
PARIS. — IMPRIMERIE DE BÉTHUNE ET PLON,
Rue de Vaugirard, 36.

OEUVRES COMPLÈTES

DU BIENHEUREUX

A.-M. DE LIGUORI,

ÉVÊQUE DE S^{CT}-AGATHE DES GOTHs,

PUBLIÉES

PAR UNE SOCIÉTÉ D'ECCLÉSIASTIQUES SOUS LA DIRECTION DE
MM. LES ABBÉS VIDAL, DELALLE ET BOUSQUET.

Ouvrage dédié à Mgr. l'Archevêque de Paris.

—
TOME TROISIÈME.
—

OEUVRES ASCÉTIQUES.

DU GRAND MOYEN DE LA PRIÈRE. — PETIT TRAITÉ DE LA PRIÈRE —
NEUVAINES ET MÉDITATIONS POUR L'AVENT, NOËL, L'ÉPIPHANIE, LA
PENTECÔTE, LE SAINT SACREMENT, LE CŒUR DE JÉSUS.

PARIS,

PARENT-DESBARRES, ÉDITEUR,

RUE DE SEINE, 48

—
1835.

AU VERBE INCARNÉ

JÉSUS-CHRIST.

Bien-aimé du Père éternel ,
Béni du Seigneur ,
Auteur de la vie ,
Roi de la gloire ,
Sauveur du monde ,
Attente des nations ,
Désir des collines éternelles ,
Pain céleste ,
Juge universel ,
Médiateur de Dieu et des hommes ,
Maître de la vertu ,
Agneau sans tache ,
Homme de douleurs ,
Prêtre éternel et victime d'amour ,
Espérance des pécheurs ,
Pont de la grâce ,
Bon pasteur ,
Amant des ames ,

Alphonse pécheur consacre cet ouvrage.

DÉDICACE

A JÉSUS ET A MARIE.

O Verbe incarné, vous avez donné votre sang et votre vie pour mériter à nos prières (comme vous l'avez promis) une valeur si grande que nous pouvons obtenir tout ce que nous demandons; et nous, ô mon Dieu, nous sommes si indifférens à notre salut, que nous ne voulons pas même vous demander les grâces dont nous avons besoin pour nous sauver! En nous donnant le moyen de prier, vous nous avez remis en main les clés de vos divins trésors; et nous, nous demeurons dans notre misère parce que nous ne voulons pas prier! Ah! Seigneur, désil-
lez nos yeux, faites-nous connaître ce que valent, auprès de votre Père éternel, les supplications que nous faisons en votre nom et par vos mérites. Je vous dédie ce petit livre; bénissez-le et faites que toutes les personnes qui le tiendront dans leurs mains s'excitent à prier toujours, et cherchent aussi à enflammer les autres, afin

qu'ils mettent en usage ce grand moyen de leur salut.

A vous aussi, Marie, mère de mon Dieu, je recommande mon ouvrage ; couvrez-le de votre protection ; obtenez à tous ceux qui le liront l'esprit de prière ; faites qu'ils recourent toujours, et dans tous leurs besoins, à votre fils et à vous-même qui êtes la dispensatrice des grâces et la mère de la miséricorde ; vous qui ne laissez jamais sans être exaucées les âmes qui se recommandent à votre bonté ; vous qui êtes la Vierge puissante, et qui obtenez à ceux qui vous servent ce que vous demandez à Dieu pour eux.

DU GRAND MOYEN
DE LA PRIÈRE

POUR OBTENIR LE SALUT ÉTERNEL ET TOUTES LES GRACES
QUE NOUS DÉSIRONS QUE DIEU NOUS ACCORDE.

OUVRAGE THÉOLOGICO-ASCÉTIQUE.

PREMIÈRE PARTIE,

OU L'ON TRAITE DE LA NÉCESSITÉ, DE LA VALEUR ET DES
CONDITIONS DE LA PRIÈRE.

INTRODUCTION

Qu'il est nécessaire de lire.

J'ai mis au jour différens petits ouvrages spirituels, comme les *Visites au très S. Sacrement*, la *Passion de Jésus-Christ*, les *Gloires de Marie*, un opuscule contre les matérialistes et les déistes, et quelques petits traités de dévotion; j'ai ensuite publié, sur l'enfance de notre Sauveur, un livre qui a pour titre *Neuvaine de Noël*, et un autre intitulé : *Préparation à la mort*. C'est un écrit sur les vérités éternelles que l'on peut regarder comme très-utile pour les méditations et les prédications : j'y ai ajouté neuf

discours que l'on peut prêcher dans les temps de fléaux. Mais je ne sache pas encore avoir rien fait de plus utile que cet ouvrage dans lequel je traite de la prière comme moyen nécessaire et assuré d'obtenir le salut et toutes les grâces dont nous avons besoin pour y arriver. Je sens que ce que je vais dire n'est pas possible ; cependant je désirerais, si faire se pouvait, que ce petit livre fût tiré à un nombre d'exemplaires égal à la quantité des fidèles qui vivent sur la terre, et qu'on en distribuât à chacun, afin que tous pussent comprendre de quelle nécessité est la prière pour notre salut.

Je ne m'exprime ainsi que parce que je vois, d'un côté, la nécessité de la prière, si souvent mentionnée dans les saintes Écritures et dans les pères ; et que de l'autre, il y a bien peu de chrétiens qui songent à mettre en pratique ce grand moyen de salut. Ce qui redouble mon affliction, c'est que je vois aussi bon nombre de prédicateurs et de confesseurs qui n'en parlent presque pas à leurs auditeurs et à leurs pénitens ; que la plupart des livres spirituels qui sont aujourd'hui dans les mains des fidèles n'en parlent pas assez non plus, et que cependant les prédicateurs, les confesseurs et tous les livres ensemble ne devraient insinuer partout, avec force et véhémence, que la nécessité de la prière. On fournit bien aux âmes une foule de moyens très-bons pour conserver la grâce de Dieu, tels que la fuite des occasions, la fréquentation des sacrements, la résistance aux tentations ; on les exhorte à écouter la

parole de Dieu , à méditer les vérités éternelles ; on leur donne une foule d'autres moyens , tous très - utiles sans doute ; mais à quoi donc serviront les prédications , les méditations et tous les autres moyens indiqués par les maîtres de la vie spirituelle , si vous n'y ajoutez la prière , puisque le Seigneur a formellement déclaré qu'il n'accorde ses grâces qu'à ceux qui prient : *Petite et accipietis*. Sans la prière (en parlant selon le cours de la providence ordinaire) , toutes nos méditations , tous nos bons propos , toutes nos promesses resteront sans fruit. Si nous ne prions pas , nous serons toujours infidèles à toutes les lumières que nous recevons de Dieu et à toutes les promesses que nous aurons faites. La raison en est que pour faire le bien , pour surmonter les tentations , pour pratiquer les vertus et pour observer les préceptes divins , ce n'est pas assez des lumières que nous avons reçues , de nos propres considérations et de nos bons propos , il faut encore l'aide de Dieu ; et le Seigneur , comme nous le verrons plus bas , n'accorde ce secours qu'à ceux qui prient et qui prient avec persévérance. Les lumières que nous avons reçues , les considérations et les bons propos que nous avons formés , peuvent nous servir à cette fin que , dans les dangers , et lorsque nous sommes prêts à transgresser la loi de Dieu , nous recourrions actuellement à la prière , et que , par ce moyen , nous obtenions les secours de Dieu et nous soyons préservés du péché. Mais c'en est fait de nous , si nous négligeons de prier.

J'ai cru , cher lecteur , devoir donner ici mon sentiment

avant d'entrer en matière, afin que vous remerciez le Seigneur, qui, en mettant entre vos mains ce petit livre, vous donne la grâce de faire des réflexions plus approfondies sur l'importance de ce grand moyen de la prière ; puisque toutes les personnes qui se sauvent (et ceci ne doit s'entendre que des adultes) n'arrivent au ciel ordinairement que par la prière. C'est pourquoi, je le répète, rendez grâces à Dieu, car c'est un acte de miséricorde bien grand que celui que Dieu fait à ceux à qui il accorde la lumière et la grâce nécessaires pour prier. Je l'espère, mon cher frère, lorsque vous aurez lu ce petit ouvrage, vous serez porté de vous-même à avoir recours à Dieu par la prière quand vous serez tenté de l'offenser. Si, par le passé, votre conscience est entachée de beaucoup de fautes, sachez bien que ce n'est que parce que vous avez négligé de prier et de demander à Dieu les secours nécessaires pour résister aux tentations qui vous sont survenues. Si je vous prie de lire ce livre et de le relire avec toute l'attention dont vous êtes susceptible, ce n'est pas parce que je l'ai fait moi-même, mais c'est parce que je le regarde comme un moyen que le Seigneur vous envoie pour faire votre salut éternel, vous faisant voir ainsi d'une manière particulière qu'il veut vous sauver. Après l'avoir lu, ayez la bonté de le faire lire à d'autres personnes, comme vous le pourrez. Engagez-y vos amis, les gens de la campagne et tous ceux avec qui vous lierez conversation. Commençons au nom du Seigneur.

L'apôtre écrivait à Timothée : *Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, postulationes, gratiarum actiones.* (I. Tim. II. 1.) S. Thomas, l'Ange de l'École (S. Th. 2. 2. q. 83. art. 17.), dit que l'oraison consiste, à proprement parler, à élever son esprit vers Dieu. La *postulation*, c'est la prière proprement dite, qui prend le nom de postulation lorsqu'elle contient la demande de quelque chose de déterminé; et le nom de supplication lorsqu'elle est exprimée d'une manière vague, comme lorsque nous disons : *Deus, in adjutorium meum intende.* L'*obsécration* est une adjuration pieuse, ou, si l'on préfère, une contestation au moyen de laquelle on demande une grâce, comme quand on dit : *Per crucem et passionem tuam, libera nos, Domine.* Enfin l'action de grâces comprend les remerciemens que nous faisons pour les bienfaits que nous avons reçus. C'est par l'action de grâces, dit S. Thomas, que nous nous rendons dignes de recevoir de plus grands bienfaits : *Gratias agentes, meremur accipere portiora.* L'oraison, prise dans un sens particulier, dit le saint docteur, signifie le recours à Dieu; mais, prise dans un sens général, elle contient toutes les autres parties dont nous venons de parler. C'est sous ce point de vue que nous l'envisagerons, en lui donnant indifféremment le nom d'oraison ou de prière.

Pour attacher notre cœur avec plus d'efficacité à ce grand moyen de notre salut qui est la prière, nous considérerons d'abord combien elle nous est nécessaire, et com-

bien elle peut nous servir pour obtenir de Dieu les grâces que nous désirons , si nous savons les demander comme il faut. De là, nous parlerons dans cette première partie de la nécessité et de la valeur de la prière, et ensuite des conditions requises pour les rendre efficaces auprès de Dieu. Nous démontrerons, dans la seconde partie, que la grâce de la prière s'accorde à tous les hommes; nous traiterons enfin du mode ordinaire suivant lequel la grâce opère.

CHAPITRE PREMIER.

De la nécessité de la prière.

Ce fut une erreur des Pélagiens de dire, que la prière n'était pas nécessaire pour obtenir le salut. L'impie Pélage, leur maître, disait, que l'homme ne se perd que parce qu'il néglige de connaître les vérités nécessaires à savoir. Mais, chose étonnante, disait S. Augustin : *Omnia (Pelagius) disputat, quam ut oret.* (S. Aug. De Natura et Grat. cap. xvii.) Pélage voulait traiter tout autre sujet que la prière, qui est l'unique moyen d'acquérir, comme le pensait et l'enseignait S. Augustin, la science des Saints, d'après ce qu'avait dit S. Jacques : *Si quis indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter, nec improperat.* (Jac. i. 6.)

Les saintes Écritures parlent très-clairement, lorsqu'elles font voir la nécessité où nous sommes de prier, si nous voulons être sauvés : *Oportet semper orare, et non deficere.* (Luc. xviii. 1.) *Vigilate, et orate, ut non intretis in tentationem.* (Jo. iv. 2.) *Petite, et dabitur vobis.* (Matth. vii. 7.) Ces paroles : *Oportet, orate, petite,* comme l'ont dit communément les théologiens, signifient et emportent avec elles précepte et nécessité. Wicleff disait, que ces textes ne devaient pas s'entendre de la prière, mais seulement de la nécessité des bonnes œuvres ; et dans son sentiment, prier n'est autre chose que bien faire : mais c'est

là une erreur qui fut condamnée par l'Église. Ce qui a fait dire au savant Léonard Lessius (Lessius. De Just. lib. II. c. 37. Dub. III. n. 9), que l'on ne pouvait nier, sans errer dans la foi, que la prière des adultes ne soit nécessaire au salut : car il est constant, d'après les saintes Écritures, que la prière est l'unique moyen d'obtenir les secours nécessaires au salut : *Fide tenendum est, orationem adultis ad salutem esse necessariam, ut colligitur ex Scripturis : quia oratio est medium, sine quo auxilium ad salutem necessarium obtineri nequit.*

La raison en est claire ; sans le secours de la grâce, nous ne pouvons faire aucun bien : *Sine me, nihil potestis facere.* (Jo. xv.) A ce sujet, S. Augustin remarque, que Jésus-Christ n'a pas dit, vous ne pouvez rien achever, mais, vous ne pouvez rien faire : *Non ait perficere, sed facere.* Notre Sauveur n'a tenu ce langage que pour nous faire comprendre que, sans la grâce, nous ne pouvons pas commencer à faire le bien. Et même l'apôtre dit, que nous ne pouvons pas avoir le désir de le faire : *Non quod simus sufficientes cogitare aliquid a nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* (Cor. III. 5.) Si donc nous ne pouvons pas de nous-mêmes penser au bien, à plus forte raison nous ne pouvons le désirer. C'est ce que l'on voit encore dans plusieurs autres passages de l'Écriture : *Deus operatur omnia in omnibus.* (1 Cor. XII.) *Faciam ut in præceptis meis ambuletis et judicia mea custodiat et operemini.* (Ezech. XXX. 27.) C'est dans ce sens que S. Léon I a dit (S. Leo in conc. Aulis. can. XX.) : *Nulla facit homo bona, quæ non Deus præstet, ut faciat homo.* Nous ne faisons d'autre bien que celui que Dieu nous fait faire par sa grâce. Ce qui a fait dire aux pères du concile de Trente, dans la session VI, can. 5 : *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti ins-*

piratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.

L'auteur de l'OEuvre imparfaite dit, en parlant des animaux, que Dieu a donné aux uns la faculté de courir, à d'autres des ongles, des plumes, afin qu'ils pussent par ce moyen conserver leur existence; mais que l'homme seul est formé de manière à ne trouver sa force qu'en Dieu : *Alios munivit cursu, alios unguibus, alios pennis; hominem autem sic disposuit, ut virtus illius ipse sit.* (Auct. Op. imperf. Hom xviii.) Ainsi donc, l'homme est entièrement impuissant à faire son salut, puisque Dieu a voulu qu'il reçût de sa grâce tout ce qu'il possède et tout ce qu'il peut acquérir. Mais cette grâce, Dieu, suivant le cours ordinaire de la Providence, ne l'accorde qu'à ceux qui prient, selon la célèbre pensée de Gennadius (Gennad. Lib. de Eccles. Dogm. inter Opera S. Aug.) : *Nullum credimus ad salutem, nisi Deo invitante, venire; nullum invitatum salutem suam, nisi Deo auxiliante, operari; nullum, nisi orantem, auxilium promereri.* Puis qu'il est donc certain que d'un côté, sans le secours de la grâce, nous ne pouvons rien, et que de l'autre, Dieu n'accorde ordinairement ce secours qu'à ceux qui le demandent, qui ne doit conclure que la prière nous est absolument nécessaire pour être sauvés?

Il est vrai que les premières grâces qui nous arrivent sans aucune coopération de notre part, telles que la vocation à la foi ou la pénitence, Dieu les accorde aussi à ceux qui ne prient pas, dit S. Augustin; mais il est néanmoins vrai, ajoute le même saint, que les autres grâces (et principalement le don de la persévérance) ne s'accordent qu'à ceux qui prient : *Deum nobis dare aliqua etiam non orantibus, ut initium fidei; alia non nisi orantibus præpa-*

rasse, sicut perseverantia. (S. August. De Persever. cap. v.)

De là vient que les théologiens enseignent communément avec S. Basile, S. Jean Chrysostôme, Clément d'Alexandrie, avec S. Augustin et une foule d'autres pères, que la prière des adultes est nécessaire, non-seulement de nécessité de précepte, comme nous l'avons déjà vu, mais encore de nécessité de moyen ; ils ajoutent que dans le cours de la Providence ordinaire, il est impossible à un fidèle de se sauver, s'il ne se recommande à Dieu, et s'il ne cherche les grâces nécessaires au salut. C'est encore ce qu'enseigne S. Thomas, lorsqu'il dit : *Post baptismum necessaria est homini jugis oratio, ad hoc quod cœlum introeat; licet enim per baptismum remittantur peccata; remanet tamen fomes peccati nos impugnans interius, et mundus et dæmones qui impugnant exterius.* (S. Thom. 2. 2. q. 85. a. 2.) La raison qui nous assure, selon le docteur angélique, de la nécessité que nous avons de prier, cette raison, dis-je, la voici, exprimée en peu de mots : Pour nous sauver, il faut combattre et vaincre : *Qui certat in agone, non coronatur, nisi legitime certaverit.* (Tim. II. 5.) D'un autre côté, sans le secours de Dieu, nous ne pouvons pas résister aux forces de nos ennemis qui sont si puissans et si nombreux. Or, ce secours ne s'obtient que par la prière ; donc sans la prière, il n'y a pas de salut.

Que la prière soit l'unique moyen que nous ayons ordinairement en notre pouvoir pour recevoir les dons de Dieu, c'est encore ce qu'affirme plus clairement le même saint docteur dans un autre endroit, lorsqu'il dit que le Seigneur ne veut nous donner les grâces qu'il a pensé de toute éternité devoir nous accorder, qu'autant que nous les demanderons par la prière.

Et S. Grégoire dit encore (S. Grég. Lib. I. Dial. c. 8.) :

Homines postulando merentur accipere quod eis Deus ante sæcula disposuit donare. La prière, dit S. Thomas (S. Thomas. Loc. cit. ad. 1.), n'est pas nécessaire pour que Dieu connaisse nos besoins, mais elle l'est afin que nous connaissions nous-mêmes de quelle nécessité il est pour nous de recourir à Dieu pour obtenir les secours qui doivent nous sauver, et le reconnaître en même temps comme le seul auteur de tous nos biens : *Sed ut nos* (ce sont les propres paroles du S. docteur) *consideremus in his ad divinum auxilium esse recurrendum, et recognoscemus eum esse bonorum nostrorum auctorem.* Ainsi, de même que le Seigneur a établi que nous ne pourrions avoir du pain qu'autant que nous sèmerions du grain, et recueillir du vin qu'autant que nous planterions la vigne; de même aussi a-t-il voulu que nous reçussions les grâces nécessaires au salut par le moyen de la prière, lorsqu'il a dit : *Petite et dabitur vobis; quærite et invenietis.* (Matth. vii. 7.)

En un mot, nous ne sommes que de pauvres mendiants qui ne possédons que ce que Dieu nous donne par aumône. *Ego autem mendicus sum et pauper.* (Psal. xxxix. 18.) Le Seigneur, dit S. Augustin, a bien le désir et la volonté de nous dispenser ses grâces, mais il ne veut les accorder qu'à ceux qui les demandent : *Deus dare vult, sed non dat nisi petenti.* (S. Aug. in Psalm. c.) Et il l'affirme par ces paroles : *Petite et dabitur vobis.* Cherchez et l'on vous donnera. Par conséquent, dit sainte Thérèse, celui qui ne cherche pas ne reçoit pas. De même que la sève est nécessaire aux plantes pour vivre et ne pas se sécher, de même aussi, dit S. Chrysostôme, la prière est nécessaire pour opérer notre salut (Jo. Chrys. t. i. Hom. 67.) Le même saint dit encore autre part que, comme l'ame donne la vie au corps, ainsi la prière conserve la vie de l'ame : *Sicut*

corpus sine anima non potest vivere, sic anima sine oratione mortua est, et graviter olens. Il dit *graviter olens* ; car celui qui cesse de se recommander, commence déjà à exhaler l'odeur du péché. On appelle aussi la prière la nourriture de l'ame, puisque le corps ne peut se sustenter sans nourriture, et que l'ame, dit S. Augustin, ne peut pas conserver la vie sans la prière : *Sicut escis alitur caro, ita orationibus homo nutritur.* Toutes ces comparaisons que font les pères nous marquent bien qu'il est absolument nécessaire, à leur avis, de prier pour acquérir le salut.

La prière est en outre l'arme la plus nécessaire pour nous défendre contre nos ennemis, et celui qui n'y a pas recours est perdu, dit S. Thomas. Ce saint pense qu'Adam n'a péché que parce qu'il ne se recommanda pas à Dieu au moment de la tentation : *Peccavit, quia ad Domini auxilium recursum non habuit.* Et S. Gélase a dit la même chose en parlant des anges rebelles : *Dei gratiam in vanum recipientes, non orando constare nequierunt.* (Epist. v. ad Episc. in Picæno contra Pelag.) S. Charles Borromée dit dans une de ses lettres pastorales (Act. eccl. med. 1005.) que, parmi tous les moyens que Jésus-Christ nous a recommandés dans l'Évangile, il a mis la prière au premier rang. Et c'est en cela qu'il a voulu que son Église et sa religion se distinguât de toutes les sectes, en voulant qu'elle prit le nom de maison de prière : *Domus mea domus orationis vocabitur.* (Matth. xxi. 13.) Enfin, S. Charles conclut dans cette même lettre, que la prière est *omnium virtutum principium, progressus et complementum.* Ainsi, dans les ténèbres, dans les misères et dans les dangers où nous nous trouvons, nous n'avons pas d'autre moyen pour appuyer notre espérance que de lever les yeux vers Dieu, et d'obtenir de sa miséricorde le salut par la prière : *Sed cum ignoremus*

(disait le roi Josaphat) *quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te.* (II. Paral. xx. 12.) C'est ainsi que le pratiquait David ; pour ne pas devenir la proie des ennemis, il ne trouvait d'autre moyen que de prier sans cesse le Seigneur de le délivrer de leurs embûches : *Oculi mei semper ad Dominum, quoniam ipse evellet de laqueo pedes meos.* (Psal. xxii. 15.) Aussi priaît-il toujours en disant : *Respice in me, et miserere mei, quia unicus et pauper sum ego.* (Ibid. 16.) *Clamavi ad te, Domine, salvum me fac, ut custodiam mandata tua.* (Psal. cxviii.) Seigneur, tournez votre regard sur moi, ayez pitié de moi et sauvez-moi, car je ne puis rien de moi-même, et, excepté vous, il n'y a personne qui puisse m'aider.

Et en effet, comment pourrions-nous résister aux forces de nos ennemis et observer les divins commandemens, surtout depuis le péché de notre premier père Adam, qui nous a rendus si faibles et si infirmes, si nous n'avions la prière au moyen de laquelle nous pouvons obtenir de Dieu la lumière et la force suffisantes pour les observer ? Luther a blasphémé quand il a dit que, depuis le péché d'Adam, il était absolument impossible aux hommes d'observer la loi de Dieu. Jansénius disait aussi qu'il y a des préceptes dont l'accomplissement est impossible, même aux justes, avec les forces qu'ils possèdent. Cette proposition aurait pu être expliquée dans un sens orthodoxe ; mais l'Église l'a condamnée néanmoins avec raison, parce qu'il y avait ajouté qu'il n'y avait pas de grâce qui rendissent les préceptes possibles. Il est vrai, dit S. Augustin, que l'homme, à cause de sa faiblesse, ne peut accomplir certains commandemens avec ses forces actuelles et avec la grâce ordinaire commune à tous ; mais il peut, par la prière, obtenir les grands secours dont il a besoin pour les observer ; *Deus*

impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis. (S. Aug. De Nat. et Grat. c. XLIV. n. 50.) Ce texte de S. Augustin est célèbre, et il a été adopté comme dogme de foi par le concile de Trente (Sess. VI, c. 11.); ce saint docteur ajoute immédiatement : *Videamus unde medicina poterit, quod vitio non potest*, c'est-à-dire comment l'homme fera-t-il ce qu'il ne peut pas faire? Il veut par là nous engager à obtenir par la prière le remède de notre faiblesse, puisque, lorsque nous prions, Dieu nous donne la force de faire ce qui n'est pas en notre pouvoir.

Nous ne pouvons pas croire, continue S. Augustin, que le Seigneur ait voulu nous imposer l'observance de la loi, et qu'il nous ait donné ensuite une loi impossible; c'est pourquoi, dit le même saint, lorsque Dieu nous fait connaître notre impuissance à observer tous ses préceptes, il nous avertit en même temps de faire les choses faciles avec la grâce ordinaire qu'il nous donne, et de demander, au moyen de la prière, une plus grande quantité de grâces pour faire les choses difficiles. *Eo ipso quo firmissime creditur, Deum impossibilia non potuisse præcipere, admonemur et in facilibus quid agamus, et in difficilibus quid petamus.* (S. Aug. Lib. de Nat. et Grat. cap. LXIX. n. 83.) Mais pourquoi, dira quelqu'un, Dieu nous a-t-il commandé des choses au-dessus de nos forces? S. Augustin répond très-bien à cela : c'est afin que nous soyons attentifs à obtenir, au moyen de la prière, des secours pour nous aider à faire ce que nous ne pouvons pas. *Jubet aliqua quæ non possumus, ut noverimus quid ab illo petere debeamus.* (Idem. Ibid. cap. XVI. n. 5.) Et je lis encore dans un autre endroit : *Lex data est, ut gratia quaeretur; gratia data est, ut lex impleretur.* (S. Aug. in

Psal. c.) On ne peut pas observer la loi sans la grâce, et Dieu n'a promulgué cette loi qu'afin que nous le supplions de nous accorder la grâce de l'observer. Il dit encore autre part : *Bona est lex, si quis ea legitime utatur; quid est ergo legitime uti lege?* A cela il répond : *Per legem agnoscere morbum suum, et quærere ad sanitatem divinum adjutorium* (S. Aug. Serm. xiii. De Verb. apost. c. 3.) S. Augustin dit donc que nous devons nous servir de la loi, mais à quel effet ? pour connaître par ce moyen (j'entends par la loi impossible) quelle est notre impuissance pour l'observer, afin que nous obtenions par la prière l'aide de Dieu, qui guérit notre faiblesse.

S. Bernard a dit encore la même chose : *Qui sumus nos, aut quæ fortitudo nostra, ut tam multis tentationibus resistere valeamus? Hoc erat certe quod quærebat Deus, ut videntes defectum nostrum, et quod non est nobis auxilium aliud, ad ejus misericordiam tota humilitate curramus* (S. Bern. Serm. v. De Quadrag.) Le Seigneur sait quelle est l'utilité que nous pouvons retirer de la prière, pour conserver notre humilité et pour exercer notre confiance ; c'est pour cela qu'il permet que des ennemis plus forts que nous viennent nous assaillir, afin que par la prière nous obtenions de sa miséricorde la grâce de résister. Remarquez surtout que personne ne peut résister aux tentations impures de la chair, s'il ne se recommande à Dieu quand il est tenté. La chair est un ennemi si terrible, que lorsqu'elle nous attaque, elle nous enlève toute lumière, nous fait oublier toutes nos méditations et nos bons propos, mépriser même les vérités de la foi, et nous fait perdre encore la crainte des châtimens de Dieu : car elle complot de concert avec ce penchant naturel qui nous pousse avec violence vers le plaisir des sens. Si dans ces circonstances on n'a pas re-

cours à Dieu, on est perdu. L'unique moyen de défense contre cette tentation, c'est la prière, dit S. Grégoire de Nice. *Oratio pudicitiae praesidium est.* Et Salomon avait déjà dit la même chose : *Et ut scivi quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det.... adii Dominum, et deprecatus sum illum.* (Sap. VIII. 21.) La chasteté est une vertu que nous ne pouvons pratiquer qu'autant que Dieu nous en donne la force ; mais Dieu n'accorde cette force qu'à ceux qui la demandent ; et celui qui la demande l'obtiendra certainement.

C'est pourquoi S. Thomas (S. Th. 1. 2. q. 109. a. 4. ad. 2.) dit, contrairement à Jansénius, que nous ne devons pas dire que la chasteté, ou tout autre précepte, nous est impossible, puisque, si nous ne pouvons l'observer par nos propres forces seulement, nous le pouvons cependant avec l'aide de Dieu. *Dicendum quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile.* Que l'on ne dise pas que c'est une injustice de commander à un boiteux de marcher droit. Non, dit S. Augustin, il n'y a pas d'injustice, dès qu'on lui a donné la manière de trouver le remède à son défaut ; si donc il persiste toujours à boiter, la faute en est à lui. *Consultissime homini praecipit, ut rectis passibus ambulet, et cum se non posse perspexerit, medicinam requirat ad sanandam peccati claudicationem.* (S. Aug. De Perf. cap. III.) Il est certain, dit le S. docteur, que celui qui ne sait pas prier ne sait pas bien vivre. *Recte novit vivere, qui recte novit orare.* (Id. Hom. XLIII.) Bien plus, dit S. François d'Assise, sans la prière nous ne pouvons espérer aucun bon fruit d'une ame. C'est donc à tort que les pécheurs s'excusent, lorsqu'ils disent qu'ils n'ont pas la force de résister aux tentations. Mais, leur répondra S. Jacques,

si vous n'avez pas cette force, pourquoi ne la demandez-vous pas ? Vous ne l'avez pas, parce que vous ne la cherchez pas. *Non habetis, propter quod non postulatis.* (Jac. iv. 2.) Il n'est pas douteux que nous sommes trop faibles pour résister aux assauts de nos ennemis ; mais il est certain aussi que Dieu est fidèle, comme dit l'apôtre, et qu'il ne permet pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces : *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.* (1. Cór. x. 13.) Primasius commente ainsi ces paroles : *Illud faciet provenire gratiæ præsidio, quod possitis tentationem sustinere.* Nous sommes faibles, mais Dieu est fort ; lorsque nous lui demandons son aide, il nous communique sa force, et alors nous pourrions tout, comme le promettait avec raison l'apôtre, par ces paroles : *Omnia possum in eo qui me confortat.* (Philip. iv. 13.) Celui qui tombe n'as donc pas d'excuse, dit S. Jean Chrysostome, puisqu'il néglige de prier, et que s'il eût eu recours à ce moyen, il n'eût pas été vaincu par les ennemis. *Nec quisquam poterit excusari, qui hostem vincere noluît, dum ab orando cessavit.* (Jo. Chrys. Serm. de Moys.)

Et ici se place naturellement la question de savoir s'il est nécessaire de recourir aussi à l'intercession des Saints pour obtenir les grâces de Dieu. Quant à la légitimité et à l'utilité de cette invocation, en regardant les Saints comme des intercesseurs capables de nous obtenir, par les mérites de Jésus-Christ, ce que nous ne sommes pas dignes de recevoir à cause de nos péchés, c'est la doctrine de l'Église, comme nous le voyons dans la déclaration du concile de Trente (Sess. in. decr. de Invoc. SS.) : *Bonum atque utile est suppliciter eos invocare, et ob beneficia impe-*

tranda a Deo pèr filium ejus Jesum Christum, ad eorum open auxiliumque confugere. Calvin, dans son impiété, condamnait à tort cette doctrine ; il est d'ailleurs permis et même très-utile d'appeler à notre aide les Saints de l'Église militante, et de les inviter à nous assister de leurs prières, comme faisait le prophète Baruch, par ces mots : *Et pro nobis ipsis orate ad Dominum Deum nostrum.* (Baruch. I. 15.) Et comme faisait encore S. Paul : *Fratres, orate pro nobis.* (1. Thess.) Dieu lui-même voulut que les amis de Job se recommandassent à ses prières, afin qu'eu égard aux mérites de ce saint homme, il les regardât d'un œil de bienveillance. *Ite ad servum meum Job... Job autem servus meus orabit pro vobis; faciem ejus suspiciam.* (Job. XLII. 8.) S'il est donc permis de se recommander aux vivans, pourquoi ne le serait-il pas d'invoquer les Saints du paradis qui jouissent de la présence de Dieu ? Ce n'est pas déroger à l'honneur que l'on doit à Dieu, mais c'est le doubler ; c'est honorer un roi, non-seulement dans sa personne, mais encore dans celle de ses serviteurs. C'est pour cela que S. Thomas a dit (S. Th. in 4. Sent. dist. XLV. q. 3. a. 2. ad. 2.), qu'il était bon de recourir à plusieurs Saints, *Quia plurium orationibus quandoque impetratur, quod unius oratione non impetraretur.* Que si quelqu'un disait encore : Mais à quoi sert-il de recourir aux Saints pour obtenir leurs prières, puisqu'ils prient pour tous ceux qui en sont dignes ? Le saint docteur répond (Loc. cit. ad. 5.), que personne ne mérite jamais assez que les Saints prient pour lui ; mais *Ex hoc fit dignus, quod ad ipsum (sanctum) cum devotione recurrit.*

On discute, en outre, pour savoir s'il est utile de se recommander aux ames du purgatoire. Les uns disent que ces ames ne peuvent pas prier pour nous, suivant

l'avis de S. Thomas (S. Th. 2. 2. q. 83. a. 11. ad. 3.), qui pense que ces ames, se lavant de leurs fautes au milieu des souffrances, nous sont inférieures, et que par cette raison, *Non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis*. Mais plusieurs autres docteurs, tels que Bellarmin, Sylvius, le cardinal Gotti et autres (Bellarm. lib. II. De Purg. cap. 15. Sylvius in Qu. 71. Suppl. art. 6. Gotti. tom. III. Tract. 14. q. 4. § 3 in fin. Less. De Justitia. Lib. II. cap. 57. Dub. 5 cum Sylv. Medina, etc.) pensent, avec plus de probabilité, et il est même plus pieux de le croire, que Dieu fait connaître nos prières à ces saintes ames, afin qu'elles prient pour nous, et qu'il s'établisse entre elles et nous cet échange d'amour qui fait que nous prions pour elles et qu'elles prient pour nous. Quant à ce qu'en dit le docteur Angélique, que les ames du purgatoire ne sont pas en état de prier, cela ne prouve rien, disent Sylvius et Gotti ; car autre chose est de ne pas être en état de prier, et autre chose de ne pas pouvoir prier. Ces saintes ames, il est vrai, ne sont pas en état de prier, car, comme le dit très-bien S. Thomas, elles sont inférieures à nous, puisqu'elles souffrent, et ont plutôt besoin de nos prières. Néanmoins, dans cet état, elles peuvent prier encore, car elles sont amies de Dieu. Si un père aimait son fils avec tendresse, et qu'il le tint enfermé dans une prison afin de le punir de quelque faute, ce fils ne serait pas sans doute alors en état de prier, mais pourquoi ne pourrait-il pas prier pour les autres ? Pourquoi ne pourrait-il pas espérer d'obtenir ce qu'il demande, en connaissant l'affection que lui porte son père ? C'est ainsi que sont les ames du purgatoire, chéries de Dieu, confirmées en grâce, et il n'y a rien qui puisse les empêcher de prier pour nous. Si l'Église n'est pas

dans l'usage de les invoquer et d'implorer leur intercession, c'est qu'ordinairement elles ne connaissent pas nos prières. Mais il est très-pieux de croire, comme nous l'avons déjà dit, que le Seigneur les leur fait connaître, et qu'alors ces âmes, qui sont si enflammées de charité, ne manquent pas de prier pour nous. Sainte Catherine de Bologne avait recours aux âmes du purgatoire, toutes les fois qu'elle désirait obtenir quelque grâce, et elle était exaucée aussitôt. Elle assurait même qu'elle avait souvent obtenu, par l'intercession des âmes du purgatoire, plusieurs grâces qu'elle n'avait pu obtenir par l'intercession des Saints.

Mais on me permettra de faire ici une petite digression à l'avantage des saintes âmes dont nous parlons. Si nous voulons être aidés de leurs prières, il convient aussi que de notre côté nous les aidions de nos prières et de nos bonnes œuvres. J'ai dit, *il convient*, mais j'aurais dû dire que c'est un des devoirs du chrétien, puisque la charité exige que nous nous souvenions du prochain lorsqu'il a besoin de notre aide, et lorsque nous pouvons le secourir sans souffrir un grand dommage. Or il est certain que les âmes du purgatoire sont au rang de notre prochain, et que, bien qu'elles ne soient plus dans cette vie, elles ne laissent pas de participer à la communion des Saints. *Piorum animæ mortuorum*, dit S. Augustin, *non separantur ab Ecclesia*. (S. Aug. Lib. xx. De Civ. Dei. cap. 9.) Et S. Thomas nous dit encore plus clairement que la charité qu'on doit aux fidèles, qui sont morts en état de grâce, est une extension de cette même charité dont nous devons être enflammés à l'égard de nos frères vivans : *Charitas quæ est vinculum Ecclesiæ membra uniens, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos qui in charitate decedunt*. Il est donc certain que nous devons secourir de tout notre pouvoir ces

saintes ames, cofime notre prochain, et puisque leurs besoins sont plus grands que ceux de nos autres frères, il semblerait que nous devrions nous souvenir d'elles plus souvent encore.

Quelles sont grandes les nécessités de ces saintes ames ! Il est certain que leurs peines sont immenses. Le feu qui les brûle, dit S. Augustin, est un tourment plus affreux que tous les supplices qu'on peut infliger à un homme en cette vie. *Gravior erit ille ignis, quam quodquod potest homo pati in hac vita.* (S. Aug. in Ps. xxxvii.) S. Thomas est de cet avis, et il ajoute encore que le feu du purgatoire est le même que celui de l'enfer : *Eodem igne torquetur damnatus, et purgatur electus.* (S. Th. in 4. Sent. dist. xxi.) Cela ne s'entend que de la peine du sens ; cependant la peine du dam, c'est-à-dire la privation de la vue de Dieu, qui afflige ses saintes épouses, est bien plus affreuse ; car elles brûlent pour Dieu, non-seulement d'un amour naturel, mais encore d'un amour surnaturel ; ce qui les entraîne vers le souverain bien avec tant de force, que se voyant retenues par leurs péchés, elles éprouvent une douleur assez amère pour en mourir à tout moment, si elles pouvaient mourir. Ainsi la peine de la privation de Dieu, comme dit S. Chrysostôme, est un supplice infiniment plus terrible que la peine du sens : *Mille inferni ignes simul uniti non darent tantam pœnam, quanta est sola pœna damni.* De là vient que ces saintes épouses préféreraient souffrir toutes les autres peines que d'être privées un seul instant de l'union avec Dieu qu'elles ont tant désirée. S. Thomas dit encore qu'il n'y a pas de douleur sur cette terre qui puisse être comparée à celle que l'on souffre au purgatoire : *Oportet quod pœna purgatorii excedat omnem pœnam istius vitæ* (S. Th. in 4. Sent. Dist. xxi. q. 1. a. 1. q. 3.) ; et Denis-le-Chartreux rapporte qu'un homme

qui était mort étant revenu à la vie, par l'intercession de S. Jérôme, dit un jour à S. Cyrille de Jérusalem, que tous les tourmens de ce monde ne sont que douceurs et délices en comparaison des moindres peines que l'on souffre au purgatoire : *Si omnia tormenta mundi minori, quæ in purgatorio habetur, pœnæ comparentur, solatia erunt.* (Dionys. Chart. noviss. l. iv. p. 3. a. 19.) Il ajoute que si un homme avait éprouvé ces douleurs, il préférerait plutôt souffrir celles que tous les hommes ensemble ont souffertes jusqu'au jour du jugement, que d'être en proie pendant un seul jour à la plus petite peine que l'on souffre dans le purgatoire. C'est ce qui a fait dire au même S. Cyrille (S. Cyr. Hieros. in Ep. ad S. Aug.), que ces peines sont les mêmes que celles de l'enfer, quant à leur amertume, et qu'elles ne diffèrent de celles-ci qu'en ce qu'elles ne sont pas éternelles. L'on voit donc que les peines du purgatoire sont extrêmes; mais, d'un autre côté, les âmes qui les souffrent ne peuvent pas se secourir elles-mêmes; car, comme le dit Job, elles sont *In catenis, et vinciuntur funibus paupertatis* (Job. xxxvi. 8.) Elles sont destinées à régner, il est vrai, mais elles ne peuvent prendre possession de leur trône que lorsqu'elles sont entièrement purifiées de leurs péchés; ainsi donc, il est certain qu'elles ne peuvent pas se secourir elles-mêmes, ou que du moins elles ne peuvent le faire suffisamment, selon le sentiment des docteurs qui pensent que les âmes du purgatoire peuvent obtenir par leurs prières quelque soulagement à leurs souffrances; mais que d'elles-mêmes elles ne peuvent pas rompre les chaînes qui les lient, jusqu'à ce qu'elles aient satisfait entièrement à la justice de Dieu. C'est ce que disait un jour un moine de l'ordre de Cîteaux, qui était au purgatoire, au sacristain de son couvent : *Aidez-moi, je*

vous en conjure, aidez-moi de vos prières, car de moi-même je ne puis rien obtenir (Histor. dell' ordine Cister.); et S. Bonaventure a dit encore : *Mendicitas impedit solutionem.* (S. Bonavent. Serm. de Mort.) Ce qui signifie que ces ames sont si pauvres qu'elles ne sont pas à même de satisfaire.

Mais puisqu'au contraire, il est certain, et même de foi, que nous pouvons par nos suffrages et surtout par certaines prières, et principalement par celles qui sont usitées dans l'Église, soulager ces ames, je ne sais comment on pourra croire exempt de péché celui qui néglige de leur procurer quelque secours au moins par des prières. Ah ! si le sentiment de notre devoir ne suffit pas pour nous porter à les secourir, que ce soit du moins par égard pour le plaisir que Jésus-Christ éprouve de nous voir appliqués à délivrer de leurs cachots ses épouses célestes, pour les avoir avec lui dans le paradis ; que ce soit du moins, enfin, par égard pour les grands mérites que nous pouvons acquérir en faisant ce grand acte de charité envers ces saintes ames. Ces ames sont reconnaissantes, et savent tout le bien que nous leur faisons lorsque nous les soulageons dans leurs peines et que nous anticipons par nos prières leur entrée dans la gloire ; c'est pourquoi, lorsqu'elles y seront parvenues, elles ne cesseront de prier pour nous. Si le Seigneur promet sa miséricorde à celui qui est miséricordieux envers son prochain : *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* (Luc. v. 7.), on peut avec raison espérer son salut, quand on s'est souvenu de ces ames souffrantes et si chères au cœur de Dieu. Après avoir assuré le salut des Hébreux par une victoire remportée sur les ennemis, Jonathas fut condamné à mort par Saül, son père, pour avoir mangé du miel, contrairement à la défense que celui-ci avait faite ; mais le peuple se présenta devant le roi et lui dit :

Ergone Jonathas morietur, qui fecit salutem hanc in Israël? (I. Reg. xiv. 45.) Eh bien ! nous devons concevoir là même espérance ; et si quelqu'un de nous était jamais parvenu par ses prières à délivrer une ame du purgatoire, et à la faire entrer au paradis, cette ame dirait à Dieu : Seigneur, ne permettez pas que mon libérateur se perde. Et si Saül, cédant aux supplications du peuple, accorda la vie à Jonathas, Dieu ne refusera pas non plus le salut éternel de ce fidèle, aux prières d'une ame qui est son épouse. Bien plus, dit S. Augustin, Dieu fera que ceux qui aillent le plus secouru les saintes ames sur cette terre, reçoivent aussi plus de secours lorsqu'ils seront au purgatoire. Nous pouvons dire ici, pour la pratique, qu'un des suffrages avantageux aux ames du purgatoire, c'est d'entendre la messe pour elles, et de les y recommander à Dieu par les mérites de la passion de Jésus-Christ, en lui disant, par exemple : « O Père éternel, je vous offre ce sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ, avec toutes les douleurs qu'il a souffertes pendant sa vie et à sa mort ; et je vous recommande, par les mérites de sa passion, les ames du purgatoire, et spécialement, etc.... » Ce serait encore un acte de charité très-grand que de recommander en même temps les ames de tous les agonisants.

Ce que nous avons dit des ames du purgatoire, sur la question de savoir si elles peuvent prier pour nous, et s'il nous est utile, ou non, de nous recommander à leurs prières, ne peut pas concerner les Saints, puisqu'on ne peut nier qu'il ne soit très-utile de recourir à leur intercession ; nous parlons des Saints déjà canonisés par l'Église, qui jouissent de la vue de Dieu. Croire que l'Église peut se tromper en ce point, c'est une pensée qui ne peut être exempte du péché d'hérésie, comme le disent S. Bona-

venture, Bellarmin et plusieurs autres théologiens, ou du moins qui approche de l'hérésie, selon le sentiment de Suarez, Azor, Gotti et autres, puisque, d'après le docteur angélique (S. Th. Quod. l. ix. art. 16. ad 1.), lorsque le souverain pontife canonise les Saints, il est guidé par l'inspiration infaillible de l'Esprit divin.

Mais revenons au doute dont nous parlions, savoir, si nous sommes obligés de recourir à l'intercession des Saints? Je ne prendrai pas sur moi de décider cette question, mais je ne saurais m'empêcher d'exposer la doctrine de l'ange de l'école. Ce saint docteur, dans plusieurs endroits que nous avons rapportés plus haut, et spécialement dans le *Livre des Sentences* (S. Th. in 4. Sent. dist. xv. c. 4. a. 1. Solut. ad. q. 5.), regarde comme une chose certaine que chacun doit prier, puisqu'on ne peut d'ailleurs, comme il l'affirme lui-même, obtenir les grâces nécessaires au salut, si l'on ne les demande : *Ad orationem quilibet tenetur, ex hoc ipso quod tenetur ad bona spiritualia sibi procuranda, quæ non nisi divinitus dantur; unde alio modo procurari non possunt, nisi ut a Deo petantur.* Dans une autre page du même livre (S. Th. in 4. Sent. dist. xlv. q. 5. a 2.), ce saint pose en question : *Utrum debeamus sanctos orare ad interpellandum pro nobis?* et voici comment il répond. (Pour faire bien comprendre le sentiment du saint, je dois rapporter le texte dans son entier.) *Ordo est divinitus institutus in rebus, secundum Dionysium, ut per media ultima reducantur in Deum. Unde, cum Sancti qui sunt in patria, sint Deo propinquissimi, hoc divina legis ordo requirit, ut nos qui manentes in corpore peregrinamur a Domino, in eum per sanctos medios reducamur; quod quidem contingit dum per eos divina bonitas suum effectum diffundit. Et quia reditus noster in Deum respondere debet*

processui bonitatum ipsius ad nos, sicut mediantibus Sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia ejus sumamus mediantibus Sanctis. Et inde est quod eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus, et quasi mediatores, dum ab eis petimus quod pro nobis orent. Remarquez ces mots : *Hoc divinæ legis ordo requirit* ; remarquez surtout les derniers : *Sicut mediantibus Sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia ejus sumamus mediantibus Sanctis.*

Ainsi donc, selon S. Thomas, l'ordre de la loi de Dieu exige que nous, faibles mortels, nous nous sauvions par l'intermédiaire des Saints, et en recevant par leur canal les secours nécessaires au salut. Le docteur angélique se propose une objection (*ad primum*), dans laquelle il dit qu'il paraît superflu de recourir aux Saints, puisque Dieu est infiniment plus miséricordieux et porté à nous exaucer ; mais à cela il répond que Dieu l'a établi ainsi, non par défaut de puissance, mais pour conserver le bon ordre et l'usage universellement établi d'opérer par le moyen des causes secondes : *Non est propter defectum* (ce sont les propres termes du saint) *misericiordiæ ipsius, sed ut ordo predictus conservetur in rebus.*

C'est d'après cette autorité de S. Thomas que le continuateur de Tournely a dit avec Sylvius, que, quoiqu'on doive prier Dieu seul comme l'auteur de toutes les grâces, on n'en est pas moins obligé pour cela de recourir aussi à l'intercession des Saints, afin d'observer l'ordre que Dieu a établi pour opérer notre salut, c'est-à-dire, afin que les inférieurs se sauvent en implorant le secours des supérieurs : *Quia lege naturali tenentur eum ordinem observare, quem Deus instituit ; at constituit Deus, ut ad salutem inferiores perveniant,*

implorato superiorum subsidio. (Continuat. Tournely. t. 1. De Relig. cap. 2. De Orat. art. 4. q. 1 cum Sylvio.)

Si donc ce que nous venons de dire est vrai des Saints, à plus forte raison pouvons-nous l'appliquer à la mère de Dieu, dont les prières valent certainement, auprès du Seigneur, plus que celles de tous les Saints du paradis; car S. Thomas a dit (S. Th. Epist. VIII.) que les Saints ont le pouvoir de sauver plusieurs fidèles en proportion des mérites par lesquels ils ont gagné la grâce; mais que Jésus-Christ et sa sainte mère ont tellement mérité qu'il est en leur pouvoir de sauver tous les hommes: *Magnum est enim in quolibet Sancto, quando habet tantum de gratia, quod sufficit ad salutem multorum; sed quando habent tantum quod sufficeret ad salutem omnium, hoc esset maximum; et hoc est in Christo et in beata Virgine.* Et S. Bernard (S. Bern. Serm. in Dom. in 4. Oct. Assumpt.) a dit aussi en parlant de Marie: *Per te accessum habemus ad filium, o inventrix gratiæ, mater salutis; ut per te nos suscipiat, qui per te datus est nobis.* Ce qui veut dire que, comme nous ne trouvons accès auprès du père que par l'intermédiaire du fils, qui est le médiateur de toute justice; de même nous n'avons accès auprès du fils que par la mère, qui est la médiatrice de toute grâce, et qui nous obtient par son intercession les biens que Jésus-Christ nous a mérités. Et S. Bernard dit dans un autre endroit (S. Bern. Serm. de Aquæduct.), conséquemment à ces dernières paroles, que Marie a reçu de Dieu deux plénitudes de grâces. La première a été celle de l'incarnation du Verbe éternel, qui s'est fait homme dans son sein; la seconde a été la plénitude des grâces que Dieu répand sur nous au moyen des prières de Marie. C'est ce qui a fait dire à ce saint: *Totius boni plenitudinem (Deus) posuit in Maria, ut proinde, si*

quid spei nobis est, si quid gratiæ, si quid salutis, ab ea noverimus redundare, quæ ascendit deliciis affluens. Hortus deliciarum, ut undique fluant, et affluant aromata ejus, charismata scilicet gratiarum. Ainsi tous les biens que le Seigneur répand sur nous, nous ne les recevons que par l'intercession de Marie. Et pourquoi cela? parce que Dieu le veut ainsi, répond le même S. Bernard : *Sic est voluntas ejus, qui totum nos habere voluit per Mariam.* Mais la raison plus particulière se tire de ce que dit S. Augustin, que Marie est justement appelée notre mère parce qu'elle a coopéré, par son amour, à notre naissance à la vie de la grâce, et qu'elle nous a fait, nous, fidèles, les membres de notre chef, qui est Jésus-Christ : *Sed plane mater membrorum ejus (quæ nos sumus), quia cooperata est charitate, ut fideles in Ecclesia nascerentur, qui illius capitis membra sunt.* (S. Aug. l. III. De Symb. ad. art. c. 4.) De là vient que comme Marie a coopéré par son amour à la naissance spirituelle des fidèles, de même aussi Dieu veut qu'elle coopère, par son intercession, à nous faire acquérir la vie de la grâce dans ce monde et la vie de la gloire dans l'autre. C'est pour cela que l'Église la fait appeler et saluer en termes absolus, notre vie, notre douceur et notre espérance: *Vita, dulcedo, et spes nostra, salve.*

De là encore S. Bernard nous exhorte (S. Bern. Cit. Serm. de Aquæd.) à recourir toujours à cette divine mère, parce que ses prières sont certainement exaucées par son fils : *Ad Mariam recurro, non dubius dixerim, exaudiet utique matrem filius.* Et puis il ajoute : *Filioli, hæc peccatorum scala, hæc maxima mea fiducia, hæc tota ratio spei meæ.* Ce saint l'appelle l'échelle, car de même que sur une échelle on ne peut mettre le pied sur le troisième échelon, sans l'avoir mis d'abord sur le second, et

qu'on ne monte jamais au second si l'on n'a déjà mis le pied sur le premier, de même aussi on n'arrive à Dieu que par Jésus-Christ, et à Jésus-Christ que par Marie. Il l'appelle ensuite sa grande confiance et son motif d'espérance, parce que Dieu (à ce qu'il suppose) veut que toutes les grâces qu'il nous dispense passent par les mains de Marie. Il termine enfin en disant que nous n'avons qu'à demander par l'intercession de Marie les grâces dont nous avons besoin, puisqu'elle obtient tout ce qu'elle demande, et que ses prières ne peuvent pas être rejetées : *Quæramus gratiam, et per Mariam quæramus; quia quod quærit, invenit, et frustrari non potest.* Plusieurs pères parlent encore comme S. Bernard; S. Éphrem dit : *Nobis non est alia quam a te fiducia, ô Virgo sincerissima.* S. Idelphonse : *Omnia bona quæ illis summa majestas decrevit facere, tuis manibus decrevit commendare. Commissi quippe sunt tibi thesauri et ornamenta gratiarum.* S. Germain : *Si nos deserueris, quid erit de nobis, o vita christianorum?* S. Pierre Damien : *In manibus tuis sunt omnes thesauri miserationum Dei.* S. Antonin : *Qui petit sine ipsa, sine alis tentat volare.* S. Bernardin de Sienne dit aussi quelque part : *Tu dispensatrix omnium gratiarum; salus nostra in manu tua est.* Et dans un autre endroit il dit non seulement que toutes les grâces nous sont transmises par le moyen de Marie, mais il assure encore que, lorsque Marie fut mère de Dieu, elle acquit une certaine juridiction sur toutes les grâces qui nous sont dispensées : *Per Virginem a capite Christi vitales gratiæ in ejus corpus mysticum transfunduntur. A tempore quo Virgo mater concepit in utero Verbum Dei, quamdam (ut sic dicam) jurisdictionem obtinuit in omni Spiritus sancti processione temporali; ita ut nulla creatura aliquam a Deo obtinuit gratiam, nisi secundum ipsius piæ matris dispensationem.* Puis il conclut,

en disant : *Ideo omnia dona, virtutes, et gratiæ, quibus vult, per ipsius manus dispensantur.* S. Bonaventure dit aussi la même chose : *Cum tota natura divina intra Virginis uterum extiterit, non timeo dicere quod in omnes gratiarum effluxus quamdam jurisdictionem habuerit hæc virgo, de cujus utero quasi de quodam divinitatis oceano flumina emanant omnium gratiarum.*

Aussi, plusieurs théologiens, fondés sur l'autorité des SS. pères, ont dit avec piété et raison qu'il n'y a pas de grâce que nous recevons, qui ne nous soit donnée par l'intercession de Marie; du nombre de ces auteurs sont Vega, Mendoza, Paciucchelli, Ségnéri, Poiré, Crasset, et une foule d'autres, avec le père Noël Alexandre, qui a dit : *Deus vult, ut omnia bona ab ipso expectemus, potentissima Virginis Matris intercessione impetranda, cum eam (ut par est) invocamus.* (Natal. Alexandr. Epist. LXXVI. *In calce.* tom. iv. Moral.) Et il rapporte à l'appui le passage de S. Bernard dont nous avons parlé : *Sic est voluntas ejus, qui totum voluit nos habere per Mariam.* Et le père Contenson dit aussi la même chose au sujet des paroles que Jésus adressa à S. Jean du haut de la croix : *Ecce mater tua.* Voici comment il fait son commentaire : *Quasi diceret, nullus sanguinis mei particeps erit, nisi intercessione matris meæ. Vulnera gratiarum fontes sunt, sed ad nullos derivabuntur rivi, nisi per Mariæ canalem. Joannes discipule, tantum a me amaberis, quantum eam amaveris.* (Contens. Theol. mentis et cordis. t. i. l. 10. d. 4. c. 1.) Et il est certain, du reste, que si Dieu aime que nous ayons recours aux Saints, il voit encore avec bien plus de plaisir que nous recherchons l'intercession de Marie, afin qu'elle supplée par ses mérites à notre indignité, comme dit S. Anselme : *Ut dignitas intercessoris suppleat inopiam nostram. Unde Virginem inter-*

pellare non est de divina misericordia diffidere, sed de propria indignitate formidare. (S. Ans. De excell. Virg. cap. 6.) En parlant de la dignité de Marie, S. Thomas l'appelle presque infinie : *Ex hoc quod est mater Dei, habet quamdam dignitatem infinitam.* (S. Th. 1. par. q. xxv. a. 6. ad. 4.) Ainsi on peut dire avec raison que les prières de Marie sont plus puissantes que celles de tout le paradis.

Terminons ce premier chapitre, et résumons tout ce que nous avons dit, en concluant que celui qui prie est sûr d'être sauvé; et celui qui ne prie pas, d'être damné. Tous les bienheureux (les enfans exceptés) ne le deviennent jamais que par la prière. Et les damnés ne se sont perdus que parce qu'ils n'ont pas prié; s'ils eussent prié, ils ne se seraient pas perdus. Le plus grand tourment que l'on souffrira dans l'enfer, ce sera de voir d'avoir eu autant de facilité pour se sauver, puisqu'il ne s'agissait que de demander à Dieu des grâces, que l'on ne sera plus à temps de demander.

CHAPITRE II.

Valeur de la prière.

Nos prières sont si chères à Dieu qu'il y a des Anges qui n'ont d'autre fonction que de les présenter aussitôt qu'elles lui sont adressées. *Angeli, dit S. Hilaire, præsumt fidelium orationibus, et eas quotidie Deo offerunt.* (S. Hilar. Can. xxviii in Matth.) Les prières des Saints sont cette fumée d'encens que S. Jean dit monter vers le Seigneur, et qui lui était offerte de la main des Anges. (Apoc. cap. viii.) Et le même apôtre dit encore (Ib. cap. viii.) que

les prières des Saints sont comme des coupes d'or remplies d'odeurs suaves, et qui plaisent singulièrement à Dieu. Mais pour mieux comprendre ce que valent les prières auprès de Dieu, il faut lire dans les divines Écritures, dans l'ancien et le nouveau Testament, les immortelles promesses que Dieu fait à ceux qui prient : *Clama ad me, et exaudiam te.* (Jer. xxxiii. 3.) *Invoca me, et eruam te.* (Ps. xlix. 15.) *Petite, et dabitur vobis; quaerite, et invenietis : pulsate, et aperietur vobis.* (Matth. vii. 7.) *Dabit bona petentibus se.* (Matth. vii. 11.) *Omnis enim qui petit accipit, et qui quaerit invenit.* (Luc. xi. 10.) *De omni re quamcumque petierint, fiet illis a Patre meo.* (Matth. xviii. 19.) *Omnia quaecumque orantes petitis, credite, quia accipietis, et evenient vobis.* (Marc. xi. 24.) *Si quid petieritis me in nomine meo, hoc faciam.* (Jô. xiv. 14.) *Quodcumque volueritis, petetis, et fiet vobis.* (Jo. xv. 7.) *Amen, amen, dico vobis, si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis.* (Joan. xvi. 23.)

Il y a encore une foule d'autres textes semblables que nous ne transcrivons point pour ne pas être trop longs.

Dieu veut, il est vrai, que nous nous sauvions, mais il veut aussi pour notre plus grand bien, que nous nous sauvions en vainqueurs. Tant que nous sommes dans cette vie, nous vivons dans une guerre continuelle, et pour nous sauver, il nous faut combattre et remporter la victoire. *Nullus sine victoria poterit coronari*, dit S. Jean Chrysostôme. (S. Jo. Chrys. Sermon. 1. De Martyr.) Nous sommes bien faibles, et nos ennemis sont nombreux et très-forts; comment donc pourrions-nous leur faire face et les surpasser? Courage, et que chacun s'écrie comme l'apôtre : *Omnia possum in eo qui me confortat.* (Philipp. iv. 15.) Nous pourrions tout avec la prière, et par elle le Seigneur nous donnera la force qui nous manque. Theodoret dit que la prière est

toute-puissante ; elle est une , mais elle peut tout obtenir : *Oratio cum sit una , omnia potest.* Et S. Bonaventure assure que par la prière on obtient toute sorte de biens et qu'on écarte toute sorte de mal : *Per ipsam impetratur obtentio omnis boni , et liberatio ab omni malo.* S. Laurent Justinien disait que par la prière nous bâtissons une tour bien fortifiée qui nous défendrait , elle seule , contre les pièges et les violences de nos ennemis : *Per orationis exercitium secum arcem erigere valet homo.* (S. Laur. Just. De casto connub. cap. XXI.) Les puissances de l'enfer ont de la force , mais la prière l'emporte sur tous les démons , dit S. Bernard : *Oratio daemonibus omnibus prævalet.* (S. Bernard. Serm. XLIX. De Modo bene viv.) Oui , parce que l'ame acquiert par la prière l'aide de Dieu , qui est au-dessus de toute puissance créée. C'est ainsi que David ranimait son courage dans ses propres craintes. J'appellerai le Seigneur à mon secours , disait-il , et je serai délivré de tous mes ennemis : *Laudans invocabo Domini-um , et ab inimicis meis salvus ero.* (Psal. XVII. 4.) S. Jean Chrysostôme dit encore : *Magna armatura precatio , tutela , portus , et thesaurus.* (S. Jo. Chrys. in Ps. CXLV.) La prière est une arme propre à repousser toutes les attaques du démon. C'est une défense qui peut nous préserver de tout danger ; c'est un port qui nous met à l'abri de la tempête ; enfin , un trésor qui nous procure toute sorte de biens.

Dieu , qui connaît les grands biens que nous procure la nécessité de prier , permet (comme il a été dit dans le premier chapitre) que nous soyons assaillis par les ennemis , afin que nous lui demandions le secours qu'il nous offre et qu'il nous promet. Mais autant nous lui sommes agréables , lorsque nous avons recours à lui dans les dangers , autant nous lui déplaisons , en négligeant de le

prier. C'est ainsi qu'un roi, dit S. Bonaventure, regarderait comme infidèle un capitaine qui, se trouvant assiégé dans une place, ne lui demanderait pas du secours : *Reputaretur infidelis, nisi expectaret a rege auxilium.* (S. Bonav. Diæt. etc. tit. II. cap. 5.) De même Dieu se croit trahi par celui qui, se voyant en proie à la tentation, n'a pas recours à lui : puisqu'il désire et qu'il attend qu'on lui demande du secours, pour en accorder abondamment, comme le déclare Isaïe, lorsqu'il dit, de la part de Dieu, au roi Achaz, de lui demander quelque miracle, afin de s'assurer du secours que le Seigneur voulait lui donner : *Pete tibi signum a Domino Deo tuo.* (Isa. VII. 11.) Le roi impie répondit : *Non petam, et non tentabo Dominum.* Je ne veux pas le demander, parce que je ne veux pas tenter Dieu. Il ne tenait ce langage, que parce qu'il se confiait dans ses propres forces, et qu'il pensait vaincre ses ennemis sans le secours de Dieu. Mais le prophète le reprit en ces termes : *Audite ergo, domus David : numquid parum vobis est molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?* Ce qui signifie que l'on fait injure à Dieu toutes les fois que l'on néglige de lui demander les grâces qu'il nous offre..!

Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. (Matth. XI. 28.) Mes pauvres enfans, dit le Seigneur, vous qui êtes combattus par les ennemis et accablés du poids de vos péchés, ne perdez pas courage, ayez recours à moi par la prière, et je vous donnerai la force de résister, et un abri dans toutes vos disgrâces. Il dit ailleurs par la bouche d'Isaïe : *Venite et arguite me (dicit Dominus) : si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabitur.* (Is. I. 18.) O hommes ! dit-il, recourez à moi, et quoique vous ayez la conscience très souillée, ne laissez pas de venir ;

et je vous donne même la permission de me reprendre (pour ainsi parler), si, par le secours de ma grâce, je ne vous rends aussi purs que la neige, toutes les fois que vous vous jetterez dans mes bras. Qu'est-ce que la prière? Écoutons le grand Chrysostôme : *Oratio est fluctuantibus aurora, pauperum thesaurus, morborum curatio, custodia sanitatis*. La prière est une ancre assurée pour tous ceux qui sont en péril de naufrage, un trésor de richesses infinies pour les pauvres, un remède efficace pour les malades, et un gardien sûr pour ceux qui veulent conserver leur santé. Que fait la prière? Écoutons S. Laurent Justinien : *Placat Deum, postulata reportat, adversarios superat, immutat homines*. (S. Laur. Just. de Perf. c. XII.) La prière apaise la colère de Dieu, qui pardonne aisément à celui qui le prie avec humilité; elle obtient toutes les grâces qui y sont demandées, elle surpasse toutes les forces de nos ennemis; en un mot, elle donne la lumière aux aveugles, la force aux faibles, et change en saints les plus grands pécheurs. Que celui qui a besoin de lumière la demande à Dieu, et il l'obtiendra. Dès que je me suis tourné vers Dieu, dit Salomon, il m'a accordé la sagesse : *Invocavi, et venit in me spiritus sapientiæ* (Sap. VII. 7.) Que celui qui a besoin de force la demande à Dieu, et elle lui sera accordée. Dès que j'ai ouvert la bouche pour prier, dit le prophète roi, j'ai reçu les secours que je lui demandais : *Os meum aperui et attraxi spiritum*. (Psalm. CXVIII. 4.) Et comment les saints martyrs auraient-ils pu avoir la force de résister à leurs cruels persécuteurs, s'ils ne se fussent servis du moyen de la prière, qui leur obtenait la force de surmonter les tourments et la mort?

En un mot, celui qui combat avec l'arme puissante

de la prière, dit S. Jean Chrysostôme, *nescit mortem, relinquit terras, coelos intrat convivique Deo.* (S. J. Chrys. Serm. XLIII.) Celui-là ne pèche point, celui-là est exempt des affections terrestres, celui-là possède d'avance la céleste cité, et commence à jouir dès cette vie de la conversation de Dieu. Que nous servirait-il donc de dire : Qui sait si je suis ou non écrit au livre de vie ? Qui sait si Dieu m'accordera la grâce efficace et la persévérance ? *Nihil solliciti satts, sed in omni oratione, et obsecratione, cum gratiarum actione, petitiones vestrae innotescant apud Deum.* (Ad. Philip. IV. 6.) A quoi sert, dit l'apôtre, de vous embarrasser dans ces angoisses et dans ces craintes ? Allons, éloignez de vous toutes ces sollicitudes qui ne peuvent aboutir qu'à diminuer votre confiance, et à vous rendre plus tièdes et plus paresseux dans la voie du salut. Priez, cherchez toujours, adressez à Dieu vos prières, et rendez-lui grâce sans cesse pour les promesses qu'il a daigné vous faire, de vous accorder les dons que vous demandez (chaque fois que vous voudrez), la grâce efficace, la persévérance, le salut et tout ce que vous désirez. Le Seigneur vous a placés sur le champ de bataille, pour combattre de puissans ennemis, mais il est fidèle à ses promesses, et il ne permettra jamais que nous soyons tentés au-dessus de nos forces : *Fidelis autem Deus est, non patietur vos tentari supra id quod potestis.* (I. Cor. X. 15.) Il est fidèle, puisqu'il vient à l'instant au secours de celui qui l'invoque. Le docte et éminentissime cardinal Gotti écrit que Dieu n'est tenu à autre chose qu'à nous donner une grâce de force égale à la tentation, mais qu'il est obligé de nous accorder, par le moyen de la grâce, la force suffisante pour résister actuellement à la tentation, lorsque nous recourons à lui. Cette grâce, il la tient toujours prête et il l'offre à tous. *Tenetur Deus cum tentamur, nobis ad*

eum confugientibus , per gratiam à Deo paratam et oblatam vires adfuturas præbere , et qua possimus resistere , et actu resistamus ; omnia enim possumus in eo qui nos confortat per gratiam , si petamus humiliter. (Card. Gotti. Theol. l. II. De Grac. Trac. VI. q. 2. § 3. n. 30.) Nous pouvons tout avec le secours de Dieu qui est donné à tous ceux qui le demandent humblement ; nous sommes donc inexcusables lorsque nous succombons à la tentation ; nous sommes vaincus par notre faute , parce que nous ne prions pas. Avec la prière nous vaincrons , et nous terrasserons toutes les embuches et toutes les puissances de nos ennemis. *Per orationem cuncta noxia effugantur*, dit S. Augustin. (S. Aug. Serm. de Orat.)

S. Bernardin de Sienne dit que la prière est un ambassadeur fidèle et bien connu du roi du ciel , qui a l'habitude d'entrer jusques dans son cabinet et de fléchir par ses importunités l'ame compatissante du roi , afin qu'il nous accorde , à nous misérables qui gémissons sous le poids des vicissitudes et des misères dans cette vallée de larmes , tous les secours qui nous sont nécessaires. *Est oratio nuntius fidelissimus , notus regi , qui cubiculum regis adire , et sua importunitate pium regis animum flectere , et laborantibus opem impetrare solitus est.* (S. Bernard. Serm. in Dom.) Isaïe nous assure bien encore que , lorsque Dieu entend notre prière , il a de suite compassion de nous , qu'il nous répond et qu'il nous accorde à l'instant tout ce que nous lui demandons , sans se faire beaucoup prier. *Plorans nequaquam plorabis , miserans miserebitur tui : ad vocem clamoris tui statim ut audierit , respondebit tibi.* (Isaï. xxx. 19.) Et ailleurs , Dieu , se plaignant de nous , dit par la bouche du prophète Jérémie : *Numquid solitudo factus sum Israeli , aut terra serotina ? Quare ergo dixit populus meus : Recessimus , non venie-*

mus ultra ad te? (Jerem. II. 31.) Pourquoi, ajoute-t-il, dites-vous que vous ne voulez plus recourir à moi? Ma miséricorde est-elle donc une terre stérile pour vous, et incapable de vous donner aucun fruit de grâce? Ou bien est-elle une terre tardive à donner du fruit? Notre bon Seigneur veut nous donner à comprendre par là qu'il ne se lasse jamais de nous entendre ni d'exaucer nos prières; il veut encore par là reprimander ceux qui, dans la crainte de n'être point exaucés, se dispensent ou se lassent de le prier.

Ce serait une faveur singulière que Dieu voulût bien nous admettre une fois le mois à lui adresser nos supplications? Les rois de la terre donnent leurs audiences quelquefois seulement par année; mais Dieu nous écoute sans cesse. S. Chrysostôme dit que Dieu est toujours prêt à entendre nos prières, et qu'il n'arrive jamais que ceux qui le prient avec ferveur n'en soient pas exaucés. *Paratus Deus continuo ad vocem servorum suorum est, nec unquam ut oportet vocatus non abaudivit.* (S. J. Chrys. Hom. LII. in Matth.) Et il ajoute ailleurs que Dieu a déjà exaucé nos prières avant qu'elles soient terminées. *Semper obtinetur, etiam dum adhuc oramus.* Dieu même nous en a fait la promesse: *Adhuc illis loquentibus ego audiam.* (Isaï. LXVI. 24.) Dieu, dit le roi prophète, est tout près de celui qui le prie pour l'écouter, l'exaucer et le sauver. *Deus prope est omnibus invocantibus eum; invocantibus eum in veritate;* (c'est-à-dire, convenablement.) *Voluntatem timentium se faciet, et deprecationem exaudiet, et salvos faciet illos.* (Psalm. CXLIV. 19.) Voilà de quoi se glorifiait Moïse, lorsqu'il disait: *Non est alia natio tam grandis, quæ habeat deos appropinquantes sibi, sicut Deus noster adest obsecrationibus nostris.* (Deut. IV. 7.) Les dieux des gentils étaient

sourds aux prières de ceux qui les invoquaient, parce qu'ils n'étaient que de misérables créatures sans pouvoir; mais notre Dieu qui est tout-puissant n'est point sourd à nos prières : il est tout près de celui qui l'invoque pour lui concéder à l'instant l'objet de sa demande. Le psalmiste disait : *In quacumque die invocavero te , ecce cognovi , quoniam Deus meus es.* (Ps. LV. 11.) Seigneur, j'ai reconnu que vous étiez mon Dieu, tout plein de bonté et de miséricorde, en voyant que vous m'exaucez sitôt que j'ai recours à vous.

Nous sommes dénués de tout bien, mais si nous demandons, nous ne serons plus pauvres. Si nous sommes pauvres, Dieu est riche et libéral, comme dit l'apôtre, à l'égard de ceux qui l'invoquent : *Dives in omnes qui invocant illum.* (Rom. x. 12.) Puis donc que nous avons à faire avec un Seigneur si puissant et si riche, s'écrie S. Augustin, n'allons pas lui demander des choses viles et abjectes, mais supplions-le de nous accorder des choses excellentes : *Ab Omnipotente petitis , aliquid magnum petite.* Si l'on allait demander une misérable monnaie, un sol, à un grand roi de la terre, ne serait-ce point lui faire une injure grave? Au contraire, nous honorons Dieu, nous honorons sa miséricorde et sa libéralité, quand, reconnaissant que nous sommes pauvres et indignes de tout bienfait, nous lui demandons néanmoins ses grâces, avec une humble confiance en sa bonté et en la fidélité de sa promesse, par laquelle il nous a assuré qu'il accorderait aux hommes toutes les grâces que les hommes lui demanderaient : *Quodcumque volueritis , petetis , et fiet vobis.* (Joan. xv. 7.) Sainte Marie Magdeleine de Pazzi disait que Dieu se trouve presque honoré, et qu'il éprouve une telle satisfaction lorsque nous lui demandons ses bienfaits, qu'il nous en remercie en quelque façon; puisque, par ce moyen, il semble que

nous ouvrons une voie à sa munificence et que nous lui donnons lieu de satisfaire sa pente naturelle, qui est de faire du bien à tous les hommes. Soyons même bien assurés que, lorsqu'on nous demandons les grâces de Dieu, il nous accorde toujours plus que nous ne lui demandons : *Si quis indiget sapientia , postulet a Deo , qui dat omnibus affluenter , nec improperat.* (Jac. I. v. 13.) Ce que S. Jacques dit pour nous montrer que Dieu n'est point, comme les hommes, avare de ses biens. Les hommes, même les plus riches, même ceux qui ont de la piété et de la libéralité, tiennent toujours la main serrée lorsqu'ils distribuent leurs aumônes, et donnent ordinairement moins qu'on ne leur demande, parce que leur richesse est bornée, quelque abondante qu'elle soit; d'où il résulte que plus ils donnent, et moins il leur reste. Mais Dieu répand ses bienfaits sur ceux qui les lui demandent, *affluenter*, c'est-à-dire à pleines mains; il donne toujours plus qu'on ne lui demande, parce que ses richesses sont infinies. Plus il donne, plus il lui reste de quoi donner. *Quoniam tu , Domine , suavis et mitis , et multæ misericordiæ omnibus invocantibus te.* (Psalm. LXXXV.) Vous êtes, ô mon Dieu! trop bon et trop libéral à l'égard de ceux qui vous invoquent, s'écrie le prophète roi; vos miséricordes sont si grandes, qu'elles surpassent leurs demandes.

Notre unique soin doit donc être de prier avec confiance, persuadés que, par ce moyen, tous les trésors du ciel s'ouvriront en notre faveur : *Hoc studeamus , et aperiemus nobis cœlum*, dit S. Jean Chrysostôme. La prière est un trésor : celui qui prie le plus est celui qui s'enrichit le mieux. S. Bonaventure dit que chaque fois que l'homme recourt à Dieu, il gagne des biens plus appréciables que le monde entier. *In quacumque die lucratur*

homo oratione devota plus quam valeat totus mundus. (S. Bon. in Luc. XVIII.) Quelques ames pieuses emploient beaucoup de temps à lire et à méditer, mais elles s'occupent peu de prier. Il est hors de doute que la lecture spirituelle et la méditation des vérités éternelles sont choses d'une grande utilité; mais prier, dit S. Augustin, est beaucoup plus utile encore : en lisant et en méditant, nous apprenons à connaître nos obligations mais en priant, nous obtenons la grâce de les remplir. *Melius est orare quam legere : in lectione cognoscimus quæ facere debemus, in oratione vero accipimus quæ postulamus.* (S. Aug. in Psalm. LXXV.) A quoi nous servirait de connaître nos devoirs sans les remplir, sinon à nous rendre plus coupables devant Dieu? Lisons et méditons tant que nous voudrions, nous ne remplirons jamais nos obligations, si nous ne demandons à Dieu la grâce de les bien remplir.

C'est pour cette raison que S. Isidore remarque que le démon n'est jamais plus attentif à nous embarrasser de soins temporels que lorsqu'il nous voit prier et demander les grâces de Dieu : *Tunc magis diabolus cogitationes ingerit, quando orantem aspexerit* (S. Isid. l. III. Sent. c. 5.) Et pourquoi? Parce que l'ennemi voit que jamais nous ne gagnons de plus grands trésors des biens célestes, que lorsque nous prions. Le principal fruit de l'oraison mentale est de demander à Dieu les secours qui nous sont nécessaires pour persévérer et pour obtenir la vie éternelle; Si l'oraison mentale est moralement indispensable à l'ame, c'est surtout parce que si l'on ne se recueille point quelque temps pendant la méditation pour demander les secours nécessaires au salut, on ne le fera point dans un autre moment ;

parce que, sans la méditation, on ne pensera pas à demander ces secours, on ne pensera pas même au besoin où l'on se trouve de faire cette demande. Au contraire, celui qui fait tous les jours sa méditation, verra clairement les besoins de son ame, les périls qui l'environnent, et la nécessité où il est de prier; et ainsi, il priera et obtiendra les grâces nécessaires pour persévérer dans la voie du salut. Le père Ségneri disait, en parlant de lui-même, qu'au commencement il était plus appliqué dans sa méditation à produire des sentimens affectueux qu'à prier; mais qu'ayant reconnu depuis la nécessité et l'utilité immense de la prière, il s'appliqua depuis à prier pendant la plus grande partie du temps considérable qu'il donnait à l'oraison mentale.

Sicut pullus hirundinis, sic clamabo (Is. XXXVIII. 14.), disait le saint roi Ézéchiass. Les petits des hirondelles ne font que crier continuellement, afin d'exciter leur mère à leur donner l'aliment et la protection. Ainsi devons-nous tous faire, si nous voulons conserver la vie de la grâce; nous devons crier sans cesse, demandant à Dieu le secours nécessaire pour éviter la mort du péché et pour avancer dans la voie de son saint amour. Le père Rodriguez rapporte que les anciens pères, qui furent nos modèles dans la vie spirituelle, tinrent conseil entre eux pour examiner quel était l'exercice le plus utile et le plus nécessaire pour le salut; et qu'ils résolurent que c'était la répétition fréquente de cette courte prière de David : *Deus, in adiutorium meum intende*. Le chrétien qui veut se sauver, dit Cassien, doit faire de même, et s'écrier souvent avec le prophète : Seigneur, venez à mon aide; Seigneur, venez à mon aide. Nous devons réciter cette courte oraison en nous réveillant tous les matins, et la répéter dans tous nos besoins et dans toutes nos occupations, soit spirituel-

les, soit temporelles, mais principalement lorsque nous sommes tourmentés de quelque tentation ou de quelque passion. S. Bonaventure nous assure qu'on obtient quelquefois plus facilement la grâce de Dieu par une courte prière que par un grand nombre d'autres bonnes œuvres : *Quandoque citius brevi cratione aliquis obtinet, quod piis operibus vix obtineret.* (S. Bon. de Prof. rel. II. c. 68.) A quoi S. Ambroise ajoute, que celui qui prie obtient en priant, parce que prier et obtenir, c'est une même chose. *Qui petit a Deo, dum petit, accipit; ipsum namque petere est accipere.* (S. Ambr. Epist. XLVIII. ad Demetr.) Personne au monde n'est si puissant qu'un homme qui prie, dit S. Jean Chrysostôme : *Nihil potentius homine orante;* parce qu'en priant, il se rend participant de la puissance de Dieu. Pour s'élever à la perfection, disait S. Bernard, il faut employer la méditation et la prière. Par la méditation, nous apercevons ce qui nous manque, et par la prière nous le recevons. *Ascendamus meditatione et oratione; illa docet quid desit, hæc ne desit obtinet.* (S. Chrys. serm 1. de S. Andr.)

En un mot, il est très difficile, sinon impossible, comme nous l'avons vu, de se sauver sans prier, selon l'ordre commun de la Providence; mais il est sûr et facile de se sauver en priant. Pour opérer son salut, il n'est pas nécessaire d'aller prodiguer sa vie parmi les infidèles, d'aller se nourrir de racines dans les déserts; il n'y a qu'à dire : Seigneur, venez à mon secours, Seigneur, assistez-moi; ayez pitié de moi. Y a-t-il rien de plus facile? Et cependant, ce peu de choses suffira pour nous sauver, si nous sommes fidèles à l'accomplir. S. Laurent Justinien nous exhorte particulièrement à nous efforcer de prier, au moins au commencement de chacune de nos actions : *Con-*
nitendum est ut in primordio saltem cujusque operis dirigatur

oratio. Cassien atteste que les anciens pères exhortaient surtout à faire de courtes, mais fréquentes prières. Que personne, disait S. Bernard, ne méprise ses prières, puisque Dieu ne les méprise pas, et qu'au contraire il nous donne, ou ce que nous lui demandons, ou quelque chose de plus utile : *Nemo parvipendat orationem suam, quia Deus non parvipendit eam.... aut dabit quod petimus aut quod novit utilis.* (S. Bern. serm. III. de Quadrages.)

Et pensez-y bien : Si vous ne priez pas, il n'y a pour vous aucune excuse, parce que la grâce de la prière est donnée à tous les hommes. Il est en notre pouvoir de prier lorsque nous le voulons, comme David le disait en parlant de lui-même : *Apud me oratio Deo vitæ meæ : dicam Deo : Susceptor meus es.* (Psalm. XLI. 9.) Nous parlerons de cela plus longuement dans la seconde partie, où nous ferons voir assez clairement que la grâce de prier est donnée à tous les hommes, afin qu'en priant ils puissent obtenir toutes les autres grâces, même les plus abondantes, pour observer la loi de Dieu, et pour persévérer jusqu'à la fin. Maintenant je dis seulement que, si nous n'opérons point notre salut, toute la faute en sera à nous-mêmes, et que notre salut nous échappera uniquement parce que nous n'aurons point prié.

CHAPITRE III.

Des conditions de la prière.

Amen, amen, dico vobis, si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis. (Joan. XIV. 14.) C'est donc une promesse de Jésus-Christ, que le Père céleste nous accor-

dera toutes les grâces que nous demanderons en son nom ; mais cela s'entend toujours d'une demande faite avec les conditions convenables. Plusieurs, dit S. Jacques, demandent sans obtenir, parce qu'ils demandent mal : *Petitis et non accipitis, eo quod male petatis.* (Jac. iv. 3.) C'est pourquoi S. Basile, selon la parole de l'apôtre, dit : *Ideo quandoque petis et non accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter, vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti.* (S. Bas. const. mon. cap. vers. fin.) *Infideliter*, c'est-à-dire avec peu de foi et peu de confiance. *Leviter*, c'est-à-dire avec un faible désir d'obtenir la grâce. *Non conferentia tibi*, c'est-à-dire en sollicitant des biens peu propres au salut. *Vel destitisti*, c'est-à-dire sans persévérance. Voilà pourquoi S. Thomas réduit à quatre les conditions requises à la prière, pour qu'elle obtienne son effet, savoir : que l'homme demande pour lui les choses nécessaires au salut, avec piété et persévérance : *Pro se, necessaria ad salutem, pie et perseveranter.* (S. Thom. 2. 2. q. 83. a. 7. ad. 2.)

La première condition de la prière est donc qu'elle soit faite pour soi-même, *pro se*, puisque le docteur angélique croit qu'un homme ne peut obtenir pour un autre, *ex condigno*, la vie éternelle, ni, par conséquent, les grâces nécessaires à leur salut ; car la promesse, comme il dit, n'a pas été faite pour les autres, mais seulement pour ceux qui prient : *Dabit vobis* ; mais nonobstant cette autorité, il y a un grand nombre de docteurs qui tiennent le sentiment opposé, (Corn. a Lapide. Sylves. Tolet. Habert, et alii.) s'appuyant sur l'autorité de S. Basile, qui enseigne que la prière, en vertu de la promesse divine, obtient infailliblement son effet, même pour ceux pour qui l'on prie, pourvu qu'ils n'y mettent aucun obstacle positif ; et

les docteurs qui soutiennent ce sentiment s'appuient sur l'autorité de la sainte Écriture : *Et orate pro invicem , ut salvemini ; multum enim valet oratio justi assidua.* (Jac. v. 15.) *Orate pro persequentibus et calumniantibus vos.* (Luc. vi. 29.) Et plus encore sur le texte de S. Jean : *Qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem , petat , et dabitur ei vita peccanti non ad mortem.* (I. Joan. v. 16.) S. Augustin, Bède, S. Ambroise et d'autres interprètes (Vid. apud Calmet, in loco cit.), expliquent les mots : *Peccanti non ad mortem*, du pécheur qui n'est pas décidé à persévérer jusqu'à la mort dans son péché, parce que dans ce cas il lui faudrait une grâce extraordinaire ; mais pour les autres pécheurs qui ne sont pas coupables d'une telle malice, l'apôtre promet leur conversion à ceux qui prieront pour eux. *Petat , et dabitur ei vita peccanti.*

Du reste, il ne faut pas douter que les prières des autres ne soient d'un grand secours aux pécheurs, et très agréables à Dieu ; Dieu s'afflige de voir quelques-uns de ses serviteurs qui ne lui demandent pas la conversion des pécheurs, comme il s'en plaignit un jour à Sainte Marie Madeleine de Pazzi : « O ma fille ! voyez comment les chrétiens sont entre les mains du démon ! Si mes élus ne les délivraient point de cet état par leurs prières, ils seraient dévorés. » Mais Dieu demande ces sortes de prières, principalement des prêtres et des religieux. La même sainte disait à ses religieuses : « Mes sœurs, Dieu ne nous a pas séparées du monde pour nous seules, mais bien pour que nos prières le touchent en faveur des pécheurs. » C'est ce que Dieu lui disait un jour : « Je vous ai donné, à vous, mes épouses chéries, une ville de refuge (c'est-à-dire, la passion de Jésus-Christ), afin que vous y recouriez, pour aider mes créatures. Recourez-y donc, et de là,

tendez la main à mes créatures qui périssent, et rendez-leur la vie. » Voilà pourquoi cette grande sainte, enflammée d'un zèle divin, offrait à Dieu, cinquante fois par jour, le sang de Jésus-Christ pour les pécheurs, et se consumait du désir de leur conversion, lorsqu'elle disait : « O Seigneur ! quelle douleur de voir qu'il est possible d'aider vos créatures et de leur rendre la vie, sans pouvoir le faire. » Du reste, elle recommandait tous les pécheurs à Dieu dans chacun de ses exercices ; et il est écrit dans sa vie qu'elle ne passait jamais une heure sans prier pour eux. Souvent elle se levait au milieu de la nuit, et une fois, quelqu'un l'ayant trouvée comme elle versait des larmes amères, et lui ayant demandé pourquoi, elle lui répondit : « Parce qu'il me semble que je ne fais rien pour le salut des pécheurs. » Elle allait jusqu'à se dévouer à souffrir les peines de l'enfer pour leur conversion, pourvu qu'elle ne fût pas condamnée à haïr Dieu ; aussi le Seigneur lui accorda souvent la grâce de souffrir de cruelles douleurs pour le salut des pécheurs. Elle priait surtout pour les prêtres, voyant que leur bonne conduite était une cause de salut pour les autres, et que leur mauvaise conduite était une cause de ruine pour plusieurs : c'est pourquoi elle suppliait le Seigneur de punir leurs fautes sur elle-même, en disant : « Seigneur ! faites-moi vivre et mourir autant de fois qu'il sera nécessaire pour satisfaire à leur place à votre justice. » On rapporte encore dans sa vie que, par ses prières, la sainte délivra, en effet, plusieurs âmes des mains de Satan. »

J'ai voulu dire quelque chose de plus particulier sur le zèle de cette grande sainte. On sait, du reste, que toutes les âmes qui aiment Dieu, ne cessent de le prier pour les pauvres pécheurs. Et comment est-il possible qu'une

personne qui aime Dieu, lorsqu'elle voit l'amour qu'il a pour les ames, ce que Jésus-Christ a fait et souffert pour leur salut, et le désir que ce divin Sauveur a de nous voir prier pour les pécheurs; comment, dis-je, est-il possible que cette personne voie avec indifférence tant de pauvres ames qui vivent éloignées de Dieu, esclaves de l'enfer, et qu'elle ne soit pas excitée à prier fréquemment le Seigneur de donner la lumière et la force à ces ames malheureuses, pour sortir de l'état déplorable dans lequel elles s'endorment et vivent pour leur perdition? Il est vrai que Dieu n'a pas promis de nous exaucer, lorsque ceux pour qui nous prions mettent un empêchement direct à leur conversion; mais il est arrivé souvent que Dieu, dans sa bonté, ayant égard aux prières de ses serviteurs, s'est plu à ramener dans la voie du salut les pécheurs les plus aveugles et les plus obstinés, par des grâces extraordinaires de conversion. C'est pourquoi, ne cessons jamais, en disant la messe, ou en y assistant, en faisant la communion, la méditation ou la visite au S. Sacrement, de recommander à Dieu les pauvres pécheurs. Un auteur savant nous assure que celui qui prie pour les autres sera plutôt exaucé dans les prières qu'il fait pour lui-même. Que ceci soit dit en passant; mais voyons les autres conditions que S. Thomas exige pour que la prière obtienne son effet.

L'autre condition qu'assigne le saint docteur, est qu'il faut demander les grâces nécessaires au salut, *necessaria ad salutem*; parce que la promesse faite à la prière n'est point faite pour les grâces temporelles qui ne sont pas nécessaires au salut de l'ame. S. Augustin expliquant ces paroles de l'Évangile, *in nomine meo*, paroles citées plus haut, ajoute que *non petitur in nomine Salvatoris quidquid pe-*

titur contra rationem salutis. (Aug. Tract. 102. in Joan.)

Quelquefois nous sollicitons les biens temporels, et Dieu ne nous exauce pas ; mais s'il ne nous exauce pas, dit le même saint docteur, c'est parce qu'il nous aime et veut user de miséricorde à notre égard : *Fideliter supplicans Deo pro necessitatibus hujus vitæ, et misericorditer auditur, et misericorditer non auditur; quid enim sit utile infirmo, magis novit medicus quam ægrotus.* (Id. tom. III. cap. 212.) Le médecin qui aime le malade ne lui accorde pas ce qu'il prévoit lui devoir être nuisible. Oh ! combien d'hommes, s'ils étaient malades ou pauvres, ne tomberaient pas dans les péchés qu'ils commettent lorsqu'ils sont riches et en santé ! C'est pour cette raison que le Seigneur refuse d'exaucer les prières de quelques-uns qui lui demandent ou la santé du corps, ou les biens de la fortune, parce qu'il les aime et qu'il voit que ces biens seraient pour eux une occasion de perdre sa grâce, ou, du moins, de se refroidir dans la vie spirituelle. Du reste, nous ne prétendons point dire que ce soit une faute de demander les choses nécessaires à la vie présente, autant qu'elles contribuent au salut éternel, comme les demandait le sage : *Tribue tantum victui meo necessaria.* (Prov. xxx.) Ce n'est pas même un défaut, dit S. Thomas (Thom. 7. 2. q. 83. a. 6.), d'avoir une sollicitude raisonnable pour de tels biens ; le défaut est de désirer et de chercher les biens temporels, comme s'ils étaient les plus importants, et d'éprouver à cet égard une sollicitude désordonnée, comme s'ils étaient tout notre bien. C'est pourquoi, toutes les fois que nous demandons à Dieu les biens temporels, nous devons les demander avec résignation, et avec la condition qu'ils seront utiles à notre âme : et lorsque nous voyons que le Seigneur nous les refuse, soyons certains qu'il les refuse

par l'amour qu'il nous porte, et parce qu'il voit qu'ils seraient nuisibles à notre salut.

Souvent nous demandons à Dieu qu'il nous délivre de quelque tentation périlleuse, et au lieu de nous exaucer, Dieu permet que la tentation continue de nous tourmenter. Soyons alors assurés que Dieu permet encore cela pour notre plus grand bien. Ce ne sont ni les tentations ni les mauvaises pensées qui nous éloignent de Dieu, mais le consentement aux choses mauvaises. Lorsque l'âme se recommande à Dieu pendant la tentation, et qu'elle résiste avec la grâce, oh ! comme elle s'avance alors dans le chemin de la perfection, et comme elle s'unit plus étroitement à Dieu ! C'est pour cela précisément que Dieu ne l'exauce point. S. Paul priait avec instance pour être délivré des tentations impures. *Datus est mihi stimulus carnis meæ, angelus Satanae, qui me colaphizet; propter quod ter Dominum rogavi ut discederet à me.* (II. Cor. XII. 7.) Mais le Seigneur lui répondit : Ma grâce te suffit, *sufficit tibi gratia mea.* C'est ainsi que, même à l'égard des tentations, nous devons prier Dieu avec résignation, et dire : Seigneur, délivrez-moi de cette tentation, s'il est expédient que j'en sois délivré; autrement, donnez-moi du moins le secours nécessaire pour résister. Ici s'explique ce que dit S. Bernard, que, lorsque nous prions, ou Dieu nous accorde la grâce que nous lui demandons, ou bien quelque autre grâce plus utile encore. Souvent Dieu nous laisse supporter la tempête pour éprouver notre fidélité, et pour notre plus grand avantage. Il semble sourd alors à nos prières; mais nous, soyons certains que Dieu nous entend et nous aide secrètement en nous fortifiant par sa grâce, pour nous faire triompher de toutes les insultes de l'ennemi. C'est ce qu'il nous assure lui-même par la bouche du psalmiste : *In tri-*

bulatione invocasti me, et liberavi te. Exaudivi te in abscondito tempestatis; probavi te : apud aquam contradictionis. (Psalm. LXXX. 8.)

Les autres conditions que S. Thomas requiert pour la prière, c'est qu'elle soit faite *pie et perseveranter*. *Pie*, veut dire avec humilité et confiance; *perseveranter*, signifie sans cesser de prier jusqu'à la mort. Or, il est nécessaire de parler en particulier de chacune de ces conditions, savoir, de l'humilité, de la confiance et de la persévérance.

§ 1^{er}. De l'humilité avec laquelle il faut prier.

Le Seigneur regarde favorablement les prières de ses serviteurs, mais de ses humbles serviteurs. *Respexit in orationem humilium.* (Ps. c1. 18.) Sans cela, non seulement il ne les écoute pas, mais il les repousse. *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* (Jac. iv. 6.) Dieu n'entend pas les prières des superbes, qui se confient dans leurs forces, c'est pourquoi il les abandonne à leur propre misère; et, privés du divin secours, ils se perdront indubitablement dans un tel état. C'est ce que déplorait David : *Præusquam humiliarer, ego deliqui.* (Ps. cxviii. v. 67.) J'ai péché, disait-il, parce que je ne me suis point humilié. La même chose arriva à S. Pierre, qui, prévenu par Jésus-Christ, que tous les disciples l'abandonneraient : *Omnes vos scandalum patiemini in me, in ista nocte,* (Matth. xxvi. 31.) au lieu de reconnaître sa faiblesse, et de demander secours à Dieu pour ne point tomber dans l'infidélité, se confiant trop en ses propres forces, lui répondit que quand même tous l'abandonneraient, lui ne l'abandonnerait point : *Et si omnes scandalizati fuerint in te, ego nunquam*

scandalizabor. (Ibid. 33.) Malgré cela , le Rédempteur lui prédit de nouveau, à lui en particulier, que dans la même nuit, à l'heure du chant du coq, il l'aurait renié trois fois. Mais lui, se confiant dans son courage, répond avec orgueil : *Etiam si oportuerit me mori tecum, non te negabo.* (Ibid. 35.) Mais qu'arriva-t-il ? A peine le malheureux fut-il entré chez le pontife, et inculpé comme disciple de Jésus-Christ, qu'il le renia trois fois avec serment, assurant qu'il ne l'avait jamais connu. *Et iterum negavit cum juramento, quia non novi hominem.* (Matth. xxvi. 72.) Si Pierre se fût humilié, et qu'il eût demandé au Seigneur la grâce de la persévérance, il ne l'aurait point renié.

Nous devons tous nous persuader que nous sommes placés comme sur la cime d'une montagne, suspendus sur l'abîme de tous les péchés, et soutenus seulement par le fil de la grâce ; si le fil vient à se rompre, nous tomberons infailliblement dans cet abîme, et nous commettrons les plus horribles crimes. *Nisi quia Dominus adjuvit me, paulominus habitasset in inferno anima mea.* (Ps. xciii. 17.) Si Dieu ne m'avait prêté son secours, je serais tombé dans mille péchés, et maintenant je serais plongé dans les abîmes de l'enfer ; ainsi parlait le psalmiste, et ainsi doit parler chacun de nous. C'est ce que comprenait S. François d'Assise, lorsqu'il disait qu'il était le plus grand pécheur du monde. Mais, mon père, lui répondit son compagnon, ce que vous dites n'est pas vrai ; il y en a dans le monde qui sont certainement plus pécheurs que vous. Ce que je dis n'est que trop vrai, répliqua le saint, parce que je commettrais tous les péchés possibles, si Dieu ne me protégeait de sa main.

Il est de foi que sans la grâce nous ne pouvons faire

aucune bonne œuvre, ni même avoir une bonne pensée, disait S. Augustin : *Sine gratia nullum prorsus, sive cogitando, sive agendo, faciunt homines bonum.* (August. de Correct. et Gratia. c. 1.) Comme l'œil ne peut voir sans la lumière, ainsi, disait le saint docteur, l'homme ne peut faire aucun bien sans la grâce. Et l'apôtre l'avait déjà dit avant lui. *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis ; sed sufficientia nostra ex Deo est.* (II. Cor. III. 5.) Et avant l'apôtre, David l'avait déjà fait comprendre : *Nisi Dominus œdificaverit domum, in vanum laboraverunt qui œdificant eam.* (Psalm. CXXXVI. 5.) En vain l'homme veut-il devenir saint, si Dieu ne met la main à l'œuvre : *Nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodit eam.* (Ibid.) Si Dieu ne préserve l'âme du péché, en vain elle voudra s'en préserver par ses propres forces. C'est pour cela que le saint prophète protestait ensuite : *Non enim in arcu meo sperabo.* (Ps. XLIII. 7.) Je ne veux donc point me confier dans la vertu de mes armes, mais seulement en Dieu qui peut me sauver.

Aussi, quiconque voit qu'il a fait quelque chose de bien, et qu'il n'est pas tombé dans de plus grandes fautes que celles qu'il a commises, doit dire avec S. Paul : *Gratia autem Dei sum id quod sum.* (I. Cor. xv. 10.) Et par la même raison, il ne doit pas cesser de trembler, et de craindre une chute en toute occasion : *Itaque qui se existimat stare, videat ne cadat.* (I. Cor. x. 12.) Par ces paroles l'apôtre veut nous avertir que celui qui se croit sûr de ne point tomber est bien exposé à une chute. Il en fait voir la raison dans un autre endroit où il dit : *Nam si quis existimat se aliquid esse, cum nihil sit, ipse se seducit.* (Gal. VIII. 5.) D'où S. Augustin conclut fort sagement, que : *Multos impedit a firmitate præsumptio firmitatis ; nemo erit adeo firmus, nisi qui se sentit*

infirmum. (S. Aug. Serm. XIII. de Verbis Dom.) Si quelqu'un dit qu'il n'a point de crainte, c'est une marque qu'il se confie en ses propres forces et en ses propres résolutions ; mais cette pernicieuse confiance en lui-même est pour lui une vraie séduction, parce que, se reposant sur ses propres forces, il cesse de craindre, et qu'en cessant de craindre il cesse de se recommander à Dieu, ce qui devient le principe d'une chute certaine. Il faut aussi prendre garde de se complaire en soi-même par un sentiment de vaine gloire, à l'occasion des péchés que commettent les autres. C'est alors, au contraire, qu'il faut nous regarder, pour ce qui est de nous-mêmes, comme plus mauvais que les autres, et dire : Seigneur, j'aurais fait pire que cela, si vous ne m'aviez secouru. Sans quoi, en punition de votre superbe, Dieu permettra que vous tombiez en des fautes plus graves et plus horribles. C'est pour cette raison que l'apôtre nous avertit d'opérer notre salut éternel ; mais comment ? avec crainte et tremblement : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini*. (Phil. I. 12.) Sans doute, parce que celui qui craint se défie de ses propres forces, et mettant sa confiance en Dieu, il aura recours à lui dans les périls ; Dieu l'aidera, et de cette manière il sera vainqueur de toutes ses tentations, et opérera son salut. S. Philippe de Néri, marchant un jour dans la ville de Rome, ne cessait de dire : « Je suis désespéré. » Un certain religieux le reprit, mais alors le saint ajouta : « Mon père, je suis désespéré de moi, mais j'espère en Dieu. » Il est nécessaire que nous fassions la même chose, si nous voulons nous sauver : il faut que nous soyons toujours désespérés de nos forces, parce qu'alors nous ferons comme faisait S. Philippe, qui disait à Dieu tous les jours en se réveillant : « Seigneur, étendez aujourd'hui

vos mains charitables sur Philippe , parce qu'autrement Philippe vous trahirait. »

Concluons : toute la grande science d'un chrétien, dit S. Augustin, est donc de reconnaître qu'il n'est rien et qu'il ne peut rien : *Hoc est tota magna scientia, scire quia homo nihil est.* (Aug. in Ps. LXX.)

C'est avec cette science qu'il ne cessera d'obtenir de Dieu , par la prière , cette force qui lui manque et qui lui est nécessaire pour résister aux tentations et pour opérer le bien ; et alors il fera tout avec le secours de Dieu , qui ne sait rien refuser à qui le prie avec humilité : *Oratio humiliantis se nubes penetrabit, et non discedet, donec Altissimus aspiciat.* (Eccli. xxxv. 21.) La prière d'une ame humble pénètre les cieux et se présente devant le trône de Dieu ; elle y demeure jusqu'à ce que le Seigneur la regarde et l'exauce. Quels que soient les péchés dont cette ame est coupable, Dieu ne sait pas mépriser un cœur qui s'humilie : *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies.* (Psalm. L.) *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* (Jac. iv. 6.) Autant le Seigneur est sévère avec les superbes , et résiste à leurs prières, autant il est bon et libéral envers les humbles. C'est ce que Jésus-Christ dit un jour positivement à Sainte Catherine de Sienne : Sachez , ma fille , que quiconque persévère humblement à demander les grâces , fera l'acquisition de toutes les vertus : *Scito, filia, quod anima perseverans in oratione humili, adipiscitur omnem virtutem.* (Apud Blos. in concl. cap. III.)

Le docte et très pieux évêque d'Olma , monseigneur de Palafox , dans une notice sur la dix-huitième lettre de Sainte Thérèse , donne aux ames spirituelles qui désirent se sanctifier un bel avertissement qu'il est bon de rappeler ici. La sainte écrit en cet endroit à son confesseur, et

lui rend compte des divers degrés d'oraison surnaturelle dont Dieu l'avait favorisée. A quoi le prélat ajoute que ces grâces surnaturelles que Dieu daigna accorder à Sainte Thérèse et à d'autres Saints, ne sont pas nécessaires pour arriver à la sainteté, puisque plusieurs ames y sont bien arrivées sans elles ; et qu'au contraire plusieurs les ont reçues, et se sont damnées ensuite. C'est pourquoi il dit que de désirer et de rechercher ces sortes de dons surnaturels, c'est chose inutile et même présomptueuse, tandis que la vraie et l'unique voie pour arriver à la sainteté est l'exercice des vertus chrétiennes et de l'amour divin, où l'on arrive par le moyen de la prière et par la correspondance aux lumières et aux secours de Dieu, qui ne désire autre chose que de nous voir saints. *Hæc est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra.* (1 Thess. cap. iv. v. 5.)

Le même pieux écrivain, en parlant des divers degrés d'oraison surnaturelle dont la sainte rendait compte, savoir, de l'oraison de quiétude, de la suspension des puissances, de l'union, de l'extase, du ravissement, du vol impétueux de l'esprit, et de la blessure spirituelle, dit et croit sagement que, pour ce qui est de l'oraison de quiétude, ce que nous devons désirer et demander à Dieu, c'est qu'il nous délivre de l'attachement et du désir des biens de ce monde, qui ne donnent point de paix, mais qui remplissent l'esprit d'affliction et de trouble. *Vanitas vanitatum*, dit très bien Salomon, *et afflictio spiritus.* (Eccl. 1. 14.) Le cœur de l'homme ne trouvera jamais la véritable paix, s'il n'abandonne entièrement tout ce qui n'est pas de Dieu, pour laisser la place toute entière à son saint amour, en sorte que lui seul le possède. Mais l'ame ne peut faire cela par elle-même ; il faut qu'elle l'obtienne de Dieu par

des prières réitérées. Quant au *sommeil et à la suspension des puissances*, nous devons demander à Dieu la grâce de tenir ces puissances assoupies pour tout ce qui est temporel, et éveillées seulement pour considérer la bonté divine, et pour aspirer à l'amour divin et aux biens éternels. Relativement à *l'oraison d'union*, prions pour obtenir la grâce de ne penser, de ne chercher, de ne vouloir que ce que Dieu veut, puisque toute la sainteté et toute la perfection de l'amour consiste à unir notre volonté à celle de Dieu. A l'égard de *l'extase et du ravissement*, demandons à Dieu qu'il nous ôte l'amour désordonné de nous-mêmes et des créatures, pour nous attirer tout à lui. Au sujet du *vol de l'esprit*, demandons-lui la grâce de vivre détachés du monde, et de faire comme font les hirondelles qui, même pour prendre leur nourriture, ne se posent point sur la terre, mais s'alimentent en volant. C'est dire qu'il faut se servir de ces biens temporels autant qu'il est nécessaire pour soutenir la vie; mais toujours en volant, sans s'arrêter sur cette terre à rechercher les goûts mondains. Quant au *mouvement impétueux de l'esprit*, prions Dieu qu'il nous donne le courage et la force de nous faire violence, lorsqu'il le faut, pour résister aux assauts de l'ennemi, pour surmonter les passions, et pour embrasser les souffrances, même au milieu des désolations et des ennuis spirituels. Enfin, pour *la blessure d'amour*, de même que la blessure renouvelle, par la douleur qu'elle fait éprouver, le souvenir du mal qu'on a souffert; ainsi nous devons prier Dieu de blesser tellement notre cœur de son saint amour, que nous nous rappelions sans cesse sa bonté et l'affection qu'il nous a portée; et qu'ainsi nous vivions toujours en l'aimant, et en nous rendant agréables à ses yeux par nos œuvres et nos affections. Mais toutes ces grâ-

ces ne s'obtiennent pas sans la prière ; et avec la prière , si elle est humble et persévérante , on peut les obtenir.

§ II. De la confiance avec laquelle nous devons prier. 191

Le principal avertissement que nous donne l'apôtre S. Jacques , si nous voulons obtenir par la prière les grâces du ciel , est de la faire sans hésiter , avec une confiance certaine d'être exaucés. *Postulet autem in fide , nihil hæsitans.* (Jac. vi. 7.) S. Thomas enseigne que , comme la prière puise la force de mériter dans la charité , de même elle tire son efficacité de la foi et de la confiance. *Oratio habet vim merendi a charitate , efficaciam vero impetrandi a fide et fiducia.* (S. Thom. 2. 2. q. 83. a. 2.) S. Bernard enseigne la même chose , lorsqu'il dit que ce qui obtient la miséricorde divine est notre seule confiance : *Sola spes apud te , Domine , miserationis obtinet locum.* (S. Bern. Serm. 3. de Annunc.) Le Seigneur se complaît extrêmement dans notre confiance en sa miséricorde , parce qu'alors nous honorons et exaltons sa bonté infinie , qu'il a voulu manifester au monde en nous créant. Qu'ils se réjouissent , ô mon Dieu ! disait le prophète roi , tous ceux qui mettent en vous leur espérance , puisqu'ils seront éternellement heureux , et que vous habiterez en eux à jamais : *Lætentur omnes qui sperant in te ; in æternum exultabunt , et habitabis in eis.* (Psalm. v. v. 12.) Dieu protège et sauve tous ceux qui espèrent en lui. *Protector est omnium sperantium in se.* (Psalm. xvii, 31.) *Qui salvos facis sperantes in te.* (Psalm. xvi. 7.) Oh ! qu'elles sont grandes les promesses faites dans les divines Écritures à tous ceux qui espèrent en Dieu ! Celui qui espère en Dieu ne tombera point dans le péché : *Non delinquent omnes qui sperant in eo.* (Psalm. xxxiii. 23.)

Où, car David nous assure que le Seigneur a les yeux tournés sur tous ceux qui espèrent en sa bonté, pour les délivrer, par son secours, de la mort du péché : *Ecce oculi Domini super metuentes eum, et in eis qui sperant super misericordia ejus, ut eruat a morte animas eorum.* (Psalm. xxxii. 18. 19.) Et il dit ailleurs : *Quoniam in me speravit, liberabo eum: protegam eum... Eripiam eum, et glorificabo eum.* (Psalm. xc.) Remarquez le mot *quoniam*; parce qu'il a espéré en moi, je le protégerai, je le délivrerai de ses ennemis et du péril de faire une chute; et enfin, je lui donnerai la gloire éternelle. Isaïe, parlant de ceux qui mettent leur confiance en Dieu, dit : *Qui autem sperant in Domino, mutabunt fortitudinem; assument pennas sicut aquilæ; current, et non laborabunt; ambulabunt, et non deficient.* (Isa. xl. 31.) Ceux-là cesseront d'être faibles, comme ils sont, et ils obtiendront en Dieu une grande force; ils ne tomberont pas en défaillance; ils n'éprouveront même aucune fatigue en marchant dans le chemin du salut, mais ils courront et voleront comme des aigles. *In silentio et in spe fortitudo vestra.* (Is. xxx. 15.) En un mot, dit le même prophète, toute notre force consiste à mettre toute notre confiance en Dieu et à nous taire, c'est-à-dire à nous reposer entre les bras de sa miséricorde, sans nous confier ni à notre habileté, ni aux moyens humains.

Et où jamais est-il arrivé qu'un homme ait espéré en Dieu et se soit perdu? *Nullus speravit in Domino, et confusus est.* (Eccli. ii. 14.) C'est avec cette confiance que David était sûr de ne jamais se perdre : *In te, Domine, speravi, non confundar in æternum.* (Ps. xxx. 4.) Dieu peut-il, dit S. Augustin, être un trompeur, qui s'offrirait pour nous soutenir dans les périls, pourvu que nous eussions recours à lui, et qui se retirerait de nous, au moment que nous l'invoque-

riens : *Non est illusor Deus, ut ad supportandum se offerat, et nobis innitentibus ei se subtrahat.* (S. Aug. ap. Thom. lib. II. Erud. ad princ. cap. 3.) David appelle bienheureux celui qui se confie dans le Seigneur : *Beatus homo, qui sperat in te.* (Ps. LXXXIII. 13.) Et pourquoi? Parce que, dit le même prophète, celui qui espère en Dieu sera toujours environné de sa miséricorde : *Sperantem autem in Domino misericordia circumdabit.* (Psalm. xxxi. 10.) Et ainsi entouré et ceint de la force de Dieu, il sera en assurance de vaincre ses ennemis et d'échapper au danger de se perdre.

C'est pour cette raison que l'apôtre nous recommande si fort de conserver en nous la confiance en Dieu, qui, selon son avis, obtient une grande récompense : *Nolite itaque amittere confidentiam vestram, quæ magnam habet remunerationem.* (Hebr. x. 35.) Telle sera notre confiance, telles seront les grâces que nous recevrons de Dieu; si la confiance est grande, les faveurs le seront aussi : *Magna fides, magna meretur.* S. Bernard écrit que la miséricorde divine est une immense fontaine; celui qui vient y puiser avec le plus grand vase de la confiance est celui qui en remporte la plus grande abondance de biens : *Nec oleum misericordiae, nisi in vasa fiducia (Domine) ponis.* (S. Bern. Serm. 3. de Annunc.) Et le prophète l'avait dit avant lui : *Fiat misericordia tua, Domine, super nos, quemadmodum speravimus in te.* (Ps. xxxii. 22.) C'est ce qui se vérifia très-bien dans la personne du centurion auquel le Rédempteur adressa ces paroles : *Vade, et sicut credidisti fiat tibi.* (Matth. viii. 13.) Et le Seigneur révéla à Sainte Gertrude que celui qui le prie avec confiance, lui fait, pour ainsi dire, une telle violence, qu'il ne peut pas refuser d'exaucer toutes ses prières. S. Jean Climaque dit : *Oratio pie Deo vim in-*

fert. La prière fait violence à Dieu , mais c'est une violence qui lui est chère et agréable.

Donc, dit S. Paul, *adeantus cum fiducia ad thronum gratiæ, ut misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno.* (Hebr. iv. 16.) Le trône de la grâce est Jésus-Christ, qui est assis maintenant à la droite du Père, non sur un trône de justice, mais sur un trône de grâce, pour nous obtenir le pardon, si nous sommes coupables de quelque péché, et le secours pour persévérer, si nous jouissons de son amitié. Il faut que nous recourions sans cesse à ce trône avec confiance, c'est-à-dire, avec l'assurance que nous donne la foi de la bonté et la fidélité de Dieu, qui a promis d'exaucer celui qui le prie avec confiance, mais avec une confiance solide et certaine. S. Jacques dit, qu'au contraire, celui qui le prie avec hésitation ne doit rien espérer : *Qui enim hæsitat, similis est fluctui maris, qui a vento movetur et circumfertur; non ergo æstimet homo ille quod accipiat aliquid a Domino.* (Jac. i. 6. 7.) Il ne recevra rien, parce son injuste méfiance, dont il est agité, empêchera la divine miséricorde d'exaucer ses demandes : *Non recte petisti, quia dubitabundus petisti*, dit S. Basile (Const. mon. 30. c. 2.), vous n'avez point reçu la grâce, parce vous l'avez demandée sans confiance. David dit que notre confiance en Dieu doit être ferme comme une montagne qui est inébranlable aux efforts du vent : *Qui confidit in Domino, sicut mons Sion, non commovebitur in æternum.* (Psalm. cxxiv. 4.) C'est aussi ce dont nous avertit le Rédempteur, si nous voulons obtenir les grâces que nous sollicitons : *Quæcumque orantes petitis, credite quia accipietis, et evenient vobis.* (Marc. xi. 24.) Quelle que soit la grâce que vous demandez, soyez sûrs de l'obtenir, et elle vous sera accordée.

Mais, dira quelqu'un, sur quoi dois-je fonder, moi misérable, cette confiance certaine d'obtenir ce que je demande? Sur quoi? Sur la promesse que vous a faite Jésus-Christ : *Petite et accipietis* (Joan. xvi. 24.), demandez et vous recevrez : *Quis falli metuit, dum promittit veritas?* dit S. Augustin ; comment pourrions-nous douter d'être exaucés, lorsque c'est Dieu, la vérité même, qui nous promet de nous accorder tout ce que nous lui demanderons dans nos prières? *Non hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet,* dit le même docteur (S. Aug. de Verb. Dom. serm. 5.); certainement, si le Seigneur ne voulait point nous donner ses grâces, il ne nous exhorterait point à les lui demander. Cependant, c'est ce à quoi il nous engage, et ce qu'il répète si souvent dans l'Écriture : Priez, demandez, cherchez : *Orate, petite, quærite, etc.*, et vous obtiendrez tout ce que vous désirez : *Quodcumque volueritis, petetis, et fiet vobis.* (Joan. xv. 7.) Et pour que nous le priions avec la confiance requise, le Seigneur nous a fait connaître dans l'oraison du *Pater noster*, où toutes les demandes sont renfermées, qu'en recourant à Dieu pour obtenir les grâces nécessaires à notre salut, nous devons l'appeler, non pas Seigneur, mais Père, *Pater noster* ; parce qu'il veut que nous demandions à Dieu les grâces avec cette confiance avec laquelle un fils pauvre et malade demande l'aliment ou le remède à son propre père. Si un fils est prêt à mourir de faim, il suffit qu'il fasse connaître sa position à son père, et son père lui donnera à l'instant de quoi se nourrir. Si un fils a reçu une morsure d'un serpent vénimeux, il suffit qu'il montre à son père sa blessure, pour que celui-ci lui applique le remède propre à sa guérison, qu'il tient tout préparé.

Ainsi, appuyés sur les divines promesses, demandons

toujours avec confiance, sans vaciller, mais avec fermeté et assurance, comme dit l'apôtre : *Teneamus spei nostræ confessionem indeclinabilem; fidelis enim est qui promisit.* (Hebr. x. 23.) Comme il est indubitable que Dieu est fidèle en ses promesses, de même nous devons avoir une confiance certaine qu'il nous exauce quand nous le prions. Et quoique, nous trouvant quelquefois dans un état d'aridité, ou troublés par la pensée d'un péché commis, nous n'éprouvions pas dans la prière cette confiance sensible que nous désirons éprouver, efforçons-nous néanmoins de prier sans relâche, parce que Dieu ne cessera pas de nous exaucer, et qu'au contraire, il nous exaucera bien mieux, puisqu'alors nous prierons avec moins de confiance en nous-mêmes, et avec plus de confiance en la bonté et en la fidélité de Dieu, qui a promis d'exaucer celui qui le prie. Oh ! combien il est agréable à Dieu de nous voir dans le temps des tribulations, des craintes et des tentations, espérer contre toute espérance, c'est-à-dire, contre ce sentiment de méfiance que nous inspire notre désolation intérieure ! C'est de quoi l'apôtre loue le patriarche Abraham, lorsqu'il dit : *Qui contra spem in spem credidit.* (Rom. iv. 18.)

S. Jean nous assure que celui qui met son espérance en Dieu est sûr d'arriver à la sainteté : *Et omnis qui habet hanc spem in eo sanctificat se, sicut et ille sanctus est.* (I. Joan. iii. 5.) Parce que Dieu fait abonder les grâces dans tous ceux qui se confient en lui. C'est avec cette confiance que tant de martyrs, tant de vierges, tant d'enfans, ont surmonté les tourmens et les tyrans, malgré l'horreur des supplices que les persécuteurs leur préparaient. Quelquefois, je l'avoue, lorsque nous prions, il semble que Dieu ne nous écoute pas ; mais, pour cela, ne laissons pas que

de persévérer dans la prière et dans l'espérance. Disons alors avec Job : *Etiam si occiderit me, in ipso sperabo.* (Job. xiii. 15.) O mon Dieu, quand même vous me banniriez de votre présence, je ne cesserais point de vous prier et d'espérer en votre miséricorde. Si nous agissons de la sorte, nous obtiendrons du Seigneur ce que nous voudrons. C'est ainsi que la Cananéenne obtint de Jésus-Christ tout ce qu'elle désira. Cette femme ayant sa fille possédée du démon, pria le Seigneur de la délivrer : *Miserere mei, filia mea male vexatur a demone.* (Matth. xv. 22.) Jésus lui répondit, qu'il n'était point envoyé pour les gentils, comme elle, mais pour les Juifs. Cependant elle ne perdit point courage, mais elle continua sa prière avec confiance : Seigneur, vous pouvez me consoler, consolez-moi : *Domine, adjuva me.* Jésus lui répondit : Il n'est pas bon de donner aux chiens le pain des enfans : *Non est bonum sumere panem filiorum, et dare canibus.* Mais, Seigneur, répondit-elle, les petits chiens mangent les miettes qui tombent de la table : *Etiam catelli edunt de micis quæ cadunt de mensa dominorum suorum.* Alors le Sauveur, voyant la grande confiance de cette femme, la loua, et lui accorda la grâce qu'elle lui demandait. *O mulier, magna est fides tua, fiat tibi sicut vis.* (Ibid.) Est-il jamais arrivé, dit l'Écclésiastique, que Dieu ait méprisé, ou qu'il n'ait point secouru celui qui l'a invoqué ? *Aut quis invocavit eum et despexit illum ?* (Eclési. ii. 12.)

S. Augustin nous assure que la prière est une clef qui ouvre le ciel en notre faveur. A l'instant où notre prière monte jusqu'à Dieu, la grâce descend jusqu'à nous. *Oratio justi clavis est cæli; ascendit precatio et descendit Dei miseratio.* (Aug. Serm. cccxvi. De Temp.) Le roi prophète écrit que nos prières et la miséricorde de Dieu marchent toujours

de pair : *Benedictus Deus, qui non amovit orationem meam, et misericordiam suam a me.* (Ps. LXV. 20.) C'est pourquoi S. Augustin dit encore que lorsque nous prions Dieu, nous devons être sûrs que notre prière est déjà exaucée : *Cum videris a te non amotam preceationem tuam, securus esto quod non est a te amota misericordia ejus.* (Aug. in Ps. LXV.) Et moi, pour parler avec vérité, je ne me sens jamais plus consolé, et je n'ai jamais une plus grande confiance d'opérer mon salut, que lorsque je fais ma prière et que je me recommande à Dieu. Je pense qu'il en arrive de même à tous les autres fidèles ; car les autres marques de sanctification ne sont pas toutes certaines ni infaillibles ; mais c'est une vérité infaillible que Dieu exauce celui qui le prie, comme il est infaillible qu'il ne peut manquer à ses promesses.

Quand nous nous voyons faibles et impuissans à surmonter quelque passion ou quelque grande difficulté, qui nous empêche d'exécuter ce que le Seigneur demande de nous, disons avec ferveur, comme l'apôtre : *Omnia possum in eo qui me confortat.* (Philip. iv. 13.) Ne disons pas, comme quelques-uns : Je ne puis ; je n'ai pas de confiance. Certainement, nous ne pouvons rien par nos propres forces, mais avec le secours divin nous pouvons tout. Si Dieu disait à quelqu'un : Prenez cette montagne sur vos épaules, et portez-la, parce que je suis là pour vous aider ; cet homme ne serait-il pas un insensé ou un infidèle s'il répondait : Je ne veux pas la prendre, parce que je n'ai pas la force de la porter ? Ainsi, lorsque nous nous reconnaissons misérables et infirmes, comme nous sommes, et que nous nous voyons plus combattus par les tentations, ne perdons pas courage, levons les yeux vers Dieu, et disons avec David : *Dominus adjutor, et ego des-*

piciam inimicos meos. (Ps. cxvii. 6.) Avec l'aide de mon Dieu, je vaincrai et je mépriseraï tous les assauts de mes ennemis. Et lorsque nous nous trouvons en quelque péril d'offenser Dieu, ou dans tout autre grand embarras, en sorte que nous ne savons à quoi nous déterminer, recommandons-nous à Dieu, en disant : *Dominus illuminatio mea et salus mea, quem timebo?* (Psalm. xxvi. 1.) Et soyons certains que Dieu nous éclairera et nous sauvera de tout péril.

Mais je suis pécheur, dira-t-on, et je lis dans l'Écriture : *Peccatoras Deus non audit.* S. Thomas répond avec S. Augustin que ceci fut dit par l'aveugle, qui parlait avant d'être éclairé : *Illud verbum est cœci nondum perfecte illuminati, et ideo non est ratum.* (Thom. 2. 2. q. 83. art. 16. ad. 1.) Au reste, le docteur angélique ajoute que cela serait bon à dire en parlant de la demande que fait le pécheur, en tant que pécheur, *in quantum est peccator*; c'est-à-dire, lorsqu'il demande avec l'intention de persévérer dans son péché : par exemple, s'il demandait du secours pour se venger de ses ennemis, ou pour exécuter quelque autre mauvais dessein. Il en est de même pour le pécheur qui prie Dieu de le sauver, sans avoir aucun désir de sortir de l'état du péché. Il y a des malheureux qui aiment les chaînes dans lesquelles le démon les tient liés comme des esclaves. Les prières de ceux-là ne sont pas exaucées de Dieu, parce qu'elles sont téméraires et abominables. Et quelle témérité ne serait-ce point de demander les faveurs d'un prince qu'on aurait non-seulement offensé, mais qu'on voudrait continuer d'offenser encore? C'est ainsi qu'il faut entendre ce que dit l'Esprit-Saint, que la prière de celui qui détourne les oreilles pour ne point entendre ce que Dieu demande, est

odieuse et détestable devant le Seigneur. *Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.* (Prov. xxviii. 9.) Le Seigneur dit à ces sortes de personnes : Il ne sert de rien que vous m'adressiez vos prières, parce que je détournerai mes yeux de vous, et je ne vous exaucerai point : *Cum extendcritis manus vestras, avertam oculos meos a vobis, et cum multiplicaveritis orationem, non exaudiam.* (Is. i. 15.) Telle fut la prière de l'impie roi Antiochus, qui suppliait Dieu et lui promettait de grandes choses, mais avec hypocrisie et avec un cœur obstiné dans le péché, demandant seulement d'éviter le châtement qui le menaçait. C'est pourquoi le Seigneur fut sourd à ses prières, et le punit en le faisant mourir rongé des vers. *Ora-bat hic scelestus Dominum, a quo misericordiam non esset consecuturus.* (II. Macháb. ix. 15.)

D'autres personnes pèchent par fragilité, ou parce qu'ils ont à lutter contre une forte passion ; gémissant sous le joug de l'ennemi, ils désirent rompre ces chaînes de mort et sortir de ce misérable esclavage ; pour cet effet ils demandent le secours de Dieu ; leur prière sera exaucée, si elle est constante, puisque le Seigneur a dit que celui qui demande la grâce la reçoit, et que celui qui la cherche la trouve : *Omnis enim qui petit accipit, et qui querit invenit.* (Math. vii. 8.) *Omnis*, remarque l'auteur de l'Ouvrage imparfait, *sive justus, sive peccator sit.* (Auct. Operis imp. Homil. LVIII.) Et Jésus-Christ dit en S. Luc, en parlant de celui qui donna à son ami tout le pain qu'il avait, non par amitié, mais à cause de l'importunité de la demande : *Dico vobis, etsi non dabit quia amicus est, propter improbitatem tamen surget, et dabit illi quotquot habet necessarios. Sicque et ego dico vobis : Petite et dabitur vobis.* (Luc. ii. 8.) C'est ainsi que la prière persévé-

rante obtient de Dieu sa miséricorde, même à ceux qui ne sont point ses amis. Ce qui ne s'obtient pas par l'amitié, dit S. Chrysostôme, s'obtient par la prière : *Quod non perficit amicitia, perfectum est ab oratione* (S. Chrys. Hom. LVI.) Ce saint va même jusqu'à dire que la prière vaut mieux devant Dieu que l'amitié : *Non tam valet amicitia apud Deum, quam oratio; et quod amicitia non perfecit, perfectum est ab oratione.* (Id. Ibid.) Et S. Basile ne doute pas que les pécheurs n'obtiennent ce qu'ils demandent à Dieu, s'il sont persévérans à prier : *Peccatores impetrant quod petunt, si perseveranter petunt.* (Const. monast. cap. 1.) S. Grégoire dit la même chose : *Clamet et peccator, et ad Deum sua perveniet oratio.* (S. Greg. in Ps. 6. Pœnit.) S. Jérôme écrit de même : (Hieron. Epist. ad Damas. de fil. Prod.) que le pécheur peut même appeler Dieu son père, s'il le prie de l'accepter de nouveau pour son fils, à l'exemple de l'enfant prodigue qui l'appelait son père, *Pater : peccavi*, quoiqu'il ne fût pas encore pardonné. Si Dieu n'exauce point les pécheurs, dit S. Augustin, c'est en vain que le publicain aurait sollicité le pardon : *Si enim peccatores Deus non exaudit, frustra ille publicanus diceret : Deus, propitius esto mihi peccatori.* (S. Aug. Tract. xxiv. in Joan.) Mais l'Évangile nous atteste que la prière du publicain lui obtient le pardon : *Descendit hic justificatus in domum suam.* (Luc. xviii. 15.)

Mais c'est surtout ce point que le docteur angélique examine plus en détail (S. Thom. 2. 2. q. 83. a. 16.) et il ne craint pas d'affirmer que si le pécheur prie, il sera exaucé, et il dit que sa prière, quoiqu'elle ne soit point méritoire, a néanmoins la force d'obtenir, parce que l'impétration n'est point fondée sur la justice, mais sur la bonté. Le saint dit donc : *Meritum innititur justi-*

tiae, sed impetratio ininitur gratiae (Id. Loc. cit. ad. 2.) Ainsi priaît Daniel : *Inclina, Deus meus, aurem tuam, et audi... neque enim in justificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis.* (Dan. ix. 18.) Lors donc que nous prions, dit S. Thomas, il n'est point nécessaire d'être les amis de Dieu pour en obtenir les grâces que nous demandons ; la prière elle-même nous rend ses amis. *Ipsa oratio familiares nos Deo facit.* S. Bernard nous en donne encore une excellente raison lorsqu'il dit que le pécheur priant pour sortir du péché, une telle prière naît du désir de rentrer en grâce avec Dieu lui-même : pourquoi donc, dit le saint, Dieu donnerait-il un tel désir au pécheur, s'il ne voulait pas l'exaucer ? *Desiderium ad quid daret, nisi vellet exaudire ?* Nous trouvons d'ailleurs dans la sainte Écriture une foule d'exemples de pécheurs qui par la prière furent délivrés du péché. Ainsi fut délivré le roi Achab (III. Reg. ii.) ; ainsi le roi Manassé (II. Par. xxxv.) ; ainsi Nabuchodonosor (Dan. iv.) ; ainsi le bon larron (Luc. xxiii. 43.). Moyen admirable, puissance infinie de la prière ! Deux pécheurs meurent sur le Calvaire à côté de Jésus-Christ ; l'un se sauve parce qu'il prie (*memento mei*) ; l'autre se damne parce qu'il ne prie pas !

En un mot, dit le grand Chrysostôme : *Nullus ab eo beneficia dolenter postulavit, qui non impetravit quod voluit.* (Homil. de Moÿs.) Aucun pécheur repentant n'a prié sans obtenir de Dieu ce qu'il désirait. Mais à quoi bon tant d'autorités et de raisons pour démontrer cette vérité, lorsque Jésus-Christ lui-même dit : *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos.* (Matt. xi. 28.) Par le mot *onerati*, S. Grégoire, S. Augustin et les autres docteurs entendent communément les pécheurs qui gémissent sous le poids de leurs fautes, et qui, s'ils recourent à Dieu,

seront, en vertu de sa promesse, fortifiés et sauvés par sa grâce. Ah! dit S. Jean Chrysostôme, Dieu désire nous pardonner plus que nous ne désirons nous-mêmes notre pardon! *Non adeo cupis dimitti peccata tua, sicut ille cupit peccata dimittere.* Il n'est point de grâce, ajoute le saint, qui ne s'obtienne par la prière, si elle est persévérante, bien qu'elle soit faite par le pécheur le plus corrompu : *Nihil est quod non obtineat oratio, etiam si mille peccatis obnoxius sis, sed vehemens, sed continua.* (Chrys. Hom. xxiii in Matth.) Et remarquons ce que dit S. Jacques : *Si quis indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter, et non impropere.* (Jac. i. 5.) Dieu exauce donc et comble de ses grâces tous ceux qui recourent à lui par la prière : *Dat omnibus affluenter.* Mais réfléchissons particulièrement aux mots suivans : *Et non impropere.* Cela signifie que Dieu n'agit point comme les hommes; si quelqu'un, après nous avoir offensés, vient nous demander une faveur, nous nous empressons de lui reprocher l'outrage qu'il nous a fait. Le Seigneur n'agit point ainsi envers celui qui le prie, fût-il le plus grand pécheur du monde; lorsqu'il lui demande quelque grâce utile pour son salut éternel, Dieu ne lui reproche point les dégoûts qu'il lui a causés, mais à l'instant, comme s'il ne l'avait jamais offensé, il l'accueille, le console, l'exauce, et l'enrichit abondamment de ses dons. Le Sauveur surtout nous dit, pour nous encourager à prier : *Amen, amen, dico vobis, si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis.* (Jo. xvi. 25.) C'est comme s'il disait : Allons, pécheurs, ne perdez point courage; que vos péchés ne vous empêchent pas de recourir à mon père et d'espérer de lui votre salut, si vous le désirez. Vous n'avez pas mérité d'obtenir les grâces que vous demandez; vous ne méritez que des châti-

mens ; mais voici ce qu'il faut faire : Allez vers mon père, en mon nom, et, par mes mérites, demandez-lui les grâces dont vous avez besoin, et je vous promets, et je vous jure que mon père vous les accordera. S. Augustin dit que ces mots : *Amen, amen, dico vobis*, sont une sorte de serment. O Dieu ! quelle consolation pour un pécheur, après ses chutes, que de savoir avec certitude qu'il recevra tout ce qu'il demandera à Dieu, au nom de Jésus-Christ !

Je dis *tout*, à l'égard des biens éternels, car nous avons déjà remarqué ci-dessus, qu'à l'égard des biens temporels, Dieu ne les accorde pas toujours, quoiqu'il en soit prié, parce qu'il voit que ces biens seraient nuisibles à notre ame ; mais, quant aux biens spirituels, la promesse qu'il nous a faite de nous exaucer, n'est point conditionnelle, elle est absolue ; et c'est pourquoi S. Augustin nous exhorte à demander, avec assurance de les obtenir, les choses que Dieu a promises d'une manière absolue : *Quæ Deus promittit, secure petite.* (Glos. ex Aug. ad II. Cor. 15.) Et comment, dit le saint, Dieu pourrait-il jamais nous rien refuser de ce que nous lui demandons avec confiance, lorsqu'il désire plus nous dispenser ses grâces, que nous ne désirons les recevoir ? *Plus vult ille beneficia tibi elargiri, quam tu accipere concupiscas.*

S. Jean Chrysostôme dit que le Seigneur n'est véritablement irrité contre nous, que lorsque nous négligeons de lui demander ses dons : *Non nisi quando non postulamus, irascitur.* Et comment pourrait-il arriver que Dieu ne voulût point exaucer une ame qui lui demande des choses qui lui sont agréables ? Lorsqu'une ame lui dit : Seigneur, je ne vous demande point les biens de la terre, les richesses, les plaisirs, les honneurs, mais je vous demande seulement votre grâce ; délivrez-moi du péché, donnez-moi

une bonne mort , accordez-moi le ciel , faites que je possède votre saint amour (grâce que l'on doit , selon S. François de Sales , demander sur toutes les autres) , donnez-moi la résignation à votre sainte volonté ; comment Dieu n'exaucerait-il point cette ame ? Et quelles prières exaucerez-vous , ô mon Dieu , dit S. Augustin , si vous n'exaucez celles qui sont selon votre cœur : *Quas preces exaudis , si has non exaudis !* Mais notre confiance doit surtout se ranimer , lorsque nous demandons les biens spirituels , par ces paroles de Jésus-Christ : *Si ergo vos , cum sitis mali , nostis bona data dare filiis vestris , quanto magis Pater vester de cœlo dabit spiritum bonum petentibus se ?* (LUC. XI. 13.) Si vous , dit le Rédempteur , qui êtes si attachés à vos intérêts , parce que vous êtes pleins d'amour propre , ne savez refuser à vos enfans ce qu'ils vous demandent ; combien plus votre Père céleste , qui vous aime plus que tous les pères de ce monde , vous accordera-t-il les biens spirituels , lorsque vous l'en prierez ?

§ III. De la persévérance requise dans la prière.

Il est donc nécessaire que nos prières soient humbles et pleines de confiance ; mais cela n'est pas suffisant pour obtenir la persévérance finale , et par elle le salut éternel. Les prières particulières obtiendront bien des grâces particulières de Dieu ; mais si elles ne sont pas persévérantes , elles n'obtiendront point la persévérance finale , qui , renfermant en elle-même l'assemblage d'une multitude de grâces , ne peut s'obtenir que par des prières nombreuses , multipliées et continuées jusqu'à la mort. La grâce d'être salut n'est pas une seule grâce , mais un enchaînement de grâces qui s'unissent à celle de la persévérance

finale. Or, à cette chaîne de grâces doit correspondre, pour ainsi parler, une chaîne de prières; si nous brisons la chaîne de nos prières, la chaîne des grâces nécessaires au salut se brisera aussi, et nous ne nous sauverons point.

Il est vrai que la persévérance finale est une grâce qui ne peut être l'effet de nos mérites, comme l'enseigne le saint concile de Trente, lorsqu'il dit : *Aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est, eum qui stat statuere, ut perseveranter stet.* (Sess. 6. cap. 13.) Néanmoins S. Augustin dit que le grand don de la persévérance peut se mériter en quelque sorte, par la prière, c'est-à-dire, s'obtenir en priant : *Hoc ergo Dei donum (perseverantiae) suppliciter emereri potest, id est supplicando impetrari potest.* (Div. Aug. de Dono Pers. cap. 6.) Et le père Suarès ajoute que celui qui prie l'obtient infailliblement. Mais pour l'obtenir et se sauver, S. Thomas assure qu'il faut une prière continue et persévérante : *Post baptismum autem, necessaria est homini jugis oratio, ad hoc quod caelum introeat.* (S. Thom. 3. p. q. 52. a. 5.) Et le Sauveur lui-même l'a souvent dit le premier : *Oportet semper orare et non deficere.* (Luc. xviii. 1.) *Vigilate itaque omni tempore orantes, ut digni habeamini fugere ista omnia quæ futura sunt, et stare ante filium hominis.* (Luc. xxi. 36.) Nous lisons déjà la même chose dans l'ancien Testament : *Non impediaris semper orare.* (Eccl. xviii. 22.) *Omni tempore benedic Deum, et pete ab eo, ut vias tuas dirigat.* (Tob. iv. 20.) Enfin l'apôtre inculquait sans cesse à ses disciples de ne jamais se laisser de prier : *Sine intermissione orate.* (I. Thess. v. 17.) *Orationi instate vigilantes in ea.* (Coloss. iv. 2.) *Volo ergo viros orare in omni loco.* (I. Tim. ii. 8.) Le Seigneur veut bien nous donner la persévérance et la vie éternelle, mais, dit S. Nil, il ne veut la donner qu'à celui qui la lui

demande avec persévérance : *Vult beneficio afficere in oratione perseverantem.* (S. Nil. de Orat. cap. 32.) Plusieurs pécheurs, avec le secours de la grâce, parviennent à se convertir à Dieu et à recevoir le pardon de leurs péchés; mais ensuite ils retombent et perdent tout, parce qu'ils négligent de demander la persévérance.

Il ne suffit point, dit le cardinal Bellarmin, de demander une fois, ou peu de fois, la grâce de la persévérance; nous devons la solliciter sans cesse, tous les jours, et jusqu'à la mort, si nous voulons l'obtenir : *Quotidie petenda est, ut quotidie obtineatur.* Celui qui la demande pendant un jour l'obtiendra pour un jour, mais celui qui ne la demande pas demain, tombera demain. Et c'est ce que le Seigneur veut nous faire comprendre par la parabole de cet ami qui ne voulait point donner le pain à celui qui le lui demandait, avant d'avoir essayé de grandes importunités : *Si non dabit illi surgens eo quod amicus sit, propter improbitatem tamen ejus surget, et dabit illi quotquot habet necessarios.* (Luc. xi. 8.) Maintenant, dit S. Augustin, si un tel ami donne à son ami le pain qu'il lui demande, même contre sa volonté, pour se délivrer de son importunité, *Quanto magis dabit Deus bonus, qui nos hortatur ut petamus, cui displicet si non petamus.* A plus forte raison Dieu qui, étant la bonté infinie, a un si grand désir de nous communiquer ses biens, nous accordera-t-il ses grâces, lorsque nous les lui demanderons! Cela est d'autant plus certain, qu'il nous exhorte lui-même à les lui demander, et qu'il est offensé lorsque nous ne les lui demandons point. Le Seigneur veut donc bien nous accorder le salut et les grâces nécessaires pour y parvenir; mais il veut aussi que nous ne nous lassions jamais de les lui demander jusqu'à l'importunité. Cornelius a Lapide dit, sur les pa-

roles de l'Évangile que nous avons citées : *Vult nos Deus esse perseverantes in oratione usque ad importunitatem*. Les hommes ne veulent point souffrir les importuns, mais Dieu, non-seulement nous souffre, il veut même que nous l'importunions à l'égard de la grâce, et surtout de la sainte persévérance. Saint Grégoire dit que Dieu veut qu'on lui fasse violence par la prière, puisque loin de l'irriter, cette violence l'apaise : *Vult Deus vocari, vult cogi, vult quadam importunitate vinci. Bona violentia, qua Deus non offenditur, sed placatur*. (S. Greg. Hom. 1. in Evang.)

Il suit de là que, pour obtenir la sainte persévérance, il est nécessaire que nous invoquions le secours de Dieu, le matin, le soir, pendant la méditation, à la sainte messe, dans la communion, et toujours; mais en particulier, au temps des tentations, il faut dire et répéter sans cesse : Seigneur, aidez moi, étendez vos mains sur moi, ne m'abandonnez pas, ayez pitié de moi. Y a-t-il chose plus facile que de dire : Seigneur, aidez-moi, assistez-moi? Sur ces paroles du psalmiste : *Apud me oratio Deo vitæ meæ* (Ps. xli. 10.), la Glose dit : *Dicet quis : Non possum jejunare, dare eleemosynas; si dicitur ei, ora, non potest hoc dicere;* parce qu'il n'y a rien de plus facile que de prier : mais il faut que nous ne nous lassions jamais de prier; il faut, pour ainsi dire, que nous fassions continuellement violence à Dieu, afin qu'il nous secoure toujours, mais cette violence lui est chère et agréable. *Hæc vis grata Deo*, écrit Tertullien; et S. Jérôme dit, que nos prières sont d'autant plus agréables à Dieu, qu'elles sont plus constantes et plus importunes : *Oratio quamdiu importuna est, plus amica est*. (S. Hier. in Luc. 11.)

Beatus vir qui audit me, et vigilat ad fores meas quotidie. (Prov. viii. 54.) Bienheureux, dit le Seigneur, est l'homme

qui m'écoute, et qui veille continuellement, par la prière, à la porte de ma miséricorde. Et Isaïe dit : *Beati omnes qui expectant eum*. (Is. xxx. 18.) Bienheureux ceux qui, en priant, attendent jusqu'à la fin leur salut du Seigneur. C'est pour cela que dans l'Évangile Jésus-Christ nous exhorte à prier ; mais de quelle manière ? *Petite, et accipietis ; quærite, et invenietis ; pulsate, et aperietur vobis*. (Luc. xi. 9.) Il suffisait d'avoir dit *petite* ; à quoi servait donc d'ajouter ce *quærite*, et *pulsate* ? Mais non, il n'était point superflu de l'ajouter. Par ces mots, le Rédempteur nous a insinué que nous devons faire comme font les pauvres mendiants ; quand ceux-ci ne reçoivent pas l'aumône qu'ils demandent, et qu'on les renvoie, ils ne cessent pas de demander et de revenir à la charge ; et lorsque le maître de la maison ne paraît plus, ils se mettent à frapper la porte jusqu'à l'importunité. C'est ce que Dieu veut que nous fassions nous-mêmes : il veut que nous priions, que nous retournions à la prière, et que nous ne nous lassions jamais de demander qu'il nous assiste, qu'il nous secoure, qu'il nous donne la lumière et la force, et qu'il ne permette pas que nous perdions jamais sa grâce. Le docte Lessius dit que celui qui néglige de prier, étant en état de péché, ou en péril de mort, ou simplement celui qui abandonne la prière pour un temps considérable, comme, par exemple, un ou deux mois, est, par cela même, coupable d'un péché grave ; mais cette décision regarde seulement le temps où l'on n'est point tenté, puisque l'on pèche toujours mortellement lorsqu'on ne recourt pas à Dieu pendant une forte tentation, pour demander le secours d'y résister, attendu qu'on s'expose, par cette négligence, à un péril prochain, et même certain de tomber.

Mais, dira-t-on, puisque le Seigneur peut et veut me donner la persévérance, pourquoi ne me la donne-t-il pas une fois pour toutes, lorsque je la lui demande? Les raisons qu'en apportent les saints pères sont nombreuses. Dieu diffère de donner cette grande grâce, premièrement, pour mettre mieux à l'épreuve notre confiance; ensuite, dit S. Augustin, afin que nous la désirions plus avidement. Le saint écrit que les grands désirs sont requis pour les grands dons, parce que les biens promptement reçus ne sont point appréciés comme ceux qui ont été long-temps attendus : *Non vult (Deus) cito dare, ut discas magna magne desiderare; diu desiderata dulcius obtinentur; cito autem data vilescunt.* (Aug. Serm. 61. alias 5. de Verl. Dom.) En outre, cela arrive, afin que nous conservions le souvenir de Dieu. Si nous étions certains de persévérer et de nous sauver, et si nous n'avions un besoin continuel du secours de Dieu pour nous conserver en sa grâce et pour opérer notre salut, nous l'oublierions facilement. Le besoin fait que les pauvres fréquentent les maisons des riches. C'est pourquoi le Seigneur, afin de nous attirer à lui, comme dit S. Jean Chrysostôme, et de nous voir prosternés à ses pieds, pour nous combler plus abondamment de ses grâces, diffère de nous accorder la grâce entière du salut jusqu'à l'heure de notre mort : *Nequerenuens nostras preces differt; sed hac arte, sedulos nos efficiens, ad semetipsum trahere vult.* (S. Chrys. Hom. 50. in gen.) Dieu diffère encore quelquefois de nous donner la sainte persévérance, afin que continuant à le prier, nous nous attachions de plus en plus à lui par les doux liens de l'amour : *Oratio*, dit ce même S. Chrysostôme, *non parvum vinculum est dilectionis in Deum, quæ cum eo colloqui assuefacit.* (S. J. Chrys. in Psalm. 4.) O combien la prière, par laquelle nous recourons sans cesse à Dieu,

combien l'attente des grâces que nous désirons de sa miséricorde, sont un foyer ardent et un lien puissant d'amour pour nous enflammer et nous unir plus étroitement à lui !

Mais jusqu'à quand faut-il prier ? Toujours, répond le même saint, jusqu'à ce que nous recevions la sentence favorable du salut éternel, ce qui veut dire, jusqu'à la mort : *Non desistas*, dit le saint, *donec accipias*. (Id. Hom. 24. in Matth. 7.) Et il ajoute que celui qui dit : Je ne me laisserai point de prier que je ne sois sauvé, se sauvera certainement : *Si dixeris : Nisi accepero, non recedam, prorsus accipies*. L'apôtre écrit que plusieurs courent dans la lice, mais qu'un seul remporte le prix de la course : *Nescitis quod ii qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium ? sic currite ut comprehendatis*. (I. Cor. ix. 24.) La prière ne suffit donc pas pour se sauver, mais il est nécessaire de prier continuellement, jusqu'à ce que nous recevions la couronne que Dieu promet seulement à ceux qui continuent à le prier jusqu'à la fin.

Si donc nous voulons nous sauver, nous devons faire ce que faisait David, qui tenait toujours ses yeux tournés vers le Seigneur, pour implorer son secours, afin d'être victorieux de ses ennemis : *Oculi mei semper ad Dominum, quia ipse evellet de laqueo pedes meos*. (Psalm. xxiv. 15.) Comme le démon ne cesse de nous tendre des embûches pour nous dévorer, selon les paroles de S. Pierre : *Adversarius vester diabolus sicut leo rugiens, circuit, quærens quem devoret*, (I. Pet. v. 8.) ainsi nous devons avoir toujours les armes à la main pour lui résister, et dire avec le prophète royal : *Persequar inimicos meos, et non convertar, donec deficiant*. (Ps. xvii. 4.) Je ne me laisserai point de combattre, jusqu'à ce que je voie mes ennemis en déroute. Mais

comment pourrons-nous remporter cette victoire si difficile et si importante pour nous ? *Perseverantissimis precibus*, répond S. Augustin : avec la seule prière, mais une prière persévérante. Et jusqu'à quand ? Jusqu'à ce que le combat soit fini : *Sicut nunquam deficit pugna*, dit S. Bonaventure, *sic nunquam cessemus petere misericordiam*. (Serm. 27. de Conf.) Comme nous devons continuellement combattre, ainsi nous devons continuellement demander à Dieu les secours nécessaires pour n'être point vaincus. Malheur, dit le sage, à celui qui se lasse de prier dans ce combat : *Væ his, qui perdiderunt sustinentiam*. (Eccl. II. 15.) Nous nous sauverons, dit l'apôtre, mais seulement à cette condition : *Si fiduciam, et gloriam spei, usque ad finem retineamus*. (Hebr. III. 6.) Si nous sommes constans à prier jusqu'à la mort.

Fortifiés par la miséricorde de Dieu et par la vertu de ses promesses, disons donc avec le même apôtre : *Quis ergo separabit nos a charitate Christi ? Tribulatio ? an angustia ?... an periculum ? an persecutio ? an gladius ?* (Rom. VIII. 35.) Qui pourra me séparer de l'amour de Jésus-Christ ? Sera-ce la tribulation ? le péril de perdre les biens de ce monde ? les persécutions des hommes ou des démons ? les tourmens des tyrans ? *In his omnibus superamus*, (ces mots de S. Paul nous encouragent) *propter eum qui dilexit nos*. (Ibid. 37.) Non, disait-il, aucune tribulation, aucun chagrin, aucun péril, aucune persécution, aucun tourment ne pourra jamais nous séparer de l'amour de Jésus-Christ ; parce qu'avec son secours, nous surmonterons tout, en combattant pour l'amour de ce Seigneur qui a donné la vie pour nous. Le père Hippolyte Durazzo, au moment où il se décida à quitter la prélature romaine pour se donner tout à Dieu, en entrant, comme il fit, dans

la compagnie de Jésus, craignant d'être infidèle, à raison de sa faiblesse, disait à Dieu : *Non me deseras*. Seigneur, maintenant que je me suis donné tout à vous, par pitié ne m'abandonnez pas? Il entendit à l'instant la voix de Dieu, qui lui disait au fond de son cœur : *Tu non me deseras*. Et toi plutôt, lui disait Dieu, je te recommande de ne pas m'abandonner. Enfin, le serviteur de Dieu, se confiant en sa bonté et en son secours, conclut de cette manière : Donc, ô mon Dieu! vous ne m'abandonnerez pas, et moi je ne vous abandonnerai point.

Si nous ne voulons donc pas que Dieu nous délaisse, nous ne devons jamais cesser de le prier qu'il ne nous abandonne pas. De cette manière, il ne nous abandonnera certainement pas, et ne permettra jamais que nous le perdions, ni que nous nous séparions de son saint amour. Et, pour cette fin, nous ne devons pas seulement demander la persévérance finale et les grâces nécessaires pour l'obtenir, mais nous devons solliciter en même temps, par anticipation, la grâce d'être toujours constans à prier; et c'est là le grand don qu'il a promis à ses élus par la bouche du prophète : *Et effundam super domum David, et super habitatores Jerusalem, spiritum gratiæ et precum*. (Zach. XII. 10.) Ah! quelle grande grâce est l'esprit de prière, c'est-à-dire, la grâce que Dieu accorde à une ame de prier toujours. Ne nous laissons donc point de demander à Dieu cette grâce et cet esprit de prière; parce qu'en priant sans cesse, nous obtiendrons certainement du Seigneur la persévérance et tous les autres dons que nous désirons, puisqu'il ne peut manquer à la promesse qu'il nous a faite, d'exaucer ceux qui le prient : *Spe enim salvi facti sumus*. (Rom. VIII. 24.) Avec cette espérance de prier toujours,

nous pouvons nous regarder comme sauvés : *Hujus nobis urbis fiducia latum præbebit ingressum*. Cette espérance, disait le vénérable Bède, nous donnera l'entrée dans la cité du paradis. (Beda. Serm. 18. de Sanct)

DEUXIÈME PARTIE.

ON DÉMONTRE QUE LA GRACE DE LA PRIÈRE EST
DONNÉE A TOUS LES HOMMES, ET L'ON TRAITE DE LA
MANIÈRE ORDINAIRE DONT LA GRACE OPÈRE.

INTRODUCTION.

La prière étant donc supposée nécessaire pour obtenir le salut, comme nous l'avons prouvé dans le chapitre 1 de la première partie, nous devons, en conséquence, regarder aussi comme certain que nous avons tous l'aide de Dieu pour prier actuellement, sans avoir besoin pour cela d'autre grâce spéciale, et qu'avec la prière nous pouvons obtenir toutes les autres grâces qui sont nécessaires pour observer les préceptes, et ainsi acquérir la vie éternelle. De sorte que ceux qui se perdent ne peuvent s'excuser sur ce qu'ils ont manqué des secours nécessaires pour se sauver. Comme dans l'ordre de la nature Dieu a voulu que l'homme naquit nu et dans le besoin de plusieurs choses nécessaires à la vie, mais lui a donné des mains et une raison pour se vêtir et pourvoir à toutes ses autres nécessités; de même dans l'ordre surnaturel, l'homme naît impuissant à obtenir le salut éternel par ses propres forces; mais le Seigneur, par sa bonté, accorde à chacun

la grâce de la prière , avec laquelle il peut obtenir toutes les autres grâces qui sont nécessaires pour observer les préceptes et opérer son salut.

Mais avant d'en venir à faire connaître ce point important , il est utile d'établir deux préliminaires. 1° Que Dieu veut que tous les hommes se sauvent , et que c'est pour cela que Jésus-Christ est mort pour tous. 2° Que Dieu , de son côté , donne à tous les hommes les grâces nécessaires pour se sauver , et que tous ceux qui correspondent à ces grâces se sauvent.

CHAPITRE PREMIER.

PREMIER PRÉLIMINAIRE.

Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et c'est pourquoi Jésus-Christ est mort pour le salut de tous.

Dieu aime toutes ses créatures : *Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* (Sap. xi. 25). L'amour ne peut rester oisif : *Habet omnis amor vim suam.* (S. Aug. in Ps. 121.) D'où il suit que l'amour apporte nécessairement avec soi la bienveillance, et qu'ainsi l'amant ne peut cesser de faire du bien à la personne aimée autant qu'il le peut : *Amor, quæ bona illi esse credit quem amat, ea studet efficere,* dit Aristote. (1. Rhetor.) Si donc Dieu aime tous les hommes, il veut par conséquent que tous acquièrent la vie éternelle qui est le sommaire et l'unique bien de l'homme, puisqu'elle est la seule fin pour laquelle Dieu l'a créé : *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam.* (Rom. vi. 21.) Cette doctrine que, Dieu veut sauver tous les hommes et que Jésus-Christ est mort pour leur salut, est aujourd'hui la doctrine certaine et catholique de l'Église, comme disent les théologiens, *Petau, Gonet, Gotti*, et plusieurs autres avec *Tournely*, qui ajoute que c'est une doctrine presque de foi. D'où il suit que les prédestinatiens furent condamnés avec raison ; car, entr'autres erreurs, comme on peut le voir dans *Noris, Petau*, et plus en détail dans *Tournely*, (Tournel. Præl. theol. t. 3. q 3. ubi agit de Prædest. p. 109.) ils disaient que Dieu ne veut

point sauver tous les hommes, comme l'atteste Hincmar, archevêque de Reims dans une épître à Nicolas I^{er}, lorsqu'il dit : *Veteres prædestinatiani dixerunt, quoniam non vult Deus omnes salvos fieri, sed tantum eos qui salvantur*. Ils furent condamnés d'abord par le concile d'Arles, en 475, où il fut dit : *Anathema illi qui dixerit, quod Christus non pro omnibus mortuus sit, nec omnes homines salvos esse velit*. Ensuite dans celui de Lyon, en 1409, où Lucidus fut contraint de se rétracter par cette déclaration : *Damno eum qui dicit, quod Christus non mortem pro omnium salute suscepit*. Et de même, dans le 9^e siècle, Cotescalc, qui renouvela la même erreur, fut condamné par le concile de Quercy, dans lequel il fut décidé, à l'article 3 : *Deus omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur*. Et à l'article 5 : *Nullus est pro quo (Christus) passus non fuerit, licet non omnes ejus mysterio redimantur*. Enfin, la même erreur fut condamnée dans les propositions 12 et 30 de Quesnel, dans l'une desquelles il était dit : *Quando Deus vult salvare animam, effectus indubitabilis sequitur voluntatem Dei*; et dans l'autre : *Omnes quos Deus vult salvare per Christum, salvantur infallibiliter*. Ces propositions furent justement condamnées, parce qu'elles faisaient entendre que Dieu ne veut point le salut de tous les hommes; car dire que Dieu sauve infailliblement ceux qu'il veut sauver, c'était donner lieu de conclure que Dieu ne veut point le salut de tous les fidèles, encore moins celui de tous les hommes.

La même doctrine fut clairement exprimée par le concile de Trente (Sess. 6. c. 2.), où il est dit que Jésus-Christ est mort *ut omnes adoptionem filiorum reciperent*; et au chapitre 3 : *Verum, etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt*. Le concile

suppose donc comme certain que le Sauveur n'est pas mort seulement pour les élus , mais qu'il est mort aussi pour tous ceux qui , par leur faute , ne reçoivent point le bienfait de la rédemption. Il ne sert de rien de répondre que par ces paroles le concile a voulu seulement dire que Jésus-Christ a donné au monde un prix suffisant pour sauver tous les hommes , puisqu'alors on pourrait affirmer dans ce sens qu'il est mort aussi pour les démons. Ajoutons à cela que le concile a voulu ici reprouver l'erreur des novateurs qui ne niaient point que le sang de Jésus-Christ fût suffisant pour nous sauver tous , mais qui disaient qu'il n'avait pas été répandu ni donné , en effet , pour tous : c'est cette erreur qu'a voulu condamner le concile , lorsqu'il a dit que le Sauveur est mort pour tous. De plus , il ajoute au chapitre 6 , que les pécheurs se disposent à la justification par l'espérance en Dieu , en vue des mérites de Jésus-Christ : *In spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore.* Or , si Jésus-Christ n'avait point appliqué les mérites de sa passion à tous les hommes , il en résulterait que personne ne pouvant être certain , à moins d'une révélation , d'être du nombre de ceux à qui le Rédempteur a voulu appliquer le fruit de ses mérites , aucun pécheur , par là même , ne pourrait se disposer par une telle espérance , puisqu'aucun n'aurait un fondement certain , indispensable cependant , pour espérer que Dieu veut sauver tous les hommes et pardonner à tous les pécheurs bien disposés , par les mérites de Jésus-Christ. C'est encore l'erreur condamnée dans Baïus , qui soutenait que Jésus-Christ n'était mort que pour les élus. Elle a été aussi condamnée dans la cinquième proposition de Jansénius : *Semipelagianum est, dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse.* Et Inno-

cent X, dans sa constitution de l'an 1683, déclara expressément que c'est une proposition impie et hérétique que de dire que Jésus-Christ est mort seulement pour le salut des élus.

Mais, d'un autre côté, les Écritures, d'accord avec les saints pères, nous assurent que Dieu veut sincèrement, et d'une vraie volonté, le salut de tous les hommes, et la conversion de tous les pécheurs tant qu'ils vivent sur la terre. Nous en avons d'abord un témoignage exprès en S. Paul : (I. Tim. II. 4.) *Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Il est vrai que S. Augustin et S. Thomas rapportent différentes interprétations que quelques-uns ont données à ce texte; mais ces deux saints docteurs l'ont entendu de la volonté expresse qu'a Dieu de sauver tout le monde sans exception. En parlant de S. Augustin, nous verrons plus loin que tel a été son sentiment; c'est pourquoi S. Prosper rejette, comme une chose injurieuse au saint docteur, la prétention que S. Augustin ait jamais supposé que le Seigneur n'a pas la volonté de sauver tous et chaque homme en particulier : ce saint, qui était un de ses plus fidèles disciples, écrit : *Sincerrime credendum atque profitendum est, Deum velle omnes homines salvos fieri; siquidem apostolus (cujus hæc sententia est) sollicitè præcepit ut Deus pro omnibus supplicetur.* (S. Prosp. Resp. ad 2. object. Vincent.) L'argument par lequel le saint le prouve, est clair, puisque S. Paul, au lieu cité, dit premièrement : *Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes..., pro omnibus hominibus;* et il ajoute ensuite : *Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri.* Donc, l'apôtre veut qu'on prie pour tous, par la raison que Dieu veut les sauver tous. Et S. Jean Chrysostôme se sert de ce même raisonne-

ment. (Chrys. in I. Thim. 2. Hom. 7.) *Si omnes ille vult salvos fieri, merito pro omnibus oportet orare. Si omnes ipse salvos fieri cupit, illius et tu concorda voluntati.* Et si S. Augustin, disputant avec les semi-pélagiens, semble quelque part interpréter diversement le texte cité, en disant que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes, mais seulement quelques-uns; le savant Petau remarque très-bien que le saint parlait alors d'une manière incidente, et ne traitait pas à fond cette matière; ou qu'il a parlé simplement de la grâce de volonté absolue et victorieuse, par laquelle Dieu veut absolument le salut de quelques-uns, le saint ayant dit à ce propos : *Omnipotentis voluntas semper invicta est.* (Aug. in Enchirid. c. 102. n. 16.) C'est ainsi que S. Thomas (Thom. 1. Sent. q. 49. a. 1.) concilie le sentiment de S. Augustin avec celui de S. Damascène, qui tient que Dieu veut sauver tous les hommes en général et chacun en particulier, par une volonté antécédente : *Deus precedenter vult omnes salvari, ut efficiat nos bonitatis sue participes, ut bonus; peccantes autem puniri vult, ut justus.* (S. Damasc. l. 2. de Fid. c. 2.) S. Augustin, au contraire, comme nous l'avons dit, semble quelque part d'un avis différent. Mais S. Thomas les concilie, en disant que S. Damascène a parlé de la volonté antécédente, par laquelle Dieu veut sauver tous les hommes, tandis que S. Augustin a parlé de la volonté conséquente. S. Thomas, dans l'endroit cité, explique ensuite ce que c'est que cette volonté antécédente et conséquente de Dieu. Il dit : *Voluntas antecedens est, qua (Deus) omnes homines salvos fieri vult... Consideratis autem omnibus circumstantiis personæ, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salventur; bonum enim est eum qui se præparat, et consentit salvari, non vero nolentem et resistantem, etc..., et hæc dicitur volun-*

tas consequens, eo quod præsupponit præscientiam operum, non tanquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti.

Ainsi S. Thomas est du même sentiment, savoir, que Dieu veut sauver tous les hommes en général et chacun en particulier, et il le confirme dans plusieurs autres endroits. Sur ces paroles : *Eum qui venit ad me non ejiciam*, il invoque l'autorité de S. Chrysostôme pour faire dire au Seigneur : *Secundum Chrysostomum : si ergo pro salute hominum incarnatus sum, quomodo eos debeo ejicere? et hoc est quod elicit: ideo non ejicio, quia descendi de cælo, ut faciam voluntatem patris, qui vult omnes salvos fieri.* (Thom. c. 6. Jo. lect. 4.) Et ailleurs : *Deus voluntate sua liberalissima dat (gratiam) omni præparanti se.* (I. Tim. 2. *Qui vult omnes homines salvos fieri.*) *Et ideo gratia Dei nulli deest, sed omnibus quantum in se est se communicat.* (S. Thom. in cap. 12. ad Hebr. ad verb. compl. ne quis. etc.) Et ailleurs il le déclare plus expressément encore, en expliquant le texte déjà cité de S. Paul, (I. Tim. 2.) *Qui vult omnes homines salvos fieri*, le saint docteur dit : *In Deo salus omnium hominum secundum se considerata habet rationem ut sit volubilis, et sic ejus voluntas est antecedens; sed si consideretur bonum justitiæ, et quod peccata puniantur, sic non vult, et hæc est voluntas consequens.* On voit par là que le docteur angélique a été constant à déclarer ce qu'il entendait par la volonté antécédente et la volonté conséquente; puisqu'il confirme ici ce qu'il avait dit déjà sur ces opinions, comme nous l'avons rapporté tout à l'heure. Il ajoute seulement ici la parabole du marchand qui veut antécédemment sauver ses marchandises; mais qui, la tempête survenant, les abandonne toutes pour sauver sa vie. C'est ainsi, dit le saint, que Dieu, voyant l'iniquité de plusieurs, veut les punir pour le bien de sa justice, et ne veut point conséquem-

ment les sauver ; mais antécédemment, c'est-à-dire en soi, il veut d'une volonté vraie et absolue le salut de tous. Ainsi, dit-il ailleurs, la divine volonté de sauver tous les hommes est absolue en elle-même, elle est seulement conditionnelle quant à l'objet voulu, savoir, si l'homme veut correspondre, comme le bon ordre l'exige, à obtenir le salut. *Nec tamen, dit-il, est imperfectio ex parte voluntatis divinæ, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis, quæ exiguntur ad rectum ordinem in salutem.* (S. Thom. Sent. dist. XLVI. q. 1. ad. 2.) On ne peut objecter ce que dit le saint dans la Somme, (Thom. 1. p. 4. 23. a. q.) où il semble insinuer que Dieu prédestine certaines personnes à la gloire et laisse les autres, avant toute prescience de mérite, puisqu'en se faisant à lui-même (Ad. 3) l'objection suivante: *Electio quamdam discretionem importat; sed vult omnes salvos fieri; ergo prædestinatio, quæ præordinat homines in salutem, est absque electione.* Il répond ainsi: *Ad tertium dicendum, quod, supra sicut dictum est.* (Quæst. 19. art. 6.) *Deus vult omnes homines salvos fieri antecedenter, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid; non autem consequenter, quod est simpliciter velle.* Et dans la question citée, (19. art. 6. ad. 1.) le saint déclare de nouveau et plus distinctement ce qu'il entend par volonté antécédente et conséquente, lorsqu'il dit: *Judex antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari secundum existentiam suæ justitiæ. Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid; quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt; in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod*

volumus illud, consideratis omnibus circumstantiis particulatibus, quod est consequenter velle. Et enfin, il conclut : *Et sic patet, quod quicquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat.* C'est ainsi que le maître angélique distingue en Dieu deux volontés, l'antécédente et la conséquente : par la première, il veut véritablement que tous les hommes soient sauvés; cependant il ne veut pas qu'ils soient sauvés, simplement ou absolument, mais *secundum quid*, c'est-à-dire, selon les causes particulières, telles qu'elles sont en elles-mêmes; en un mot, selon les circonstances de mérite ou de démérite; par la volonté conséquente, il veut sauver simplement ceux qui sont dignes de la gloire, eu égard aux circonstances particulières de leur correspondance à la grâce.

On ne peut opposer non plus ce que dit S. THOMAS à l'art. VI de la même question XXIII, part. 1^{re}, savoir que la prescience des mérites n'est point cause de la prédestination; puisqu'il distingue en cet endroit la gloire qui se donne pour les mérites, et la grâce que Dieu donne pour mériter la gloire; il conclut très-bien que la prédestination à la grâce précède tout mérite; mais il ne dit point la même chose de la prédestination à la gloire, et c'est ce que le saint avait expressément déclaré ailleurs, en disant : (S. Thom. in Epist. ad Rom. 8.) *Circa ordinem autem præscientiæ et prædestinationis, dicunt quidam, quod præscientia meritorum bonorum et malorum est ratio prædestinationis et reprobationis, ut scilicet intelligatur, quod Deus prædestinet aliquos quia præscit bene operaturos; et secundum hoc littera legitur : quos præscivit conformes fieri imaginis filii sui, hos prædestinavit. Et hoc quidem rationabiliter diceret, si prædestinatio respiceret vitam æternam, quæ datur meritis.* Il parle ainsi de la prédestina-

tion à la gloire ; mais parlant ensuite de la prédestination à la grâce , il ajoute immédiatement : *Sed sub prædestinatione cadit omne beneficium salutare, ab æterno divinitus præparatum. Unde ponere quod aliquid meritum ex parte nostra præsupponatur, cujus præscientia sit causa prædestinationis, nihil est aliud quam gratiam ponere dari ex meritis nostris, et quod principium bonorum operum est ex nobis, et consummatio est ex Deo.* Et puis il continue de parler de la grâce. Le saint nie donc justement que la prédestination à la grâce nous soit donnée pour nos mérites , puisqu'il est certain , selon tous les catholiques , que Dieu nous donne sa grâce gratuitement , sans regard ni prévision de nos mérites ; mais quant à la prédestination à la gloire , le saint accorde que la prescience des mérites est le fondement , soit de cette prédestination , soit de la condamnation à la peine éternelle ; autrement le saint n'aurait pu enseigner , comme il l'a fait si souvent , que Dieu veut , d'une volonté vraie et sincère , sauver tous les hommes en général , et chacun d'eux en particulier. Et en vérité je ne conçois point comment ceux qui soutiennent que Dieu prédestine certains hommes au salut , et certains autres à la damnation , sans égard à leurs mérites , peuvent dire ensuite qu'il veut les sauver tous ; à moins qu'ils n'entendent par là que la volonté de Dieu , au lieu d'être véritable et sincère , est une volonté métaphorique ! Je ne comprends point , dis-je , comment on pourrait soutenir que Dieu veut sauver tous les hommes et les rendre participans de la gloire , lorsqu'il aurait exclu la plupart d'entr'eux de la gloire , antécédemment à tous leurs démerites , et quand la sentence de l'apôtre est pourtant décisive et absolue : *Deus vult omnes homines salvos fieri.* Ces paroles prises dans le sens propre si-

gnifient que Dieu veut véritablement sauver tous les hommes, et c'est d'ailleurs une règle généralement reçue de ne pas détourner les paroles de l'Écriture à un sens étranger, à moins que le sens littéral ne répugne à la foi, ou aux bonnes mœurs. C'est ce que veut dire S. Bonaventure, lorsqu'il écrit : *Dicendum quod, cum apostolus dicat, quod Deus vult omnes homines salvos fieri, necesse debemus concedere quod Deus velit.* (S. Bonav. 1. Sen. dist. XLV. a. 1. q. 4.)

Mais voyons d'autres textes qui prouvent la même chose. Le Seigneur dit par Ezéchiel (xxxvi. 11) : *Vivo ego, dicit Dominus; nolo mortem impii, sed ut convertatur a via sua, et vivat.* Il ne dit pas seulement qu'il ne veut point la mort, mais encore qu'il veut la vie du pécheur; et il jure, comme l'observe Tertullien, pour que sa parole reçoive plus de croyance : *Jurans etiam, vivo dicens, cupit sibi credi.* (Tert. de Poenit. cap. 4.)

De plus, David nous dit : *Quoniam ira in indignatione ejus, et vita in voluntate ejus.* (Ps. xxix. 8.) S'il nous punit, c'est parce que nos péchés excitent son indignation; quant à sa volonté, il ne veut point notre mort, mais notre vie. S. Basile, expliquant précisément ce texte, dit : *Et vita in voluntate ejus; quid ergo dicit? Nimirum, quod vult Deus omnes vitæ fieri participes.* De plus, le même prophète dit : *Deus noster, Deus salvos faciendi, et Domini Domini exitus mortis.* (Ps. lxxvii. 22.) Bellarmin commente ce passage ainsi : *Hoc est illi proprium, hæc est ejus natura; Deus noster est Deus salvans, et Dei nostri sunt exitus mortis, id est liberatio a morte.* Il est donc de la nature propre de Dieu de sauver tous les hommes, et de les délivrer tous de la mort éternelle.

En outre, le Seigneur dit : *Venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos.* (Matth. xi. 28.)

S'il nous appelle tous au salut, il veut donc nous sauver tous. S. Pierre ajoute : *Nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti.* (II. Pet. III. 9.) Il ne veut la damnation d'aucun, mais il veut que tous (*omnes*) fassent pénitence et, par là, obtiennent leur salut. Et de quoi nous servirait, dit Tertullien, que Dieu ne nous eût pas créés pour l'enfer, si en nous créant, il nous avait séparés du nombre des élus; puisque la séparation d'avec les élus entraîne nécessairement la porte du salut et la damnation, n'y ayant pas de milieu entre l'un et l'autre? *Quis erit enim, dit-il, exitus segregatorum? nonne amissio salutis?*

Le Seigneur dit encore : *Sto ad ostium, et pulso; si quis aperuerit, intrabo.* (Apoc. III. 20.) *Quare moriemini, domus Israël? Revertimini et vivite.* (Ezech. XXI. 31.) *Quid est quod debui ultra facere vineæ meæ, et non feci? (Isa. V. 5.) Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti? (Math. XXIII. 37.)* Comment le Seigneur pourrait-il dire qu'il frappe continuellement le cœur des pécheurs? comment nous exhorterait-il à nous jeter dans ses bras? comment nous reprocherait-il qu'il n'a pu faire plus qu'il n'a fait pour nous sauver? comment dirait-il qu'il a voulu nous recevoir comme ses enfants, s'il n'avait une vraie volonté de nous sauver tous? Bien plus, S. Luc rapporte que J.-C., voyant de loin Jérusalem, et considérant la perte de ce peuple en punition de ses péchés : *Videns civitatem, flevit super illam.* (Luc. XIX. 41.) Pourquoi pleura-t-il alors, dit Théophilacte avec S. Chrysostôme, en voyant la ruine des Hébreux, si ce n'est parce qu'il désirait véritablement leur salut? Or, comment pourrait-on dire que le Seigneur ne veut point sauver tous les hommes, après tant de témoignages par lesquels le Seigneur nous manifeste la volonté qu'il a

de les voir tous sauvés? *Quod si ista*, dit Petau (tom. 1. l. 10. c. 15. n. 5.) *Scripturæ loca, quibus hanc suam voluntatem, tam illustribus ac sæpe repetitis sentiis, imo lacrymis, ac jurejurando testatus est Deus, calumniari licet, et in contrarium detorquere sensum, ut (præter paucos), genus humanum omne perdere statuerit, nec eorum servandam voluntatem habuerit; quid est adeo disertum in fidei decretis, quod simili ab injuria et cavillatione tutum esse possit?* Dire que Dieu ne veut point sauver tous les hommes, selon cet illustre écrivain, c'est une injure et une dérision, dirigées contre les maximes les plus claires de la foi. Et le cardinal Sfondrate dit : *Plane qui aliter sentiunt, nescio, an ex Deo vero Deum senicum faciunt, quales sunt qui reges in theatro se fingunt, cum tamen nihil minus quam reges sint.* (Nodus Prædest. part. 1. § 1.)

Cette vérité, que Dieu veut sauver tous les hommes, est aussi confirmée par l'autorité des saints pères; on ne doute pas que tous les pères de l'Église grecque ne soient du même sentiment que ceux de l'Église latine, et ne s'accordent à dire que Dieu veut que tous et chacun des hommes soient sauvés; tels sont S. Justin, S. Basile, S. Grégoire, S. Cyrille, S. Méthodius, S. Chrysostôme, tous cités par Petau. Mais voyons ce qu'en disent aussi les pères latins. S. Jérôme (Com. in cap. 1. ad Ephes.) : *(Deus) vult salvare omnes; sed quia nullus absque propria voluntate salvatur, vult nos bonum velle, ut cum voluerimus, velit in nobis et ipse bonum implere consilium.* Et ailleurs (In cap. LXIII. Isaïæ) : *Voluit itaque Deus salvare cupientes, et provocavit ad salutem, ut voluntas haberet præmium; sed illi credere noluerunt.* S. Hilaire (Epist. ad August.) : *Omnes homines Deus salvos fieri velit, et non eos tantum qui ad Sanctorum numerum pertinebunt, sed omnes*

omnino, ut nullus habeat exceptiones. S. Paulin. (Epist. xxiv. ad Sev. num. 9) : Omnibus dicit Christus : Venite ad me, etc. Omnem enim, quantum in ipso est, hominem salvum fieri vult, qui fecit omnes. S. Ambroise. (De libr. parad. cap. viii.) : Etiam circa impios suam ostendere debuit voluntatem, et ideo nec proditorem debuit præterire, ut adverterent omnes quod in electione etiam proditoris sui salvandorum omnium præ-tendit... Et quod in Deo fuit, ostendit omnibus quod omnes voluit liberare. L'auteur de l'ouvrage qui porte le titre de Commentaire de S. Ambroise, et qu'on croit être, comme dit Petau, du diacre Hilaire, en parlant du texte de S. Paul, qui vult omnes homines, etc., fait cette question : Mais puisque Dieu veut sauver tous les hommes, et que d'ailleurs il est tout puissant, pourquoi y en a-t-il tant qui ne se sauvent pas? Et il répond : Vult illos salvari, si et ipsi velint; nam utique qui legem dedit, neminem exclusit a salute... Hæc medicina non proficit invitis. (Ap. pet. loco. citato.) Il dit que le Seigneur n'a exclu personne du salut, et qu'il donne à tous la grâce pour les sauver; mais à condition qu'ils voudront y correspondre, parce que la grâce de Dieu ne porte aucun secours à celui qui la refuse. S. Chrysostôme. (Homil. 44. de longit. præm.) : Cur igitur non omnes salvi fiunt, si vult (Deus) omnes salvos esse? Quoniam non omnium voluntas illius voluntatem sequitur; porro ipse neminem cogit. S. Augustin. (De Spirit. et Litt. cap. 5.) : Vult Deus omnes homines salvos fieri; non sic tamen, ut eis liberum adimat arbitrium. S. Augustin tient la même doctrine en plusieurs autres endroits de ses ouvrages que nous rapporterons plus tard en peu de mots.

Il est donc clair, et par l'Écriture et par les saints pères, que Jésus-Christ est mort pour chacun des hommes. Grande fut sans doute la ruine que le péché d'Adam causa

à tout le genre humain ; mais Jésus-Christ, par la grâce de la rédemption, a réparé tous les dommages qui nous ont été faits par le péché d'Adam. C'est pourquoi le concile de Trente (Sess. 5. in Decr. de Pecc. orig. cap. v.) nous déclare que le baptême rend l'ame pure et sans tache, et que la concupiscence qui demeure en elle, n'y reste point pour leur perte, mais pour leur mériter une plus riche couronne, s'ils refusent d'y consentir. *In renatis enim nihil odit Deus.... Innocentes, immaculati, puri, ac Deo dilecti effecti sunt.... Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, hæc sancta synodus fatetur et sentit : quæcum ad agonem relicta sit, nocere non consentibus non valet ; quinimo, qui legitime certaverit, coronabitur.* Bien plus, comme dit S. Léon, (Sermo. 1. de Ascens.) *Ampliora adepti (sumus) per Christi gratiam, quam per diaboli amiseramus invidiam.* Le gain que nous a procuré la rédemption de Jésus-Christ a été plus grand que le dommage que nous avons souffert par le péché d'Adam. Et l'apôtre l'a nettement déclaré, lorsqu'il a dit : *Non sicut delictum, ita et donum. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia.* (Rom. v. 15. 20.) Le Sauveur lui-même nous l'a fait comprendre : *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* (Jo. x. 10.) David et Isaïe l'avaient déjà prédit autrefois ; le premier a dit : *Et copiosa apud eum redemptio.* (Ps. cxxix.) Et le second : *Suscepit de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis suis.* (Is. xlii.) L'interprète s'exprime ainsi, au sujet de ces paroles : *Deus ita dimisit Ecclesiæ iniquitates per Christum, ut duplicia, id est multiplicia bona, susceperit pro pœnis peccatorum quas merebatur.* (Ap. Corn. a Lap. in loc. cit. Isa.)

Or, que notre Sauveur soit mort pour tous les hommes, comme nous l'avons déjà dit, et qu'il ait offert à son Père

éternel l'œuvre de sa rédemption pour le salut de chaque homme, nous en trouvons l'assurance dans les divines Écritures : *Venit filius hominis salvare quod perierat.* (Matth. xviii. 41.) *Qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* (I. Tim. ii. 6.) *Pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt, non jam sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est.* (II. Cor. v. 15.) *In hoc enim laboramus et maledicimur, quia speramus in Deum vivum, qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium.* (I. Tim. iv. 10.) *Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.* (I. Jo. ii. 2.) *Charitas enim Christi urget nos, existimantes hoc, quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt.* (II. Cor. v. 14.) Je m'arrête seulement à ce dernier passage, et je demande comment l'apôtre pourrait-il conclure que tous étaient morts, de ce que Jésus-Christ est mort pour tous, s'il n'avait tenu pour certain que Jésus-Christ était véritablement mort pour tous? D'autant mieux que S. Paul déduit de cette raison l'amour qui doit embraser nos ames à l'égard de ce divin Sauveur. Mais pour expliquer le désir et la volonté que Dieu a de sauver tous les hommes, le texte suivant du même apôtre est surtout peremptoire (Rom. viii. 32.) : *Qui etiam proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Mais les paroles suivantes sont plus fortes encore : *Quomodo non etiam cum illis omnia nobis donavit?* Si Dieu nous a tout donné, comment pourrions-nous craindre après cela qu'il nous ait refusé l'élection à la gloire? Et s'il nous a donné son propre fils, dit le cardinal Sfondrate, comment nous refuserait-il la grâce du salut? *Hic diserte nos instruit, dit cet auteur en parlant de S. Paul, Deum nos certos favere non negaturum minus, qui dedit majus : non negaturum gratiam ad salvandum, qui dedit*

filium ut salvaremur. (Nod. Prædest. vid. p. 1. § 2. n. 1.) Et en vérité, comment l'apôtre pouvait-il dire que Dieu nous a tout donné en nous donnant son fils, s'il avait cru que le Seigneur eût exclu plusieurs hommes de la gloire, qui est l'unique bien et l'unique fin pour laquelle il nous a créés? Le Seigneur aurait donc accordé tout à cette multitude d'hommes, et leur aurait refusé la meilleure chose, qui est la béatitude éternelle, sans laquelle ils ne peuvent qu'être éternellement malheureux, puisqu'il n'y a point de milieu? A moins que nous ne disions une chose encore plus inconvenante, comme le remarque Petrocorense, savoir : que Dieu donne à tous les hommes la grâce pour arriver à la gloire, mais qu'il en refuse l'entrée à un grand nombre; qu'il donne les moyens et refuse la fin.

Du reste, tous les saints pères s'accordent à dire que Jésus-Christ est mort pour obtenir le salut éternel à tous les hommes. S. Jérôme (Com. in 2. ad Cor. cap. v.) : *Christus pro omnibus mortuus est; solus inventus est, qui pro omnibus, qui erant in peccato mortui, offerretur.* S. Ambroise (In Ps. LXXII) : *Venit (Christus) ut vulnera nostra curaret; sed quia non omnes medicinam expetunt... ideo volentes curat, non adstringit invitos.* Et ailleurs (Lib. II. De Abel. cap. 5.) : *Omnibus opem sanitatis detulit, ut quicumque perierit, mortis suæ causas sibi adscribat, qui curari noluit, cum remedium haberet. Christi autem manifesta in omnes predicatur misericordia, qui omnes homines salvos fieri vult.* Il dit plus clairement ailleurs (In Ps. CXVIII. v. 5.) : *Non ad unum quidem, non ad paucos, sed ad omnes, testamentum suum scripsit Jesus; omnes scripti heredes sumus; testamentum commune est, et jus omnium; hæreditas universorum, et soliditas singulorum;* remarquez ces paroles : *Omnes scripti heredes sumus.* Ainsi le Rédempteur nous a tous inscrits

comme héritiers du ciel. S. Léon (Serm. I. De Nativ. Dom. c. 1.) : *Sicut Christus nullum a reatu liberum reperit, ita liberandis omnibus venit.* S. Augustin (Tr. XII. in Jo. circa. fin.), sur cette parole de S. Jean (cap. III. v. 17.) : *Non enim misit Deus filium suum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum*, dit : *Ergo, quantum in medico est, sanare venit ægrotum.* Remarquez ces mots : *Quantum in medico est*; donc, quant à lui, Dieu veut le salut de tous les hommes; mais il ne peut guérir, comme ajoute S. Augustin, celui qui ne veut pas être guéri. *Sanat omnino ille, sed non sanat invitum; quid enim te beatius, quam ut tanquam in manu tua vitam, sic in voluntate tua sanitatem habeas?* Alors donc que le saint dit *sanat*, il parle des pécheurs qui sont infirmes, et incapables d'arriver au salut par leurs propres forces; en disant *omnino*, il déclare qu'il ne manque rien de la part de Dieu pour que les pécheurs se guérissent et se sauvent. Disant ensuite *in manu tua vitam, sic in voluntate tua sanitatem habeas*, il déclare que Dieu, de sa part, veut les sauver tous; sans quoi l'acquisition de la santé et de la vie éternelle ne seraient point en notre pouvoir. Et ailleurs (Aug. Serm. cix. De Temp.) : *Qui nos tanto pretio redemit, non vult perire; nec enim emit quos perdat, sed emit quos vivificet.* Il nous a tous rachetés, pour nous sauver tous. Et enfin il nous excite tous à espérer la béatitude éternelle, par cette célèbre sentence : *Erigat se humana fragilitas; non dicat, non ero beatus.... Plus est quod fecit (Christus) quam quod promisit. Quid fecit? Mortuus est pro te. Quid promisit? Quod vives cum illo.* Quelques-uns ont prétendu que Jésus-Christ a offert son sang pour tous, afin de leur obtenir la grâce, mais non le salut. Mais Petrocorense ne peut souffrir cette opinion, et s'élevant contre ceux qui la soutiennent, il

s'écrie : *O contentiosam nugacitatem ! Quomodo Dei sapientia medium salutis voluit, et non finem ?* (Petrocor. tom. 1. l. 3. cap. 4.) S. Augustin, parlant contre les Juifs, dit encore : *Agnoscitis latus quod pupugistis, quoniam et per vos, et propter vos apertum est ?* (Lib. II. De Symb. ad Cat. cap. 8.) Si Jésus-Christ n'avait véritablement donné son sang pour tous les hommes, les Juifs auraient pu répondre à S. Augustin, qu'il était vrai qu'ils avaient ouvert le côté du Seigneur, mais qu'il n'avait point été cuvert pour eux.

D'ailleurs, S. Thomas ne doute point que Jésus-Christ ne soit mort pour tous les hommes, et il en conclut que Dieu veut les sauver tous. (Ad. I. Tim. lect. 1.) *Christus Jesus est mediator Dei et hominum, non quorundam, sed inter Deum et omnes homines; et hoc non esset, nisi vellet omnes salvare.* Cette doctrine, comme nous l'avons déjà dit plus haut, est confirmée par la condamnation de la cinquième proposition de Jansénius, où il était dit : *Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.* Le sens de cette proposition, d'après le contexte des autres propositions condamnées, et les principes connus de Jansénius, est celui-ci : Jésus-Christ n'est pas mort pour nous mériter à tous la grâce suffisante au salut, mais seulement pour la mériter aux prédestinés, comme Jansénius le dit expressément en un autre endroit, où il déclare : *Nulla modo ejus (scil. Augustini) principiis consentaneum est, ut Christus, Dominus vel pro infidelium in infidelitate morientium, vel pro justorum non perseverantium salute mortuus esse, et sanguinem fudisse sentiatur.* (Jans. de Grat. Christi, cap. 21.) Le sens catholique contraire est donc celui-ci : Il n'est point semi-pélagien, mais il est juste de dire que Jésus-

Christ est mort pour mériter, non-seulement aux prédestinés, mais à tous les hommes, et même aux réprouvés, la grâce d'arriver, selon l'ordre actuel de la providence, à la vie éternelle.

D'ailleurs, que Dieu veuille, de sa part, véritablement le salut de tous les hommes, et que Jésus-Christ soit mort pour le salut de tous, c'est ce que nous assure le précepte de l'espérance que le Seigneur nous impose à tous. La raison en est évidente : S. Paul appelle l'espérance chrétienne une ancre sûre et inébranlable pour l'âme. *Qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam ac firmam.* (Hebr. vi. 18.) Or, d'où nous viendrait cette ancre sûre et solide de notre espérance, sinon de la vérité que Dieu veut nous sauver tous? *Qua fiducia, dit Petrocorense (tom. 1. c. 3. q. 4.), divinam misericordiam sperare poterunt homines, si certum non sit quod Deus salutem eorum omnium velit? Qua fiducia Christi mortem Deo offerre, ut indulgentiam consequantur, si incertum est an pro ipsis oblata sit?* Le cardinal Sfondrate dit que si Dieu avait choisi les uns pour la vie éternelle, et en avait exclu les autres, nous aurions un plus grand motif de désespoir que d'espérance, en voyant qu'en effet le nombre des élus est bien plus petit que celui des réprouvés : *Nemo firmiter, dit cet auteur, sperare posset, dum ei plura desperandi quam sperandi fundamenta suppetunt; nam multo plures sunt reprobi, quam electi.* Et si Jésus-Christ n'était point mort pour le salut de tous les hommes, comment pourrions-nous avoir un fondement certain d'espérer le salut par les mérites de Jésus-Christ, sans une révélation spéciale? Mais S. Augustin n'en doute nullement, lorsqu'il dit : *Omnis namque spes et fidei certitudo mihi est in pretioso sanguine Christi, qui effusus est propter nos, et propter nos-*

tram salutem. De sorte que le saint mettait toute son espérance dans le sang de Jésus-Christ, parce que la foi l'assurait que Jésus-Christ était mort pour le salut de tous les hommes. Mais nous aurons lieu d'examiner plus à fond cette raison tirée de l'espérance, dans le chap. III, lorsque nous parlerons du point principal, savoir, que la grâce de la prière est donnée à tous les hommes.

Cependant, il reste ici à résoudre l'objection qui est faite au sujet des enfans qui se perdent en mourant avant le baptême et l'usage de raison. Si Dieu veut sauver tous les hommes, dit-on, comment les petits enfans périssent-ils sans que ce soit de leur faute, étant privés de tout secours divin pour arriver au salut? Il y a deux réponses à donner, l'une meilleure que l'autre. Je les réduis à peu de mots : On répond premièrement, que Dieu, par la volonté antécédente, veut sauver tous les hommes, et qu'à cet effet il a donné les moyens universels pour les sauver tous; ces moyens n'ont pas cependant toujours leurs effets, soit par la pure volonté de ceux qui refusent de s'en servir, soit parce que d'autres ne peuvent pas s'en servir par suite des causes secondes, comme, par exemple, la mort naturelle des petits enfans, cause dont Dieu n'est pas tenu d'arrêter le cours, ayant disposé toutes choses selon le juste jugement de sa providence générale. Tout cela se rapporte à ce que dit S. Thomas (1. p. q. 22. a. 2. ad. 2.), que Jésus-Christ a offert ses mérites pour tous les hommes, et que pour tous il a institué le baptême. Ensuite, quant aux enfans qui meurent sans baptême, l'application de ce moyen de salut n'est point empêchée par la volonté directe de Dieu, mais par une volonté purement permissive, puisqu'étant le régulateur général de toutes choses, il ne doit point troubler l'ordre général pour pourvoir à l'ordre particulier.

La seconde réponse consiste à dire, qu'il y a une différence entre périr et n'être point bienheureux ; car la béatitude éternelle étant un don tout gratuit, la privation de ce bonheur n'a point le caractère d'une peine. Nous regardons comme très-juste le sentiment de S. Thomas (Id. de Malo, q. 5. a. 2.), qui dit que les petits enfans morts dans leur enfance n'ont ni la peine du dam, ni la peine du sens. *Quia pœna sensus respondet conversioni ad creaturas, et in peccato originali non est conversio ad creaturam*, puisqu'il n'y a point de faute personnelle ; *et ideo peccato originali non debetur pœna sensus*, parce que le péché originel ne suppose aucun acte. Les adversaires opposent à ce sentiment la doctrine de S. Augustin, qui donne à entendre quelque part que les enfans sont condamnés même à la peine du sens. Mais ailleurs le saint déclare qu'en ce point il se trouvait dans une grande incertitude. Voici ses paroles : *Cum ad pœnam ventum est parvulorum, magnis (mihi crede) angustiis arctor, nec quidquid respondendum penitus invenio.* (Aug. l. v. Contr. Jul. c. VIII. et Epist. XXVIII. ad Hieron.) Et il écrit ailleurs qu'on pourrait dire que ces enfans ne recoivent ni récompense ni peine : *Non enim timendum est, ne non potuerit esse sententiâ media inter præmium et supplicium, cum sit vita media inter peccatum et recte factum.* (Id. lib. v. de lib. Arb. c. 23.) Et S. Grégoire de Nazianse l'a dit depuis avec assurance : *Parvuli nec cœlesti gloria, nec suppliciis à justo judice afficientur.* (S. Greg. Naz. Sermon. in v. Lavacr.) S. Grégoire de Nysse partage cet avis. *Immatura mors infantium demonstrat neque in doloribus et mœstitia futuros eos, qui sic vivere desierunt.* (Greg. Nys. de Infant.)

Quant à la peine du dam, quoique les enfans soient exclus de la gloire, le maître angélique, qui a le plus ap-

profondi cette matière, enseigne que personne ne s'afflige de la privation d'un bien dont il est incapable de jouir; d'où il résulte que, comme aucun homme ne s'afflige de ne pouvoir voler, ou de n'être point empereur quand il est né simple particulier; ainsi les petits enfans ne s'affligent point d'être privés de la gloire qu'ils n'ont jamais été capables de posséder, puisqu'ils n'avaient le droit d'y prétendre, ni par leur nature, ni par leurs mérites propres. S. Thomas ajoute ailleurs (De Mal. q. 3. a. 2.) une autre raison de ceci, lorsqu'il dit que la connaissance surnaturelle de la gloire ne peut s'obtenir que par le moyen de la foi actuelle, qui surpasse toute connaissance naturelle; d'où il suit que les petits enfans ne peuvent avoir aucune peine de la privation de la gloire, puisqu'ils n'ont jamais eu aucune connaissance surnaturelle. Il dit encore, à l'endroit déjà cité, que ces enfans, non-seulement ne s'affligent point d'avoir perdu la gloire éternelle, mais qu'ils jouissent de leurs biens naturels, et jouissent même en quelque sorte de Dieu, autant que le permettent la connaissance et l'amour naturels : *Imo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus.* (Id. II. Sent. dist. 33. q. 1. a. 2.) Et il ajoute ensuite que quoique ces enfans soient séparés de Dieu, quant à l'union de la gloire, cependant, *Illi conjunguntur per participationem naturalium bonorum, et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione.* (Id. loc. cit. infra ad 5.)

CHAPITRE II.

DEUXIÈME PRÉLIMINAIRE.

Dieu donne communément la grâce nécessaire à tous les justes pour observer les préceptes, et à tous les pécheurs pour se convertir.

Si donc Dieu veut sauver tous les hommes, il donne par conséquent à tous les grâces et les secours nécessaires pour parvenir au salut ; sans quoi on ne pourrait point dire qu'il a une volonté véritable de les sauver tous. *Antecedentis voluntatis*, dit S. Thomas (I. Sent. dist. lib. q. 1. a. 1.), *qua Deus vult omnium salutem, effectus est ordo nature in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia, quam gratuita.* Il est certain, malgré les blasphèmes de Luther et de Calvin, que Dieu n'impose point une loi dont l'observation soit impossible. D'un autre côté, il est certain, comme le déclare Innocent I contre les pélagiens, que, sans le secours de la grâce, il est impossible d'observer la loi : *Necesse est ut quo (scil. Deo) auxiliante vincimus, eo non adjuvante vincamur.* (In. I. in Epist. ad conc. Carthag.) Le pape Célestin déclara la même chose. (Epist. ad Gallas, num. 6.) Donc, si Dieu donne à tous les hommes une loi qu'ils peuvent observer, il donne aussi à tous, en conséquence, les grâces nécessaires à son observation, ou d'une manière médiate, ou d'une manière immédiate, par le moyen de la prière, comme le

concile de Trente l'a déclaré d'une manière évidente : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis.* (Sess. 6. cap. 13.) Autrement, si Dieu nous refusait la grâce prochaine et éloignée pour accomplir la loi, ou la loi serait donnée en vain, ou le péché serait nécessaire; et si le péché était nécessaire, il cesserait d'être péché, comme nous le démontrerons tout à l'heure plus au long.

Et c'est là le sentiment commun des pères. Voyons-en la preuve. S. Cyrille d'Alexandrie dit (Lib. 2. de Juda, pag. 77.) : *Quod si (quis) perinde, atque alii, et ex æquo, cum ipsis divince gratiæ opibus præditus propria voluntate delapsus est; quomodo non eum servasse dicitur Christus, qui, quantum ad cavendi peccati auxilia concessu pertinet, hominem liberavit?* Comment, dit le saint, ce pécheur qui a reçu également avec les autres, qui sont demeurés fidèles, les secours de la grâce, et a voulu pécher de propos délibéré, comment peut-il se plaindre de Jésus-Christ, qui l'a délivré, quant à lui, par les secours qu'il lui a accordés? S. J. Chrysostôme demande (Homil. 16. in Epist. ad Rom.) *Undenam alii vasa iræ, alii misericordiæ sunt?* et il répond : *Ex libera sua utriusque voluntate; nam Deus, cum sit valde bonus, in utrisque parem benignitatem ostendit.* Parlant ensuite de Pharaon, que l'Écriture appelle un cœur endurci, il ajoute : *Si salutem Pharaon non est adeptus, totum id illius voluntati tribuendum est, cum nihil minus, quam qui salutem assecuti sunt, concessum illi fuerit.* Et ailleurs, (Homil. xxxiii.) parlant de la demande de la mère des enfans de Zébédée, sur ces mots : *Non est meum dare vobis,* etc. il dit : *Hoc illum (Christum) significare voluisse, non suum esse tantummodo dare, sed et certantium esse capere; nam si istud ex se uno penderet,*

omnes utique salvi essent homines. S. Isidore de Peluse (Lib. 2. Epist. 260.) : *Etenim serio, et modis omnibus (Deus) vult eos adjuvare qui in vitio volutantur, ut omnem eis excusationem eripiat.* S. Cyrille de Jérusalem (Catech. 18.) : *Ad æternæ vitæ januam (Dominus) aperuit, ut omnes ea, quantum in ipso est, nullo impedimento potiantur.*

Mais la doctrine de ces pères grecs ne plaît point à Jansénius, qui a la témérité d'assurer que les pères grecs ont parlé de la grâce très-imparfaitement : *Nulli imperfectius de gratia quam Græci locuti sunt.* (Tom. 5. lib. 5. c. 10. 1. de Grat. Christi.) Nous ne devons donc point suivre la doctrine des pères grecs sur la grâce, quoiqu'ils soient les premiers docteurs et les colonnes de l'Église? Peut-être que la doctrine des pères grecs, dans cette importante matière, est différente de celle de l'Église latine? Il est pourtant certain que la vraie doctrine de la foi est passée de l'Église grecque à l'Église latine; car, comme l'écrit S. Augustin contre Julien, qui s'appuyait sur l'autorité des pères grecs, on ne peut nullement douter que la foi des Latins ne soit la même que celle des Grecs. Et qui devons-nous suivre? Peut-être les erreurs de Jansénius, condamnées auparavant par l'Église comme hérétiques, lui qui a eu l'audace d'avancer que les justes mêmes manquent de la grâce suffisante pour accomplir les préceptes, et que l'homme mérite et démérite, quoiqu'il opère par nécessité, toutes les fois qu'il n'est point forcé par la violence : ces erreurs et beaucoup d'autres sont nées du faux système qu'il s'était fait de la délectation relativement victorieuse, dont nous parlerons longuement en le réfutant au chapitre III.

Mais puisque Jansénius n'est point satisfait des pères grecs, voyons ce qu'en disent les latins. Or, ils sont d'accord en tout. S. Jérôme (Epist. ad Cypr.) dit : *Nihil boni operis*

(homo) agere potest absque eo, qui ita concessit liberum arbitrium, ut suam per singula opera gratiam non negaret. Remarquez ces mots : *Per singula opera gratiam non negaret.* S. Ambroise (in Ps. 118. ad vers. 89.) : *Quia enim venit, et januam pulsat, vult semper intrare, sed in nobis est quod non semper ingreditur.* S. Léon (Serm. 16. de Pass.) : *Juste instat præcepto, qui præcurrit auxilio.* S. Hilaire. (Lib. 1. de Trin. in fine.) : *Nunc per unum in omnes donum justificationis gratia abundavit.* Innocent I (I. Epist. ad conc. Carthag.) : *Quotidiana præstat (homini) remedia, quibus, nisi freti nitamur, nequaquam humanos vincere poterimus errores.* S. Augustin (Lib. 5. de Lib. Arb. cap. 19. n. 53.) : *Non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras. Neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod (remarquez) volentem sanare contemnis. Ista tua propria peccata sunt: nulli enim homini ablatum est scire utiliter quærere.* Et ailleurs (Id. lib. 5. cap. 22. num. 65.) : *Quod ergo ignorat (anima) quid sibi agendum sit, ex eo est quod nondum accepit; sed hoc quoque accipiet, si hoc quod accepit bene usa fuerit: accepit autem, ut pie ac diligenter quærat, si volet.* Remarquez ces paroles : *Accipit autem, ut pie ac diligenter quærat.* Ainsi, chacun reçoit au moins la grâce éloignée, et s'il en profite bien, il recevra ensuite la grâce prochaine, pour opérer le bien qu'il ne pouvait faire auparavant. Et tout ceci, le saint docteur le fonde sur ce principe, que personne ne pèche en ce qu'il ne peut éviter. Donc, ajoute-t-il, si l'homme pèche en quelque chose, il pèche seulement en tant qu'il a pu l'éviter avec la grâce du Seigneur qui ne manque à personne. *Neminem peccare in eo quod nullo modo caveri potest. Peccatur autem; caveri igitur potest, sed opitulante illo, qui non potest*

falli. Raison évidente, qui prouve clairement, comme nous l'examinerons tout à l'heure, en parlant du péché d'obstination, que si la grâce nécessaire pour observer les préceptes ne nous était point donnée, il n'existerait point de péché,

S. Thomas enseigne la même doctrine en plusieurs endroits. Il dit, en expliquant le texte de l'apôtre : *Qui vult omnes homines salvos fieri : Et ideo gratia nulli deest, sed omnibus (quantum in se est), se communicat, sicut nec sol deest oculis cæcis.* (S. Thom. in Epist. ad Hebr. cap. XII. lect. 3.) Ainsi, comme le soleil répand sa lumière sur tous les hommes, et que ceux-là seulement en sont privés, qui s'aveuglent volontairement ; de même Dieu communique à tous les hommes la grâce nécessaire à l'observation de la loi, et si quelques-uns se perdent, c'est seulement parce qu'ils ne veulent point en profiter. S. Thomas dit ailleurs : *Hoc ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus (savoir de l'homme) non impediatur.* (Id. Quæst. XIV. de Veritate art. II. ad 1.) Si donc Dieu donne à tous les grâces nécessaires pour le salut, supposé que la grâce actuelle soit nécessaire pour observer la loi et vaincre les tentations, il s'en suit nécessairement qu'il donne à tous la grâce actuelle pour opérer le bien, ou immédiatement, ou médiatement ; mais sans qu'il soit besoin d'autre grâce pour mettre en exécution le moyen (comme serait la prière), afin d'obtenir la grâce prochaine actuelle. Et ailleurs, sur ces paroles de S. Jean : *Nemo venit ad me, etc.*, le même père dit : *Si non elevatur (cor humanum) non est defectus ex parte trahentis, qui, quantum in se est, non deficit, sed est propter impedimentum ejus qui trahitur.* Scot dit la même chose : *Vult omnes ho-*

mines salvare, quantum est ex parte sui, et voluntate sua antecedente, pro qua dedit eis dona communia sufficientia ad salutem. (Scotus 1. sent. dist. 46. Quæst. un. ad 1. Arg.) Et le concile de Cologne : *Quanquam nemo convertatur nisi tractus per patrem, attamen nemo excusationem prætextat quod non trahatur; ille semper stat ante ostium, pulsans per internum et externum verbum.*

Si les saints pères ont parlé ainsi, ce n'est point par hasard, mais c'est qu'ils se fondaient sur la divine Écriture; car le Seigneur nous assure clairement, en plusieurs endroits, qu'il ne se lasse jamais de nous assister par sa grâce, si nous voulons nous en servir, soit pour persévérer quand nous sommes justes, soit pour nous convertir quand nous sommes pécheurs. *Sto ad ostium et pulso; si quis mihi aperuerit, intrabo.* (Apoc. III. 20.) Le cardinal Bellarmin fait un beau raisonnement sur ce texte, lorsqu'il dit que le Seigneur, sachant que l'homme ne peut ouvrir sans sa grâce, frapperait vainement à la porte de son cœur, s'il ne lui avait auparavant accordé la grâce d'ouvrir à volonté. C'est justement ce qu'enseigne S. Thomas (In cap. XII. Epist. ad Hebr. ad verba: contemplantes, etc.) expliquant le même texte: il dit que Dieu donne à chacun les grâces nécessaires au salut, afin que celui qui a la volonté d'y correspondre en profite: *Deus voluntate sua liberalissima dat eam (gratiam) omni præparanti se* (Apoc. III. Ecce sto ad ostium et pulso), *et ideo gratia Dei nulli deest, sed omnibus, quantum in se est, se communicat.* Ajoutant ailleurs (Quæst. XIV. de Verit. art. XI. ad 1.): *Hoc ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem.* Ainsi, comme l'écrivit S. Ambroise (In Ps. CXVIII ad vers. 89.), le Seigneur frappe à la porte, parce qu'il veut véritablement

entrer ; cependant il n'entre pas , ou bien il ne demeure pas en notre ame , ou parce que nous lui en refusons l'entrée , ou parce que nous le repoussons lorsqu'il y est déjà. *Quia enim venit et januam pulsat, vult semper intrare; sed in nobis est quod non semper ingreditur, non semper manet.*

Quid est quod debui ultra facere vineæ meæ et non feci? an expectavi ut faceret uvas, et fecit labruscas? (Isa. v. 4.) Bellarmin dit sur ce passage : (tom. iv. lib. i. cap. 11.) *Si non dedisset facultatem ad faciendas uvas, quorsum diceret Dominus, expectavi? Et si Dieu ne donnait point à tous la grâce nécessaire pour se sauver, il n'aurait pu dire aux Hébreux : Quid debui ultra facere? parce que ceux-ci auraient pu lui répondre que, s'ils n'avaient point produit de fruit, c'est parce qu'il leur manquait le secours nécessaire à cet effet. C'est ce que dit Bellarmin à l'endroit cité, sur ces paroles de Jésus-Christ : Quoties volui congregare filios tuos..., et noluisti? (Math. 23.) Quomodo voluit, demande le cardinal, ut quæeratur a nolentibus, si eos non juvit, ut possint velle?*

Suscepimus, Deus, misericordiam tuam, in medio templi tui. (Ps. XLVII. 10.) S. Bernard commente ainsi ces paroles : *In medio enim templi misericordia est, non in angulo, aut in diversorio, quia non est personarum acceptio apud Deum; in communi posita est, offertur omnibus, et nemo illius expers, nisi qui renuit. (Serm. in Purif. V. Mariæ.)*

An divitias bonitatis ejus contempnis? ignoras quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit? (Rom. II. 4.) Voilà comment le pécheur néglige , par sa malice, de se convertir , en méprisant les richesses de la divine bonté qui l'appelle et ne cesse de l'exhorter par sa grâce à se conver-

tir. Dieu aime le pécheur tout en haïssant le péché, et il ne lui refuse pas, tant qu'il vit, les secours nécessaires pour son salut. *Parcis autem omnibus, quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas.* (Sap. xi. 27.)

Par où l'on voit, dit le cardinal Bellarmin, que Dieu ne refuse point sa grâce pour résister aux tentations, même aux pécheurs les plus aveugles et les plus obstinés. *Auxilium ad novum peccatum vitandum semper omnibus adest, vel immediate, vel mediate,* (savoir par le moyen de la prière) *quo possint a Deo majora præsidia impetrare, quibus adjuti peccata vitabunt.* (Bellarm. t. iv. Contr. 3. l. 2. p. 7.) C'est ce que dit le Seigneur par la voix de son prophète Ézéchiël : *Vivo ego, dicit Dominus, nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua, et vivat.* (Ezech. xxxiii. 11.) S. Pierre dit la même chose : *Agit patienter propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti.* (II. Pet. iii. 9.) Si Dieu veut donc que tous les hommes se convertissent actuellement, il faut supposer, de nécessité, qu'il leur donne à tous la grâce qui leur est nécessaire pour opérer actuellement leur conversion.

Il y a, je le sais, quelques théologiens qui prétendent que Dieu refuse même la grâce suffisante à certains pécheurs obstinés. Ils s'appuient, entre autres, sur ces paroles de S. Thomas : *Quamvis autem illi, qui in peccato sunt, vitare non possint per propriam potestatem, quin impedimentum gratiæ præsentent vel ponant, ut ostensum est, nisi auxilio gratiæ præveniantur; nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa præcedente in eis relinquitur; sicut ebrius ab homicidio non excusatur, quod per ebrietatem commisit, quam sua culpa incurrit. Præterea, licet ille qui est in peccato, non hoc in propria potestate, quod omnino vitet peccatum, habet; habet tamen potes-*

tatem nunc vitare hoc vel illud peccatum, ut dictum est; unde, quodcumque committit, voluntarie committit, et ita non immerito ei imputatur ad culpam. (S. Thom. 1. contr. Gent. c. 100.) De là ils prétendent que le saint a dit que certains pécheurs peuvent bien éviter des fautes particulières, mais non pas tous les péchés en général, parce que leurs fautes antécédentes les ont rendus indignes de recevoir la grâce actuelle.

Nous répondons que S. Thomas ne parle pas ici de grâce actuelle, mais de grâce habituelle ou sanctifiante, sans laquelle le pécheur ne peut demeurer long-temps sans tomber dans de nouveaux péchés, comme S. Thomas l'enseigne lui-même en plusieurs endroits. (Quæst. xxiv de Verit. a. 12. et 1. 2. q. 109. a. 8.) Et l'on voit évidemment que le saint entend la même chose dans le passage ci-dessus, si l'on examine soigneusement les mots dont il se sert, et que nous allons commenter avec attention, pour connaître le vrai sentiment de ce docteur. Le titre du chapitre 160 est celui-ci : *Quod homo in peccato existens sine gratia peccatum evitare non potest.* Ainsi, le titre même explique que la pensée du saint docteur était la même que dans les autres passages déjà cités. Il dit ensuite (Id. cit. lib. contr. Gent. cap. 100) : *Cum enim mens hominis a statu rectitudinis declinaverit, manifestum est, quod recessit ab ordine debiti finis..... Quodcumque igitur aliquid conveniens inordinato fini, repugnans fini debito eligitur, nisi reducatur ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus præferat, quod est gratiæ effectus; dum autem eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini, impedimentum præstat gratiæ quæ dirigit in finem; unde manifestum est, quod post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato, antequam per gratiam ad debitum ordinem re-*

ducatur.... Unde apparet stulta opinio pelagianorum, qui dicebant, hominem in peccato existentem sine gratia posse peccatum vitare. Et il place à la suite ces paroles rapportées ci-dessus : *Quamvis autem illi, etc.*, dont se servent nos adversaires. Ainsi, premièrement, l'intention de S. Thomas n'est point de prouver que certains pécheurs sont privés de toute grâce actuelle, et que, ne pouvant éviter le péché, ils pèchent, et cependant sont dignes de châtiement ; mais son dessein est de prouver contre les pélagiens que l'homme qui ne possède pas la grâce sanctifiante ne peut s'empêcher de tomber dans le péché. Et l'on ne peut douter que le saint ne parle ici de la grâce sanctifiante, puisqu'il n'y a que cette grâce qui mette l'ame en état de rectitude ou de justice. Or, il entend parler de cette même grâce lorsqu'il dit ensuite : *Nisi auxilio gratiæ præveniantur* ; ce qui veut dire que si le pécheur n'est prévenu ou façonné par la grâce, et s'il est dépourvu de cette rectitude par laquelle on regarde Dieu comme sa dernière fin, il ne peut plus éviter de commettre de nouveaux péchés. C'est ainsi que l'entendent les thomistes, comme le dit Ferari et le père Gonet, (tom. iv. tract. 8. art. 6. § 1.) expliquant le même passage. Mais, sans recourir aux autres, croyons-en ce que dit S. Thomas lui-même dans la *Somme*, (l. II. q. 109. a. 8.) où il parle sur le même sujet, et où il produit *identiquement* les mêmes raisons, avec les mêmes mots dont il s'était servi dans son livre *Contra gentes* (chap. 160.) Or, ici il ne parle expressément que de la seule grâce habituelle ou sanctifiante.

Et il était impossible que le saint docteur l'entendît autrement, puisqu'ailleurs il enseigne, d'une part, que la grâce divine ne manque jamais à personne, comme il le

dit dans son commentaire sur S. Jean (cap. 1. lect. 5. ad verb. erat lux.) : *Sed ne credas effectum ipsum esse ex remotione veræ lucis, hoc excludens evangelista subdit: Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem. Illuminat scilicet verbum, quantum de se est, quia ex parte sua nulli deest, imo vult omnes homines salvos fieri. Quod si aliquis non illuminatur, ex parte hominis est avertentis se a lumine illuminante.* Et d'autre part, il enseigne qu'il n'y a aucun pécheur si corrompu et si abandonné de la grâce, qu'il ne puisse vaincre son obstination et s'unir à la volonté divine ; ce qu'il ne peut assurément faire sans le secours de la grâce : *In statu viæ nullus est qui mentis obstinationem non possit reponere, et sic divinæ voluntati se conformare.* (1. Sent. dist. 48. q. 1. a. 3. ad 40.) Il dit ailleurs : *Quandiu manet homini usus liberi arbitrii in hac vita... potest se præparare ad gratiam de peccatis dolendo.* (Id. in 4. Sent. dist. 20. q. 1. a. 1. q. 1.) Sans le secours de la grâce, il n'y a pas de componction. Il dit encore : *Aliquis homo in statu viæ non potest esse ita obstinatus in malo, quin ad suam liberationem cooperari possit.* (In cap. 12. ad Hebr. lect. 3.) S'il faut coopérer, il faut nécessairement une grâce à laquelle on coopère. Il dit encore sur ces paroles de S. Paul : *Vult omnes salvos fieri, etc. Deus, quantum in se est, paratus est omnibus dare gratiam, ... illi ergo soli gratia privantur, qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant, et ideo excusari non possunt, si peccent.* (Ibid. c. 6. in fin.) Il dit encore sur le même texte : *Ideo gratia Dei nulli deest, sed omnibus, quantum in se est, se communicat.* (Id. lib. 3. contr. Gent. c. 159.)

Et lorsque le saint dit : *Paratus est omnibus dare gratiam*, il n'entend point parler de la grâce actuelle, comme nous l'avons vu ci-dessus, mais seulement de la grâce

sanctifiante. C'est donc avec raison que le cardinal Gotti réfute certains auteurs qui disent que Dieu tient préparés entre ses mains les secours suffisans pour le salut, mais qu'il ne les donne point à tous effectivement. De quoi servirait-il au malade, dit ce savant auteur, que le médecin tint les remèdes préparés, s'il ne les lui faisait prendre? (Card. Gott. tom. 1. Theol. Tract. 5. q. 2.) Parlant ensuite sur notre sujet, il conclut qu'il faut nécessairement dire : *Deum nedum offerre, se etiam conferre singulis hominibus, et infidelibus, et induratis, auxilia sufficientia, vel proxima, vel saltem remota, ad observanda præcepta.* Du reste, S. Thomas dit, (3. p. q. 86. a. 1.) qu'il n'y a que les péchés des démons et des damnés qui ne peuvent s'effacer par la pénitence, mais qu'au contraire : *Dicere quod aliquod peccatum sit in hac vita, quo quis pœnitere non possit, erroneum est... quia per hoc derogaretur virtuti gratiæ.* Si la grâce manquait à un homme, il ne pourrait pas assurément se repentir. En outre, comme nous l'avons vu ci-dessus, S. Thomas enseigne expressément la même chose en plusieurs endroits, particulièrement dans son commentaire sur le chapitre 12 de S. Paul aux Hébreux, savoir, que Dieu, de son côté, ne refuse à personne la grâce nécessaire pour se convertir ; il dit : *Gratia Dei nulli deest, sed omnibus, quantum in se est, se communicat.* C'est donc justement que le docte auteur de la théologie à l'usage du séminaire, *Petrocorense*, assure que : *Non nisi ergo calumniose sancto Thomæ imputari potest quod peccatores aliquos a Deo totaliter deseri docuerit.* (Tom. I. cap. 3. quæst. 4.) Le savant cardinal Bellarmîn, parlant sur ce sujet, distingue, et dit avec sagesse que tous les pécheurs ont, en tout temps, au moins la grâce médiate pour éviter les nouveaux péchés : *Auxilium*

necessarium ac sufficiens ad vitanda peccata omnibus hominibus, et omni tempore, vel mediate, vel immediate, a divina benignitate præstatur, . . . dicimus vel mediate, quoniam certum est aliquos non habere auxilium, quo possint immediate evitare peccatum; tamen habere auxilium, quo possint a Deo majora præsidia impetrare, quibus adjuti peccata vitabunt. (Tom. 4. controv. 3. o. 2. c. 5.) Quant à la grâce de conversion, il dit qu'elle n'est pas donnée au pécheur en tout temps, mais qu'aucun ne demeurera abandonné de telle manière, *ut certo et absolute per omnem vitam destituatur auxilio Dei, et de salute desperare possit.*

Les théologiens thomistes, ses disciples, tiennent la même doctrine. Le savant père Dominique Soto dit (lib. 1. de Nat. et Grat. c. 18.): *Certo certior sum, quin vero certissimos credo semper fuisse sanctos doctores, qui fuerint hoc nomine digni, neminem unquam a Deo fuisse derelictum in hac mortali vita.* La raison en est évidente, c'est que si le pécheur était tout-à-fait abandonné de la grâce, ou bien les péchés qu'il continueraient de commettre ne pourraient plus lui être imputés, ou bien il resterait obligé à des devoirs qu'il ne pourrait accomplir; mais c'est une règle indubitable de S. Augustin, qu'on ne pèche jamais en ce qu'on ne peut éviter: *Neminem peccare in eo quod nullo modo caveri potest.* (De Nat. et Grat. l. 1. c. 18.) Et cela est conforme à ce que dit l'apôtre: *Fidelis autem est Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.* (I. Cor. x. 13.) Ce *proventum* est le secours divin que Dieu donne toujours à ceux qui sont tentés, pour qu'ils résistent à la tentation, comme l'explique S. Cyprien: *Faciet cum tentatione facultatem evadendi.* (S. Cypr.) Et comme le fait voir plus clairement *Primasius: Illud faciet*

provenire, quod poterimus sustinere; id est, in tentatione roborabit gratiæ præsidio, quo possitis eam sustinere. S. Thomas et S. Augustin s'accordent à dire que Dieu serait injuste et cruel, s'il obligeait quelqu'un à un précepte qu'il ne pût accomplir. S. Augustin dit : *Peccati reum tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit, summæ iniquitatis est.* (L. 2. de Anim. c. 12. n. 17.) Et S. Thomas dit aussi : *Deus non est magis crudelis, quam homo; sed homini imputatur ad crudelitatem, si obliget aliquem per præceptum ad id quod implere non possit; ergo id de Deo nullatenus est æstimandum.* (In 2. Sent. dist. 28. q. 1. art. 3.) Il en est autrement, dit ensuite le saint, lorsque *ex ejus negligentia est, quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata.* (Quæst. 24. de Veritate, art. 14. ad 2.) Ce qui peut proprement signifier, lorsque l'homme néglige de se servir de la grâce éloignée de la prière, avec laquelle il peut obtenir la grâce prochaine pour observer le précepte, selon ce qu'enseigne le concile de Trente (Sess. 6. cap. 15.) : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis.*

S. Augustin confirme en plusieurs endroits ce qu'il a dit, savoir, qu'il n'y a point de péché dans ce qu'on ne peut éviter. Dans un endroit, il dit : *Sive autem iniquitas, sive justitia, si in potestate non esset, nullum præmium, nulla pœna esset.* (S. Aug. lib. 12. cont. Faust. c. 78.) Dans ses rétractations (lib. 1. cap. 15.), il dit : *Si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, nullum peccatum eorum tenere possumus.* Il dit encore (Homil. 12. de 50.) : *Dat quidem ille (le démon) consilium, sed, Deo auxiliante, nostrum est eligere vel repudiare quod suggerit; et ideo cum per Dei adjutorium in potestate*

tua sit, quare non magis Deo, quam ipsi obtemperare deliberas? Et encore (id. §. 2. de Anim. cap. 11. n. 14.) : Ex eo igitur quod non accepit, nullus est reus. Et enfin (cap. 11. id.) : Nemo vituperatione dignus, qui id non facit quod facere non potest. S. Jérôme tient la même doctrine : Nec ad virtutes, nec ad vitia necessitate trahimur; alioquin ubi necessitas est, nec damnatio, nec præmium est. (Lib. 2. contra Jov.) Tertullien : Non enim poneretur lex ei qui non habet obsequium debitum legi in sua potestate. (Lib. contr. Marcian. c. 2.) Marc l'ermite : Occulta nobis opitulatur gratia; verum in nobis situm est agere, vel non agere bonum pro potestate. S. Irénée, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Jean Chrysostôme et plusieurs autres, disent la même chose.

Ce que dit S. Thomas (2. 2. q. art. 4 ad 1.), que la grâce est refusée à quelques-uns en punition du péché originel, ne fait pas difficulté : *Auxilium (gratiæ) quibuscumque datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex justitia non datur, in pœnam præcedentis, aut saltem originalis peccati, ut Augustinus dicit. (S. Aug. lib. de Corrupt. et Grat. c. 5. 6. alias 11.)* Puisque le savant cardinal Gotti répond très-bien que S. Augustin et S. Thomas parlent de la grâce prochaine actuelle, nécessaire pour accomplir les préceptes de la foi et de la charité, dont S. Thomas parle en effet à l'endroit que nous venons de citer : mais ils ne prétendent pas pour cela nier que le Seigneur ne donne à chacun la grâce intérieure avec laquelle il peut, au moins médiatement, obtenir celle de la foi et du salut; puisque ces saints docteurs, comme nous l'avons vu ci-dessus, ne doutent point que Dieu n'accorde à tous les hommes au moins la grâce éloignée autant qu'il est nécessaire pour satisfaire aux préceptes.

On peut encore joindre à ces autorités celle de S. Prosper, qui dit (De Vocat. Gen. cap....): *Adhibita semper est universis hominibus quædam supernæ mensura doctrinæ, quæ etsi parciore gratiæ fuit, sufficit tamen quibusdam ad remedium, omnibus ad testimonium.*

Et on ne pouvait l'entendre autrement; car s'il était vrai que quelque homme pêchât parce qu'il ne recevrait pas même la grâce suffisante éloignée, à cause du péché originel, qui, dans ce cas, leur serait imputé à coulpe, on pourrait dire que pour pêcher, il suffit d'avoir cette liberté de la volonté que nous avons eue interprétativement dans le péché d'Adam; mais ce sentiment ne peut se soutenir, puisqu'il a été expressément condamné dans la première proposition de Michel Baïus, qui disait: *Ad peccatum formale, et ad demerendum, sufficit illa libertas, qua voluntarium ac liberum fuit in causa sua, peccato originali, et libertate Adami peccantis.* Nous pouvons alléguer contre cette proposition ce que dit le cardinal Bellarmin (Bell. cont. lib. 2. de Grat. et Lib. Arbit. cap. 7.), que pour commettre un péché personnel, distinct du péché d'Adam, il faut un nouvel exercice de la volonté, et une liberté distincte de celle d'Adam, sans quoi, le péché n'est point distinct, selon la doctrine de S. Thomas, qui enseigne: *Ad peccatum personale requiritur potentia absoluta personalis.* (In 2. Sent. Dist. 20. q. 1. a. 2. in Corp.) Au surplus, à l'égard des baptisés, le concile de Trente a déclaré qu'il ne reste rien de damnable en eux: *In renatis nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis qui vere conscripti sunt in Christo, per baptismum in mortem.* Et il ajoute que la concupiscence ne demeure point dans l'homme comme peine, *sed ad agonem relicta est, quæ nocere non consentientibus non valet.* (Sess. 5. in Decr. de Pecc. Orig.)

La concupiscence qui demeure serait très-nuisible à l'homme, si, à cause d'elle, Dieu lui refusait jusqu'à la grâce éloignée pour obtenir le salut.

De tout ce que nous venons de dire, plusieurs théologiens concluent que, dire que Dieu refuse à quelqu'un la grâce suffisante pour accomplir les préceptes, serait parler contre la foi; puisque, dans ce cas, Dieu commanderait l'impossible. Ainsi le père Nuguez dit : *Deus nunquam denegat auxilium sufficiens ad implenda præcepta, alias nullo pacto possent impleri, et sic rediret Lutheri hæresis, quod Deus obligavit hominem ad impossibile.* (1. 2. quæst. 106. art. 8.) Et il ajoute encore ailleurs : *Fidei est, ita ut oppositum sit hæresis manifesta, quod omnis homo, dum est in via, non potest poenitentiam agere de peccatis.* Et le père Ledesma : *Certum est secundum fidem, quod non est peccatum quod non est in omni libera potestate.* (Ledesm. de Aux. quæst. unic. art. 19.)

Juenin dit que le pécheur devient coupable par la liberté d'exercice, lorsqu'il choisit volontairement tel ou tel péché, bien qu'il pèche alors nécessairement étant privé de la grâce actuelle qui est suffisante pour éviter tout péché. Mais cette doctrine qu'un homme tombé pèche, n'ayant d'autre liberté que celle de choisir le péché qu'il veut commettre, et se trouvant nécessité à pécher, fait justement horreur au savant monseigneur de Salem, archevêque de Vienne, en France; qui dit, dans son livre intitulé *Jansenius redivivus : Quis patietur audire posse hominem lapsum, absente gratia, non alia gaudere libertate, præter eam, qua cum necessitate ad peccandum potest unum præ alio eligere?* (Pag. 113.) Il en résulterait qu'un condamné à mort, qui n'a d'autre liberté que celle de choisir pour son supplice le poison, le fer ou le feu; de-

vrait être réputé mourir volontairement et librement, parce qu'il ferait ce choix ! Et comment pourrait-on jamais imputer un péché à celui qui serait dans la nécessité de le commettre d'une manière ou d'autre ? La deuxième proposition de Baius qui fut condamnée, portait : *Homo peccat etiam damnabiliter in eo quod necessario facit*. Où est la liberté, lorsqu'il y a nécessité de pécher ? Jansénius répond que pour pécher, il suffit de la liberté de volonté que nous avons eue interprétativement, dans le péché d'Adam. Mais cette doctrine fut encore condamnée dans la première proposition de Baius : *Ad peccatum formale, et ad demerendum, sufficit illa libertas, qua voluntarium ac liberum fuit in causa sua, peccato originali et libertate Adami peccantis*.

Nos adversaires reprennent que le pécheur abandonné de la grâce, quoiqu'il ne puisse éviter tous les péchés mortels, *collective*, ou en général, peut néanmoins éviter chaque péché, *distributive*, c'est-à-dire en détail, *per simplicem suspensionem seu negationem actus*, comme ils s'expriment. Mais on ne peut admettre ce sentiment, par plusieurs raisons : 1° Parce que l'assaut d'une tentation violente, qui requiert de grands efforts pour être surmonté, ne peut généralement être vaincu, comme disent tous les théologiens, sans le secours de la grâce, ou du moins, sans que l'homme tenté ne s'attache à une autre passion vicieuse et opposée ; ainsi un pécheur privé de la grâce serait alors nécessité, sans remède, à pécher d'une manière ou d'une autre : cette doctrine fait horreur, comme nous l'avons vu plus haut. 2° Lorsqu'une forte concupiscence de péché sollicite à un genre de faute, il n'arrive pas toujours, ou plutôt, il arrive rarement, qu'il y ait un autre motif désordonné en sens contraire, assez fort pour déterminer l'homme à refuser son consentement à la première tentation. Ainsi,

lorsque ce motif opposé ne se fait point sentir, le pécheur serait nécessité à commettre le péché particulier pour lequel il éprouve de l'inclination. 3° S'abstenir du péché *per simplicem negationem actus*, comme disent nos adversaires, peut tout au plus se comprendre dans les préceptes négatifs; mais cela ne peut aucunement avoir lieu, comme l'observent Tournely et Gotti, dans le moment où oblige quelque précepte positif d'accomplir un acte surnaturel, comme sont les actes de foi, d'espérance, d'amour, et de contrition; puisque ces actes étant surnaturels, il faut nécessairement un secours surnaturel pour les bien produire; de sorte, qu'au moins dans ce cas, si l'homme n'était aidé du secours de la grâce, il pécherait nécessairement, faute de remplir les préceptes divins, bien qu'il ne pût éviter le péché. Mais soutenir une telle chose, dit le père Bannèz, c'est contraire à la foi. (In 1. p. q. 23. a. 5.) *Quotiescumque aliquis peccat (ce sont ses paroles), necesse est, ut ille de facto receperit divinam inspirationem. Hæc conclusio asseritur a nobis certa secundum fidem, quia nemo peccat, propter quod non facit quod facere non potest, ut certum est secundum fidem; sed homo cui nihil aliud datum est, quam quod ad naturam humanam pertinet, non habet unde possit operari supra naturam; ergo non peccat non operando aliquid supernaturale.*

Il ne sert de rien qu'on dise que si le pécheur est privé de la grâce, c'est par sa faute, et qu'en conséquence il pèche, quoiqu'abandonné; car le cardinal Gotti répond que le Seigneur peut justement punir le pécheur pour les fautes qu'il avait commises auparavant, mais non pour la transgression ultérieure des préceptes qu'il ne peut plus accomplir. Si un domestique, dit cet auteur, était envoyé quelque part, et que, par sa faute, il tombât dans un

fossé, son maître aurait le droit de le punir pour sa chute, aussi bien que pour la faute suivante de sa désobéissance, dans le cas où le serviteur refuserait d'employer les moyens, tels que la corde ou l'échelle, qu'il lui fournirait pour sortir du fossé; mais supposé que le maître ne lui présentât aucun secours pour sortir, ce serait un tyran s'il voulait forcer le serviteur à continuer son chemin, et s'il le punissait au cas contraire. Il conclut enfin : *Cum ergo homo peccando in foveam lapsus impotens factus sit prosequendi iter ad æternam salutem, esto ipsum possit obtalem culpam puniri, et similiter si gratiam qua fiat potens oblatam respuet; sed si Deus ipsum in sua impotentia relinquere velit, non poterit, nisi injuste, obligare, ut viam percurrat, et nisi percurrat punire.* (Theol. t. 1. q. 2. dub. 3. § 3. n° 22. p. 261.)

On nous oppose plusieurs textes de l'Écriture, où il semble qu'il est question de cet abandon de Dieu : *Excæca cor populi hujus... ne forte videat, et convertatur, et sanem eum.* (Is. VI. 10.) *Curavimus Babylonem, et non est sanata; derelinquamus eam.* (Jer. LI. 9.) *Appone iniquitatem super iniquitatem eorum, et non intrent in justitiam tuam.* (Ps. LXVIII. 28.) *Propterea tradidit illos in passiones ignominie.* (Rom. I. 26.) *Ergo (Deus) cujus vult miseretur, et quem vult indurat.* (Rom. IX. 18.), et d'autres semblables passages, auxquels il est facile de répondre, comme on le fait d'ordinaire, que souvent l'Écriture appelle opérations les permissions divines; ainsi, pour ne point blasphémer avec Calvin, en disant que Dieu prédestine positivement et détermine plusieurs hommes à pécher, il faut dire que Dieu permet que certains pécheurs, en punition de leurs péchés, soient, d'un côté, assaillis par de violentes tentations, châtimement dont nous demandons à Dieu d'être

délivrés dans ces paroles du *Pater noster*, et ne nos inducās in tentationem, et que de l'autre côté, ils restent moralement abandonnés dans leurs péchés; de sorte que leur conversion et la résistance qu'ils pourront faire aux tentations, quoi qu'elles ne soient point impossibles et désespérées, sont néanmoins, par leur faute, et à cause de leurs mauvais antécédens, choses très-difficiles; car étant tombés dans une vie si relâchée, ils n'auront que des désirs et des mouvements très-faibles, et en petit nombre, pour résister à leurs mauvaises habitudes et se remettre dans la voie de salut. Et voilà l'*obstination imparfaite* dans laquelle le pécheur demeure endurci, et dont parle S. Thomas. (Quæst. 24. de Verit. art. 11.) *Induratum esse eum, qui non de facili possit cooperari ad hoc quod exeat de peccato; et hæc est obstinatio imperfecta, quia aliquis potest esse obstinatus in statu viæ, dum scilicet habet ita firmatam voluntatem in peccato, quod non surgunt motus ad bonum nisi debiles.* D'un côté, l'ame obscurcie; la volonté endurcie aux divines inspirations, et attachée aux plaisirs des sens, ensorte qu'elle méprise et prend en dégoût les biens de la grâce; les passions et les appétits sensitifs qui dominent l'ame par la longue habitude qu'elle en a prise; d'autre part, les lumières et les invitations de Dieu, qui sont peu efficaces, en raison du mépris et du mauvais usage que l'ame en a fait, jusque-là qu'elle éprouve une certaine aversion pour les avertissements intérieurs, parce qu'elle craint d'être troublée dans ses jouissances sensibles, qui font ses délices; toutes ces choses constituent enfin l'abandon moral, où le pécheur étant une fois tombé, ne peut qu'avec une difficulté extrême sortir de son malheureux état, ni se réduire à mener une vie réglée.

Pour sortir et passer tout d'un coup d'un tel désordre

dans la voie du salut, il faudrait une grâce abondante et extraordinaire; mais Dieu l'accorde rarement aux pécheurs obstinés. Il l'accorde cependant à quelques-uns, dit S. Thomas (Lib. III, contr. Gen. c. 161), lorsqu'il les choisit pour en faire des vases de miséricorde, selon ce qu'écrivit l'apôtre, afin de manifester sa bonté; mais il la refuse avec justice aux autres, et les abandonne dans leur malheureux état, pour donner une preuve ostensible de sa justice et de sa puissance. *Interdum, dit l'ange de l'école, ex abundantia bonitatis suæ etiam eos qui impedimentum gratiæ præstant auxilio suo prævenit, convertens eos, etc.; — et sicut non omnes cæcos illuminat, nec omnes languidos sanat, ita non omnes qui gratiam impediunt, auxilio suo prævenit, ut convertantur... Hinc est quod apostolus dicit: (Rom. 9.) Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ, apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam. Le saint docteur ajoute ensuite: Cum autem Deus hominum qui in eisdem peccatis detinentur, hos quidem præveniens convertat, illos autem sustineat, sive permittat secundum ordinem rerum progredere, non est ratio inquirenda, quare hos convertat et non illos. Hinc est quod apostolus dicit: An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?*

Pour terminer cette matière, nous nions donc l'abandon moral de quelques pécheurs obstinés, de sorte que leur conversion soit moralement impossible, c'est-à-dire extrêmement difficile, et cela suffit bien, ce me semble, aux bonnes intentions que paraissent avoir nos adversaires en soutenant leur cause, c'est-à-dire de mettre un frein aux excès des pécheurs, et de les déterminer à se convertir

avant de tomber dans un état si déplorable. Mais c'est une cruauté, comme dit la théologie de Petrocorense, de vouloir leur enlever toute espérance et leur fermer entièrement la voie du salut, en soutenant qu'ils sont tombés dans un abandon total, de telle sorte qu'ils soient privés de toute grâce actuelle pour éviter les nouvelles chutes, et pour se convertir, au moins médiatement, par le moyen de la prière qui n'est refusée à aucun homme vivant, comme nous le ferons voir au chapitre suivant, et avec laquelle ils peuvent obtenir des secours abondans pour rentrer dans la voie du salut; car la crainte de l'abandon total, outre qu'elle les conduirait au désespoir, les pousserait encore au relâchement, attendu qu'ils se croiraient totalement privés de la grâce, et qu'ainsi, il ne leur resterait plus aucune espérance d'éviter la damnation éternelle.

CHAPITRE III.

On expose et l'on réfute le système de Jansénius touchant la délectation relativement victorieuse.

Nous démontrerons dans le chapitre suivant, comme nous l'avons annoncé, que la grâce de la prière est donnée à tous les hommes; mais cette doctrine déplait à Jansénius, qui en vient jusqu'à dire que c'est un délire : *Hallucinatio est, qua putant semper adesse homini gratiam, ut petant*; (De Grat. Christ. l. 3. c. 13.) tandis que, d'après son système, il soutient que, même pour prier, il est nécessaire d'avoir la délectation relativement victorieuse,

qui n'est point donnée à tous ; et c'est pourquoi il ajoute que tous n'ont pas la grâce suffisante, ni le pouvoir d'accomplir les commandemens, parce que même la grâce éloignée, nécessaire pour prier, ou du moins pour prier comme il faut, manque à un grand nombre : *Cum ergo (poursuit Jansénius) plurimi, vel non petant gratiam illam qua possint præcepta adimplere, vel non ita petant ut necessarium est, nec omnibus gratiam, vel ferventer petendi, vel omnino petendi, Deus largiatur, apertissimum est fidelibus multis deesse illam sufficientem gratiam, et consequentem illam perpetuam, quam quidam prædicant, faciendi præcepti potestatem.* (De Grat. Christ. c. 14. circ. fin.) Ainsi avant d'en venir à prouver notre doctrine, il est nécessaire de réfuter son système pernicieux, d'où découlent toutes ses autres erreurs, et de démontrer que c'est lui, et non les autres, qui est tombé dans le délire.

Les cinq propositions de Jansénius, condamnées comme hérétiques par l'Église, sont connues de tout le monde. Or, comme le prouve Tournely (Præl. theol. t. 3. p. 1. q. 3. pag. 235), toutes ces propositions naissent de son système de la *Délectation prépondérante*, sur lequel Jansénius fonde toute sa doctrine. Le père Ignace Graveson dit la même chose : *Ex hac infesto principio Jansenium ejusque discipulos has erroneas deducere consecutiones* (savoir les cinq propositions), *quæ cum illo principio artissimo vinculo colligatæ cohærent.* (Graves. class. 1. ep. 1. p. 9.) Le père Berti dit aussi que c'est *ex principio duarum delectationum invincibilium tanquam ex radice fluere alios fere omnes Jansenii errores, ac præsertim quinque damnatæ propositiones.* (Berti. c. 1. p. 2. apoll. diss. 4. § 8. n. 14.) Et le père Fortunat de Brescia, dans son ouvrage nouvellement imprimé, sous le titre : *Cornelii Jansenii sys-*

tema confutatum, etc., démontre évidemment que si l'on admettait le système de Jansénius, on devrait admettre aussi les cinq propositions condamnées.

Exposons donc distinctement le système de Jansénius. Il dit que la volonté de l'homme, depuis le péché d'Adam, ne peut opérer d'une autre manière qu'en suivant la délectation de la grâce qu'il appelle *céleste*, ou la délectation de la concupiscence, qu'il nomme *terrestre*, selon que l'une ou l'autre prévaut. Et ainsi, quand la délectation céleste est plus grande, alors elle l'emporte nécessairement; si, au contraire, c'est la délectation terrestre qui a la prépondérance, la volonté doit alors nécessairement céder.

Et ici, il faut observer que Jansénius ne parle point de la délectation délibérée, ou, si l'on veut, conséquente, car dans ce cas il se trouverait d'accord avec tous les docteurs catholiques, puisqu'il est vrai que quand la délectation est délibérée et suivie sans nécessité, mais librement par la volonté, alors certainement il faut que la volonté opère selon la délectation; mais Jansénius entend parler de la délectation indélibérée. Et ainsi s'explique le texte célèbre de S. Augustin : *Quod amplius delectat, secundum id operemur necesse est.* (S. Aug. Epist. ad Galat. cap. 5.) Ce texte, comme nous le ferons voir plus loin, doit s'entendre nécessairement de la délectation délibérée et conséquente; mais Jansénius l'entend faussement (et sur cela il fonde toute sa doctrine) de la délectation indélibérée, et antécédente à tout acte de la volonté. D'où il suit, selon lui, qu'il n'y a plus de grâce suffisante, parce que, ou elle est d'un moindre poids et elle ne peut suffire; ou elle surmonte la concupiscence, et, dans ce cas, elle est nécessairement efficace; car il fait consister

toute l'efficacité de la grâce dans une simple prépondérance relative de la délectation indélébile : *Non erit sufficiens gratia* (ce sont ses propres paroles), *sed vel efficax, vel ita inefficax, ex qua operatio nequidem sequi potest.* (Lib. 4. de Grat. Christi. cap. 10.)

Or, un tel système posé, les cinq propositions condamnées en dérivent nécessairement comme autant de conclusions. Laissons les autres pour ne nous occuper ici que de la première et de la troisième, qui sont plus dans notre sujet. Il est dit dans la première : *Aliqua Dei præcepta hominibus justis, volentibus et conantibus, secundum præsentem quas habent vires, impossibilia sunt; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.* Donc, dit Jansénius, certains préceptes sont impraticables aux justes même qui veulent et s'efforcent de les accomplir, en tant que la grâce qui surmonte leur concupiscence leur est refusée : *Nisi major, dit-il, fuerit cœlestis delectatio quam terrena, fieri non potest, quin propriae voluntatis infirmitate vincamur.* (Jans. I. iv. de Gratia Christi, caput 6.) Et ailleurs : *Vigente enim delectatione carnali, impossibile est, ut virtutis consideratio prævaleat.* (Id. ibid. l. 9.) La grâce, disait Jansénius, en parlant absolument et en la considérant séparément de l'acte et des circonstances, la grâce, quelque suffisante qu'elle fût pour exciter la volonté au bien; néanmoins, en parlant relativement, c'est-à-dire, lorsque la délectation céleste est surpassée par la délectation charnelle, laquelle l'emportant sur la grâce, est toujours unie à l'acte; alors la grâce est tout-à-fait insuffisante pour obtenir le consentement de la volonté. Et, comme dit sagement le père Graveson, la puissance absolue que l'homme aurait, en vertu de la grâce, pour observer les préceptes, lorsqu'elle dérive d'une grâce in-

férieure à la concupiscence, n'est plus, relativement à l'acte, une puissance, mais une véritable impuissance, de sorte que la volonté ne peut alors aucunement opérer le bien, comme un moindre poids n'en peut entraîner un plus lourd.

Mais alors comment l'homme pourra-t-il être inculpé s'il manque au précepte, tandis qu'il n'a pas au moins le secours suffisant pour l'accomplir? L'objection est si manifeste, que le même Jansénius ne peut se dispenser de se la faire à lui-même, en disant : *Quomodo non sint excusati, qui illo adjutorio carent, quandoquidem sine illo præceptum implere non possent?* (Jans. lib. II. de Gr. Christ. cap. 13.) Voyons comment il y répond. La difficulté est grande, c'est pourquoi il cherche à s'en tirer de plusieurs manières. Il répond premièrement que l'impuissance excuse quand l'homme a voulu accomplir le précepte et qu'il ne l'a pu; mais non quand il ne l'a point voulu. Mais on répond à Jansénius que lorsque la volonté (selon son principe) doit nécessairement céder à la délectation indélébile de la concupiscence, parce que celle-ci l'emporte sur la grâce, alors il est physiquement impossible à l'homme de vouloir accomplir le précepte, puisqu'en supposant la prépondérance charnelle, la grâce n'a plus de vertu active suffisante pour la vaincre. Jansénius lui-même n'en doute point, puisqu'il dit que la délectation supérieure détermine d'une manière intrinsèque, et porte invinciblement la volonté à y acquiescer, pendant que cette même volonté demeure tout-à-fait privée de la puissance relative pour résister. *Quo fit, dit le père Graveson, ut hæc necessitas, in doctrina Jansenii ejusque discipulorum, non sit necessitas moralis, sed antecedens et invincibilis, que citra apertam hæresim admitti non potest.*

Et Jansénius dit que sans la délectation prépondérante de la grâce, il est aussi impossible à l'homme de remplir les préceptes, qu'il est impossible de voler sans avoir des ailes, de voir lorsqu'on est aveugle, d'entendre lorsqu'on est sourd et de marcher lorsqu'on a les jambes rompues. *Sine qua non magis potest homo bene operari, quam volare sine alis* (de Grat. I. II. cap. 15.) ; et ailleurs : *Quam homini cæco, ut videat; vel surdo, ut audiat; vel tibiis fracto, ut recte gradiatur.* (Id. ibid. lib. II. cap. 2.) Il en serait de même de celui qui aurait des yeux, mais qui serait privé de lumière, car il est aussi physiquement impossible à un aveugle de voir sans yeux qu'à celui qui a des yeux de voir sans lumière, puisque toute l'impossibilité physique n'est autre que celle qui surpasse les forces naturelles.

Ainsi on voit combien est peu solide cette première réponse de Jansénius. Examinons la seconde, qui est encore moins solide que la première. Il dit que les préceptes sont possibles à l'homme, dans ce sens que Dieu peut lui donner des grâces pour les lui faire observer. *Omnes homines dicuntur posse credere, posse diligere Deum..., hæc enim potestas non est aliud, nisi flexibilis capacitas, per quam possunt suscipere fidem, et charitatem* (Id. lib. III. c. 15.) Ainsi, selon Jansénius, l'homme pèche en transgressant les préceptes, dans ce sens qu'il est capable de recevoir la grâce pour les observer. Mais, de cette manière, nous disons que même l'aveugle peut voir et le sourd entendre, puisque Dieu peut leur donner la vue et l'ouïe; toutefois en attendant, à moins que Dieu ne l'accorde, il est physiquement impossible à l'aveugle de voir et au sourd d'entendre. Ainsi, dire que pour déclarer possible un précepte il suffit qu'il soit possible à l'homme au cas où Dieu lui donnerait

le pouvoir de l'accomplir, c'est tenir un langage vain ou trompeur dans le but de cacher la vérité ; car , je le demande, quel secours un homme peut-il recevoir de cette grâce qu'il pourrait avoir, mais qu'il n'a pas en effet présentement ? C'est comme si l'on disait : l'homme pourrait observer tous les préceptes s'il pouvait les observer ; mais il ne le peut maintenant. Lorsque le malade, dit S. Augustin, a besoin de remèdes pour se guérir, il ne pourra jamais, quoiqu'il le veuille, obtenir la guérison sans ces remèdes. *Nec tamen cum vult, potest, sed cum fuerit, adhibita curaticne, sanatus.* (S. Aug. de Grat. surt. c. III. resp. ad. 3. Rat.)

Jansénius donne une troisième réponse, en disant que toute la liberté de l'arbitre consiste dans la complaisance et la connaissance de l'objet délectable : voici ses paroles : *Quapropter lustratis fundamentis Augustini, quibus tota doctrina de arbitrii libertate nititur, nihil aliud existimamus quam cognitionem ac delectationem, seu delectabilem objecti complacentiam esse id quod tantam potestatem in liberum arbitrium habet, ut eam faciat velle, vel nolle..... de cognitione hic non multum solliciti sumus; illam enim ad volendum esse necessariam vix quisquam dubitat.* (Jans. t. III. l. 7. de Grat. c. 3.) Ainsi, selon Jansénius, la liberté de l'homme consiste en la complaisance de la délectation comme dans la connaissance de l'objet, ou dans le jugement indifférent, par lequel l'homme connaît le bien et le mal de l'action, comme, par exemple, dans l'homicide on connaît le mal de la faute et le plaisir de la vengeance. C'est pourquoi il dit ailleurs que les impies pèchent seulement en ce qu'ils connaissent la malice du péché par le moyen de la loi. *Profertur primus effectus legis dare cognitionem peccati.* (Lib. I. cap. 7. de Grat.) Se servant du

texte de S. Paul : *Peccatum non cognovi nisi per legem*. Calvin l'avait dit déjà avant lui : *Finis ergo legis est, ut reddatur homo inexcusabilis; nec male hoc modo definietur, quod sit conscientie cognitio inter justum et injustum discernentis ad tollendum ignorantie pretextum*. (Calv. lib. II, Institut. c. 2. n. 22.) Mais nous répondons que le jugement indifférent, c'est-à-dire la connaissance du bien et du mal, qui appartient seulement à l'entendement, ne peut jamais constituer la liberté de l'arbitre qui appartient toute à la volonté; puisque la liberté ne consiste que dans le choix libre que fait la volonté de vouloir ou de ne point vouloir une chose.

Jausénius produit une quatrième réponse; mais elle est plus inconvenante et plus faible encore que les trois autres. Il dit que pour pécher il n'est point besoin de la liberté d'indifférence, de sorte que l'homme soit libre de toute nécessité de pécher; mais qu'il suffit d'avoir la liberté d'exercice, ou si l'on veut, d'élection, par laquelle on puisse s'abstenir du péché auquel excite la concupiscence, en en commettant un autre : *Qua quis*, ce sont ces paroles, *potest facere, et ab eo, saltem aliud perpetrando, abstinere*. (Jans. de Statu nat. lapsæ, lib. 4. cap. 2.) Par cette doctrine, il place l'homme dans une telle nécessité que, pour éviter un péché, il doit nécessairement en commettre un autre; et il dit qu'une telle liberté le rend coupable, quoiqu'il soit nécessité à pécher d'une manière ou d'une autre. Voilà comment il l'explique plus clairement ailleurs : *Arbitrium lapsorum hominum nullo modo in peccando desinit esse liberum, quamvis generali quadam peccandi necessitate vinciatur; erit enim liberum quoad exercitium, ut loquuntur, necessitatum quoad specificationem*. (Id. ibid. cap. 19.) On pourrait reproduire contre cette réponse

tout ce que nous avons dit ci-dessus contre Juenin (au chap. 2. pag. 127.) Celui-ci veut aussi que certains pécheurs, quoique privés de la grâce suffisante, pèchent purement par cette liberté d'exercice. Et, nous l'avons dit, quelle espèce de liberté est celle par laquelle un homme, juste ou pécheur, peut se dire coupable, quoi qu'il soit nécessité de pécher d'une manière ou d'autre ? Le docteur angélique assure qu'il est hérétique de dire que la volonté mérite ou démerite lorsqu'elle opère par nécessité, encore qu'elle ne soit point contrainte d'agir : *Quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate moveatur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant, quod voluntas cogeretur. Hæc autem opinio est hæretica; tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus; non enim videtur esse demeritorium vel meritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit.* (S. Thom. de Malo q. 6. art. 1.) Au surplus, lorsqu'un homme est nécessité à commettre tel ou tel péché, selon ce que disent tous les théologiens, en choisissant le moindre, quoi qu'il le choisisse volontairement, il ne pèche point, parce qu'il est privé de la liberté nécessaire pour que l'acte lui soit imputé à péché. Ainsi, pour parler du cas qui nous occupe, lorsqu'à raison de la concupiscence supérieure à la grâce, l'homme s'attacherait au moindre péché, il ne pécherait point.

Mais, mettant à part toutes ces réflexions, la réponse directe à la difficulté est qu'en supposant le principe de Jansénius au sujet de la délectation relativement victorieuse, cette liberté d'exercice, qui consiste à s'abstenir d'un péché pour en commettre un autre, ne peut nullement exister. Son principe est, comme nous l'avons expliqué plus haut, que, quand la délectation terrestre

surpasse la délectation céleste, alors la volonté est nécessairement déterminée à y consentir, selon qu'elle y est physiquement poussée. C'est pourquoi il dit quelque part que la délectation supérieure est l'indifférence de la volonté, puisque, comme le poids entraîne le bassin de la balance, qui était auparavant en équilibre, de même la délectation pousse la volonté à accepter le plaisir auquel elle l'excite. *Cum hoc efficiat (carnalis delectatio) blanditiis motus sui, ut qui ad agendum et non agendum ante motum esset indifferens, ipso motu libidinis in alteram partem, instar æquilibrii cui pondus additur, impellatur* (Id. lib. 7. de Grat. Christ. cap. 8.) Il dit la même chose dans un autre endroit, où, repoussant ceux qui veulent que la délectation supérieure incite moralement, il assure qu'elle n'agit pas ainsi, mais qu'elle excite physiquement et prédétermine la volonté à embrasser l'objet proposé. *Siquidem moralis prædeterminatio illa dicitur, quæ tantum se habet ex parte objecti, quemadmodum facit ille qui consulit, præcipit, rogat; sed hæc (delectatio) se habet in ipsa potentia voluntatis, quam propriæ suæ suavitatis magnitudine ad volendum applicat, et applicando determinat, ut potè causans in eo hoc ipsum, ut se determinet, ideoque prædeterminat.* (Id. de Grat. Christ. cap. 8.) Ainsi, selon Jansénius, la délectation prédétermine la volonté à embrasser l'objet auquel elle la porte, avant que la volonté se détermine elle-même. Que ce soit le véritable sentiment de Jansénius, le docte Diroys n'en doute nullement, car il dit que Jansénius ne diffère point des *physiognomistes*, qui soumettaient la volonté de l'homme à l'influence des planètes, de sorte que, *voluntas determinatur ad electionem sui finis aliqua impressione, quæ illius determinationem antecedit.* (Diroys. de Just. Cond. prop. 5. Jans. c. 3.) L'archevê-

que de Vienne, auteur du livre *Baianismus Jansenismus-que redivivus*, assure la même chose : *Jansenistas contendere delectatione gradibus superiori, voluntatem invincibiliter determinari ad operandum, absque ullo respectu ad futuram ipsius voluntatis determinationem.* (Bajan. et Jans. Rediv. Append. p. 6.)

Ceci supposé, où est encore la liberté d'exercice ? puisque la délectation prépondérante, selon Jansénius, prédetermine la volonté à l'accepter ; de telle manière que , comme le moindre poids doit céder au plus fort dans la balance, de même il est nécessaire que la volonté cède à la délectation relativement victorieuse : donc , si quelqu'un, par exemple , est poussé par la délectation à prendre le vêtement d'autrui, il est vrai qu'il pourra s'abstenir de ce vol par l'estime qu'il a pour lui-même ; mais dans le cas où ce sentiment n'existe pas , ou se trouve inférieur à la délectation de voler, l'estime est vaincue, et voilà qu'alors toute liberté d'exercice cesse certainement.

Mais passons maintenant à la troisième proposition de Jansénius, qui dit : *Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.* Jansénius dit donc que pour mériter ou pour démériter il n'est pas nécessaire d'avoir la liberté d'indifférence, qui exclut la nécessité ; mais qu'il suffit que la volonté ne répugne pas : et il va jusqu'à avancer que c'est un paradoxe de dire que l'acte de la volonté est libre dans ce sens qu'elle peut accepter ou refuser. Cette proposition , qui est condamnée aussi comme hérétique, dérive également du même système ; car, supposé que la volonté, quand elle est excitée par la délectation prépondérante, doive lui obéir nécessairement, il s'en suit d'absolue nécessité qu'il est suffisant pour mériter

ou pour démériter que l'homme veuille consentir à la délectation, quoiqu'il ne puisse s'empêcher de le vouloir, et qu'il y soit physiquement nécessité. Doctrine que le P. Serry appelle avec raison monstrueuse. *Stare meritum posse cum agendi necessitate.* (P. Serry, Præl.) S. Thomas l'avait déjà appelée hérétique; qu'on me permette de reproduire son texte, cité déjà plus haut : *Quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate moveatur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur. Hæc autem opinio hæretica est; tollit enim rationem meriti ac demeriti in humanis actionibus; non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod evitare non possit.*

Et c'est avec raison qu'il l'appelait hérétique, car elle est contraire à toutes les divines Écritures : *Fidelis autem est Deus,* dit saint Paul, *qui non patietur vos tentari supra id quod potestis; sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.* (I. Cor. X. 13.) Mais Jansénius veut que l'homme soit quelquefois tellement abandonné de la grâce, qu'il ne puisse résister à la tentation, et qu'il soit nécessité d'y céder. Moïse dit au peuple : *Mandatum hoc quod ego præcipio hodie, non supra te est.* (Deut. III. 11.) *Beatus qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere mala, et non fecit.* (Eccli. XXXI. 10.) Il ne suffit donc pas pour mériter, que l'homme opère volontairement, mais il est encore nécessaire qu'il opère librement, c'est-à-dire, qu'il puisse s'abstenir d'accomplir les préceptes, et qu'il ne soit point nécessité à le faire. C'est la même chose, en sens contraire, touchant le péché, savoir, qu'il ait la grâce pour s'en abstenir, et que ce soit par sa faute qu'il ne s'en abstienne pas. Il ne sert de rien de dire, comme répond l'impie Théodore de

Bèze, qu'une telle nécessité dépend non point de la nature, mais du péché originel, par lequel l'homme s'est privé volontairement de la liberté, et que pour cela, il est châtié justement, lorsqu'il pèche, quoiqu'il pèche par nécessité; puisqu'on lui répond que si un serviteur, par sa faute, se rompait les jambes, son maître serait injuste si, après lui avoir pardonné cette faute, il voulait l'obliger à courir, et s'il le punissait en cas de refus. *Peccati reum*, dit S. Augustin, *tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit, summæ iniquitatis est et insanicæ.* (S. Aug. de Duab. Anim. c. 17. alias 12.)

En outre, supposé que l'homme méritât ou déméritât en opérant par nécessité, sans puissance relative à l'acte contraire, je ne saurais comment accorder cela avec les autres passages des divines Écritures qui disent : *Optio vobis datur; eligite hodie quod placet, cui servire potissimum debeatis, utrum diis Amorrhæorum. . . Ego autem et domus mea serviemus Domino.* (Jos. xxiv. 15.) Il ne peut y avoir de liberté d'élection là où l'on opère par nécessité et sans liberté; aussi ce texte prouve clairement que l'homme est libre de la nécessité. Le savant Pétau dit, sur ce passage : *Plena utrius vis eligendi potestas ostenditur, ut quasi suspensa et in medio posita voluntas, alterum quod volet e duobus asciscat.* (Pet. Lib. de Opif. sex. dier. c. 2. n. 7.) La même chose est exprimée dans d'autres endroits de l'Écriture : *Testes invoco hodie cælum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem. Elige ergo vitam, ut et tu vivas, et semen tuum.* (Deut. xxx. 19.) *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui. Adjecit mandata et præcepta sua. . . Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi.* (Eccli. xv. 14.) Pétau, parlant sur ce texte, ajoute :

Si l'Ecclésiastique avait à décider le point en question, comment pourrait-il exprimer plus clairement la liberté dont l'homme jouit à l'égard de la nécessité? *Non potuit expressioribus vocibus, si inter nos viveret, ac de vita nostra judicaret, quam is hic fecit, ut libertatis humanæ, arbitriique liberi naturam ac proprietatem describeret.* (Pétau. loc. mox cit. n. 5.) Les autres passages de la sainte Écriture disent la même chose : *Vocavi et renuistis.* (Prov. I. 24.) *Ipsi fuerunt rebelles lumini.* (Job. XXIV. 13.) *Expectavi ut faceret uvas, et fecit labruscas.* (Isa. V. 2.) *Vos semper Spiritui sancto resistitis.* (Act. VII. 51.) Appeler, éclairer l'esprit, porter la volonté au bien, ce sont là certainement des œuvres de l'Esprit-Saint; mais comment peut-on dire qu'on résiste aux invitations, qu'on est rebelle à la lumière et qu'on résiste à la grâce, quand on est privé de la grâce prépondérante, et qu'on doit par là même céder à la concupiscence qui l'emporte?

Mais comment se fait-il, dit Jansénius, que ce que je dis ait été dit avant moi par S. Augustin, savoir, que nous devons nécessairement faire ce qui nous plaît le plus, selon le texte souvent répété du saint : *Quod amplius delectat, id operemur necesse est.* (Aug. in Ep. ad Gal. II. 49.) Avant de répondre à Jansénius, il est nécessaire de remarquer que S. Augustin, ayant à réfuter de son temps plusieurs hérésies qui avaient cours sur le sujet de la grâce, hérésies toutes différentes les unes des autres, fut obligé d'en parler diversement et longuement; c'est pour cette raison qu'il est obscur en plusieurs endroits, d'où il est résulté, non seulement, que toutes les écoles catholiques se sont vantées de l'avoir pour maître, quoiqu'elles aient chacune des opinions différentes, mais que Calvin et Jansénius eux-mêmes, dont les erreurs ont été condamnées par

l'Église, ont osé invoquer son appui. Calvin écrivant contre Pighius dit : *Nos nihil quam Augustinum sequimur... Etiam si crepet Pighius, nobis extorquere hoc non potest, quin Augustinus sit noster.* (Calv. l. 5. de Lib. Arb. adv. Pighium.) Jansénius ensuite cite S. Augustin, comme son unique maître, tellement qu'il ne donne à son ouvrage que le nom d'*Augustinus*, et tous les Jansénistes ne veulent porter d'autre nom que celui d'*Augustiniens*. De cette prémisses, je ne veux conclure autre chose, si ce n'est que plusieurs passages de S. Augustin, si l'on ne veut pas errer, ont besoin d'explication, et qu'il faut les comparer avec ses autres textes, dans lesquels le Saint expose son véritable sentiment. Venons maintenant à la question.

Nous avons déjà donné à entendre ci-dessus que la susdite doctrine de S. Augustin ne doit ni ne peut s'entendre de la délectation indéléberée, et antécédente à toute coopération de la volonté humaine ; mais qu'elle doit s'entendre de la délectation déléberée et conséquente ; puisque du moment que l'homme consent librement à la délectation, il est certainement nécessaire qu'il agisse en conséquence. Et cela se prouve par ce que dit le saint docteur dans d'autres passages, où il confond la délectation avec l'amour, ou, pour mieux dire, il explique que la délectation supérieure n'est autre chose que cet amour déléberé et cette affection qui prédomine en nous par notre propre choix ; selon laquelle, une fois que nous nous y complaisons volontairement, il est nécessaire que nous opérions. Ainsi, le saint ne veut dire autre chose, en substance, sinon qu'il est nécessaire que la volonté opère selon ce qu'elle aime le plus avec déléberation ; lorsqu'il dit quelque part, que la délectation est comme un poids qui attire l'ame à elle : *Delectatio quippe est quasi*

pondus animæ. (S. Aug. Dem. l. 6. n. 29. tom. 1.) Il dit ailleurs que ce poids qui attire l'âme est l'amour propre : *Amor meus, pondus meum.* (Id. Conf. l. 13. c. 10.) Il explique plus clairement ailleurs sa pensée, lorsqu'il dit que notre attention devrait se porter, *ut nos ita Deo opitulante ordinemus, ut inferioribus non offendamur, solis autem superioribus delectemur.* (Id. 1. 6. de Music. n. 29. t. 1.) Voilà comment il parle clairement de la délectation délibérée, et librement acceptée : il dit la même chose dans un autre passage : *Quid est voluptate trahi? Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui* (vide *ibid.*) Dans un autre : *Videte quomodo trahit pater; docendo delectat, non necessitatem imponendo.* (Id. in Jo. tract. 26. num. 24. tom. 3.) Et dans un autre encore : *Si frui delectaverit, delectatio illicita refrænanda est; velut cum jejunamus, palati appetitus assurgit; non fit nisi delectatione, (savoir indélibérée) sed eam dominantis rationis jure cohibemus.* (Vid. *ibid.*) Ainsi, selon S. Augustin, la délectation qui excite aux choses illicites, peut être librement réprimée par l'homme, avec le secours de la raison et l'aide de la grâce. De là, le saint nous exhorte : *Justitia sic delectet, ut vincat etiam licitas delectationes.* (Ibid.) Ceci devient plus évident, si nous faisons attention à ce que dit le saint docteur au sujet du texte controversé; car, après avoir dit au même endroit : *Quod amplius delectat, secundum id operemur necesse est,* il ajoute : *manifestum est certe secundum id nos vivere, quod sectati fuerimus; sectabimur autem quod (remarquez) dilexerimus. Itaque si ex adverso existant duo, præceptum justitiæ, et consuetudo carnalis, et utrumque diligitur, ibi sectabimur quod amplius dilexerimus.* (Id. in Ep. ad Gal. num. 54.) Ainsi, lorsque le saint dit qu'il est nécessaire que nous opérions

selon ce qui nous plaît le plus, il n'entend dire autre chose, sinon que la volonté doit nécessairement agir selon l'objet qu'elle aime le plus. Il ne sert de rien de dire avec Jansénius qu'on aime plus ce qui nous donne plus de délectation ; puisque ceci n'est pas toujours vrai, et que S. Augustin, dans ses confessions, parlant de lui-même, le contredit : *Non faciebam quod et incomparabili affectu magis placebat, et mox ut vellem possem.* (S. Aug. vid. Conf.) Par ces paroles, il nous donne à entendre qu'il était déjà excité de Dieu, pour faire le bien avec une affection indéléberée, affection *incomparable*, par laquelle la vertu lui plaisait déjà plus que la vie, vertu qu'il aurait bien pu pratiquer s'il l'avait voulu ; mais, résistant à la grâce, il repoussait la vertu et s'abandonnait au vice.

En outre, si S. Augustin avait cru qu'il fût nécessaire d'opérer selon la délectation la plus grande, il n'aurait pu dire : *Titillat delectatio illicita concupiscentiæ, pugna, resiste, noli consentire; et impletur hic: Post concupiscentias tuas non eas.* (Aug. serm. 155. alias. 6. de verb. ap. c. 9.) En outre, il dit ailleurs que de deux personnes qui ont une tentation impure, il arrive quelquefois que l'une succombe et que l'autre résiste ; et pourquoi ? Parce que l'une veut, dit-il, être chaste et que l'autre ne le veut point : *Si eadem tentatione ambo tententur, et unus ei cedat atque consentiat, alter perseveret; quid aliud apparet, nisi unum voluisse, alterum noluisse a castitate deficere?* (Id. l. 12. de Civ. Dei. c. 6.) En outre, le saint ayant dit qu'il est nécessaire que nous agissions selon l'impression la plus délectante, on peut douter, s'il a voulu parler de la délectation délibérée ou indéléberée. Or, nous disons : Si le saint avait voulu parler de la délectation indéléberée, il aurait dû nier, conséquemment, que, pour que

la volonté se trouve entièrement libre, il soit nécessaire qu'elle se trouve exempte, non-seulement de la violence, mais encore de la nécessité. Mais nous lisons que le saint enseigne le contraire en mille endroits, lorsqu'il dit que l'homme, soit qu'il fasse le bien, soit qu'il commette le mal, agit toujours sans nécessité : donc, lorsqu'il parle de la délectation victorieuse prédominante, il faut nécessairement l'entendre de la délectation délibérée et conséquente. Et quels sont ces passages ? Les voici, il y en a mille : *Voluntas nostra, nec voluntas esset, nisi esset in potestate nostra; non enim nobis est liberum, quod in potestate non habemus.* (Id. lib. 5. de Lib. Arbit. n. 8. alias. c. 3.) Et ailleurs, faisant allusion au chapitre sept de l'Évangile selon S. Matthieu, où il est parlé des bons fruits qui sont le produit des bons arbres, et des mauvais fruits qui naissent des arbres mauvais ; il dit : *Hoc ergo Dominus dicens : Facite hoc, aut facite illud, ostendit esse in potestate (hominum) quid facerent... Qui enim non vult servare legem, in potestate ejus est si velit.* (S. Aug. l. 2. de Act. Cum. Fel. Manich. c. 3. etc.) Calvin répond à cela, que S. Augustin parlait ici de l'homme dans l'état d'innocence ; mais le cardinal Bellarmin le reprend fort à propos, (Lib. 5. de Lib. Arbitrio, c. 27.) en disant que le saint parlait ici de cet Évangile, où le Seigneur faisant des reproches aux Juifs, leur disait : *A fructibus eorum cognoscetis eos.* D'où il suit, dit-il, qu'on ne peut pas dire que S. Augustin parlait ici d'Adam. Et ce que le saint disait contre les manichéens, il le répétait en écrivant aux pélagiens : *Ubi dicitur, noli hoc, et noli illud, et ubi ad aliquid faciendum, vel non faciendum, in divinis monitis opus voluntatis exigitur, satis liberum demonstratur arbitrium.* (Aug. de Gratia et Lib. Arb. n. 4. alias. c. 2.) Jan-

sénius, le grand partisan de Calvin, reprend ici, que S. Augustin parle de la nécessité produite par la violence, et non de la simple nécessité. Mais Jansénius se trompe de même, puisque le saint ne différait point des pélagiens en ceci, et qu'il leur accordait bien que l'arbitre était libre même de l'action coactive, comme de la simple nécessité; voilà ce qui lui fait dire contre Julien : *Liberum in hominibus esse arbitrium, utriusque dicimus. Liberum autem esse quemquam ad agendum bonum sine adjutorio Dei, etc... vos dicitis; hinc estis pelagiani.* (S. Aug. l. 2. de Nuptiis, etc. n. 8. alias. c. 5.) Donc, lorsque S. Augustin disait *utriusque dicimus*, il admettait la même liberté de faire et de ne faire pas qu'établissaient les pélagiens, qui certainement la voulaient admettre exempte de toute nécessité. Ainsi, il n'y a plus de doute que le saint docteur ne fût persuadé que l'arbitre était libre, non seulement de la violence, mais encore de toute nécessité; seulement, il contredisait les pélagiens en ce qu'ils voulaient que l'arbitre fût libre d'opérer le bien, même sans le secours de la grâce.

En outre, S. Augustin parlant de la liberté de la volonté et de l'efficacité de la grâce, dit que ces deux choses sont difficiles à concilier entr'elles : *Ista questio, ubi de arbitrio voluntatis, et de gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari gratia Dei videatur, quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri.* (Id. De Orat. Ch. n. 52. Alias cap. 47.) Si S. Augustin avait supposé que la volonté ne fût point libre de la simple nécessité, mais seulement de la violence, il n'aurait point été difficile, mais il eût été très-facile de comprendre l'opération de la grâce; lors donc qu'il assurait que c'était une chose

difficile à concilier, c'était seulement en tant que la grâce efficace obtient certainement l'effet des bonnes œuvres, et, qu'au contraire, la volonté, agissant librement, opérerait sans aucune nécessité qui la déterminât positivement à ne pouvoir ni faire ni vouloir que les actes auxquels elle était portée par la grâce. Du reste, le saint docteur regardait comme certain que, dans l'observance des préceptes, l'homme, avec le secours de la grâce ordinaire, avait la liberté suffisante pour les accomplir, ou, au moins, pour obtenir le secours nécessaire pour les mettre en pratique. Sans quoi, comme il le dit lui-même, Dieu ne lui eût point imposé de tels préceptes : *Neque enim imperaret hoc Deus, ut faceremus, si impossibile judicaret, ut hoc ab homine fieret.* (S. Aug. Enar. in Psalm. 56. n. 1.)

Remarquons d'autres textes de S. Augustin, où il confirme le même sentiment, savoir, que la volonté de l'homme est libre de toute nécessité : *Non enim peccatum esset, quod non fieret voluntate; ac per hoc et poena injusta esset, si homo non haberet liberam voluntatem, hoc est, si necessario tam bene quam male operaretur.* (Id. De Lib. Arb. c. 1.) Il dit ailleurs. *Quis enim non clamet stultum esse, præcepta dare ei, cui liberum non est quod præcipitur facere; et iniquum esse eum damnare, cui non fuit potestas complere jussa.* (Id. Lib. De Fid. Contr. Manich. c. ix. 10.) Et ailleurs : *Motum quo voluntas ab incommutabili bono deflectit, si natura vel necessitate existit, culpabilem esse nullo pacto posse.* (Id. De Spir. et Litt. c. 34) Et, après avoir dit que la grâce qui prévient est nécessaire pour opérer le bien, il ajoute : *Consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, propriæ voluntatis est.* (Id. Ib.) Il enseigne clairement par ce texte que la volonté peut librement obéir ou résister à la grâce. Il ne sert de

rien de dire avec Jansénius que S. Augustin ne veut dire autre chose par là, sinon que l'acte de consentir ou de résister à la grâce est l'acte propre de la volonté; car on ne pourra jamais s'imaginer que le saint docteur ait voulu se charger inutilement de prouver que le consentement et le renoncement sont le propre de la volonté, et non de l'intelligence, chose que l'homme, même le plus rustique, sait distinguer. D'autant mieux que le saint dit d'abord dans le texte cité : *Neminem habere in potestate quid ei veniat in mentem*; et il écrit ensuite les paroles que nous avons rapportées : *Consentire autem, etc.*, où l'on voit, sans le moindre doute, qu'il parle de puissance libre, que la volonté possède de vouloir ou de ne vouloir pas ce qui lui vient dans l'esprit. Il dit encore ailleurs : *Nemo nisi Deus facere arbores potest, sed habet unusquisque in voluntate, aut eligere quæ bona sunt, aut quæ mala, etc. Hoc ergo Dominus dicens : Aut facite hoc, aut facite illud, ostendit esse in potestate quid facerent.* (S. Aug. l. 2. De Act. Cum. Fel. Manich. cap. 4.) L'on voit très-clairement par tout cela que S. Augustin était très-éloigné du sentiment de Jansénius, savoir, que la volonté de l'homme n'est point libre de la nécessité dans l'opération, et d'autant moins, que la volonté est obligée par nécessité à suivre la délectation supérieure qui la meut et la détermine invinciblement par son impulsion.

Mais pour conclure, selon notre intention, qui est de prouver que le Seigneur nous donne à tous la grâce, soit prochaine, soit éloignée de la prière, pour que nous puissions observer les commandemens, puisque s'il ne nous la donnait point, il n'aurait point le droit d'imputer à péché nos transgressions; il suffit de voir quelles sont les propositions contradictoires aux deux propositions

citées de Jansénius. Il disait dans la première : *Aliqua Dei præcepta hominibus justis, volentibus et conantibus, secundum præsentem quas habent vires, sunt impossibilia ; deest quoque illis gratia , qua possibilia fiant.* La proposition catholique contraire à cette erreur, est donc celle-ci : Il n'y a aucun précepte de Dieu qui soit impraticable, au moins aux justes, qui veulent les observer, et qui s'efforcent de le faire ; la grâce prochaine ou du moins éloignée, avec laquelle ils peuvent les observer, ou bien avec laquelle ils peuvent demander, au moins médiatement, les secours nécessaires pour les accomplir, leur est toujours donnée, même selon leurs forces actuelles. Et il est besoin d'observer encore ici, que pour éviter l'erreur condamnée, il ne suffit point d'admettre la possibilité absolue d'observer le précepte, parce que les jansénistes l'admettent aussi ; mais qu'il faut encore admettre la possibilité même relative à la délectation terrestre actuelle, qui surmonte celle que la grâce nous donne, pour observer le précepte, lorsqu'il nous oblige, ou au moins, pour obtenir la grâce nécessaire afin de l'observer : car c'est précisément en cela que consiste l'erreur de Jansénius, qu'il nie la possibilité relative, et non la possibilité absolue.

La troisième proposition de Jansénius disait : *Ad merendum et demerendum in statu nature lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.* La proposition catholique contradictoire est donc celle-ci : Pour mériter et pour démériter, même dans l'état de la nature déchue, autant pour les justes que pour les pécheurs, il est nécessaire d'avoir la liberté, non-seulement une liberté exempte de violence, mais encore de simple nécessité ; car, selon la doctrine catholique, ce qui est volontaire, lorsqu'il est

nécessaire, n'est point libre de cette liberté qui suffit pour mériter ou pour démériter durant cette vie; mais pour mériter ou pour démériter, il faut que la volonté soit libre de toute nécessité qui la force à consentir déterminément à l'une des deux choses proposées.

En un mot, le P. Fotuné de Brescia, homme célèbre entre les savans modernes, et que Muratori loue particulièrement, dit dans son nouvel ouvrage sous le titre : *Cornelii Jansenii systema confutatum*, que, si le système de Jansénius était vrai, il en résulterait, ou que la loi de Dieu serait une loi vaine, ou qu'elle serait injuste; puisque, selon un tel système, si la délectation céleste a le dessus, alors la volonté, encore qu'il n'y eût point de loi, est forcée de suivre déterminément l'impulsion de la délectation, et ainsi la loi serait donnée en vain. Que si la délectation terrestre a la prépondérance, la loi serait alors injuste, puisqu'elle imposerait à l'homme un précepte physiquement impossible; car alors, la volonté doit nécessairement céder à la tentation. Et de cette manière toutes les menaces et tous les avertissemens que nous fait l'Écriture sainte seraient inutiles; et il n'y aurait aucune action humaine qui méritât ni châtement ni récompense, puisqu'elles seraient toutes opérées par nécessité. D'où il suit que nous pourrions répondre ce qu'écrivait Eusèbe contre les fatalistes, à celui qui nous exhorterait à bien vivre : *Non sunt potestates hæc meæ, ô doctor; faciam enim si fata volunt*, c'est-à-dire si la délectation terrestre ne devient point prépondérante, *Aderit necessario quod fatatum est*. Je dois nécessairement suivre la délectation prédominante. En outre, il dit, qu'en admettant un tel système il faudrait encore admettre le manichéisme qui établissait deux principes, l'un bon, l'autre mauvais; et

par lequel on soutenait que, toutes les actions provenant de l'un ou de l'autre principe, l'homme était obligé nécessairement à suivre celui qui avait le dessus. Il ne sert de rien de dire que cette nécessité, dans le système de la délectation victorieuse, ne dérive point du bon ni du mauvais principe, comme le voulaient les manichéens, mais qu'il dépend du péché d'Adam qui en fut la cause; parce que nous ne demandons point par quel principe la volonté opère lorsqu'elle est mue, mais si la volonté, depuis le péché d'Adam, est demeurée libre de la nécessité d'opérer; c'est ce que nie le parti janséniste, qui veut que la volonté mérite ou démérite, quoiqu'elle soit forcée de vouloir ce à quoi la délectation supérieure la détermine. Mais, comme le remarque bien le P. de Brescia, les ouvrages d'Arnauld, d'Irénée, de Vendroc, et des autres Jansénistes, furent seulement condamnés, parce qu'ils établissaient les deux délectations invincibles selon le degré de force, système qui appartient à Jansénius. C'est encore à cause de cela que la théologie de Juénin a été défendue; car, quoiqu'il n'ait point embrassé le système que nous combattons, néanmoins il a eu l'imprudence de parler avec trop d'obscurité sur ce sujet, lorsqu'il a dit : *Natura physica gratiæ efficacis non in alio posita est, quam in victrici delectatione, qua mens circa bonum afficitur.* (Juven. Inst. Theol. t. 5. p. 6. Diss. 1. Art. 3.) Il ne dit point au reste *relative victrici*, mais il prouve ensuite sa proposition avec la doctrine la plus souvent citée de S. Augustin, *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*; et c'est à cause de cela que son ouvrage a été si long-temps défendu, et qu'il n'a enfin été permis que depuis qu'on y a ajouté un abrégé intitulé : *La vraie doctrine de l'Église*, extraite

de la théologie du savant Honoré Tournely, qui a réfuté d'une manière complète et excellente le système ci-dessus. Le P. de Brescia conclut enfin en disant : *Manifestum relinquitur et Jansenianum systema illis (savoir à Luther, à Calvin et à Jansénius) plane favere; indeque a viro catholico sine crimine violatæ fidei propugnari nullatenus posse. Non enim tuta fide salvaque religione defendi potest systema, cujus, fundamentalibus admissis principiis, damnata dogmata necessum est approbare* (Corn. Jans. syst. Conf. p. 11. n. 45 et alias p. 346. n. 259.) Et Tournely dit la même chose : *Cum Ecclesia quinque propositiones damnaverit, in sensu Jansenii, necesse est illas damnatas fuisse in ipso Jansenii systemate, delectationis scilicet superioris ac relative victricis, quæ totius systematis fundamentum est.* (Tourn. Prælect. theol. t. 3. q. 3. in prop. 5. Jans. q. 2. inf. n. 4.) Et parlant des deux systèmes, l'un de la délectation absolument victorieuse, et l'autre de la délectation relativement victorieuse, il dit ainsi : *Novimus quidem orthodoxos theologos, qui vim gratiæ efficacem colligunt ex ipsius delectatione absolute ac simpliciter victrice, quique in gratia sufficiente pares vires agnoscunt ad oppositam actualem cupiditatem superandam. Verum qui gratiam velint esse victricem relative ex superioritate graduum, quippe non aliam sufficientem admittunt gratiam, quam viribus inferiorem oppositæ superiori concupiscentiæ, non alios quam Jansenii systematis defensores novimus.* (Id. t. 3. p. 2. q. 9. a. 2. objec. 6.) Les jansénistes disent : Qu'on nous accorde que la délectation est certainement victorieuse, parce qu'elle est supérieure en force, et cela nous suffit. Voilà comment parle l'un d'entr'eux, savoir l'abbé de Bourzeis : *Nobis enim sufficit quod hæc sola nobis veritas concedatur, nimirum quoties gratiæ*

Dei consentimus, id oriri semper ex eo quod rectus amor, quem Deus nobis inspirat, viribus superior est perverso amore; et quia viribus superior est, idcirco eum certissime superare (Ab. de Bour. collat. 4. c. 50.)

Ainsi pour conclure, nous n'entendons point réprover ici le sentiment qui dit que la volonté, même lorsqu'elle se livre à l'impulsion de la délectation supérieure, opère néanmoins toujours librement, c'est-à-dire, sans nécessité, et avec une puissance, non pas hypothétique, mais réelle, d'opérer le contraire. Mais nous rejetons seulement l'avis de ceux qui veulent que, lorsqu'une des deux délectations, terrestre ou celeste, est victorieuse, il ne reste plus de puissance à l'homme pour résister, ni pour vaincre, par cette raison que l'une est supérieure à l'autre, et que la force plus grande l'emporte sur la plus petite.

Je ne peux néanmoins m'empêcher de dire sur ce sujet, le doute que j'éprouve en réfléchissant à ce système de la délectation relativement victorieuse. Ses défenseurs, au nombre desquels se trouve Jean Laurent Berti, (Aug. Syst. vindic. diss. 5. c. 5. n. 4.) disent que l'efficacité de la grâce, telle qu'ils l'établissent, ne diffère point, en substance, de l'efficacité telle que l'enseignent les thomistes, quoique posée sur des principes différens; puisque les thomistes font consister l'efficacité de la grâce dans la prédétermination physique, et que ceux-ci la font consister dans la délectation prépondérante. Ce que fait, disent-ils, la prédétermination dans l'acte second, en sollicitant la liberté de l'arbitre à consentir, la délectation le fait de même. Du reste, l'un et l'autre système enseigne également qu'il reste en l'homme la puissance de l'acte premier, pour opérer en opposition, de sorte que la volonté opère

toujours librement et sans être forcée par la nécessité.

Mais je réfléchis que , comme les principes de ces deux systèmes différent, de même les raisons et les conséquences en sont différentes. La raison de l'efficacité, selon les thomistes , est celle-ci : parce que la volonté créée est, par elle-même , une puissance passive, il s'en suit que pour en venir à l'acte de l'opération , il est nécessaire qu'elle soit excitée de Dieu , qui est le premier agent , et la première cause libre , qui applique et détermine la puissance à l'acte par la prédétermination. Voilà pour ce qui regarde l'acte ; mais quant à la puissance , les thomistes disent que l'homme a la grâce de la puissance toute complète , et prochainement disposée à faire le bien. Ainsi dit le P. Gonet : *Gratia , quæ dat posse , dat totum complementum , et totam virtutem , seu sufficientiam quæ requiritur ex parte actus primi.* (Gon. Man. t. 4. trac. 7. cap. 10.) Ainsi dit encore le cardinal Gotti : *Gratia sufficiens dat posse proximum et expeditum in ratione potentia.* (Gotti. t. 2. de Gratia dub. b. § 2.) Et enfin , ainsi disent tous les autres thomistes ; et s'il semble que quelqu'un d'entr'eux parle d'une autre manière , c'est lorsqu'il ne parle pas de l'acte premier , mais du second.

Au contraire , la raison du principe de ceux qui soutiennent le sentiment de la délectation supérieure en degrés , est celle-ci : parce que , disent-ils premièrement, dans l'état de la nature innocente , la seule grâce suffisante suffisait à l'homme pour faire le bien , puisque le libre arbitre étant encore sain et dans un équilibre parfait , il pouvait bien opérer avec le seul secours de la grâce suffisante , sans avoir besoin de la grâce efficace. Mais actuellement , depuis la chute d'Adam , la volonté étant demeurée lésée , et portée au mal , elle a besoin de

la grâce efficace, qui, par le moyen de la délectation victorieuse, l'applique à mettre les bonnes œuvres en action. Mais selon cette raison du système, supposé que la volonté de l'homme soit demeurée tellement infirme, qu'elle ait besoin de la grâce efficace pour opérer actuellement, on ne peut point dire que l'homme ait plus de vigueur en vertu de la grâce suffisante même à l'égard du premier acte, et ni en sens composé, ni en sens divisé, la puissance entière n'est point prochainement déterminée à observer les préceptes, ou pour faire une bonne œuvre quelconque même médiatement, par laquelle il puisse se disposer à recevoir ensuite le secours majeur pour accomplir la loi.

Je sais que les fauteurs de ce sentiment ne refusent pas d'accorder ceci, lorsqu'ils disent que présentement la grâce suffisante ne donne point la force entière et telle qu'il la faut. *Gratia sufficiens*, écrit le P. Macedo, qui est un de ces fauteurs, *non dat potentiam proxime completam et expeditam*. (P. Franc. Maced. Scrin. p. 88. et 89.) Et parlant ailleurs de la grâce d'Adam dans l'état d'innocence et de celle d'Adam déchu, il dit : *Prima supposebat (gratiam) expeditam et liberam, secunda impeditam et servam*. (Id. cort. p. 203.)

Mais supposé que la grâce inférieure à la concupiscence ne donne point la puissance entière et nécessaire pour observer les préceptes, elle ne peut plus en vérité prendre le nom de suffisante. C'est ainsi en effet que le P. Berti, qui défend un tel principe, de la délectation relativement victorieuse, ne trouve point de difficulté à nous accorder encore qu'une telle grâce inférieure doive être appelée petite et inefficace, au lieu de suffisante. Ainsi, selon ce système, ceux qui ne reçoivent point de Dieu la

grâce efficace par le moyen de la délectation relativement victorieuse, n'ont pas même la grâce suffisante pour accomplir les préceptes. Voilà ce qu'écrit le P. Berti dans la défense qu'il fait de son système. Il y expose premièrement les trois oppositions que lui font ses adversaires ; en disant : *Tria sunt quæ jansenianum redolent dogma, et quinque damnatarum propositionum sunt fons et origo, a quibus novi janseniani, quos inter eminent duo haud dubio spurii augustinenses (savoir le P. Bellelli et le P. Berti.) minime abhorrent. Horum primum est, quod non tantum in delectatione victrici reponunt gratiam efficientem, sed in delectatione victrici relativa, etc. Alterum, quod negant in delectatione inferioris gradus potentiam (proxime expeditam), ad hanc requirentes ex parte potentiae et actus primi robustiorem delectationem ; ideoque gratia inefficax (sive adjutorium sine quo ab ipsis deprædicatum) non est vera gratia sufficiens, neque molinistico sensu, neque thomistico, cum gratia sufficiens communi sensu catholicorum conferat ipsam potentiam proxime expeditam. Tertium, quod hinc consequitur, veram gratiam sufficientem e medio tollunt, a cujus etiam nomine fraudulenter abhorrent ; illam potius inefficacem, quam sufficientem appellantes. C'est ce que lui opposent ses adversaires : voici comment il leur répond. *Ego vero firmissime et absque ulla hæsitatione pronuntio tria doctrinæ capita nuperrime commemorata nequaquam erronea esse, nec damnatarum propositionum principia : sed aliquos Jansenii quidem refutandi zelo permotos, sed propriæ sententiæ præjudicio abreptos, quid catholicum sit, quid erroneum ac damnatum minime distinxisse, atque ex horum lucubrationibus causam arripuisse scio anonymum (c'est l'archevêque de Vienne). Et si qui alii sunt, curtæ eruditionis, et pinguis Minervæ homines, inconcussa Augustini dogmata**

(*quæ, velint, nolint, sunt eadem ac nostra*) *tanquam portenta hæresum calumniandi.*

Or, je confesse que je suis justement du nombre de ceux qui ont peu de science et un esprit grossier, parce que je ne vois pas comment on pourra accorder une telle opinion avec l'autorité de la sainte Ecriture : *Fidelis autem est Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis.* (I. Cor. x. 13.) *Quid est quod debui ultra facere vineæ meæ, et non feci?* (Is. v. 3.) *Vos semper Spiritui sancto resistitis.* (Act. vii. 51.) avec la doctrine des saints pères, et spécialement avec celle de S. Augustin que nous avons rapportée ci-dessus; et finalement, avec la raison, puisque je ne puis comprendre comment Dieu même, dans l'état actuel de la nature déchue, mais réparée surabondamment par Jésus-Christ en l'opération de la rédemption humaine; je ne puis comprendre, dis-je, comment Dieu pourrait, avec justice, exiger des hommes l'observation des préceptes, et leur infliger un châtiment pour les transgressions, dans le cas où le système ci-dessus énoncé serait vrai; car il rejette la puissance entière et prochainement nécessaire, qui, si elle n'est complète, ne sera jamais une vraie et libre puissance, et, par conséquent, il refuse à plusieurs la grâce suffisante, même dans le premier acte, pour observer les préceptes qui leur sont imposés, ou même pour employer les moyens, comme serait la prière, afin d'obtenir, au moins médiatement, les secours plus grands qui sont nécessaires pour pouvoir les accomplir.

CHAPITRE IV.

Dieu donne à tous les hommes la grâce nécessaire pour prier, s'ils le veulent, la grâce suffisante qui est commune à tous hommes suffisant à cet effet.

Ce principe, que Dieu veut sauver tous les hommes, et que, quant à lui, il leur donne à tous les grâces nécessaires pour arriver au salut, étant posé, disons que la grâce de pouvoir prier actuellement est donnée à tout le monde, sans qu'il soit nécessaire d'une nouvelle grâce à cet effet, et qu'avec la prière, nous pouvons ensuite obtenir tous les autres secours pour observer la loi, et pour nous sauver. Mais remarquez qu'en disant, sans qu'il soit besoin d'autre secours, on n'entend pas que la grâce ordinaire suffise à la prière, sans le secours de la grâce qui aide, parce que, pour exciter quelqu'un à la piété, il est nécessaire qu'il y ait encore la grâce qui aide, ou si l'on veut, coopérante, outre la grâce excitante; mais cela veut dire que la grâce ordinaire donne à chacun le pouvoir de prier actuellement, sans qu'il soit besoin d'avoir une nouvelle grâce qui prévienne et détermine, physiquement ou moralement, la volonté de l'homme à produire l'acte de la prière. C'est pourquoi nous citerons ici nombre de théologiens remarquables qui enseignent cette doctrine comme étant une doctrine certaine, et nous la prouverons ensuite par l'autorité et par la raison : Isambert (Lib. III. q. 111. disp. 4. a. 3.), le cardinal du Perron (Rep.

lib. II. obser. 3. c. 2.), Alphonse Lemoine (Disp. de Dono grat. an. 1650. cont. Arn.), et Honoré Tournély plus longuement encore (Præf. Theol. t. III. q. 7. a. 4. concl. 5. pag. 533.) tiennent tous cette doctrine, et prouvent que nous pouvons tous prier actuellement avec la seule grâce ordinaire, sans avoir besoin d'autre secours; et qu'avec la prière nous pouvons obtenir toutes les autres grâces nécessaires à l'observation des choses, même les plus coûteuses et les plus difficiles.

Le très-éminent cardinal de Noris (Opusc. sans. eror. calum. subl.; vid. c. 1. et 2.) tient la même doctrine, et prouve spécialement que l'homme, s'il le veut, sans aucun autre secours que celui de la seule grâce ordinaire, peut observer les préceptes qui lui sont imposés. Voici comment il le prouve. *Manifestum est potentiam ad orandum debere esse proximam in justo sive fidei; nam si fidelis sit in potentia remota ad simpliciter orandum (non enim hic de fervida oratione loquor) non habebit aliam potentiam proximam pro impetranda oratione, alias procederetur in infinitum.* Supposé que, pour observer la loi et pour se sauver il est nécessaire de prier, comme nous l'avons prouvé au commencement en parlant de la nécessité de la prière, ce savant auteur dit sagement que chacun a la puissance prochaine pour prier, afin d'obtenir, par la prière, la puissance prochaine pour opérer le bien: c'est pour cela que tous peuvent prier avec la seule grâce ordinaire, sans avoir besoin d'aucun autre secours. Autrement, si l'on avait besoin d'une autre puissance pour avoir la puissance prochaine à l'acte de la prière, il faudrait encore une autre grâce de puissance, et ainsi de suite à l'infini, et il cesserait d'être au pouvoir de l'homme de coopérer à son salut.

Le même auteur confirme plus distinctement ailleurs la doctrine ci-dessus, lorsqu'il dit : *Etiam in statu nature lapsæ datum adjutorium* (qui est la grâce suffisante, commune à tous les hommes) *sine quo, secus ac Janse-nius contendit; quod quidem adjutorium efficit in nobis actus debiles, nempe orationes minus fervidas pro adimplendis mandatis; in ordine ad quorum executionem, adjutorium sine quo est tantum auxilium remotum, impetratorium tamen auxilii quo, sive gratiæ efficacis, qua mandata implentur.* (De Noris. Ibid. cap. II. §. 1.) Ainsi l'éminent cardinal de Noris regarde comme une chose certaine que nous avons tous, dans l'état de la vie présente, le secours *sine quo*, savoir la grâce ordinaire, qui, exempte de tout autre secours, produit la prière, par laquelle s'obtient la grâce efficace qui fait observer les préceptes. De là, on conçoit facilement l'axiôme universellement reçu dans les écoles : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* C'est-à-dire que l'homme qui prie, faisant un bon usage de la grâce suffisante avec laquelle il peut observer les préceptes faciles, comme est la prière, reçoit toujours de Dieu la grâce efficace pour observer les préceptes les plus difficiles.

Cette doctrine est encore celle de Louis Thomassin. (Thomassin. in Trac. cons. schol. de grat. c. 8. tract. 5.) Cet auteur s'étonne d'abord qu'il y ait des hommes qui osent soutenir que la grâce suffisante ne suffit point en effet pour opérer quelque bonne œuvre et pour éviter quelque œuvre mauvaise : il dit : *Si enim hæc auxilia vere auxilia sunt, et proximam dant potestatem, qui fit, ut ex innumerabili hominum, qui ita jurantur, multitudine, præceptum observat nemo? Aut quomodo vere sufficientia sunt, si præterea gratia efficax est necessaria? Non habet po-*

testatem sufficientem, cui deest auxilium necessarium, quod in ejus potestate non est. Il veut dire que la grâce suffisante, pour mériter avec justice d'être appelée suffisante, doit donner à l'homme la puissance prochaine et libre pour mettre le bon acte en exécution. Mais quand pour produire l'action il faut une autre grâce, qui est l'efficace, si l'homme n'a point la grâce efficace, (au moins d'une manière médiate) qui est nécessaire pour arriver à salut, comment pourra-t-on dire que la grâce suffisante lui donne cette puissance prochaine et libre? Tandis que S. Thomas dit : *Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem.* (S. Thom. 1. p. q. leg. a. 2. ad 3.) Il est vrai d'un côté que Dieu n'est point obligé à nous donner sa grâce, parce que les grâces sont un don gratuit; mais, d'un autre côté, supposé qu'il nous donne les préceptes, il est obligé à nous donner les secours nécessaires pour les mettre en pratique; et, de même que le Seigneur nous oblige à observer actuellement tous les préceptes au moment qu'il le faut, de même il est obligé de nous donner actuellement encore le secours, au moins médiat ou éloigné, qui nous est nécessaire, sans qu'il nous faille pour cela d'autre grâce que celle qui est commune à tous les hommes. Ensuite Thomassin conclut que, pour accorder ces deux choses que, d'un côté la grâce suffisante suffit à l'homme pour se sauver, et que, de l'autre, la grâce efficace est nécessaire pour observer toute la loi; il faut dire que la grâce suffisante suffit pour prier et pour faire de semblables actes faciles, et que, par ces actes on obtient ensuite la grâce efficace pour mettre les préceptes difficiles en exécution. Voilà, sans contredit, la même doctrine que celle de S. Augustin, qui enseigne : *Ex ipso, quo firmissime creditur Deum impossibilia non præcipere, hinc ad-*

monemur et in facilibus quid agamus, et in difficilibus quid petamus. (S. Aug. de Nat. et Grat. c. 69. p. 85.) Sur ce texte, le cardinal de Noris, dont nous avons déjà parlé, conclut, après l'avoir cité : *Igitur opera facilia, seu minus perfecta facere possumus, absque eo quod majus auxilium à Deo postulemus; quod tamen in difficilioribus petendum est.* A cette occasion, Thomassin rapporte aussi l'autorité de S. Bonaventure, de Scott, et d'autres auteurs, et il dit : *Omnibus ea placuere sufficientia auxilia vere sufficientia, quibus assentitur quandoque voluntas, quandoque non.* Et il le démontre dans les quatre parties de son ouvrage, apportant l'autorité de l'école durant une longue suite d'années qui commence en 1100.

Habert, évêque de Vabres et docteur en Sorbonne, qui fut le premier à réfuter les erreurs de Jansénius, écrit ainsi : *Censemus primo, quod immediate cum ipso effectu consensus completi (gratia) sufficiens non habet habitudinem, nisi contingenter, vel mediate... arbitramur proinde gratiam sufficientem esse gratiam dispositionis ad efficacem, utpote ex cujus bono usu Deus postea gratiam completi effectus effectivam creatæ voluntati concedat.* (Habert. Theol. Græc. Patr. l. 2. c. 15. n. 7.) Et il avait dit avant ceci : (Id. ibid. c. 6. n. 4.) *Catholici doctores omnes, dari gratiam aliquam vere intrinsecam, quæ possit consensum voluntatis ad bonum elicere, nec tamen propter liberam voluntatis resistantiam eundem aliquando eliciat, omnibus in scholis professi sunt, et profitentur.* Et il cite pour appuyer cette doctrine, Gammache, Duvalle, Isambert, Penerio, le Moyne, et d'autres. Ensuite il poursuit : *Auxilia igitur gratiæ sufficientis sunt dispositiva ad efficacem, et efficacia secundum quid, effectus videlicet incompleti, impetrantis primo remote, proprius, ac tandem proxime, qualis est actus fi-*

dei, spei, timoris, atque inter hæc omnia, orationis. Unde celeberrimus Alphonsus Lemoïnus gratiam illam sufficientem docuit esse gratiam petendi, seu orationis, de qua toties B. Augustinus. Ainsi, selon le docteur Habert, la grâce efficace diffère de la grâce suffisante, en ce que la première est jointe avec l'effet complet; et que la seconde obtient son effet, *vel contingenter*, parce qu'elle l'obtient ou ne l'obtient pas toujours; *vel mediate*, savoir par le moyen de la prière. Il dit que, de plus, la grâce suffisante dispose l'âme qui en fait un bon usage à recevoir la grâce efficace : c'est pour cette raison qu'il nomme la grâce suffisante, efficace *secundum quid*, savoir, selon l'effet qui commence, mais qui n'est point complet. Il dit enfin que la grâce suffisante est la grâce de prier, dont la faculté est en notre pouvoir, selon S. Augustin. D'où il suit que l'homme n'a point d'excuse lorsqu'il ne fait point le bien pour l'opération duquel la grâce suffisante lui a été donnée. Car avec cette grâce, sans aucun autre secours, ou bien il peut opérer, ou bien il peut, au moins, obtenir le secours majeur pour opérer; et Habert assure que cette doctrine était alors commune parmi les docteurs de la Sorbonne.

Charles du Plessis d'Argentré, docteur aussi en Sorbonne (Duplessis, Dissert. De Multipl. Gen. Grat.), rapporte le sentiment de plus de mille théologiens qui enseignent expressément qu'avec la grâce suffisante on peut opérer les œuvres faciles, et que l'homme opérant avec la grâce suffisante, obtient ensuite les secours abondans pour arriver à une parfaite conversion. Et c'est précisément dans ce sens, comme nous l'avons déjà dit ci-dessus, qu'il faut entendre ce célèbre axiôme reçu dans l'école, que : *Facientibus quod in se est* (avec la grâce suffisante), *Deus*

non denegat gratiam, savoir, la plus abondante et l'efficace.

Le savant Denis Petau (Petav. Theol. Dogm. t. 1. l. 10. c. 19 et 20. Præsert. c. 19.) prouve longuement qu'avec la seule grâce suffisante l'homme peut bien opérer, et il soutient même que dire le contraire, *monstruosum esset*; car cette doctrine, dit-il, n'est pas seulement la doctrine des théologiens, mais elle est encore celle de l'Église. Il dit enfin que la grâce nécessaire pour observer la loi nous est donnée par la prière, et que le don de la prière nous est accordé dès l'instant où les préceptes nous sont imposés. *Donum istud, quo Deus dat ut justa faciamus, effectum orationis sequitur; et talis effectus legi comes datur.* Or, comme la loi est imposée à tous les hommes, donc le don de prier leur est aussi donné à tous.

L'auteur de la Théologie à l'usage du séminaire de Pétrrocorense (Petroc. t. 2. l. 6. q. 5. p. 489.), dit qu'avec la seule grâce suffisante, *aliquis potest benefacere, et aliquando bene facit.* De sorte, ajoute-t-il, que *nihil vetat, ut ex duobus, æquali auxilio præventis, faciliores actus, plenam conversionem præcedentes, sæpissime unus faciat, alius non.* Et il assure que telle est la doctrine de S. Augustin, de S. Thomas, et de leurs premiers disciples, particulièrement du P. Médina qui écrit : (S. Th. In 1. 2. q. 109. p. 10. circ. fin.) *Cum sola gratia sufficienti, aliquando homo convertitur.* Et le père Louis de Grenade assure, comme je l'ai vu dans ses ouvrages, que la même doctrine est commune aux théologiens : *Duo genera auxiliorum theologi statuunt; alterum sufficiens, alterum superabundans; et quidem priori auxilio homines aliquando convertuntur, aliquando converti renuunt.* Et il ajoute, de suite après : *Et quidem prius illud auxilium ad homines quam latissime patet, theologi definiunt.* En outre la Théologie de Pétrrocorense dit :

Sic quosdam pietatis actus, nempe humiliter Deum deprecari, cum solo auxilio sufficienti (homo) facere potest, et aliquando facit, quibus se ad ulteriores gratias præparat. C'est, dit-il, l'ordre que suit la divine providence à l'égard des grâces, Ut priorum bono usui posteriores succedant. Et il conclut que la persévérance finale et la pleine et entière conversion se méritent par la prière : Infaillibiliter (homines) promerentur oratione, pro qua sufficiens gratia, quæ nulli non præsto est, plenissime sufficit.

Le cardinal d'Aguirre tient la même doctrine, et suit S. Augustin pas à pas. (Card. d'Aguir. Theol. S. Aus. t. 3. Disp. 175. 176 et 128.) Le père Antoine Boucat, de l'ordre de S. François de Paule (Boucat. Theol. Patr. Diss. 3. Sect. 4. p. 1044. an. 1536.) défend cette proposition : que tous peuvent avec la prière, sans autre secours nouveau, obtenir la grâce de conversion, et en outre, Gammache, Duval, Habert, Lemoyne, citent à ce sujet Pierre de Tarantaise, évêque de Tulle, Godet des Fontaines, Henry de Caen, docteur de Sorbonne, avec monsieur Lygni, professeur royal, qui, tous d'accord, enseignent que la grâce suffisante ne donne pas seulement le moyen de prier, comme disent Lemoine et le professeur Elie, mais qu'elle donne encore le moyen d'opérer les bonnes œuvres faciles. Gandence Bontemps écrit la même chose, lorsqu'il démontre qu'avec la grâce suffisante on obtient la grâce efficace par le moyen de la prière, qui est un don accordé à tous ceux qui veulent en faire un bon usage. Le cardinal Robert Pullo (Card. Pul. In Summa Sent. p. 6. c. 50.) établit deux grâces, une qui est toujours victorieuse, et une avec laquelle l'homme opère quelquefois, quoique pas toujours : *Aliu, dit-il, qua adjutus homo, utrumlibet aut gratiæ cooperans agit, aut ea spreto malum agere non desistit.*

Le docte père Fortuné de Brescia est encore du même sentiment (Corn. Jans. Syst. Conf. Part. 2. pag. 297. n. 225.), il tient que tous les hommes ont la grâce médiate de la prière pour observer les préceptes, et regarde comme une chose hors de doute que S. Augustin a professé les mêmes principes.

Richard de S. Victor (Rich. De Vit. De Erud. Hom. l. 1. c. 50.), enseigne pareillement qu'il y a une grâce suffisante à laquelle l'homme quelquefois est fidèle, et quelquefois résiste. Dominique Soto (Sot. De Nat. et Grat. l. 1. c. 50.), demande pourquoi il arrive que, de deux personnes que Dieu veut convertir, l'une vient à salut par la grâce, et l'autre se perd? et il répond : *Alia ratio reddi non potest, nisi quod alter præbet consensum, et cooperatur, alter vero non cooperatur.* Mathias Felix, qui a écrit contre Calvin (Felic. Dist. 24. cap. 29.), définit ainsi la grâce ordinaire ou suffisante : *Est motio divina, sive instinctum, quo movetur homo ad bonum, nec alicui denegatur. Homines diversimode se habent ad illud instinctum; alii namque acquiescunt, sicque ad gratiam habitualement de congruo disponuntur, quia facientibus quod in se est non defore Deus creditur; alii repugnant.* André Vega dit également (Veg. Lib. 13. cap. 13.) : *Hæc autem auxilia, quæ omnibus dantur, a plerisque inefficacia vocantur, quia non semper habent suum effectum, sed aliquando a peccatoribus frustrantur.* Donc, la grâce suffisante n'a pas toujours son effet, quoiqu'elle l'ait quelquefois.

Le cardinal Gotti, en un endroit de sa Théologie, (Gott. t. 2. Tract. 6. De Grat. Quæst. 1. § 5. n. 19. p. 332.) ne paraît point différer de notre sentiment; puisqu'en se faisant à lui-même cette objection, comment l'homme pourra-t-il persévérer s'il le veut, tandis qu'il n'est point

en son pouvoir de posséder ou de ne posséder pas le secours spécial qui produit la persévérance? il répond que, quoique ce secours spécial ne soit point entre les mains de l'homme, néanmoins, *in potestate hominis tamen dicitur esse, quod ipse per Dei gratiam potest ab eo petere et obtinere; et hoc modo in hominis potestate dici potest esse, ut habeat auxilium ad perseverandum necessarium, illud orationibus impetrando*. D'où il suit que pour justifier que la persévérance est au pouvoir de l'homme, comme il est nécessaire qu'il puisse obtenir par la prière le secours actuellement indispensable à la persévérance, sans qu'il ait besoin d'autre grâce pour cela; de même il est nécessaire encore qu'avec la seule grâce suffisante, commune à tous, il puisse actuellement prier, sans avoir besoin d'autre grâce pour cela, et obtenir, par la prière, la persévérance; sans quoi, l'on ne pourrait pas dire que chacun a la grâce nécessaire, au moins éloignée ou médiate, pour obtenir la persévérance par le moyen de la prière. Que si l'éminent Gotti ne l'entend point ainsi, du moins c'était ainsi que l'entendait S. François de Sales, qui disait que la grâce de prier en effet était donnée à tous les hommes qui voulaient s'en servir, d'où il concluait que la grâce de persévérance était donnée à tous. Le saint expose cette doctrine avec clarté dans son Théotime (S. Fr. Sal. t. 2. l. 3. c. 4.), où, après avoir démontré la nécessité de la prière continuelle, pour obtenir le don de persévérance finale, il ajoute : *Or, comme le don de la prière est librement promis à tous ceux qui veulent consentir aux inspirations divines, il suit qu'il est en notre pouvoir de persévérer*. Le cardinal Bellarmin enseigne la même chose, lorsqu'il dit : *Auxilium sufficiens ad salutem pro loco et tempore, mediate vel immediate, omnibus datur...*

dicitur mediate vel immediate, quoniam iis, qui usu rationis utuntur, immitti credimus a Deo sanctas inspirationes, ac per hoc immediate illos habere gratiam excitantem; cui si acquiescere velint, possint ad justificationem disponi, et ad salutem aliquando pertingere. (Bellarm. t. 4. Cont. 3. De Grat. l. 2. c. 3.)

Mais donnons les preuves de cette doctrine. On la prouve : 1° Par l'autorité de l'apôtre, qui nous assure que Dieu est fidèle, et qu'il ne permettra jamais que nous soyons tentés au-dessus de nos forces, puisqu'il nous donne toujours le secours, ou médiat ou immédiat, par le moyen de la prière, pour que nous puissions résister aux assauts de nos ennemis. *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet cum tentatione proventum, ut possitis sustinere. (I. Cor. x. 13.)* Jansénius dit qu'il faut entendre ce texte seulement des prédestinés ; mais ce commentaire qu'il fabrique n'a pas le moindre fondement ; puisque S. Paul écrit à tous les fidèles de Corinthe qu'il ne pouvait, certes, tous supposer prédestinés : c'est à cause de cela que S. Thomas l'entend généralement de tous, et dit que Dieu ne serait point fidèle, s'il ne nous accordait à tous, en tant qu'il est en lui, les grâces par le moyen desquelles nous puissions arriver au salut : *Non autem videretur esse fidelis si nobis denegaret, in quantum in ipso est, ea per quæ pervenire ad eum possemus. (S. Thom. Lect. 1. in c. 1. Ep. 1. ad Cor.)* On prouve, en outre, cette doctrine par tous les textes de l'Écriture, dans lesquels le Seigneur nous exhorte à nous convertir et à recourir à lui pour lui demander les grâces nécessaires au salut, nous promettant de nous exaucer, si nous agissons ainsi : *Sapientia foris prædicat... dicens, usquequo parvuli diligitis infantiam, et stulti ea, quæ sibi sunt noxia, cupient... Con-*

vertimini ad correptionem meam. En proferam vobis spiritum meum; quia vocavi et renuistis, etc. Ego quoque in interitu vestro ridebo, et subsannabo vos. (Prov. I. 20. 26.) Cette exhortation, dit Bellarmin, serait presque dérisoire, *convertimini*, si Dieu n'accordait au pécheur au moins le secours médiat de la prière, pour qu'il puisse opérer cette conversion qu'il lui demande. Mais on voit dans le même texte qu'il y a une grâce intérieure par laquelle Dieu appelle le pécheur, et lui donne l'aide actuelle pour se convertir, s'il le veut. (*En proferam vobis spiritum meum.*) *Venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos.* (Matth. XI. 28.) *Venite, et arguite me, dicit Dominus; si fuerint peccata vestra sicut coccinum, ut nix dealbabuntur.* (Is. I. 18.) *Petite, et dabitur vobis.* (Matth. VII. 7.) Et le Seigneur nous dit la même chose en mille autres endroits rapportés ci-dessus. Or, si Dieu ne donnait à chacun la grâce de pouvoir recourir à lui, et de le prier actuellement, ce serait en vain qu'il nous inviterait et qu'il nous presserait de recourir à lui par ces paroles : Venez tous, et je vous satisferai : cherchez, et vous trouverez, etc.

On la prouve : 2^e Par le texte précis du concile de Trente, dans la session sixième, au chapitre 13. J'engage le lecteur à lire attentivement cette preuve qui, si je ne me trompe, paraît évidente. Les novateurs disaient que l'homme ayant été privé du libre arbitre par le péché d'Adam, sa volonté n'opère plus dans les actes bons, mais qu'elle est excitée passivement à les recevoir de Dieu, sans les produire elle-même; et de là ils concluaient qu'il était impossible que ceux qui n'étaient point mus et prédéterminés par la grâce à faire le bien et à éviter le mal, observassent les préceptes. Le saint con-

cile prononça la sentence, tirée de S. Augustin, contre cette erreur ; la voici : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis.*

Ainsi le concile, afin de prouver contre les hérétiques que les préceptes divins ne sont impraticables pour personne, a déclaré que tous les hommes ont les secours nécessaires pour faire le bien, ou, au moins, la grâce de la prière, avec laquelle on obtient ensuite les secours majeurs pour le faire. Ce qui veut dire que chacun, avec la grâce ordinaire, peut faire les actes faciles, comme est la prière, sans qu'il ait besoin pour cela de grâce extraordinaire ; et, avec la prière, obtenir la force nécessaire pour produire les actes difficiles, selon la doctrine de S. Augustin que nous avons rapportée ci-dessus : *Eo ipso quo id firmissime creditur, Deum justum et bonum impossibilia non potuisse præcipere, hinc admonemur, et in facilibus quid agamus, et in difficilibus quid petamus.* (S. Aug. de Nat. et Grat. c. 44. n. 50.) Ainsi, selon le concile, tous les hommes peuvent observer les divins préceptes, au moins par le moyen de la prière, avec laquelle on obtient ensuite les secours nécessaires pour les mettre en pratique. Si Dieu a donc imposé ses préceptes à tous les hommes, et s'il a rendu leur observation possible à tous, au moins médiatement, par la prière, on en doit conclure nécessairement que tous les hommes ont la grâce suffisante pour prier ; car si cette grâce manquait à quelqu'un, il ne pourrait plus accomplir les préceptes. Et de même que Dieu, par le moyen de la prière, donne la grâce actuelle pour opérer le bien, et rend par-là possible l'observation de tous ses préceptes ; de même, il donne encore à tous la grâce actuelle de prier : sans quoi, les préceptes se-

raient impraticables à celui qui n'aurait pas la grâce actuelle de prier, puisqu'il ne pourrait obtenir le secours nécessaire pour les observer, au moins, par le moyen de la prière.

Cette doctrine posée, il ne sert plus de rien de dire que ces paroles : *Monet (Deus) facere quod possis, et petere quod non possis*, s'entendent, non de la prière actuelle, mais du simple pouvoir de prier; car nous répondons : Si la grâce ordinaire ne donnait que le pouvoir de prier, et si elle ne donnait encore celui de prier actuellement, le concile n'aurait point dit : *Monet facere quod possis, et petere quod non possis*, mais il aurait dit : *Monet posse facere, et posse petere*. Et encore, si le concile n'eût voulu déclarer ici autre chose, sinon que tous les hommes peuvent observer les préceptes, ou qu'ils peuvent tous prier pour demander les grâces nécessaires pour les pouvoir observer, sans l'entendre de la grâce actuelle, il n'aurait point dit : *Monet facere quod possis*, puisque *monet* se rapporte proprement à l'opération actuelle : et il importe peu d'instruire l'esprit, mais il importe de mouvoir la volonté à faire le bien qu'elle peut faire actuellement. Le concile ayant donc dit : *Monet facere quod possis, et petere quod non possis*, a clairement désigné, non-seulement le pouvoir de prier et d'opérer, mais encore l'opération actuelle et la prière actuelle; car si l'homme, pour opérer et pour prier en effet, avait besoin d'une autre grâce extraordinaire qui lui manque, ne serait-ce pas en vain que le Seigneur l'avertirait de faire ou de demander ce qu'il ne peut ni faire ni demander sans la grâce efficace? Sur ce sujet, le père Fortuné de Brescia dit fort à propos : Si la grâce actuelle de prier n'était point donnée à tous les hom-

mes, mais que, pour prier, il fût nécessaire d'avoir la grâce efficace, qui n'est point donnée à tous, la prière serait un acte impossible à un grand nombre, qui n'ont pas cette grâce efficace; et ce serait mal à propos qu'on nous dirait que Dieu, *monet petere quod non possis*, parce que, dans ce cas, Dieu nous avertirait de faire une chose à l'accomplissement de laquelle il manque un secours sans lequel elle ne peut s'accomplir. Ainsi l'admonition divine doit s'entendre de l'opération et de la prière actuelles, sans besoin d'aucun autre secours extraordinaire. C'est précisément ce que veut nous faire comprendre S. Augustin, lorsqu'il nous dit : *Hinc admonemur, et in facilibus quid agamus, et in difficilibus quid petamus*; puisqu'il suppose que si tous n'ont pas la grâce pour faire les choses difficiles, ils ont tous du moins la grâce de prier, qui est facile à tous; comme il le suppose également en disant ce qu'a enseigné depuis le concile après lui : *Monet facere quod possis, et petere quod non possis*.

Je ne saurais vraiment comment expliquer d'une autre manière le texte cité du concile de Trente, si la grâce suffisante ne donnait à tous les hommes le pouvoir actuel de prier, sans la grâce efficace, supposée nécessaire à la production de tout bon acte, par nos adversaires. Et, cette nécessité supposée, comme ils le veulent, je ne saurais comprendre comment cet autre enseignement du concile pourrait s'appliquer : *Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi prius ab eis deseratur*. (Sess. 6. c. 11.) Si la grâce suffisante ordinaire ne suffisait point, dis-je, pour prier actuellement, mais qu'il fût nécessaire d'avoir encore la grâce efficace, qui n'est point commune à tous, il en résulterait que, quand le juste serait tenté de com-

mettre le premier péché mortel, et que Dieu ne lui donnerait point la grâce efficace, au moins celle de prier, pour obtenir la force de résister, si ce juste ne résistait point à la tentation, on n'aurait pas alors le droit de dire que c'est le juste qui a abandonné Dieu, mais il faudrait dire que c'est Dieu qui a abandonné le juste, parce que la grâce efficace, nécessaire pour résister à la tentation, lui a manqué.

Nos adversaires nous opposent un certain passage de S. Augustin, où il semble dire que la grâce de la prière n'est pas donnée à tous les hommes : *Nonne aliquando ipsa oratio nostra sic tepida est, vel potius frigida, et pene nulla, et ita nulla, ut neque hoc in nobis cum dolore advertamus, quia si hoc nolemus, jam oramus?* (S. Aug. l. de Div. Quæst. ad Simp. q. 2. n. 21.) Mais le cardinal Sfrondrate répond sagement, lorsqu'il dit (Card. Sfrond. Nod. Præd. p. 1. § 2. n. 31. p. 105.) : *Aliud est peccatores non orare, aliud non habere gratiam qua orare possint.* S. Augustin ne dit pas que la grâce de prier comme il faut ne soit pas donnée à tous les hommes ; il dit seulement que quelquefois nos prières sont tellement froides qu'elles n'ont presque nulle valeur, non que le secours divin nous manque pour les rendre meilleures ; mais parce que de notre faute, elles deviennent nulles devant Dieu. Le cardinal de Noris écrit aussi touchant ce passage de S. Augustin, qu'avec la prière tiède on obtient au moins la grâce de faire des prières plus ferventes, et, qu'ensuite, avec celles-ci, on obtient la grâce efficace pour observer les préceptes. *Colligo ipsammet et tepidam orationem fieri a nobis cum adjutorio sine quo non, ac ordinario concursu Dei, cum sint actus debiles, etc., et tamen tepida oratione impetramus spiritum ferventioris orationis, qua nobis adjutorium quo donatur.* Et il

confirme cela par l'autorité du même saint docteur, qui dit sur le psaume 17 : *Ego libera et valida intentione preces ad te direxi, quoniam ut hanc habere possem, excaudisti me, infirmius orantem.*

Ce que dit le même docteur sur ces paroles de S. Paul : *Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*, que c'est l'Esprit-Saint qui *interpellare nos facit, nobisque interpellandi inspirat affectum*, (S. Aug. Ep ad. Sist. 194, alias 105.) ne fait également rien à notre doctrine, puisque le saint ne veut dire autre chose par-là contre les pélagiens, si ce n'est que personne ne peut prier sans la grâce : et il l'explique ainsi lui-même en commentant le psaume 54, lorsqu'il dit : *Quod dono illius tu facis, ille facere dicitur; quia sine illo tu non faceres.*

On prouve notre doctrine, 3^o par ce qu'en disent les pères de l'Église. S. Basile (S. Bas. 1. Mor. Summar. Sum. 62. c. 3.) dit : *Ubi tamen quis permissus est in tentationem incidere, eventum, ut sufferre possit, voluntatemque Dei per orationem petere.* Le saint dit donc, que lorsque Dieu permet que l'homme soit tenté, il le permet afin de lui donner l'occasion de résister, demandant que la volonté divine s'accomplisse, c'est-à-dire, demandant la grâce de remporter la victoire. Donc le saint suppose que quand l'homme n'a pas le pouvoir de résister aux tentations, il a du moins le secours actuel et ordinaire de la prière pour obtenir les grâces majetures qui lui sont nécessaires. S. Jean-Chrysostôme dit quelque part : *Legem dedit quæ vulnera patefaceret, ut medicum optarent.* (S. Chrys. in cap. 3. ad Galatas, vers. 21.) Et ailleurs : *Nec quisquam poterit excusari, qui hostem vincere nōluit, dum cessavit orare.* (Chrys. Hom. de Moysi.) Si un tel homme n'avait pas la grâce nécessaire pour prier ac-

tuellement, et pour obtenir, par la prière, la grâce de résister, sa défaite ne pourrait lui être imputée. S. Bernard dit la même chose (S. Bern. Serm. 5. de Guad.) *Qui sumus nos? aut quæ fortitudo nostra? hoc quærebat Deus, ut videntes defectum nostrum, et quod non esset auxilium aliud, ad misericordiam ejus tota humilitate curramus.* Donc le Seigneur nous a imposé une loi impossible selon les forces de la nature, afin que, recourant à lui et le priant, nous obtenions la force de l'observer; mais si la grâce de prier actuellement était refusée à quelqu'un, l'observation de la loi lui serait tout-à-fait impossible : *Multi*, dit le même S. Bernard, *queruntur deesse sibi gratiam, sed multo justius gratia quæreretur deesse sibi multos.* Le Seigneur a plus le droit de nous reprocher, que nous méprisons la grâce qu'il nous accorde, que nous n'avons celui de nous plaindre de manquer de grâce.

Mais il n'y a aucun père qui le dise plus clairement que S. Augustin en plusieurs endroits : il dit : *magnum aliquid pelagiani se scire putant, quando dicunt : non juberet Deus, quod sciret non posse ab homine fieri. Quis hoc nesciat? sed ideo jubet aliqua quæ non possumus, ut novèrimus quid ab illo petere debeamus.* (S. Aug.) Et ailleurs : *Non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras; neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis. Ista sunt propria peccata tua; nulli enim homini ablatum est scire utiliter quærere.* Ainsi dit le saint, la grâce de prier, et d'obtenir par la prière le secours nécessaire pour se convertir, n'est refusée à personne; car si elle était refusée à quelqu'un, on ne pourrait lui imputer à coulpe sa persévérance dans le péché. Il dit ailleurs : *Quid ergo aliud ostenditur nobis, nisi quia et petere,*

et quærere, et pulsare ille concedit, qui ut hæc faciamus jubet? (Aug. l. 1. ad Simplic. q. 2.) Et dans un autre endroit : *Semel accipe et intellige : nondum traheris? ora, ut traharis.* (Id. Tract. 26. in Joan. n. 2.) Et ailleurs : *Quod ergo (anima) ignorat quid sibi agendum sit, ex eo est quod nondum accepit; sed hæc quoque accipiet, si hoc quod accepit bene usa fuerit; accepit autem ut pie ac diligenter quærat si volet.* Remarquez *accepit autem, ut pie ac diligenter quærat.* (Id. eod. tit. cap. xxii, n. 65.) Tous les hommes ont donc la grâce nécessaire pour prier, et, s'ils en font un bon usage, ils recevront, par elle, la grâce de faire le bien qu'ils ne pouvaient faire avant immédiatement. Il dit encore : *Homo qui voluerit et non potuerit, oret, ut habeat tantam (voluntatem) quanta sufficit ad implenda mandata; sic quippe adjuvatur ut faciat quod jubetur.* (Id. de Orat. et l. Arb. t. x. n. 51 in fine.) Et encore : *Præcepto admonitum est liberum arbitrium, ut quæreret Dei donum; at quidem sine fructu suo admoneretur, nisi prius acciperet aliquid dilectionis, ut addi sibi quæreret, unde quod jubebatur impleteret.* (Id. de Grat. et l. Arb. c. 18.) Remarquez *aliquid dilectionis* : voilà la grâce suffisante par laquelle l'homme peut, en priant, obtenir ensuite la grâce actuelle d'observer le précepte, *ut addi sibi quæreret, unde quod jubebatur impleteret.* Et il dit ailleurs : *Jubet ideo, ut facere jussa conati, et nostra infirmitate fatigati, adjutorium gratiæ poscere noverimus.* (S. Aug. in Epist. 89.) Le saint suppose bien que nous ne pouvons point faire les choses difficiles avec la grâce ordinaire, mais que nous pouvons obtenir, par la prière, les secours pour les mettre en pratique. Et enfin il continue : *Lex subintravit, ut abundaret delictum, cum homines adjutorium gratiæ non implorant; cum autem vocatione divina intelligunt cui sit inge-*

miscendum, et invocant eum, fiet quod sequitur: ubi abundavit delictum, superabundavit gratia. On voit ici, comme dit Petau, d'une manière bien expresse, le manque de grâce abondante, et l'assistance de la grâce ordinaire ou suffisante, avec laquelle on prie, et que le saint appelle grâce de vocation divine.

Il dit ailleurs : *Hoc restat in ista mortali vita, (c'est le libre arbitre) non ut impleat homo justitiam, cum voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum cujus dono eam possit implere.* (Ibid. c. 43. et Lib. de Div. q. ad Simpl. qu. 1. n. 14.) Alors donc que S. Augustin dit que l'homme est impuissant à observer toute la loi, et qu'il ne lui demeure que la faculté de demander du secours, qui est celle de la prière, pour l'observer, il suppose certainement que le Seigneur donne à chacun la grâce de pouvoir prier, sans qu'il soit besoin pour cela d'aucun autre secours extraordinaire, qui n'est point commun à tous les hommes; sans quoi, si ce secours spécial venait à manquer, *nihil restaret arbitrio*, pour observer actuellement tous les préceptes divins au moins les plus difficiles: et le saint parlant ainsi, ne peut certainement entendre, que la grâce suffisante donne seulement la puissance, mais non l'acte de la prière; parce que, quant à la puissance, il est certain que, par la grâce suffisante, elle est donnée pour toute œuvre difficile; donc le saint docteur entend seulement dire, comme il l'enseigne ailleurs, que les choses faciles, comme la prière, peuvent fort bien être faites actuellement par tous les hommes avec la grâce suffisante, et les difficiles ensuite avec le secours qui s'obtient par la prière.

Nous avons deux témoignages de S. Augustin qui viennent surtout à notre appui; le premier est celui-ci :

Certum est nos mandata servare, si volumus : sed quia voluntas a Domino præparatur, ab illo petendum est ut tantum velimus quantum sufficit, ut volendo faciamus. (S. Aug. de Grat. et L. Arb. cap. 16.) Le saint dit donc qu'il est certain que nous observerons les préceptes si nous le voulons ; et il dit qu'au contraire, pour vouloir les observer et pour les observer en effet, nous devons prier. Donc la grâce de prier et d'obtenir par la prière les autres grâces abondantes pour observer les préceptes, est donnée à tous les hommes ; sans quoi, si l'on avait besoin d'une autre grâce actuelle pour prier, c'est-à-dire, de la grâce efficace, qui n'est point commune à tous les hommes, l'on ne pourrait ni observer, ni avoir la volonté d'observer les préceptes, quand elle ne serait pas donnée.

Le second témoignage est celui par lequel le saint répond aux moines d'Adrumète, qui disaient : Si la grâce est nécessaire, et si l'on ne peut rien faire sans elle, pourquoi me punirait-on si je ne puis opérer, et si je n'ai point la grâce pour opérer ? Priez plutôt le Seigneur pour moi, afin qu'il me donne cette grâce : *Ora potius pro me.* Le saint leur répond : vous devez être punis, non pas parce que vous ne pouvez bien faire, mais parce que vous ne priez pas pour demander la force de pouvoir bien faire : *Qui corripi non vult, ce sont ses propres paroles, et dicit : ora potius pro me, ideo corripendus est, ut faciat etiam ipse pro se.* Maintenant, si le saint n'avait cru que chacun a la grâce avec laquelle il peut prier, sans aucun autre secours, il n'aurait pu dire que ceux-là devaient être repris parce qu'ils ne priaient pas ; car ils auraient pu lui répondre : mais, si je ne dois point être repris parce que je n'opère pas le bien, puisque je n'ai point la grâce spéciale de l'opérer, de même je ne dois pas être repris parce que

je ne prie pas, quand je n'ai point la grâce spéciale pour prier actuellement. S. Augustin écrit la même chose ailleurs ; il dit : *Non se fallant qui dicunt, ut quid nobis præcipitur, ut declinemus a malo, et faciamus bonum, si id velle et operari Deus operatur in nobis?* Et le saint répond que les hommes, alors qu'ils font le bien, doivent en rendre grâces à Dieu qui leur donne la force de le faire ; et que, alors qu'ils ne le font pas, ils doivent prier, pour obtenir cette force qu'ils n'ont pas : *Quando autem non agunt, ce sont ses propres paroles, orent, ut quod nondum habent, accipiant.* (S. Aug. eod. tit. c. II. n. 4.) Or, s'ils n'avaient pas même la grâce nécessaire pour prier actuellement, ils pourraient répondre : *Ut quid nobis præcipitur, ut oremus, si orare Deus non operatur in nobis?* Comment pourrions-nous prier, si nous ne recevons point les secours nécessaires pour prier actuellement ?

S. Thomas ne parle pas expressément de la prière, mais il pose comme un principe certain ce que nous disons : *Hoc, dit-il, ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur.* (S. Thom. de Verit. q. 14. art. 11. ad 1.) Ceci donc étant une fois posé que, d'un côté, Dieu donne à tous les hommes les grâces nécessaires au salut, et que, de l'autre, pour prier il est nécessaire qu'ils aient la grâce, qui leur donne le pouvoir de prier actuellement, et, avec la prière, d'obtenir ensuite le secours majeur pour opérer le bien qu'ils ne pouvaient faire avec le secours ordinaire, nous devons dire nécessairement que Dieu donne à tous les hommes qui la veulent recevoir, la grâce suffisante de prier actuellement, sans avoir besoin de la grâce efficace à cet effet. Il est bon d'ajouter ici ce que dit le cardinal Bellarmin répondant aux

hérétiques, qui, de ces paroles du Sauveur : *Nemo potest venire ad me, nisi pater meus traxerit eum*, concluaient qu'on ne pouvait aller à Dieu sans être attiré par lui rigoureusement. Bellarmin leur dit : *Respondemus eo solum concludi non habere omnes auxilium efficax, quo reipsa credant; non tamen concludi non habere omnes saltem auxilium quo possint credere, vel certe auxilium petere.* (Bellarm. 1. 2. de Gratia, cap. 8.)

Venons enfin à examiner, en troisième lieu, les raisons de ce sentiment. Le savant Petau avec Duval et d'autres théologiens, demandent : Pourquoi Dieu nous impose-t-il des préceptes que nous ne pouvons observer avec la grâce suffisante et ordinaire? Parce que, répond-il, le Seigneur veut que nous recourrions à lui par la prière, comme le disent communément tous les saints pères que nous avons cités ci-dessus. Il conclut ensuite que nous devons regarder comme certain que chaque homme possède la grâce de prier actuellement, et d'obtenir par la prière le secours majeur pour opérer le bien que nous ne pouvions faire avec la grâce commune; sans quoi Dieu nous aurait donné une loi impossible; la raison est très-forte. On peut y ajouter encore celle-ci : que, si Dieu commande l'observation des préceptes à tous les hommes, il faut nécessairement supposer qu'il leur donne aussi à tous la grâce actuellement nécessaire pour pouvoir les observer actuellement, au moins médiatement, par le moyen de la prière. Afin donc que la loi soit raisonnable, et que les punitions infligées à ses infracteurs ne soient point injustes, il faut que chacun ait la puissance, au moins médiate, par le moyen de la prière, de l'observer actuellement; et qu'il puisse prier chaque fois sans avoir besoin d'autre secours non commun à tous les hommes.

S'il n'en est point ainsi, et que cette puissance, prochaine ou éloignée, de prier actuellement, vienne à manquer, on ne peut point dire que nous ayons tous reçu de Dieu la grâce suffisante pour observer actuellement sa loi.

Thomassin et Tournély accumulent et assignent plusieurs autres raisons pour cette doctrine; mais je les passe toutes sous silence, pour ne m'appliquer qu'à la raison qui me semble la plus évidente : elle est fondée sur le précepte de l'espérance, par lequel nous sommes tous obligés d'espérer que Dieu nous donnera certainement la vie éternelle; et je dis que, si nous n'étions certains que Dieu nous donne à tous la grâce de pouvoir le prier actuellement, sans avoir besoin d'autre grâce particulière, non commune à tous les hommes, personne, sans une révélation spéciale, ne pourrait espérer le salut comme il doit l'espérer. Qu'on me permette d'exposer d'abord les fondemens de cet argument.

La vertu d'espérance est si agréable à Dieu, qu'il nous déclare qu'il met ses complaisances en ceux qui espèrent en lui : *Beneplacitum est Domino in eis, qui sperant in misericordia ejus.* (Psalm. cXLIII. 2.) Et il promet à celui qui espère, et parce qu'il espère, de lui donner la victoire sur ses ennemis, la persévérance en la grâce, et la gloire éternelle : *Quoniam speravit in me, liberabo eum, protegam eum... eripiam eum, et glorificabo eum.* (Psalm. xc. 14) *Salvabit eos, quia speraverunt.* (Ps. xxxvi. 42.) *Conserva me, quoniam in te speravi.* (Psalm. xv. 1.) *Nullus speravit in Domino et confusus est.* (Eccl. II. 11.) Et soyons certains, que le ciel et la terre passeront, mais que les promesses et les paroles de Dieu ne passeront jamais. *Cælum et terra transibunt, verba autem mea non pertransibunt,*

(Matth. xxiv. 35.) S. Bernard dit donc que tout notre mérite consiste à mettre en Dieu toute notre confiance : *Hoc totum hominis meritum, si totam spem suamponat in Deo.* (S. Bern. Serm. 15. in Psalm. 90.) C'est parce que celui qui espère en Dieu l'honore singulièrement : *Invoca me in die tribulationis, eruam te, et honorificabis me.* (Ps. xlix. 16.) Il honore la puissance, la miséricorde et la fidélité de Dieu, en croyant que Dieu peut et veut le sauver, et qu'il ne peut manquer aux promesses qu'il a faites de sauver celui qui espère en lui. Et le prophète nous assure que plus notre espérance sera grande, et plus la divine miséricorde se répandra sur nous. *Fiat misericordia tua super nos quemadmodum speravimus in te.* (Psalm. xxxii. 22.)

Or, cette vertu de l'espérance plaît tellement au Seigneur, qu'il a voulu, pour cela, nous l'imposer comme un précepte grave, comme le disent généralement tous les théologiens, et comme cela est constant par plusieurs textes de la sainte Écriture : *Sperate in eum, omnis congregatio populi.* (Psalm. lxxv.) *Qui timetis Dominum, sperate in illum.* (Eccli. ii. 9.) *Spera in Deo tuo.* (Os. xii.) *Sperate in eam quæ vobis offertur gratiam.* (II. Pet. 1.) Cette espérance de la vie éternelle doit être ferme et certaine en nous, comme le dit S. Thomas dans sa définition : *Spes est certa expectatio beatitudinis.* (S. Thom. 2. 2. q. 18. art. 4.) Et le saint concile de Trente l'a aussi déclaré expressément : *In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent : Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.* S. Paul l'a déclaré d'abord, en parlant de lui-même : *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare.* (II. Thim. 1.) Et c'est en cela que diffère l'espérance chrétienne de l'espérance mondaine :

pour que l'espérance mondaine soit espérance, il suffit qu'elle soit une attente incertaine; et cela ne saurait être autrement, parce qu'on a toujours le droit de douter de la véracité où de la puissance de celui qui promet. Mais l'espérance chrétienne est toujours certaine de la part de Dieu, puisqu'il peut et veut nous sauver, et qu'il a promis le salut à celui qui observe sa loi; promettant même, à cette fin, les grâces nécessaires pour observer cette loi, à celui qui les lui demande.

Il est vrai que l'espérance est toujours accompagnée de crainte, comme dit le docteur angélique. (S. Thom. Loc. citato, ad 5.) Toutefois cette crainte ne vient pas de la part de Dieu, mais de la nôtre, parce qu'en ne correspondant point à la grâce comme nous le devons, nous pouvons faire des manquemens, et mettre par nos fautes des empêchemens à la grâce. C'est pourquoi, le concile de Trente a condamné avec raison les novateurs qui, privant tout-à-fait l'homme du libre arbitre, voulaient que chaque fidèle eût une certitude infailible de sa persévérance et de son salut. Voilà l'erreur qu'a condamnée le concile (Sess. 9. cap. 13. et Can. 15 et 16.); parce que, comme nous l'avons déjà dit, pour obtenir le salut, il faut correspondre, et que notre correspondance est incertaine et faillible. C'est pourquoi Dieu veut, d'un côté, que nous nous méfions de nous-mêmes, afin que nous ne tombions point dans un état de présomption, en nous appuyant trop sur nos propres forces; et de l'autre, au contraire, il veut que nous soyons assurés de sa bonne volonté et de son secours, toutes les fois que nous le lui demandons, afin que nous ayons une confiance certaine en sa bonté. S. Thomas dit que nous devons attendre avec assurance la béatitude que Dieu nous a promise, en nous confiant

en sa puissance et en sa miséricorde : *De potentia Dei et misericordia ejus certus est quicumque fidem habet.* (S. Thom. Loc. cit. ad 2.)

Ainsi, comme notre espérance en Dieu doit être certaine, de même le motif de notre espérance doit être certain; autrement, si le fondement de cette espérance n'était point certain, mais s'il était douteux, nous ne pourrions point attendre et espérer ni le salut, ni les moyens qui sont nécessaires pour l'obtenir. Mais S. Paul veut que nous soyons sûrs et immobiles dans notre espérance, si nous voulons opérer notre salut. *Si tamen permanetis in fide fundati, et stabiles, et immobiles a spe Evangelii, quod audistis.* (Coloss. I. 23.) Et il confirme ailleurs la même chose en disant que notre espérance doit être immobile comme une ancre ferme et sûre, puisqu'elle est fondée sur les promesses de Dieu, qui ne peut mentir : *Cupimus autem unumquemque vestrum eandem ostentare sollicitudinem ad expletionem spei usque in finem... ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam ac firmam.* (Hebr. VI. v. 11 et 18.) En outre, S. Bernard dit que notre espérance ne peut être incertaine, puisqu'elle est appuyée sur les promesses divines : *Neque enim vana nobis hæc expectatio, aut dubia spes videtur, innixi nimirum æternæ promissionibus veritatis.* (S. Bern. Serm. 7. in Psalm. 90. n. 1.) Et il dit ailleurs en parlant de lui-même, que son espérance est appuyée sur trois raisons : 1° sur l'amour avec lequel Dieu nous a adoptés pour enfans, 2° sur la vérité de ses promesses, et 3° sur la puissance avec laquelle il peut les accomplir. *Tria considero, in quibus spes mea consistit; charitatem*

adoptionis, veritatem promissionis, potestatem redditionis. (Idem. Serm. 3. Dom. 6. Post Pentecos. n. 6.)

C'est pour cela que l'apôtre S. Jacques veut que celui qui désire la grâce divine la demande à Dieu avec une confiance certaine de l'obtenir, et sans hésitation : *Postulet autem in fide, nihil hæsitans.* (Jac. I. 6.) Et il assure qu'il n'obtiendra rien s'il se laisse agiter par l'hésitation : *Qui enim hæsitat, similis est fluctui maris, qui a vento movetur, et circumfertur; non ergo aestimet homo ille, quod accipiat aliquid a Domino.* (Ibid. 6. 7.) S. Paul loue Abraham précisément parce qu'il ne douta pas de l'accomplissement des promesses divines, car il savait que lorsque Dieu promet, il tient ses promesses : *In repromissione etiam Dei non hæsitavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo; plenissime sciens, quia quæcumque promisit, potens est et facere.* (Rom. IV. 20.) C'est encore pour cela que Jésus-Christ nous avertit que nous recevrons toutes les grâces que nous désirerons, lorsque nous les demanderons avec une croyance certaine de les recevoir : *Propterea dico vobis, omnia quæcumque orantes petitis, credite quia accipietis, et evenient vobis.* (Marc. XI. 24.) En un mot, Dieu ne veut nous exaucer qu'à condition que nous croyons avec certitude qu'il nous exaucera.

Or, venons à notre sujet. Notre espérance en Dieu, touchant notre salut et les moyens nécessaires pour l'obtenir, doit être certaine, pour ce qui le regarde. Les motifs qui donnent cette certitude sont, comme nous l'avons vu, la puissance, la miséricorde et la fidélité de Dieu; mais le plus certain de ces trois motifs est la fidélité des promesses que Dieu nous a faites de nous sauver et de nous donner la grâce nécessaire pour obtenir le salut, par les mérites de Jésus-Christ; puisque, tout

en croyant que la puissance et la miséricorde de Dieu sont infinies, néanmoins, comme l'observe Juénin, nous ne pourrions point espérer le salut avec certitude, s'il ne nous l'avait promis et assuré. Mais cette promesse est conditionnelle et ne peut se réaliser que si nous prions, comme disent les saintes Écritures : *Petite, et accipietis; si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis. Dabit bona petentibus se. Oportet semper orare. Non habetis, propter quod non postulatis. Si quis indiget sapientia, postulet a Deo. Et plusieurs autres textes semblables que nous avons rapportés ci-dessus. Tellement que les saints pères et les théologiens disent, comme nous l'avons prouvé au chapitre I^{er} de la première partie, que la prière est un moyen nécessaire au salut.*

Or, si nous n'étions certains que Dieu donne à tous les hommes la grâce de prier actuellement, sans avoir besoin pour cela d'autre grâce spéciale, non commune à tous, nous ne pourrions point avoir un fondement certain et stable en Dieu, pour espérer notre salut, mais notre espérance serait incertaine et conditionnelle. Lorsque je suis certain que j'obtiendrai, en priant, la vie éternelle, et toutes les grâces qui me sont nécessaires pour y arriver, et que je sais que Dieu ne me refusera point la grâce de le prier actuellement, si je veux, puisqu'il l'accorde à tous les hommes; alors j'ai un fondement certain d'espérer le salut de Dieu, s'il ne manque pas par ma faute. Mais lorsque je doute si Dieu me donnera ou ne me donnera pas la grâce particulière, qu'il ne donne point à tous les hommes, et qui est nécessaire pour prier actuellement, alors je n'ai point de fondement certain en Dieu pour espérer le salut; mais le fondement que j'ai est douteux, car je suis dans l'incertitude si Dieu me donnera

cette grâce spéciale qui m'est nécessaire pour prier. Et cette incertitude n'aurait pas lieu seulement à mon égard, mais encore à l'égard de Dieu ; et voilà que l'on détruit ainsi cette espérance chrétienne qui, selon l'apôtre, doit être stable et immobile, ferme et certaine. Je le dis avec franchise, je ne sais en vérité comment le chrétien pourrait remplir le précepte de l'espérance, en espérant de Dieu, comme il le doit, avec une foi certaine, et le salut ; et les grâces nécessaires pour y arriver, s'il ne regardait comme certain que Dieu donne à tous les hommes au moins la grâce de prier actuellement, s'ils le veulent, sans avoir besoin pour cela d'autre secours spécial.

Ainsi, pour terminer les discussions de notre doctrine, qui est celle de tant de théologiens, et, en particulier, de notre petite congrégation, nous accordons, d'une part, la grâce intrinsèquement efficace, avec laquelle nous opérons le bien infailliblement, et librement néanmoins ; puisqu'on ne peut nier que Dieu, par sa toute-puissance, puisse incliner et mouvoir le cœur humain à vouloir librement ce qu'il veut, selon ces paroles de l'Écriture : *Cor regis in manu Dei est, ad quodcumque voluerit, inclinabit illud.* (Prov. XXI. 1.) *Spiritum meum ponam in medio vestri, et faciam, ut in præceptis meis ambuletis.* (Ezech. XXXVI. 27.) *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.* (Isa. XLVI. 10.) *Qui immutat cor principum, populi terræ.* (Job. XII. 24.) *Deus pacis aptet vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem ; faciens in vobis quod placeat coram se per Jesum Christum.* (Hebr. XIII. 21.) Et l'on ne peut nier que S. Augustin et S. Thomas n'aient enseigné la doctrine de la grâce efficace. Cela se voit en plusieurs de leurs textes, et en particulier, par ceux que nous allons citer. S. Augustin dit : *Qui tamen (scilicet Deus) hoc non*

fecit, nisi per ipsorum hominum voluntates, sine dubio habens humanorum cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem. (S. Aug. de Corrept. et Grät. c. 41. n. 43.) Et ailleurs : *Agit omnipotens Deus in corde hominum, ut per eos agat, quod eos agere voluit.* (Aug. de Grat. et Lib. Arb. cap. 10.) Et ailleurs : *Et si faciunt omnes bona, quæ pertinent ad colendum Deum, ipse facit, ut illi faciant quæ præcepit.* (Idem. de Prædest. SS. cap. 10.) Ailleurs : *Certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit: Faciam, ut in justificationibus meis ambuletis.* (Idem. de Gratia et Lib. Arb. cap. 16.) Ailleurs encore, sur le texte de l'apôtre : *Deus est enim, qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate* (Phil. xi. 12.), il dit : *Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur velle et perficere.* (Idem. de Dono Persev. cap. 13.) Et encore : *Quia præparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est, ut tantum velimus, quantum sufficit, ut volendo faciamus.* (Idem. de Gratia et Lib. Arb. cap. 16.) Et encore : *Novit (Deus) in cordibus ipsis operari, non ut homines nolentes credant, quod fieri non potest, sed ut volentes ex nolentibus fiant.* (Idem. lib. 1. ad Bonif. cap. 19. n. 37.) Et il dit ailleurs : *Operatur in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates.* (Idem. de Gratia Christi, cap. 24. n. 25.) Et encore : *Tantum voluntates nostræ valent, quantum Deus eas valere voluit.* (Idem. de Civitate Dei, cap. 9.) Et encore : *Voluntates quæ conservant sæculi creaturam, ita esse in Dei potestate, ut eas, quo voluerit, quando voluerit, faciat inclinari.* (S. Aug. de Grat. et Lib. Arbitr. cap. 20.) Ensuite le docteur angélique S. Thomas dit en un endroit : *Deus movet immutabiliter voluntatem propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest.* (S. Thom. de Malo,

quæst. 6.) Et en un autre : *Charitas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus Sancti, qui infallibiliter operatur quæcumque voluerit; unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, et quod ipse charitatem amittat peccando.* (Idem. 2. 2. quæst. 24. a. 11.) Et enfin : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni, quod voluntas ad illud non moveatur.* (Idem. 1. 2. quæst. 10. a. 4. ad 3.)

D'un autre côté, notre doctrine s'accorde avec la grâce vraiment suffisante, qui est commune à tous les hommes, et qui, si l'on en fait un bon usage, obtiendra la grâce efficace; mais si, au contraire, l'homme ne correspond point à la première grâce, la seconde lui sera refusée avec justice. Et voilà comment on enlève tout sujet d'excuse à ces pécheurs qui disent n'avoir pas la force de surmonter les tentations; car s'ils priaient selon la capacité qu'ils en ont reçue par la grâce ordinaire qui est donnée à tout le monde, ils obtiendraient cette force qu'ils confessent ne point avoir, et ils opéreraient leur salut. Mais si l'on n'admet point cette grâce ordinaire, avec laquelle chacun puisse au moins prier, sans qu'il soit nécessaire d'avoir une autre grâce spéciale non commune à tous, et en priant, obtenir le secours majeur pour observer la loi, je ne sais comment comprendre tant de passages de l'Écriture dans lesquels les âmes sont exhortées à revenir à Dieu, à vaincre les tentations, et à correspondre à la vocation divine : *Prævaricatores, redite ad cor.* (Is. XLVI. 8.) *Revertimini, et vivite.* (Ezech. XVIII. 32.) *Convertimini, et pœnitentiam agite.* (Ezech. XVIII. 30.) *Solve vincula collitui.* (Is. LII. 2.) *Venite ad me, omnes, qui laboratis et onerati estis.* (Matth. XI. 28.) *Resistite fortes in fide.* (I. Petr. v. 9) *Ambulate dum lucem habetis.* (Joan. XII. 35.) Je ne sais,

dis-je, comment, s'il était vrai que la grâce de prier, et d'obtenir par la prière le secours majeur pour arriver au salut, ne soit pas donnée à tous les hommes, l'on pourrait comprendre les divines Écritures, ni comment les orateurs sacrés pourraient nous exhorter tous avec tant de force à nous convertir, à résister à nos ennemis, à marcher dans la voie de la vertu; et, pour obtenir tout cela, à prier avec confiance et avec persévérance, tandis que la grâce de prier ne serait pas donnée à tous, mais seulement à ceux qui auraient reçu la grâce efficace de prier. Je ne sais point non plus comment le reproche que Dieu fait à tous les pécheurs qui résistent à la grâce et méprisent la voix divine, serait juste : *Vos semper Spiritui Sancto resistitis.* (Act. vii. 51.) *Quia vocavi, et renuistis; extendi manum meam, et non fuit qui aspiceret; despexistis omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis* (Prov. i. 24.), lorsqu'il leur manquerait la grâce éloignée, mais efficace de la prière, que nos adversaires supposent nécessaire pour prier actuellement; je dis que je ne sais comment on pourrait le leur reprocher.

Je termine. Peut-être que quelqu'un, comme je le pense, aurait désiré que je me fusse plus étendu à examiner dans cet ouvrage le grand point de controverse, c'est-à-dire, en quoi consiste l'efficacité de la grâce, selon les divers et nombreux systèmes qui sont enseignés de nos jours par les théologiens, savoir : de la prémotion physique, de la grâce congrue, de la grâce concomitante, de la délectation victorieuse relativement à la supériorité des degrés. Mais, pour parler de tout cela, mon ouvrage que j'ai cherché à rendre le moins volumineux possible, pour qu'il fût lu, n'aurait point suffi. Pour parcourir ces vastes mers, il m'aurait

fallu plusieurs volumes ; mais cette tâche a été assez remplie par d'autres écrivains ; et mon intention n'était point de la remplir. Je n'ai voulu qu'établir le point proposé dans cette seconde partie , pour l'honneur de la bonté et de la Providence divine, afin d'aider les pécheurs pour qu'ils ne se laissent point aller au désespoir, en se croyant délaissés de la grâce , et pour leur enlever tout motif d'excuse, lorsqu'ils disent n'avoir point la force de résister aux assauts des sens et de l'enfer. Je leur ai montré qu'il n'y a aucun homme, parmi ceux qui se damnent, qui se perde par suite du péché d'Adam , mais que c'est seulement par sa propre faute, puisque Dieu ne refuse à personne la grâce de la prière, avec laquelle on obtient le secours pour vaincre toute concupiscence et toute tentation. Du reste , le principal but que j'ai en vue a été d'exciter tout le monde à avoir recours à l'usage de ce puissant et indispensable moyen de la prière , afin que chacun s'y applique avec plus de diligence et plus d'attention, s'il désire se sauver ; car il y a un grand nombre d'ames qui perdent la grâce , continuent de vivre dans le péché , et se damnent enfin, parce qu'elles ne prient pas et ne se mettent pas sous la protection de Dieu. Mais voici ce qu'il y a de pis, c'est que, je ne puis m'empêcher de le répéter, peu de prédicateurs et peu de confesseurs jugent à propos d'insinuer à leurs auditeurs et à leurs pénitens ce point important de la prière , sans lequel il est impossible d'observer les préceptes divins ni d'obtenir la persévérance dans la grâce divine.

Ayant donc observé attentivement la nécessité qu'imposent les saintes Écritures de prier, nécessité que l'ancien et le nouveau Testament nous démontrent presque à chaque page, j'ai fait en sorte d'introduire dans les mis-

sions de notre Congrégation, comme on le pratique depuis plusieurs années, les prédications sur la prière; je dis, et je le répète, et je le répéterai toute ma vie, que tout notre salut dépend de la prière; et que pour cela tous les écrivains dans leurs livres, tous les orateurs sacrés dans leurs sermons, et tous les confesseurs dans l'administration du sacrement de pénitence, ne devraient s'appliquer à rien autre chose qu'à bien faire comprendre qu'il faut toujours prier; avertissant, criant et répétant toujours : Priez, priez, et ne vous laissez jamais de prier; car, si vous priez, votre salut est assuré, et si vous ne priez pas, votre perte est certaine. Ainsi devraient faire tous les confesseurs et tous les directeurs, puisque, selon la doctrine de toutes les écoles catholiques, cette vérité, que celui qui prie obtient la grâce et le salut, n'est point mise en doute. Mais il y en a fort peu qui mettent ceci en pratique, et voilà pourquoi il y en a si peu qui opèrent leur salut.

TABLE.

PREMIÈRE PARTIE.

	Pages.
On traite de la nécessité, de la valeur et des conditions de la prière.	5
Introduction qu'il est nécessaire de lire.	<i>Ib.</i>
CHAPITRE PREMIER. — De la nécessité de la prière.	11
CHAP. II. — De la valeur de la prière.	35
CHAP. III. — Des conditions de la prière.	48
§ I ^{er} . — De l'humilité avec laquelle on doit prier.	55
§ II. — De la confiance avec laquelle nous devons prier.	62
§ III. — De la persévérance requise dans la prière.	76

SECONDE PARTIE.

On démontre que la grâce de la prière est donnée à tous, et on traite de la manière ordinaire dont la grâce opère.	87
Introduction.	<i>Ib.</i>
CHAPITRE PREMIER. — I ^{er} préliminaire. — Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et c'est pour cela que Jésus-Christ est mort pour les sauver tous.	89
CHAP. II. — II ^e préliminaire. — Dieu donne communément la grâce nécessaire à tous les justes pour observer les préceptes, et à tous les pécheurs pour se convertir.	111
CHAP. III. — On expose et on réfute le système de Jansénius de la délectation relativement victorieuse.	133
CHAP. IV. — Dieu donne à tous la grâce de prier, la grâce suffisante, commune à tous, suffisant pour cet effet.	163