I C.

De St Julien

Pf XVII-94

REFVTATION D'VN LIBELLE PVBLIE' PAR LES DISCIPLES DE IANSENIVS.

CONTRE L'ECRIT intitulé, La soûmission apparente des Iansenistes, à la decision de l'Eglise touchant le droict.

Où l'on fait voir que la doctrine precise & determinée, que Iansenius defend dans son Augustin, & ses disciples dans leurs écrits, a été condamnée par le S. Siege, dans les cinq Propositions.

Par le P. IEAN FERRIER, De la Compagnie de IESVS.

A TOLOSE,

Par IEAN BOVDE, Imprimeur ordinaire du Roy, des Estats generaux de la Province de Languedoc, & de l'Vniversité de Tolose, prés le College de Foix. 1667.

Avec Approbation & Permission.

BIBLIOTHEQUE TOULOUSE UNIVERSITAIRE

PREFACE.

BIEN que les disciples de Iansenius alleguent des raisons tres-foibles, pour montrer que l'Ecrit intitulé, La soûmission apparente des Iansenistes, *est certainement de moy : je ne veux pas neantmoins entrer en contestation avec eux sur ce sujet : & il me suffit de leur dire, que le seul interét de la verité, m'oblige de leur accorder un fait, duquel ils ne me sçauroient convaincre, si je voulois employer pour ma defense ces beaux principes, qu'ils se sont efforcez d'établir dans l'ouvrage de la foy humaine.*

S'ils étoient dans ce sentiment, que l'authorité d'un homme qui se peut tromper, & qui peut méme tromper ceux qui

ajoûtent foy à ſes paroles, eſt vn motif ſuffiſant pour nous obliger à la creance d'un fait particulier; j'avoüe qu'ils auroient quelque raiſon d'écrire & de publier que je ſuis l'Autheur du livre qu'ils ont entrepris de refuter; mais puiſque pour ſoûtenir la doctrine de leur Maître, ils travaillent depuis dix ans à nous perſuader, que l'authorité méme de l'Egliſe aſſemblée dans un Concile general, n'eſt pas aſſez conſiderable, pour nous faire croire un fait non revelé, n'eſt-ce pas une choſe bien ſurprenante, de voir que tout d'un coup ils ſont devenus ſi credules, qu'ils oſent prononcer avec certitude, que je ſuis l'Autheur d'un livre Anonime, parce qu'un Libraire de Paris l'a appellé l'Ecrit du P. Ferrier?

Si ces Inconnus raiſonnent ſi mal, & contre leurs propres maximes, quand il eſt queſtion de montrer que cét écrit eſt de moy: Il faut avoüer qu'ils rencontrent beaucoup plus mal, quand ils s'engagent

à rechercher la cauſe qui m'a empéché de m'en declarer l'Autheur.

Comme il arrive d'ordinaire que chacun juge de la conduite des autres par la ſienne, ils ſe ſont imaginez, que deux motifs bien preſſans m'avoient obligé de ne pas mettre mon nom. L'un eſt, que j'ay fait, *à ce qu'ils diſent*, des falſifications ſi honteuſes & ſi viſibles, que quelque front que j'aye, je ne ſçaurois en ſoûtenir le reproche; *l'autre eſt*, que je crains que les Docteurs qui y ont intereſt, n'en portent leurs plaintes contre moy. Defenſe pag. 1. 2.

Mais je ferai voir, comme j'eſpere, par la refutation de leur Libelle, qu'ils ne pouvoient rien dire de plus éloigné de la verité; Et s'ils euſſent bien voulu faire un peu de reflexion ſur eux-mémes, ils auroient reconnu, que ce n'étoit pas chez moy, mais dans leur propre fonds qu'ils devoient chercher la veritable cauſe qui m'a porté à ne pas mettre mon nom à cét écrit.

Ie m'étois toujours perſuadé que l'a-

verſion horrible que les Ianſeniſtes ont conceuë des Ieſuîtes, les empéchoit de recevoir la verité quand elle leur eſt preſentée par un Theologien de la compagnie; C'eſt ce qui m'avoit obligé de mettre ſeulement à la premiere page de mon écrit l'approbation des Docteurs & la permiſſion des Superieurs: eſtimant qu'il étoit peu important que mon nom leur fût connu, & qu'il l'etoit beaucoup pour leur ſalut, qu'ils ſe laiſſaſſent vaincre par l'évidence de la raiſon.

Mais puis qu'ils ſont ſi mal diſpoſez que les veritez les plus éclatantes leur ſont odieuſes, de quelque part qu'elles viennent; c'eſt en vain qu'on ſe met en peine de leur celer le nom de ceux qui les leur preſentent.

Je leur declare donc, puis qu'ils ont la curioſité de le ſçavoir, que je ſuis l'autheur de l'écrit qui a pour titre, La ſoûmiſſion apparente des Ianſeniſtes à la deciſion de l'Egliſe toûchant le droit: *Et je veux-bien qu'ils ſçachent, que le Li-*

belle qu'ils ont publié contre moy, ne me donne point ſujet de m'en repentir.

Ils ont beau m'accuſer de menſonge, de falſification, d'impoſture, de temerité, d'extravagance, d'impudence. *Ces paroles injurieuſes, ne peuvent ſervir que pour faire mieux cõnoître l'excés de leur emportement; & j'eſpere de faire voir avec tant d'évidence l'injuſtice de leurs accuſations, que les autheurs de ces calomnies n'en retireront point d'autre avantage, que la honte de les avoir avancées.*

Ils croient me faire injure quand ils me comparent à un chien, qui ne pouvant mordre de prés, abboye de loin. *Mais* Defenſe p. 1
ils devroient conſiderer, que s'il eſt injurieux à un Theologien d'étre comparé à ces chiens furieux, que S. Auguſtin appelle canes deteſtabiles, *qui dans l'excez de leur rage, mordent & déchirent tout ce qui leur vient à la rencontre; Il m'eſt au contraire tres-honorable, d'étre mis au nombre de ces chiens, que le mé-*

me S. Auguſtin appelle, canes laudabiles, *qui ſont fideles à leur maître, & qui aboyent inceſſamment contre les loups qui veulent entrer dans le Bercail, & contre les voleurs qui ſe gliſſent ſecretement dans la maiſon pour la piller*; canes laudabiles, non deteſtabiles, fidem ſervantes domino ſuo, & pro ejus domo contra inimicos latrantes.

Auguſt. in Pſal. 67.

Peut-être qu'ils eſperent de rendre mon écrit entierement mépriſable, en me reprochant, que je n'y réponds point à la refutation qui a été faite de ma Relation; *que ie n'y defends pas* l'Idée du Ianſeniſme contre les réponſes qu'on y a faites: *& que ie n'y attaque point* les cinq Articles contenans la doctrine des diſciples *de Janſenius*, ſur le ſujet des cinq Propoſitions.

Mais eſt-il bien poſsible que des Theologiens Ianſeniſtes, qui paſſent pour des perſonnes ſi éclairées, puiſſent ſe perſuader, qu'on doit mépriſer un écrit qu'on a fait contre-eux, parce qu'on

n'y

n'y répond pas à tant de libelles inutiles ou ils redisent cent fois les mémes choses, & ou l'on ne trouve rien de particulier, que quelque nouvelle maniere de noircir la reputation de ceux qui s'opposent à leurs desseins.

On veut croire que c'est la pensée de ce rare Theologien de Toloſe, qui me fait l'honneur de me comparer à un chien, qui ne pouvant mordre de prés, abboye de loin; *Mais à parler ſincerement, c'eſt un ſentiment ſi peu raiſonnable, qu'il ne ſçauroit entrer dans l'eſprit d'un homme de bon ſens.*

Si j'avois entrepris de montrer que le dernier libelle qu'ils ont fait contre moy, eſt digne du dernier mépris, parceque dans ce libelle, ils ne répondent point aux Theſes de Louvain, où l'on fait voir les erreurs de Ianſenius deffendües par les heretiques du dernier ſiecle, & condamnées par l'Ecriture ſainte, par les Conciles, & par les Peres; qu'ils n'y defendent point la doctrine de ce Prelat

contre la refutation qui en a été faite par Ripalda dans ſon livre, contra Baium & Bajanos, *par le R. P. Annat dans ſon* Auguſtinus à Baianis vindicatus, *& par Moraines dans ſon* Anti-Ianſenius. *Qu'ils n'y juſtifient point leur Maître contre les accuſations du P. Dechamps, qui fait voir dans ſon livre* de hæreſi Ianſeniana, *que Ianſenius a puiſé toutes ſes erreurs dans les livres des heretiques, avec les raiſons dont il les appuye, & les ornemens dont ils les embelit. Qu'ils n'y attaquent point la conduite du P. Annat, quelques menaces qu'ils ayent faites d'y vouloir répondre.*

N'eſt-il pas évident que ſi je leur avois fait ce reproche, qui ſeroit bien plus juſte que celui qu'on me fait, ils ſe moqueroient de mon raiſonnement, & tourneroient contre moy les plus ſanglantes railleries, que l'eſprit d'erreur eſt capable de leur inſpirer; Et il me ſemble qu'ils auroient quelque droit de le

faire : car bien qu'il ſoit vray qu'ils n'ont jamais répondu à tous ces excellens ouvrages, & que jamais ils n'y répondront ; Neantmoins comme ils n'ont pas entrepris d'y répondre dans ce Libelle, & qu'ils n'ont pas eu d'autre deſſein que de defendre les Propoſitions de la ſeconde colomne de la diſtinction des ſens contre l'écrit de la Soûmiſſion apparente, ce ſeroit une choſe tout à fait impertinente & ridicule de vouloir pretendre que ce Libelle eſt digne de mépris parce qu'on n'y répond pas à tous ces livres. Cependant c'eſt de cette maniere que les defenſeurs des Propoſitions de la ſeconde colõne attaquent mon écrit de la ſoumiſſion apparente ; & quoy qu'ils ne puiſſent pas ignorer, que le but vnique que je me ſuis propoſé dãs cét Ecrit, a été de faire voir que les diſciples de Ianſenius defendent comme Catholique la méme doctrine preciſe & determinée que les Papes Innocent X. & Alexandre VII. ont condamnée comme heretique dans les cinq

Propoſitions ; Ils ne laiſſent pas neantmoins de ſoûtenir que j'ay rendu mon écrit entierement mépriſable, *parceque je n'y ay pas répondu à quelques libelles qu'ils avoient publiez contre ma Relation & contre l'idée du Ianſeniſme.*

On comprend bien quel eſt le deſſein de ces Inconnus, & qu'eſt-ce qu'ils pretendent par un reproche ſi mal fondé ; ils voudroient s'il leur étoit poſsible, m'engager à la refutation de divers faits qu'ils ont avancez dans ces libelles, ſans autre preuve que celle que leur peut donner l'authorité d'un homme qui n'oſe dire ſon nom, craignant d'être convaincu de fauſſeté ; & ils eſpereroient par cét artifice de m'ôter la penſée d'entrer dans le fonds de nôtre diſpute.

Mais je leur declare que je ne ſuis pas d'humeur à les contenter ſur ce ſujet, étant tres perſuadé que je ne ſçaurois mieux répondre à la refutation qu'ils ont faite de ma Relation, & aux fauſſetez qu'ils m'ont imposées, ny

defendre plus ſolidement l'idée veritable du Ianſeniſme contre les réponſes qu'on y a faites, ny démeler plus clairement les ambigüitez & les equivoques dont leurs cinq Articles ſont remplis, qu'en montrant par de bonnes & fortes raiſons, que la doctrine preciſe & determinée qui a eté condamnée comme heretique par le S. Siege, eſt ſoûtenuë par les defenſeurs de Ianſenius, comme une doctrine tres-ſainte & tres-Catholique.

C'eſt ce que j'ay entrepris dans l'écrit intitulé, La ſoûmiſſion apparente des Ianſeniſtes, *ou j'ay fait voir par des preuves inconteſtables, que le ſens precis & determiné, dans lequel les cinq Deputez Ianſeniſtes ont defendu devant le Pape les cinq Propoſitions, au nom de tout le parti, eſt celui-là méme qui a été condamné comme heretique.*

Or comme les defenſeurs de Ianſenius ſe trouvent beaucoup intereſſés dans cette affaire, & que les plus éclairez

d'entre-eux ont reconnu qu'on veut les engager dans la queſtion de droit, quelques efforts qu'ils faſſent pour l'éviter; Ils ont crû étre obligez de répondre à cét écrit, & de defendre en méme temps le ſens exposé dans la ſeconde colomne de la diſtinction des ſens.

Pour cét effet ils ont mis au jour un Libelle intitulé, Defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne, &c. *Ou ils ont entrepris de prouver trois choſes également éloignées de la verité. La premiere, que jay falſifié les Propoſitions ſoûtenües par leurs Deputez, en ayant retranché, alteré & changé tout ce qui me nuiſoit; La ſeconde, que j'ay donné à ces Propoſitions changées & alterées, un ſens chimerique qu'elles n'ont point, & qui n'eſt point defendu par les diſciples de Ianſenius; La troiſiéme, que par une nouvelle & temeraire pretention, je ſoûtiens que ces Propoſitions ont été condamnées par le Pape Innocent X. quoy que l'on puiſſe mon-*

trer par des faits & par des raiſons inconteſtables, que ce Pape ne leur a donné aucune atteinte par ſa Conſtitution.

C'eſt à ces trois chefs ou ſe reduit tout ce qu'il y a de conſiderable dans ce Libelle; Et il faut avoüer, que ſi ces Inconnus prouvoient ſolidement ces chefs, on pourroit excuſer en quelque maniere leur peu de moderation, & je ſerois moy-méme inexcuſable, ſi pour avoir lieu de les traiter d'Apoſtats en la Foy, j'avois commis les excez horribles dont ils m'accuſent.

Mais il y a long-temps qu'on connoît le genie des Ianſeniſtes; Ils promettent beaucoup dans les titres de leurs ouvrages, & ils tiennent tres-peu dans le fonds: & quand ils employent des termes plus forts & plus violents, pour exprimer quelque excez dont ils blâment leurs adverſaires; c'eſt alors principalement qu'on doit étre ſur ſes gardes, pour ne pas étre ſurpris par l'artifice de leurs paroles.

La Refutation que j'entreprends de leur Libelle, en ſera une évidente conviction ; Et pour ſoulager le lecteur qui voudra prendre la peine de conſiderer dans cét ouvrage les artifices honteux des Ianſeniſtes, & la foibleſſe de leurs raiſons, je le diviſeray en trois parties

Dans la premiere je feray voir que les falſifications pretenduës des Propoſitions de la ſeconde colomne, ſont chimeriques, & ne ſubſiſtent que dans la fauſſe idée des Ianſeniſtes.

Dans la ſeconde je montreray quel eſt le ſentiment de Ianſenius, & de ſes diſciples toûchant la grace ſuffiſante, & la liberté requiſe pour meriter & demeriter dans l'état de la nature corrompuë.

Dans la troiſiéme, par les principes de Ianſenius établis dans la ſeconde partie, je feray voir que le ſens que je lui ay attribüé ſur les cinq Propoſitions, eſt ſon veritable ſens & que c'eſt celui-là méme qui a été condamné comme heretique par le S. Siege.

PREMIERE PARTIE.

OV L'ON FAIT VOIR que les falſifications pretenduës des propoſitions de la ſeconde colomne ſont chimeriques, & ne ſubſiſtent que dans la fauſſe idée des Ianſeniſtes.

ON dit que tout le parti des Ianſeniſtes publie hautement que je ſuis convaincu de mauvaiſe foy, & qu'on a fait voir ſi clairement que j'ay falſifié, changé, & alteré les propoſitions de la ſeconde colomne de la diſtinction des ſens, que je ne m'en ſçaurois juſtifier devant Dieu, ny devant les hommes.

Ie ſçay bien qu'à l'égard de Dieu je ne ſuis nullement coupable de falſification, ny d'impoſture : & il m'eſt témoin, que je n'ay jamais eu d'autre deſſein que de rapporter ſincerement, & de bonne foy le ſens, dans lequel les Ianſeniſtes ont defendu les cinq Propoſitions de Ianſenius dans la ſeconde colomne de leur diſtinction. I'eſpere auſsi de me iuſtifier pleinement de ce méme crime devant les hommes, s'ils veulent bien

prendre la peine de considerer sans preoccupation d'esprit ce que je vay dire pour ma defense.

Mais avant que d'entrer dans la discussion des falsifications dont on m'accuse, je me sens obligé de representer en general l'idée veritable de l'écrit intitulé, *La soûmission apparente des Iansenistes*, pour l'opposer à l'idée imparfaite & peu sincere, que le defenseur des propositions de la seconde colomne en a donnée dans son Libelle.

CHAPITRE I.

Où l'on represente en general l'idée veritable de l'écrit intitulé, La soûmission apparente des Ianseniſtes

IL y a long-temps qu'on se plaint de la mauvaise foy *des Ianseniſtes*, & *qu'on les* accuse de ne pas rapporter fidelement les sentimens de leurs adversaires. L'Autheur du Libelle que j'ay entrepris de refuter, fait voir evidemment que ces plaintes ne sont pas injustes. Car s'étant engagé de representer en general l'idée d'un écrit, ou j'ay montré que les disciples de Iansenius ne se soûmettent qu'en apparence à la decision de l'Eglise touchant le droit : il a formé cette idée d'une maniere si defectueuse & si peu sincere, qu'il ne dit pas un mot de ce que cét écrit contient de plus essentiel, se contentant de rapporter un seul argument, qui ne sert en cét endroit, que d'une simple disposition, pour entrer dans l'examen du point capital dont je m'etois proposé la discussion.

Ie suis donc obligé de reparer la faute d'un Ecrivain

inconnu, en exposant aux yeux de tout le monde l'idée veritable de cét écrit, pour l'opposer à l'idée imparfaite & monstrueuse que cét Autheur en a donnée. C'est ce que je vay faire en peu de paroles.

Ayant dessein de montrer que les Iansenistes defendent comme Catholique, la méme doctrine que les Papes Innocent X. & Alexandre VII. ont condamnée comme heretique dans les cinq propositions, je m'étois servi d'abord de cette raison.

Les Papes Innocent X. & Alexandre VII. condamnent comme heretique la doctrine que Iansenius expose dans son Augustin, sur le sujet des cinq propositions; les disciples de ce Prelat defendent comme Catholique cette méme doctrine; donc ils soûtiennent comme Catholique la méme doctrine que les Papes Innocent X. & Alexandre VII. condamnent comme heretique.

Et parce que les Theologiens de ce parti ne se contentent pas de dire que cette raison est *un sophisme d'Ecolier, indigne d'un vieux Dialecticien*, & qu'ils pousent la chose plus avant, soûtenant hardiment que ces deux Papes se sont trompez dans l'intelligence de la doctrine de Iansenius, ayant condamné comme heretique, & comme doctrine de Iansenius, une doctrine qui n'est point de luy, & qu'on ne sçauroit trouver dans son Augustin; on a crû qu'il étoit important de repousser l'outrage que ces inconnus font à l'Eglise, par une réponse si temeraire.

C'est ce que j'ay entrepris dans l'ecrit intitulé, *La soûmission apparente des Iansenistes*; où m'étant proposé pour but, de monstrer que ces deux Papes ont condamné comme heretique, & comme étant de Iansenius, la méme doctrine precise & determinée que les Iansenistes defendent comme Catholique, & de Iansenius tout ensemble; je le prouve en cette maniere.

Les Iansenistes defendent comme Catholique, &

comme étant de Ianſenius, la doctrine preciſe & determinée, qu'eux mémes ont preſentée au Pape Innocent X. dans la ſeconde colomne de la diſtinction des ſens ; cét écrit a trois colomnes que leurs cinq Deputez preſenterent au Pape, quelques iours avant la condemnation des cinq Propoſitions, & le Libelle intitulé, *Eclairciſſement ſur quelques difficultez*, qui parût peu de temps aprés qu'on eût publié en France la Conſtitution du méme Pape, en ſont des preuves ſi convainquantes, que l'Autheur de la defenſe des propoſitions de la ſeconde colomne, ne me conteſte rien ſur ce ſujet.

Or il eſt certain que les Papes Innocent X. & Alexandre VII. ont condamné comme heretique, & comme étant de Ianſenius la doctrine preciſe, & determinée, que les cinq Deputez Ianſeniſtes ont expoſée dans la ſeconde colomne de la diſtinction des ſens : C'eſt ce que je prouve par trois raiſons, qui font la meilleure partie de l'écrit dont il eſt queſtion.

Il eſt donc manifeſte que ces deux Papes ont condamné comme heretique, & comme étant de Ianſenius, la méme doctrine preciſe & determinée, que les diſciples de ce Prelat defendent comme Catholique, & comme doctrine de Ianſenius.

C'eſt ainſi que je raiſonne dans cét écrit, & que je découvre la fauſſe ſoûmiſſion que les defenſeurs de Ianſenius rendent à la deciſion du S. Siege touchant le droit. C'eſt pourquoy, ſi l'Autheur de la defenſe des propoſitions de la ſeconde colomne, avoit deſſein de donner une idée fidele de mon écrit, il eſt viſible qu'il devoit rapporter cette raiſon, puis qu'elle renferme tout ce que cét écrit contient de plus important.

Mais parceque c'eſt un crime aux Ianſeniſtes d'étre fideles dans le rapport qu'ils font des ſentimens de leurs adverſaires, cét inconnu craignant d'en étre accuſé par ſes confreres, ſupprime artificieuſement cette raiſon,

& fait une longue digreſſion ſur cinq Articles de doctrine, qui me furent preſentez par deux Theologiens Ianſeniſtes dans les Conferences que j'eux avec eux il y a trois ans.

Il eſt vray qu'il pretend que ſi je voulois continüer d'accuſer d'hereſie les diſciples de Ianſenius, j'eſtois obligé de parler de ces Articles, puis qu'ils contiennent une explication claire, & ſincere de leurs ſentimens, & que c'eſt à moy-méme qu'ils ont été donnez; Mais cét Autheur s'étant engagé dans le titre du premier Article de ſon Libelle, de repreſenter l'idée de mon écrit; ne voit il pas luy-méme qu'il choque également les loix de la raiſon, & de la ſincerité, quand au lieu de repreſenter de bonne foy les choſes que j'ay avancées, il s'arreſte à raiſonner ſur cinq Articles de Doctrine, dont ie n'ay pas dit un mot dans l'écrit qu'il attaque.

Si dans le titre de ſon premier Article il avoit promis de donner l'idée des moyens que je devois prendre, ſi je voulois prouver ſolidement que les Ianſeniſtes ſont dans l'erreur; on ne trouveroit pas étrange qu'il eût parlé des cinq Articles de Doctrine, & qu'il m'eût fait comprendre que *ſi ie voulois continüer d'accuſer les Ianſeniſtes d'hereſie, ie n'avois que deux voyes à prendre; l'une de ſoûtenir que ces Articles ne ſont point en effet Orthodoxes, mais qu'ils contiennent la Doctrine condamnée; l'autre, de dire que quoy que ces Articles ſoient Orthodoxes, neantmoins les defenſeurs de Ianſenius ne ſont pas exempts d'erreur, parce qu'ils ont encore d'autres ſentimens erronez ſur les cinq Propoſitions, qui ne ſont pas contenus dans ces Articles.* Art. 1. p. 5.

Mais le titre de ce premier article eſtant conceu en ces termes; *Article premier, où l'on repreſente en general l'idée de l'écrit du P. Ferrier, & ſa mauvaiſe foy dans les moiens qu'il employe pour faire vne queſtion de droit où il n'y en a point*; n'eſt-il pas evident que cét Autheur ne

s'accorde point avec soy-méme, quand aprés nous avoir promis l'idée de l'écrit que i'avois mis au iour, il nous presente l'idée de celuy que ie deuois faire, si ie voulois me conduire par le caprice de son esprit ?

Et pour faire mieux comprendre que le premier article de ce Libelle n'est rien autre chose qu'un continuel égarement, je veux rapporter icy la rare methode que cét Autheur observe pour bien representer l'idée de mon écrit.

Il dit donc que *Ie veux prouver dans mon nouveau Libelle, que les defenseurs de Ianſenius soûtiennent les erreurs condamnées;* Et il ajoûte, *qu'il n'y a rien de plus étonnant, que les moyens que j'employe.* Art. 1. p. 4.

Qui n'attendroit qu'aprés avoir avancé ces paroles, il proposeroit d'abord les moyens que j'ay employez, pour monstrer que les Ianseniſtes sont dans l'erreur, & feroit voir en suite, qu'il n'y a rien de plus étonnant, que ces moyens; mais c'est en vain qu'on attend de cét inconnu une conduite si raisonnable : voicy donc de quelle maniere il se conduit dans cette rencontre.

Premierement, il dit que dans les conferences que j'eus il y a trois ans avec deux Theologiens Ianseniſtes, ces Theologiens me presenterent en cinq Articles les sentimens de tous ceux de leur parti sur les matieres contestées.

Secondement, il adjoûte que je fus obligé d'approuver ces cinq Articles comme Orthodoxes, & que ces mémes Articles étant envoyez à Rome par Mr. de Comenge, receurent une approbation avantageuse de Sa Sainteté, qui les appelle dans son Bref, *Saniorem doctrinam.*

Enfin aprés avoir avancé ces deux insignes fausſetez, touchant l'approbation de ces cinq Articles, il conclud, que si je voulois encore continuer d'accuser d'heresie les defenseurs de Ianſenius, je n'avois que deux voyes à

prendre : l'une de soûtenir que ces cinq Articles ne sont point Orthodoxes : l'autre, de dire que les defenseurs de Ianſenius ont d'autres ſentimens erronez ſur les cinq Propoſitions, qui ne ſont pas contenus dans ces Articles.

Mais à quoy bon tout ce grand diſcours ſur ces cinq Articles de doctrine, qui me furent preſentez il y a trois ans. Ce n'eſt pas le point dont il eſt icy queſtion ; il ne s'agit pas maintenant de ſçavoir, ſi j'ay approuvé ces Articles, s'ils furent envoyez à Rome par Mr. de Comenge, de concert avec moy ; s'ils receurent une approbation avantageuſe de Sa Sainteté ; j'ay fait voir la fauſſeté de ces trois faits, dans la relation que j'ay faite de ce qui s'eſtoit paſſé dans nos Conferences.

Il eſt ſeulement queſtion de repreſenter en general l'idée d'un écrit que i'ay mis au iour il y a ſix mois ; il s'agit de montrer quels ſont les moyens que j'ay employez pour prouver que les Ianſeniſtes ſont coulpables d'hereſie. Cét inconnu s'y eſtoit engagé : cependant, comme s'il avoit perdu la memoire de ce qu'il avoit promis, il n'en fait rien du tout, & il eſt aſſez bon homme pour ſe perſuader que tout eſt fait, & qu'il a tres-bien rempli le titre qu'il a donné au premier article de ſon Livre, pourveu qu'il ayt parlé des cinq Articles, qui contiennent à ſon avis une explication claire & ſincere des ſentimens des Ianſeniſtes ſur le ſujet des cinq Propoſitions.

Ie laiſſe à juger au Lecteur ſçavant & judicieux, ſi cette maniere de repreſenter en general l'idée d'vn écrit, eſt bien pertinente ; & je me contente de dire à cét inconnu, ce que S. Auguſtin a dit parlant des bonnes œuvres des infideles, qu'il a dit bien de choſes dans le premier Article de ſon Ouvrage ; mais que n'ayant rien dit qui fût à propos du titre qu'il avoit donné à cét Article, il a fait de grands pas, mais tous hors du chemin qu'il devoit prendre ; *Magni paſſus, ſed extra viam.*

CHAPITRE II.

Qu'on ne peut dire ſans calomnie, qu'il y ait de la mauvaiſe foy dans les moyens que j'ay employez, pour monſtrer que les Ianſeniſtes ſont dans l'erreur.

IL ne coûte gueres aux Ianſeniſtes de m'accuſer de mauvaiſe foy ; mais il leur eſt bien mal-aiſé de m'en convaincre. L'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne avoit promis d'en faire la demonſtration dans le premier Article de ſon Libelle: mais quand il eſt queſtion d'en venir aux effets, il s'y prend d'vne maniere ſi pitoyable, & ſi peu digne d'vn Theologien, que dans tout le corps de cét article, il ne fait rien moins que ce qu'il faiſoit eſperer dans le titre.

Il eſt vray que ſur la fin du méme Article il s'eſt aviſé de m'accuſer d'avoir falſifié d'une maniere horrible les propoſitions de la ſeconde colomne, de leur avoir donné vn faux ſens, & d'avoir attribué ce ſens à mes Aduerſaires, quoy qu'ils ne le ſoûtiennent point : mais parce que cét inconnu entaſſe toutes ces fauſſetez ſans les appuyer d'aucune preuve, ſe contentant de renvoyer le lecteur à l'Article ſuivant, il me ſuffiroit de luy répondre, que c'eſt injuſtemẽt qu'il m'accuſe de mauvaiſe foy dans le titre de ſon premier Article, puis qu'il ne le prouve point dans le corps du méme Article, & qu'il le fait tres-mal dans le ſuivant ; je veux neantmoins aller plus avant, & faire connoiſtre à cét Autheur que les moyens que j'ay employez pour faire voir la fauſſe ſoûmiſſion

miſsion des Ianſeniſtes ſont tres-legitimes, & que dans l'uſage de ces moyens je n'ay rien fait qui ne ſoit tres-conforme aux loix de la ſincerité.

Quand on oppoſe aux Ianſeniſtes, qu'ils ſont coûpables d'hereſie, parce qu'ils defendent comme Catholique la doctrine de Ianſenius ſur les cinq Propoſitions, quoy que l'Egliſe l'ait condamnée comme heretique; ils répondent à cette raiſon, *qu'ils defendent comme Catholique la doctrine de Ianſenius, & que les Papes la condamnent comme heretique, ſans qu'il y ait entre-eux aucun different touchant la Foy: parceque ce n'eſt pas la méme doctrine preciſe & determinée qui eſt condamnée par les uns, & defendue par les autres, quoy que les uns & les autres l'appellent de méme nom.* 2. Lettre de l'hereſie imaginaire, pag. 5.

C'eſt le dernier refuge des defenſeurs de Ianſenius, & le moyen unique qui leur reſte pour ſe juſtifier du crime d'hereſie dont on les accuſe. Ils veulent qu'on ſe perſuade qu'ils ſont parfaitement d'accord avec l'Egliſe touchant le droit; parce qu'à ce qu'ils diſent, la doctrine qu'ils defendent comme Catholique ſoûs le nom de ſens, ou de doctrine de Ianſenius, n'eſt pas certainement la méme, que celle que les Papes Innocent X. & Alexandre VII. ont condamnée; & s'il y a quelque different entre-eux & ces deux Papes, il conſiſte ſeulement en ce qu'ils ne ſe trompent point dans l'intelligence du ſens de Ianſenius, la doctrine qu'ils defendent ſoûs le nom de ſens de Ianſenius, étant effectiuement la vraye doctrine que ce Prelat ſoûtient dans ſon Auguſtin; & qu'au contraire ces deux Papes ſe ſont trompez ayant pris pour doctrine de Ianſenius, une doctrine qui n'eſt point de lui.

C'eſt pourquoy s'il eſt queſtion d'attaquer les Ianſeniſtes dans cét azyle, ou ils eſperent de ſe mettre à couvert des cenſures de l'Egliſe: il eſt manifeſte qu'on ne le ſçaurôit faire d'une maniere plus legitime, qu'en montrant

d'une part, quelle eſt la doctrine preciſe, & determinée que les Ianſeniſtes defendent comme Catholique, ſous le nom de doctrine de Ianſenius; & faiſant voir d'une autre, que c'eſt cette méme doctrine, que ces deux Papes ont condamnée dans les cinq Propoſitions.

Si l'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne étoit aſſez temeraire pour condamner ce moyen de mauvaiſe foy, ou de peu de ſolidité : il eſt ſans doûte qu'au jugement de toutes les perſonnes intelligentes, il paſſeroit pour un homme de peu de ſens, qui ne ſçait pas diſtinguer le vray d'avec le faux, & le ſolide d'avec l'apparent.

Cependant c'eſt le moyen unique que j'ay employé, pour monſtrer que les Ianſeniſtes ſoûtiennent en effet les erreurs condamnées; & ceux qui ont pris la peine de lire l'écrit que j'ay fait ſur ce ſujet, ont pû remarquer, que le but que je me ſuis proposé, a eſté d'établir deux choſes; l'une que les Ianſeniſtes defendent comme Catholique, & comme étant de Ianſenius, la doctrine preciſe, & determinée, qu'ils ont eux-mémes exposée dans la ſeconde colomne de la diſtinction des ſens; l'autre, que c'eſt aſſeurément cette méme doctrine qui a eſté condamnée par le S. Siege.

Où eſt donc la mauvaiſe foy, de laquelle cét inconnû m'accuſe, pour m'étre ſervi de ce moyen? Qu'eſt-ce qu'il a trouvé de contraire aux loix de la raiſon, ou de la ſincerité, dans l'uſage que j'ay fait d'un moyen ſi juſte & ſi legitime?

I'étois obligé, dit-il, de parler des cinq Articles de doctrine, qui me furent preſentez dans nos Conferences; & ſi je voulois continüer d'accuſer mes adverſaires d'hereſie, je devois prendre l'une de deux voyes; ou monſtrer que ces cinq Articles contiennent les erreurs condamnées, ou faire voir que les diſciples de Ianſenius ont d'autres ſentimens erronnez, qui ne ſont pas contenus dans ces Articles.

Mais quoy ? si la voye que j'ay ſuivie eſt bonne & legitime, comme je l'ay deja montré, veut-il que je ſois coûpable de mauuaiſe foy, parceque je n'ay pas choiſi l'une de deux autres voyes, qu'il juge que je devois prendre ? croit-il bien que quand il ſera queſtion de prouver que les Ianſeniſtes ſoûtiennent les erreurs condamnées, je ſois obligé de me regler par le caprice de mes Adverſaires? Qu'importe que je me ſois ſervi plûtôt de l'écrit à trois colomnes, que de celui qui contient les cinq Articles ? Ne ſuffit-il pas que par le moyen de cét écrit, j'aye montré tres-clairement que les Ianſeniſtes defendent comme Catholique la méme doctrine preciſe & determinée, qui a été condamnée comme heretique?

Et afin que cét inconnu ne conſerve aucun mal de cœur contre moy, je veux luy donner quelque ſatisfaction, luy faiſant voir qu'en me ſervant de l'écrit à trois colomnes, j'ay pris l'une des deux voyes qu'il me propoſe dans ſon Libelle.

Car s'il eſt dans ce ſentiment, que les Propoſitions de la ſeconde colomne ne contiennent en effet que les mémes dogmes qui ſont expoſez dans les cinq articles ; il eſt viſible que ie me ſuis ſervi de la premiere voye qu'il me preſente ; puis qu'en méme temps que j'ay prouvé que les dogmes contenus dans la ſeconde colomne, ſont heretiques, j ay fait voir que ceux qui ſont expoſez dans les cinq Articles, ne ſont pas Orthodoxes.

S'il pretend que les dogmes contenus dans la ſeconde colomne, ſont differens de ceux qui ſont defendus dans les cinq Articles; il s'enſuit que j'ay pris la ſeconde voye qu'il me propoſe ; puis qu'en prouvant que les dogmes ſoûtenus par les Ianſeniſtes dans la ſeconde colomne de leur diſtinction, ſont heretiques, j'ay fait voir qu'ils ont d'autres ſentimens erronez, qui ne ſont pas contenus dans leurs cinq Articles.

C'eſt donc mal à propos que cét inconnu s'emporte contre moy, diſant *que ie ne me tiens nullement obligé aux loix de la raiſon, ny de la ſincerité.* Car puis que dans le deſſejn que j'avois de montrer que les Ianſeniſtes defendent les erreurs condamnées, j'ay pris l'vne des deux voyes qu'il me propoſe, il eſt indubitable que je n'ay rien fait dans l'execution de mon deſſein, qui ne ſoit ſincere & raiſonnable, ou que luy méme qui m'accuſe, n'a point ſuivi les loix de la ſincerité, & de la raiſon, quand il ſoûtient que ſi je voulois continuer d'accuſer d'hereſie les defenſeurs de Ianſenius, je n'avois qu'à prendre l'une des deux voyes que j'ay priſes, ſans parler neantmoins des cinq Articles.

Et il eſt certain que je ne me ſerois nullement tenu obligé aux loix de la raiſon, & du ſens commun, ſi au lieu de me ſervir de l'écrit à trois colomnes, je me fuſſe arreſté à raiſonner ſur leurs cinq Articles. Car étant queſtion de montrer quelle eſt la doctrine preciſe & determinée qui a été condamnée dans les cinq Propoſitions ſoûs le nom de doctrine de Ianſenius, c'eſt agir ſelon les loix de la raiſon & du bon ſens, de prendre pour cét effet la doctrine que les Ianſeniſtes ont defendüe dans leur écrit à trois colomnes: puis qu'eux mémes la preſenterent au Pape vingt jours avant la condemnation des cinq Propoſitions, & le ſupplierent tres-humblement de vouloir prononcer ſur cette doctrine, comme eſtant la ſeule qui étoit en conteſtation entre les Docteurs, & ſur laquelle on attendoit le jugement du Siege Apoſtolique.

Et au contraire il faudroit avoir renoncé au ſens cõmun de vouloir alleguer en cette occaſion la doctrine contenue dans les cinq Articles; car ces cinq Articles n'ayant paru que dix ans aprés la condemnation des cinq Propoſitions, il eſt tout evident qu'on ne peut montrer autrement que la doctrine contenue dans ces Articles a

été condamnée par la Conſtitution d'Innocent X. qu'en faiſant voir qu'elle eſt entierement la méme que celle qui fut alors cenſurée & declarée heretique par ce Pape. Et parce que j'ay fait voir dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente, que la doctrine qui fut condamnée dans les cinq Propoſitions ſoûs le nom de doctrine de Ianſenius, eſt celle-là méme qui fut defendüe devant le Pape Innocent X. par cinq Deputez Ianſeniſtes; s'ils pretendent aujourd'huy que les dogmes contenus dans leurs cinq Articles ne ſont point differens de ceux qui furent alors defendus par ces Deputez dans l'écrit à trois colomnes, je ne refuſe point d'accepter ce qu'ils m'accordent ſans le leur avoir demandé; mais ils ne trouveront pas mauvais que je m'en ſerve pour juſtifier ce que j'ay dit ſouvent dans la relation de nos Conferences, que *ces Articles étoient captieux & ambigus*, & qu'ils pouvoient étre expliquez au ſens heretique qui avoit été condamné par le Pape Innocent X.

Toutes ces choſes montrent tres-clairement que je n'ay nullement manqué contre les loix de la raiſon, ny de la ſincerité, dans le choix du moyen que j'ay employé pour prouver que les Ianſeniſtes defendent les dogmes cõdamnez: Mais comme l'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne m'accuſe de mauvaiſe foy dans l'uſage que j'ay fait de ce moyen, diſant que j'ay falſifié, changé, & alteré les Propoſitions des cinq Deputez, ie ſuis obligé de refuter cette noire calomnie, & de faire connoiſtre à toutes les perſonnes intelligentes, que s'il y a de la mauvaiſe foy, ce n'eſt que dans les moyens que les Ianſeniſtes employent pour combattre leurs Adverſaires.

CHAPITRE III.

Que c'eſt injuſtement que les diſciples de Ianſenius m'accuſent d'avoir falſifié la premiere Propoſition de la ſeconde colomne.

POVR bien comprendre ſi c'eſt injuſtement, ou avec raiſon que les Ianſeniſtes m'accuſent d'auoir falſifié les Propoſitions exposées dans la ſecõde colomne de la diſtinction des ſens, il eſt important de remarquer, que dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente, je n'ay pas entrepris de rapporter, & beaucoup moins de traduire en nôtre langue les Propoſitions de la ſeconde colomne, & que je ne me ſuis engagé à rien autre choſe, qu'à repreſenter ſimplement le ſens precis & determiné, dans lequel je pretends que les Deputez Ianſeniſtes ont defendu les cinq Propoſitions de Ianſenius.

L'endroit de mon écrit, que le defenſeur des Propoſitions de la ſeconde colomne a cité, en eſt une preuve tres convainquante. Car dans cét endroit, ny dans aucun autre de mon écrit, on ne trouvera point que j'appelle *Propoſitions des cinq Deputez*, le ſens que je leur attribüe; mais on trouvera que je dis conſtamment par tout, *qu'ils defendent en ce ſens la premiere Propoſition condamnée, la ſeconde en celui-cy, la troiſiéme en cét autre*, &c. Sans avoir employé en nulle part aucun terme, d'où l'on puiſſe conclurre, que je rapporte autre choſe, que le ſens defendu par les cinq Deputez au nom de tout le parti.

C'eſt pourquoy on ne peut nier qu'il n'y ait de l'illuſion, ou de la malice aux Ianſeniſtes, qui ne rougiſſent

point de m'accuſer d'avoir falſifié les Propoſitions de la ſeconde colomne, quoy qu'ils ne puiſſent ignorer que ie n'ay pas méme entrepris de les rapporter, nayant j'amais eu d'autre deſſein, que d'exprimer en peu de paroles le ſens qu'elles contiennent, pour faire voir en ſuite que c'eſt celui-là méme, qui a été condamné comme heretique dans les cinq propoſitions.

Il n'eſt donc pas queſtion de ſçavoir ſi j'ay exprimé en François tous les termes latins que les cinq Deputez ont employez pour expliquer le ſens, dans lequel ils ont defendu comme Catholiques les cinq Propoſitions de Ianſenius; mais il s'agit ſeulement d'examiner, ſi j'ay eſté fidele à rapporter leur ſens, quoy que ie ne me ſois pas ſervi de tous les termes, qu'ils ont employez dans leur écrit à trois colomnes.

Si j'ay alteré, ou corrompu le ſens, dans lequel ils ont defendu les cinq Propoſitions, j'avoue que je ſuis coûpable de falſification, & d'impoſture; mais ſi au contraire j'ay rapporté leur ſens avec toute la fidelité poſſible, n'ayant retranché de leurs paroles, que les inutiles & ambigües; il eſt ſans doûte qu'ils ſont coûpables eux-mémes de calomnie, de vouloir ſoûtenir que je ſuis un fauſſaire, & un impoſteur.

Or je leur ſoûtiens, que j'ay repreſenté ſi clairement, & ſi nettement le ſens, dans lequel ces Deputez ont defendu les cinq Propoſitions de Ianſenius, que les termes latins contenus dans la ſeconde colomne, que je n'ay pas exprimez en rapportant ce ſens, non ſeulement ſont inutiles, pour le mieux éclaircir; mais auſſi qu'ils ne peuvent ſervir qu'à le rendre plus obſcur. En voicy une preuve dans la premiere Propoſition.

La premiere Propoſition condamnée par le S. Siege eſt composée de deux parties. La premiere, *qu'il y a des Commandemens de Dieu qui ſont impoſsibles aux hommes iuſtes, qui veulent & s'efforcent ſelon les forces qu'ils ont*

dans l'état où ils ſe trouvent. La ſeconde, *que méme la grace qui les doit rendre poſsibles, leur manque.*

Quant à la premiere partie, j'ay dit que les cinq Deputez Ianſeniſtes l'ont defendue en ce ſens; *Quelques Commandemens de Dieu ſont impoſsibles à quelques iuſtes, qui veulent & qui s'efforcent foiblement & imparfaitement ſelon l'étendue des forces qu'ils ont en eux, leſquelles ſont petites & foibles.* Pour la ſeconde, j'ay dit que les mémes Deputez l'ont ſoûtenue en ce ſens; *Et ils manquent d'une grace de Ieſus-Chriſt, par laquelle ces Commandemens leur deviennent prochainement poſsibles.*

Voyons maintenant ſi le defenſeur des Propoſitions de la ſeconde colomne peut ſoûtenir avec quelque apparence de raiſon, que je ſuis vn fauſſaire & un impoſteur?

Cét Inconnu pretend qu'il ne faut point prouver la falſification de la premiere Propoſition des Deputez, & qu'il n'y a qu'à lire pour la reconnoiſtre; car (dit-il) j'en ay retranché tout le milieu, où il eſt dit, *que les iuſtes qui ſont deſtituez du ſecours efficace, qui eſt neceſſaire pour vouloir pleinement, & pour operer, n'ont pas le pouvoir prochain de les accomplir.* I'en ay retranché le mot *proximè & completè*, qui eſt joint avec *impoſsibilia.* I'ay encore retranché le mot *d'efficace*: & au lieu de mettre, *ils manquent auſsi de la grace efficace*, j'ay mis, *ils manquent d'une grace de Ieſus-Chriſt.* Et enfin j'ay retranché tout ce qui eſt rapporté du Concile de Trente, pour juſtifier l'uſage du mot *non poteſt*, en l'appliquant à la grace ſpeciale, par laquelle les juſtes perſeverent dans l'obſervation des Commandemens, & ſans laquelle, comme dit le Concile, *ils n'y peuvent perſeverer.*

Defenſe des Propoſit. art. 2. p. 7.

Voila bien de retranchemens; mais je ſuis bien trompé, ſi tous enſemble peuvent faire vne raiſon aſſez forte, pour montrer que j'ay changé, ou alteré le ſens, dans lequel les cinq Deputez ont defendu comme Catholique la premiere Propoſition condamnée par le S. Siege.

Et

Et pour commencer par les mots, *proximè & completè*; il eſt certain que ſi on les prend dans leur ſignification propre & naturelle, on doit exprimer *proximè*, par ce terme François, *prochainement*, & *completè*, par celuy-ci, *pleinement*, ou par cét autre, *parfaitement*, ou par ce troſiéme, *entierement*. C'eſt pourquoy, ſi pour contenter la mauvaiſe humeur du defenſeur des Propoſitions de la ſeconde colomne, il faut joindre les mots, *proximè & completè* auec *impoſsibilia*, & les exprimer en François, il s'enſuit que le ſens defendu par les Deputez, eſt celuy-ci; *Quelques Commandemens de Dieu ſont prochainement & pleinement*, ou bien *entierement*, ou *parfaitement impoſsibles à quelques iuſtes*.

Mais s'il reſte à cét Inconnu quelque peu de ſens commun, il jugera d'abord que j'ay fait grace aux cinq Deputez, d'avoir ſuivi leur traduction, & de n'avoir pas exprimé à leur exemple les mots, *proximè & completè*: Car il eſt tout evident que ces mots étant joints avec *impoſsibilia*, & étant pris dans leur ſignification propre & naturelle, rendent le ſens defendu par les Deputez, moins tolerable, & plus digne de cenſure.

Ie laiſſe donc le choix à cét Autheur inconnu de ſeparer, ou de joindre avec *impoſsibilia*, les mots, *proximè & completè*; Et s'il ne croit pas que j'aye exprimé ſuffiſāment le ſens des cinq Deputés, leur faiſant dire que *Quelques Commandemens de Dieu ſont impoſsibles à quelques iuſtes, qui veulent & qui s'efforcent foiblement & imparfaitement*; je ſuis content qu'on y ajoûte les mots, *proximè & completè*, & qu'on exprime leur ſens en cette maniere; *Quelques Commandemens de Dieu ſont prochainement & parfaitement, ou entierement impoſsibles à quelques iuſtes, qui veulent & qui s'efforcent*, &c. Et je ne luy demande autre choſe, ſinon qu'il demeure d'accord avec moy que cete derniere Propoſition n'ajoûte rien

autre chose au sens que j'ay rapporté, qu'vne expression du méme sens plus dure & moins soutenable.

Ie sçay bien que cét Autheur pretend que ces mots Latins des Deputez, *aliqua Dei Præcepta sunt aliquibus iustis impossibilia proximè & completè*, doivent étre exprimez en cette maniere: *Quelques Commandemens de Dieu sont impossibles quant à la possibilité prochaine & complete*: Mais je luy soûtiens que par vne traduction si impertinente & si ridicule, il obscurcit tellement le sens des cinq Deputez, qu'il seroit bien difficile de le comprendre sans vne nouvelle explication.

Et en effet peut-on rien avancer de plus impertinent, & de moins intelligible, que cette Proposition? *Quelques Commandemens de Dieu sont impossibles quant à la possibilité prochaine & cõplete, à quelques iustes.* Si l'on disoit, *Quelques Cõmandemens de Dieu sont impossibles à quelques iustes d'une impossibilité qui est opposée à la possibilité prochaine & complete*, on pourroit souffrir cette traduction, à condition neantmoins qu'on reconnût que ce n'est pas la signification propre & naturelle des mots, *proximè & completè*, quand on les joint avec *impossibilia*: Mais d'oser soûtenir que la traduction Françoise de cette Proposition Latine, *aliqua Dei Præcepta sunt impossibilia proximè & completè*, doit étre conceüe en ces termes, Quelques Commandemens de Dieu sont impossibles, quant à la possibilité prochaine & complete; c'est une chose si ridicule & si contraire au sens commun, qu'on a sujet de croire que les Iansenistes ne se servent d'vne expression si embrouillée, que pour nous dérober la connoissance de leur doctrine.

Mais quelques efforts qu'ils fassent pour nous cacher leurs sentimens à la faveur de quelques termes obscurs & ambigus, on ne laisse pas de les connoitre: & ceux qui ont examiné avec quelque soin l'Augustin de Iansenius & les écrits qu'on a faits pour sa defense, sont convain-

cus que le vray ſentiment de ce Prelat & de ſes diſciples eſt, que quand un homme juſte eſt deſtitué du ſecours de la grace efficace par elle-méme, laquelle ſeule eſt dans leur ſentimẽt la vraye grace de I. C. il luy eſt impoſſible de faire le bien que Dieu luy commande : Et parce qu'il eſt manifeſte que quand les juſtes ne font pas le bien qui leur eſt commandé, ils ſont deſtituez du ſecours de la grace efficace par elle-méme pour faire ce bien ; d'autant que s'ils étoient prevenus de cette grace, ils accompliroient infailliblement ce qui leur eſt commandé : il s'enſuit evidment que toutes les fois que les juſtes ne font pas une action bonne que Dieu leur commande, autant de fois il leur eſt impoſſible de la faire.

Voila le vray & legitime ſens de Ianſenius & de ſes diſciples ſur la premiere Propoſition : Et parce que dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente je l'ay exprimé plus nettement qu'ils ne ſouhaitent, c'eſt ce qui les a obligez de me traiter de fauſſaire & d'impoſteur ; s'imaginant peut-eſtre qu'on ſera perſuadé que je ſuis tel qu'ils me repreſentent, pourveu qu'on liſe ſeulement ce beau titre qu'ils donnent à leur Libelle ; *Defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne contre les impoſtures & les falſifications du P. Ferrier Ieſuite.*

Mais graces à Dieu, on n'eſt plus en état d'étre ſurpris par ces artifices : on connoit ſi bien le genie des Ianſeniſtes, que dés lors qu'on s'apperçoit qu'ils ont recours aux injures, on commence à doûter de la juſtice de leur cauſe, l'excez de cét emportement faiſant juger qu'ils manquent de bonnes raiſons pour ſe defendre.

Ie paſſe a un ſecond retranchement, lequel aſſeurément n'eſt pas plus ſolide, ny mieux fondé que le premier. On veut que je ſois coupable de falſification & d'impoſture, parceque j'ay retranché tout le milieu de la Propoſition des Cinq Deputez, *où il eſt parlé de la gra-* Art. 2. p. 7.

ce efficace par elle-méme, qui explique la Propoſition, & en determine le ſens.

Il eſt vray que les cinq Deputez aprés avoir dit dans leur Propoſition que *quelques Commandemens de Dieu ſont impoſsibles à quelques iuſtes*, ajoûtent un, *c'eſt à dire*, ou une nouvelle explication, par laquelle ils veulent faire comprendre, que cette impoſſibilité de garder quelques Cõmandemens qui ſe trouuent dans quelques juſtes, conſiſte en ce qu'ils ſont deſtitüez de la grace efficace par elle-méme, ſans laquelle ils n'ont pas le pouvoir prochain de vouloir pleinement, & de faire ce qui leur eſt commandé.

Mais puiſque la méme choſe eſt exprimée tres-clairement par les paroles ſuivantes, qu'on trouve dans la méme Propoſition, *& ils manquent de la grace efficace par laquelle ces Commandemens leur deviennent prochainement poſsibles*; Ie croy que les Ianſeniſtes ne ſont pas ſi peu éclairez, qu'ils ne reconnoiſſent que ce milieu que leurs Deputez ont ajoûte à leur Propoſition, eſt entierement inutile pour l'intelligence de leur ſens.

Cependant voyla mon crime, voyla la falſification horrible dont on m'accuſe. Etant engagé de rapporter le ſens des cinq Deputez ſur la premiere Propoſition condamnée, j'ay dit dans mon écrit que ſelon la penſée de ces Deputez, ces juſtes à l'égard deſquels quelques Commandemens de Dieu ſont impoſſibles, *manquent d'une grace de Ieſus-Chriſt, qui rend ces Commandemens prochainement poſsibles*; & dans la page 25. du méme ecrit, j'ay dit, *qu'ils manquent de la grace de Ieſus-Chriſt, qui donne le pouvoir ſuffiſant, prochain, & accompli de faire ce que Dieu leur commande*: Mais pour éviter la ſuperfluité des paroles qui ne ſervent d'ordinaire que pour embaraſſer l'eſprit du lecteur, je n'ay pas repeté la méme choſe, diſant à l'exemple des cinq Deputez, que ces juſtes ſont deſtitüez de la grace efficace, ſans laquelle ils

n'ont pas le pouvoir prochain de faire ce qui leur eſt commandé. C eſt ce qui paſſe dans l'idée des Ianſeniſtes pour vne falſification horrible, mais qui paſſera ſans doute pour vne conduite tres-raiſonnable dans l'eſprit de ceux qui en jugeront ſans paſſion.

Mais d'où vient donc (dit l'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne) que j'ay retranché le mot de *grace efficace*, & qu'au lieu de dire avec les cinq Deputez, *ils manquent de la grace efficace qui rend ces Commandemens prochainement poſsibles*, ou qui donne le pouvoir prochain de les accomplir, j'ay dit, *ils manquent d'une grace de Ieſus Chriſt, qui rend ces Commandemens prochainement poſsibles*.

Eſt-il bien poſſible qu'un Theologien Ianſeniſte s'arreſte à ces bagateles? & qu'il puiſſe ſe perſuader qu'on me doit condamner comme impoſteur, parce que pour me conformer davantage à la maniere de parler de Ianſenius, j'ay dit, *ils manquent d'une grace de Ieſus-Chriſt*, au lieu de dire avec les cinq Deputez, *ils manquent de la grace efficace*.

Si cét Inconnu ſçait que ſelon les principes de Ianſenius & de ſes diſciples, il n'y a point de grace de Ieſus-Chriſt qui ne ſoit efficace par elle méme, & que méme ſelon la penſée de Denys Raymond, ſi l'on donne le nom de grace de Ieſus-Chriſt à la grace ſuffiſante des Thomiſtes, c'eſt ſeulement entant qu'elle eſt efficace, & qu'elle opere quelqu'effet dans la volonté; n'eſt-il pas evident que c'eſt injuſtement & tres-mal à propos, qu'il me querelle ſur ce mot, puis que dans la penſée des Ianſeniſtes, ces deux Propoſitions, *ils manquent de la grace de Ieſus-Chriſt*, & *ils manquent de la grace efficace par elle méme*, ſignifient la méme choſe.

S'il ne ſçait point que dans la Theologie de ſon Maître, toute grace de Ieſus-Chriſt eſt efficace par elle méme: il ne merite pas qu'on luy réponde, puis qu'il ignore

les premiers & les plus importans principes de la doctrine dont il entreprend la defenſe.

Ie viens au dernier retranchement, & ſur ce que le méme Autheur m'oppoſe que j'ay retranché tout ce que les cinq Deputez rapportent du Concile de Trente pour juſtifier l'uſage du mot, *non poteſt*, en l'appliquant à la grace efficace par elle méme : je réponds que n'ayant entrepris que de rapporter preciſement le ſens que les cinq Deputez ont ſoûtenu ſur la premiere Propoſition condamnée, je ne devois pas m'attacher à rapporter ce que les mémes Deputez ont ajoûté touchant le Concile de Trente ; puis que par l'aveu méme de cét Inconnu, cela n'ajoûte rien au ſens des cinq Deputez, mais juſtifie ſeulement l'uſage du mot, *non poteſt*, en l'appliquant à la grace ſpeciale, par *laquelle les juſtes perſeverent dans l'obſervation des Commandemens de Dieu.*

I'ajoûte que les cinq Deputez m'ont quelque obligation, pour n'avoir rien dit de ce qu'ils ont rapporté du Concile de Trente : car outre que le Canon du Concile où il eſt defini *que l'homme juſte ne peut perſeverer dans la juſtice qu'il a receüe ſans un ſecours ſpecial de Dieu*, ne peut ſervir de rien pour éclaircir le ſens de cette Propoſition ; *ils manquent de la grace efficace par elle-méme, par laquelle ces Commandemens leur deviennent prochainement poſſibles* ; il eſt certain que par ce méme Canon ils ne ſçauroient juſtifier l'uſage du mot, *non poteſt*, en l'appliquant à la grace efficace par elle-méme.

Seſſ. 6. Can. 22.

Si ce n'eſt qu'ils pretendent que ce ſecours ſpecial, ſans lequel l'homme juſte ne peut perſeverer dans la juſtice qu'il a receüe, eſt une grace efficace par elle méme : C'eſt neantmoins ce que tous les Ianſeniſtes enſemble ne ſçauroient conclure de ce Canon du Concile, où il n'eſt pas méme parlé en particulier du ſecours ſpecial, avec lequel on perſevere dans la juſtice, mais ſeulement

de celuy ſans lequel on ne peut perſeverer. Et c'eſt en ce poinct que ces Theologiens s'expoſent certainement à la risée de toutes les perſonnes intelligentes, n'y ayant rien de moins judicieux, & de plus indigne d'un Theologien, que de vouloir appliquer à la grace efficace par elle méme, ce que les Peres, ou les Conciles ont dit parlant de la grace en general, ou méme de la grace de I.C. Car pour appliquer raiſonnablement à la grace efficace par elle-méme, ce qu'ils ont dit de la grace en general, ou de la grace de Ieſus-Chriſt, il faudroit prouver auparavant que par le mot de grace, ou de grace de Ieſus-Chriſt, ils ont entendu la grace efficace par elle-méme; ce que neantmoins ces Theologiens ne prouvent point, & ils ſeroient bien en peine de le faire.

Mais ce n'eſt pas le poinct dont il eſt maintenant queſtion; Il s'agit ſeulement de ſçavoir ſi pour n'avoir pas rapporté ce que les cinq Deputez ont allegué du Concile de Trente, quoy que cela ſoit inutile pour l'intelligence de leur ſens; ſi pour avoir mis le mot de *grace de Ieſus-Chriſt*, au lieu du mot de *grace efficace*, quoy que toute grace de Ieſus-Chriſt ſoit efficace par elle-méme; ſi pour n'auoir pas exprimé les mots *proximè & completè*, qui ſont inutiles, ou qui ne peuvent ſervir que pour rendre moins ſoûtenable le ſens de ces mémes Deputez: ſi pour n'avoir pas repeté deux fois la méme choſe à leur exemple; on peut ſoûtenir ſans malice, ou ſans illuſion, que j'ay eſté infidele dans le rapport que j'ay fait du ſens precis & determiné, dans lequel les cinq Deputez ont defendu la premiere Propoſition condamnée par le S. Siege, dans l'Auguſtin de Ianſenius.

Dans cette longue Propoſition que ces Deputez ont fabriquée pour repreſenter leur ſens, & celuy de Ianſenius ſur la premiere Propoſition, ils ne diſent rien autre choſe, ſinon que quelques Commandemens de Dieu

ſont impoſſibles à quelques juſtes, qui ſont deſtituez du ſecours de la grace efficace par elle-méme, par laquelle ces Commandemens leur deviennent prochainement poſſibles, & ſans laquelle ils n'ont pas le pouvoir prochain de les accomplir.

Dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente je leur attribüe ce méme ſens, & s'il y a quelque difference entre-nous, elle conſiſte ſeulement en ce qu'ils enveloppent leur ſentiment dans un grand embarras de paroles, & que je l'explique plus clairement ayant retranché tous les termes ſuperflus ou ambigus. Si aprés cela le defenſeur des Propoſitions de la ſeconde colomne continüe de ſoûtenir que j'ay falſifié la premiere Propoſition des cinq Deputez, il peut mettre au jour un nouveau Livre pour le prouver; Car celuy qu'il a publié ne peut ſervir que pour faire voir que la choſe ne luy eſt pas moins impoſſible, qu'aux aveugles de voir, aux ſourds d'entendre, & aux boiteux de marcher droit.

CHAPITRE IV.

Qu'on ne peut m'accuſer d'avoir falſifié la ſeconde Propoſition des cinq Deputez, ſans faire retomber cette accuſation ſur les Deputez qui l'ont defenduë.

LA ſeconde Propoſition condamnée par le S. Siege, eſt celle-ci; *Dans l'état de la nature corrompue on ne reſiſte iamais à la grace interieure.*

Sur cette Propoſition j'ay dit dans l'écrit de la ſoûmiſſion

mission apparente, que les cinq Deputez l'ont defenduë comme Catholique en ce sens, *dans l'état de la nature corrompue on ne resiste iamais à la grace de I. C. qui est precisemẽt necessaire pour chaque action de pieté, c'est à dire, elle n'est iamais frustrée de l'effet pour lequel Dieu la donne.*

L'autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne avouë que je n'ay pas tant falsifié cette Proposition ; il soûtient neantmoins que je l'ay falsifiée en retranchant le mot de la fin, *proximè*, parce qu'à son avis *ce mot est important & essentiel.*

Ie n'ay pas beaucoup d'obligation à cét Inconnu pour avoir dit que je n'ay pas tant falsifié la seconde Proposition des cinq Deputez ; parce que la raison qu'il en donne m'est injurieuse ; car il pretend que si je ne l'ay pas tant falsifiée que la premiere, *c'est parce qu'elle est plus courte.* Art. 2. p. 9.

Mais il faut avouër que les cinq Deputez qui furent à Rome pour la defense de tout le parti, luy sont beaucoup moins obligez, & qu'il reconnoit bien mal le soin que ces Docteurs ont pris de la cause commune, & les sommes immenses qu'ils ont employées pour la defendre : Car il les considere si peu, qu'il ne craint point de les accuser, en m'attaquant, d'avoir falsifié la seconde Proposition, ayant retranché aussi bien que moy dans leur traduction françoise le mot *proximè*, *qui est important & essentiel* : Si ce n'est peut-être qu'il pretende que selon les regles de la nouvelle grammaire des Iansenistes, le mot latin *proximè*, est bien exprimé par le mot françois *effectivement*, que l'on trouve dans la traduction françoise des Deputez, & que je n'ay pas voulu mettre en rapportant leur sens, voyant bien qu'il étoit effectivement inutile pour l'expliquer. Iournal de S. Amour, p. 475.

Il ne sert de rien de rejetter la faute sur S. Amour, disant que la traduction de l'écrit à trois colomnes, *qu'il a inserée dans son Iournal n'est pas assez exacte.* Car bien Defense des P pos. Art. 2. p. 6.

que S. Amour ne ſoit pas un grand Theologien, il n'eſt pas neantmoins ſi peu éclairé, ni ſi peu inſtruit des ſentimens du parti ſur le ſujet de la grace & du libre Arbitre, qu'il eût bien voulu inſerer dans ſon Iournal, une traduction françoiſe des Propoſitions que lui-méme avoit ſoûtenües devant le Pape, laquelle, ſi l'on en croît à cét Inconnu, eſt ſi infidele & ſi defectueuſe, qu'elle n'exprime point le mot *proximè*, quoy qu'il ſoit *important & eſſentiel*.

I'ajoûte que l'Abbé Lalane, lequel, à ce qu'on dit, a été le reviſeur de ce fameux Iournal, & qui paſſe avec juſtice, pour un des plus habiles du parti, n'auroit pas laiſsé paſſer une faute ſi conſiderable, & n'auroit jamais ſouffert que S. Amour la lui eût attribüée, comme il fait dans la page 481. s'il eſt vray, comme cét Inconnu pretend, que le mot *proximè*, qui n'eſt pas exprimé dans la traduction de S. Amour, ni dans le diſcours de l'Abbé Lalane, eſt vn mot *important & eſſentiel*.

Mais puis que cét Inconnu me veut rendre coûpable d'infidelité, bien que je n'aye fait que ſuivre l'exemple des cinq Deputez, il ne trouvera pas étrange que je les juſtifie en me defendant, & que je lui faſſe voir que le mot *proximè* n'eſt ny important, ny eſſentiel pour l'intelligence du ſens dans lequel les cinq Deputez ont defendu la ſeconde Propoſition de Ianſenius.

On demeure d'accord que quand les cinq Deputez ſoûtiennent dans leur diſtinction abregée, que la grace de Ieſus-Chriſt n'eſt jamais fruſtrée de l'effet pour lequel Dieu la donne prochainement, ils ne veulent dire rien autre choſe, ſinon que la grace de Ieſus-Chriſt a toûjours l'effet pour lequel elle donne vn pouvoir ſuffiſant, prochain, & accompli.

I'ay été ſi éloigné de diſſimuler cette doctrine des Ianſeniſtes, que tout au contraire dans la page 26. de l'écrit de la ſoûmiſſion apparente, expliquant le ſens de la ſe-

conde Proposition, j'ay declaré en termes tres-exprés, que son sens propre & naturel étoit, *que la grace de Iesus-Christ n'est iamais frustrée de l'effet pour lequel elle nous donne des forces suffisantes, ou un pouvoir prochain & accompli.*

Cela fait voir evidemment la mauvaise foy de cét Autheur inconnu, qui suppose mal à propos que j'ay retranché le mot *proximè*, pour avoir lieu d'attribuer aux Iansenistes une erreur tres-grossiere, & tout à fait opposée à leurs sentimens. Car aprés avoir declaré formellement dans la page 26. de mon écrit que quand on dit que la grace de Iesus-Christ n'est jamais frustrée de l'effet, pour lequel Dieu la donne, on veut dire qu'elle n'est jamais frustrée de l'effet, pour lequel elle donne un pouvoir suffisant, prochain, & accõpli; il faut avoir l'esprit bien porté à juger, & à parler mal de son prochain, pour s'imaginer qu'on se sert de cette expression, afin de faire comprendre, qu'au sentiment des Iansenistes la grace de Iesus-Christ n'est pas méme frustrée de l'effet pour lequel elle ne donne qu'un pouvoir imparfait & éloigné

Ie declare donc à cét Inconnu, puis qu'il fait semblant de l'ignorer, que le sens que j'ay attribué aux cinq Deputez sur la seconde Proposition condamnée, est que *la grace de Iesus-Christ a toûjours l'effet, à l'égard duquel elle donne un pouvoir suffisant, prochain, & accompli.* Et je me suis expliqué si nettement sur ce sujet dans l'écrit de la soûmission apparente, qu'il faut ne l'avoir jamais leu pour en doûter.

Que si pour representer ce sens je me suis servi de ces paroles à l'exemple des cinq Deputez, *la grace de Iesus Christ n'est iamais frustrée de l'effet pour lequel Dieu la donne*, c'est parce que j'ay toûjours été dans ce sentiment, que quand Dieu me donne une grace pour un effet, c'est à dire, avec intention, ou avec un desir sincere que je produise cét effet, il faut que la grace qu'il me donne, soit

telle, qu'avec ſon ſecours j'aye un pouvoir ſuffiſant, prochain, & accompli à l'égard de cét effet : autrement Dieu ſe mocqueroit de moy, & ne voudroit pas ſincerement la production de cét effet, puis qu'il me donne une grace, connoiſſant bien qu'avec ſon ſecours je ſuis dans l'impuiſſance de faire ce qu'il demande.

Si à l'exemple des mémes Deputez je n'ay pas ajoûté le mot, *prochainement*, aux paroles dont je me ſuis ſervi, c'eſt parce que j'ay creu avec eux, qu'il étoit inutile pour exprimer leur ſens. Car ſi la grace que Dieu me donne pour un effet, me donne le pouvoir ſuffiſant, prochain, & accompli pour cét effet, ce n'eſt point preciſément parce que Dieu me la donne prochainement pour cét effet, mais parce qu'il me la donne avec deſſein ou avec un deſir ſincere que je produiſe cét effet : Or dans le langage commun des hommes, dire que *Dieu me donne une grace pour un effet*, ou *qu'il me la donne avec un deſir ſincere que je produiſe cét effet*, c'eſt dire la méme choſe, ſans qu'il ſoit neceſſaire d'y ajoûter le mot *prochainement*.

Mais l'autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne, fait ſemblant de ne pas comprendre ces veritez, & il veut malgré que j'en aye, que je ſois un fauſſaire ; & bien que j'aye declaré tres diſtinctement que le ſens des Ianſeniſtes ſur la ſeconde propoſition eſt, que *la grace de Ieſus-Chriſt a toûjours l'effet pour lequel elle donne un pouvoir ſuffiſant, prochain, & accompli*, il veut neantmoins que je leur attribuë cét autre ſens, *la grace de Ieſus-Chriſt n'eſt iamais fruſtrée de l'effet, pour lequel elle ne donne qu'un pouvoir éloigné, & imparfait*, quoy que cette imagination ne ſoit jamais entrée dans mon eſprit.

CHAPITRE V.

Qu'il n'eſt point vray que j'aye falſifié la troiſiéme Propoſition de la ſeconde colomne de la diſtinction des ſens.

LA troiſiéme Propoſition condamnée par le S. Siege eſt, *Pour meriter & demeriter dans l'état de la nature corrompüe, il n'eſt pas requis en l'homme une liberté qui l'exempte de la neceſsité de vouloir, ou d'agir, mais il ſuffit une liberté qui le dégage de la contrainte.*

I'ay dit dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente, que le ſens des cinq Deputez ſur cette Propoſition, étoit; *Pour meriter & demeriter dans l'état de la nature corrompüe, il n'eſt pas requis en l'homme une liberté qui l'exempte d'une infallibilité & d'une certitude neceſſaire; mais il ſuffit qu'il ait une liberté qui le délivre de la contrainte, & qui ſoit accompagnée du iugement & de l'exercice de la raiſon.*

L'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne s'emporte contre moy ſur ce ſujet de la maniere du monde la plus étrange; car il ne fait nulle difficulté de dire que *la falſification de cette Propoſition eſt tout à fait impudente*: Et parce qu'il voyoit bien que cette maniere de parler étoit ſi injurieuſe, qu'un homme d'honneur auroit honte de s'en étre ſervi dans le plus grand excez de ſa cholere; il a creu que pour ſe juſtifier du juſte reproche qu'on luy pouvoit faire, il ſuffiſoit d'ajoûter ces paroles à cét outrage; *On a peine d'employer ce terme contre un Prétre, mais on ne peut qualifier autrement cette action ſans en diminuer l'excez.*

Defenſe des Propoſ. art. 2. p. 10.

Il n'étoit pas neceſſaire que cét Inconnu ſe mît en pei-

ne d'excuſer ſon emportement, en luy donnant quelque couleur de juſtice : on n'eſt nullement ſurpris qu'il traite *d'impudent* un ſimple Prétre, quand on conſidere que luy méme, ou ſes confreres, ont bien eü l'audace de traiter les Evéques *de médiſans, & de voleurs*, leur diſant que *quelque authorité qu'ils poſſedent dans l'Egliſe, & dans le monde, elle ne les mettra point à couvert de ces paroles terribles* ; Neque maledici, neque rapaces Regnum Dei poſſidebunt.

Dans les juſtes plaintes, pag. 12.

Il eſt vray que depuis ils ont eü quelque honte de cét excez, & qu'ils ſe ſont efforcez de s'en juſtifier dans l'écrit intitulé, *La ſimple verité* : mais il n'y a rien de plus étonnant que le moyen qu'ils ont employé. Car voulant montrer qu'il eſt faux qu'ils ayent traité de médiſans, & de voleurs, les quinze Evéques de l'Aſſemblée tenuë à Paris l'an 1663. ils ſoûtiennent qu'il n'y a rien de tel dans l'endroit que j'ay rapporté : parce que (diſent-ils) *on y a ſeulement cité en Latin le paſſage de S. Paul*, neque maledici, neque rapaces, Regnum Dei poſſidebunt, *ſans le traduire* : Comme ſi ces illuſtres Prelats n'entendoient pas le Latin, & que pour leur faire comprendre qu'ils étoient des médiſans & des voleurs, il étoit neceſſaire de traduire en François ce paſſage de S. Paul, & de leur declarer que *quelque authorité qu'ils poſſedent dans l'Egliſe, elle ne les mettra point à couvert de ces paroles terribles, les médiſans, & les voleurs, ne poſſederont iamais le Royaume de Dieu.*

page 62.

ſimple verité, page 62.

Ie ſçay bien que dans le méme écrit ils ajoûtent qu'ils avoient cité le paſſage de S. Paul *avec deſſein de ſe ſervir ſeulement de la premiere partie contre les Evéques, & non de l'autre, qui n'en a peu étre ſeparée.*

Mais comme dans l'écrit où ils appliquent aux Prelats le paſſage entier de S. Paul, ils n'ont point declaré que c'étoit *avec deſſein de ſe ſervir ſeulement de la premiere partie*, & de mettre des Evéques illuſtres au nombre des

médisans avec outrage, que S. Paul condamne d'une maniere si terrible, qu'il defend aux Fideles d'avoir aucun commerce avec eux, ils ne doivent pas être surpris si n'ayant peu deviner leur intention, j'avois creu qu'ils se servoient des deux parties de ce ce passage contre ces Prelats, puis qu'ils le citoient tout entier sans en traduire aucune partie.

C'est pourquoy leur intention m'étant maintenant connüe, je me serviray seulement de ce qu'ils m'accordent, me contentant de dire qu'aprés qu'ils ont traité les Evéques *de médisans avec outrage*, on ne s'étonne point qu'ils appellent *impudent*, un simple Prêtre.

Il est seulement question d'examiner si l'autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne s'est servi de ce terme avec justice; Et s il est vray qu'il n'a pû qualifier autrement l'action de laquelle il m'accuse, sans en diminüer l'excez. Voyci donc l'occasion qu'il a prise de me traitter si indignement.

Il pretend que j'ay falsifié la Proposition des cinq Deputez, parce que j'en ay retranché ces paroles, *si l'on considere precisément l'essence de la liberté, & du merite, qui sont tellement liées avec ce qui precede*, & que j'ay rapporté dans mon écrit, *qu'il n'y a pas seulement une virgule dans le latin*. I'en ay encore rétranché ce qui suit, *Quoy qu'à raison de cét état de la nature corrompüe, il se trouve toujours une indifference de puissance, par laquelle la volonté méme étant meüe par la grace prochainement necessaire, & efficace par elle-méme, peut ne vouloir pas, encore qu'il n'arrive jamais qu'elle ne veüille pas, lors qu'elle est actuellement secourüe de cette grace.*

Et pour mieux faire comprendre l'excez de cette falsification, cét Autheur le represente dans cét exemple, *supposons*, dit-il, *qu'un Theologien eût avancé cette proposition*, Iesus-Christ n'est point consubstantiel, & égal à son Pere, si l'on considere precisément sa nature humai- Defense des Propos. pag. 11.

ne, quoy qu'il luy soit égal selon sa nature Diuine; *Que ne diroit-on pas d'un homme qui pour former contre ce Theologien une accusation d'heresie, luy imputeroit d'avoir dit simplement*, Iesus-Christ n'est point consubstantiel & égal à son Pere; *en retranchant tout le reste? C'est, comme on a veu, ce qu'a fait le P. Ferrier sur la troisiéme Proposition.*

Si cét Inconnu avoit ajoûté à l'exemple qu'il propose, la proposition des cinq Deputez, on auroit reconnu d'abord que sa comparaison n'étoit pas juste; mais puis qu'il a bien voulu s'en servir pour mieux exprimer la falsification pretendüe dont il m'accuse, il ne trouvera pas mauvais que je l'employe pour mieux faire connoître son imposture.

Supposons donc qu'un Theologien eût avancé cette proposition, *Iesus-Christ n'est point consubstantiel & égal à son Pere si l'on considere precisément sa nature humaine*: Supposons encore que ce méme Theologien non seulement n'ajoûte point à sa proposition les paroles suivantes, *quoy qu'il luy soit égal selon sa nature Divine*; mais aussi qu'il a declaré en divers endroits de ses écrits, qu'il n'admet point dans Iesus-Christ d'autre personne, ny d'autre nature, que l'humaine: N'est-il pas evident qu'on pourroit dire absolûment, & simplement, que ce Theologien soûtient que Iesus-Christ n'est point consubstantiel & égal à son Pere? & qu'on auroit droit de luy reprocher que s'il ajoûte à sa proposition ces paroles, *si l'on considere precisément sa nature humaine*, ce n'est pas pour rétreindre & modifier le sens des paroles qui precedent; mais seulement pour dérober aux moins éclairez la connoissance de son heresie? Voyons maintenant si les Iansenistes font le méme à l'égard de la troisiéme Proposition.

Premierement ils disent que *la faculté d'agir sans contrainte étant éclairée du iugement & de l'exercice de la raison*,

ſon ſuffit dans l'état de la nature corrompüe, pour le merite & le demerite, ſi l'on conſidere preciſément l'eſſence de la liberté, & du merite. Et ils avancent toute cette Propoſition ſans reſpirer, & ſans y mettre ſeulement une virgule, pour ſeparer ce qui ſuit d'avec ce qui precede. Et en cela ils font toute la méme choſe que ce Theologien qui diroit ſans points & ſans virgules, & méme ſans reſpirer, que *Ieſus-Chriſt n'eſt pas conſubſtantiel & égal à ſon Pere ſi l'on conſidere preciſément ſa nature humaine.*

Secondement ils n'ajoûtent point à cette Propoſition, que *ſi l'on conſidere quelque autre choſe, la ſeule liberté qui eſt opposée à la contrainte ne ſuffit point dans cét état de corruption, pour le merite & le demerite.* De méme que cét autre Theologien n'ajoûte plus rien à la ſienne, & ne dit jamais, comme le premier, que *Ieſus-Chriſt ſoit égal à ſon Pere, ſi l'on conſidere ſa nature divine.*

Troiſiémement, ils vont bien plus avant : car ils entreprennent méme de prouver, comme je feray voir dans la ſeconde partie de cét ouvrage, que dans cét état de corruption un homme qui ne fait pas une action bonne que Dieu luy commande, ne laiſſe pas d'étre coûpable, & digne de peine, quoy qu'il luy ſoit impoſſible de la faire. Et c'eſt encore en ce point qu'ils imitent ce Theologien, qui non ſeulement ne diroit jamais que *Ieſus-Chriſt fût égal à ſon Pere ſelon ſa nature divine*; mais entreprendroit méme de prouver dans ſes écrits, que dans Ieſus-Chriſt il n'y a point d'autre nature, ny d'autre perſonne que l'humaine.

Or comme ce ne ſeroit pas falſifier, ny alterer le ſens de ce Theologien, ſi on l'accuſoit de croire & de ſoûtenir abſolûment que *Ieſus-Chriſt n'eſt pas conſubſtantiel & égal à ſon Pere*, ſans y ajoûter ces paroles, *ſi l'on conſidere preciſément ſa nature humaine*, parceque ce Theologien n'admettant point d'autre nature, & d'autre per-

ſonne en Ieſus-Chriſt, que l'humaine : on eſt convaincu qu'il affecte d'ajoûter ces paroles à ſa propoſition, afin que ſon erreur ſoit connüe de moins de perſonnes; je croy auſſi qu'il n'y a point d'homme de bon ſens, qui ne demeure d'accord, que je n'ay point changé ny alteré le ſens de la troiſiéme Propoſition des cinq Deputez; quoy que je n'aye point rapporté ces paroles, *ſi l'on conſidere precisément l'eſſence de la liberté, & du merite*, ny les ſuiuantes, *quoy qu'à raiſon, &c.* parce qu'on eſt tres perſuadé, qu'ils n'ajoûtent à leur Propoſition ce grand embarras de paroles, que pour empécher qu'on ne s'apperçoive de leur erreur; étant certain que non ſeulement ils ne diſent jamais que la liberté opposée à la contrainte ne ſuffit point dans cét état pour le merite & le demerite; mais auſſi, qu'ils s'efforcent d'établir tout le contraire dans leurs écrits.

Il ne ſert de rien de dire que les defenſeurs de Ianſenius ont declaré ſouvent, que *dans l'état de la nature corrompüe, il ſe trouve toûjours une indifference de puiſſance, par laquelle la volonté méme étant meüe par la grace efficace par elle-méme, peut ne pas vouloir* Car on leur a répondu ſouvent, & on continüe de leur répondre, que ce n'eſt pas le point dont il eſt maintenant queſtion, & qu'enfin ils ſe devroient laſſer d'embroüiller ces matieres par des paroles obſcures & ambiguës.

Il ne s'agit pas de ſçavoir ſi dans l'état de la nature corrompuë il ſe trouve une indifference de puiſſance, par laquelle la volonté étant meuë, méme par la grace efficace par elle-méme, peut ne pas vouloir; c'eſt un poinct que nous examinerons en ſon lieu. Mais il eſt queſtion de ſçavoir ſi avant la condemnation des cinq Propoſitions, les Ianſeniſtes ont dit dans leurs écrits, que la liberté qui eſt opposée à la contrainte, & qui eſt éclairée de la raiſon, ne ſuffit point dans l'état de la nature corrompuë pour meriter, & demeriter.

Nous trouvons bien qu'ils ont dit que cette ſorte de liberté ſuffit dans cét état pour le merite & le demerite, *ſi l'on conſidere precisément l'eſſence de la liberté, & du merite* : Mais nous ne trouvons point qu'ils ayent dit, qu'il y a quelque autre conſideration, qui les oblige de reconnoître, que cette méme liberté ne ſuffit pas abſolûment dans cét état pour le merite & le demerite. Et non ſeulement ils ne l'ont jamais dit: mais, ce qui eſt tres-remarquable, ils ont enſeigné vne doctrine toute contraire, ſoûtenant hautement, que la ſimple neceſſité n'eſt pas incompatible avec le peché, & le demerite, & que dans cét état de corruption les hommes ne laiſſent pas d'étre coûpables, & dignes de la damnation eternelle, quand ils ne font pas le bien que Dieu leur commande, quoy qu'ils ſe trouvent dans une telle impuiſſance de le faire, qu'il leur eſt autant impoſſible d'accomplir ce qui leur eſt commandé, qu'à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit.

Nous voyons cepẽdant que ces defenſeurs de Ianſenius ſont ſi delicats, qu'ils ne peuvent ſouffrir qu'on leur attribuë cette doctrine ; ils veulent bien ſoûtenir des hereſies, mais ils ne veulent point permettre qu'on les repreſente comme elles ſont. De ſorte que vouloir entreprendre de les expoſer tout ſimplement ſans ce grand embarras de paroles, dont ils ſe ſervent pour en couvrir le venin, c'eſt paſſer dans leur eſprit pour des fauſſaires, & pour des impoſteurs. Et ils ne conſiderent pas que par un artifice ſi recherché ils donnent lieu de croire qu'ils ſont du nombre de ceux, deſquels le Fils de Dieu nous avertit de nous donner de garde, quand il dit, *venient ad vos in veſtimentis ovium, &c.*

CHAPITRE VI.

Où l'on fait voir l'illusion des Jansenistes sur la falsification pretenduë de la quatriéme Proposition de la seconde colomne.

LA quatriéme Proposition condamnée d'heresie par le S. Siege, est, que *les Semipelagiens étoient heretiques, en ce qu'ils vouloient que la grace de Iesus-Christ, qui est necessaire pour toutes les actions de pieté, méme pour le commencement de la foy, fut telle, que la volonté de l'homme peut luy resister, ou lui obeyr.*

I'ay dit dans l'écrit de la soûmission apparente, que le sens dans lequel les cinq Deputez ont deffendu cette proposition, étoit, que *les sentimens des Semipelagiens étoient heretiques en ce qu'ils vouloient, que la grace prevenante de Iesus-Christ fût telle, que la volonté lui obeyt, ou la rejettât, comme il luy plaisoit*

L'Autheur de la defense desPropositions de la seconde colomne m'attaque en deux manieres sur ce sujet, & veut me rendre coûpable d'un double crime, de falsification pour avoir retranché ces mots, *c'est à dire, que cette grace ne fut pas efficace par elle-méme*: & de temerité, pour avoir donné aux paroles que j'ay rapportées dans mon écrit, le sens condamné d'heresie dans la quatriéme Proposition.

Defense des Propos. pag. 12.

Quant à la falsification pretenduë dont il m'accuse, il n'est pas mal-aisé de m'en justifier, étant certain que si j'ay retranché ces mots de la Proposition des cinq De-

putez, *en ce qu'ils vouloient que cette grace ne fût pas efficace par elle-méme*, c'eſt parce qu'ils ne pouvoient ſervir qu'à obſcurcir leur ſens, & le rendre moins intelligible.

Et pour le faire mieux comprendre à cét Inconnu, je le prierois volontiers de nous dire, s'il ſçait luy-méme qu'eſt-ce que les cinq Deputez ont entendu par le mot de grace efficace par elle-méme, lors qu'aprés auoir dit que *les Semipelagiens étoient heretiques, en ce qu'ils vouloient que la grace prevenante de Ieſus-Chriſt fût telle qu'il fût au pouvoir de la volonté de lui obeyr, ou de la reietter comme il lui plaiſoit*, ils ont ajoûté ces paroles, *c'eſt à dire, que cette grace ne fut pas efficace par elle-méme.*

S'il croit que ces Deputez ont pris le mot de grace efficace par elle-méme, au ſens que Calvin le prend dans ſes Inſtitutions & dans ſon Antidote contre le Concile de Trente, où il dit que *la grace ne meut pas la volonté en telle ſorte qu'il ſoit en nôtre choix de lui obeyr, ou de la reietter, comme l'on avoit crû durant pluſieurs ſiecles* : Il faudra dire qu'au ſentiment des cinq Deputez, c'eſt une hereſie de ne pas croire que la grace de Ieſus-Chriſt eſt efficace par elle-méme au ſens de Calvin & de ſes ſectateurs; c'eſt neantmoins ce que ces Deputez n'avoüeront jamais, ſi ce n'eſt peut-étre à leurs confidans, & dans le dernier ſecret.

Inſtit lib. 2. c. 2. §. 10. Antid. ad ſeſſ. 6.

S'il pretend qu'ils ont pris le mot de grace efficace par elle-méme, dans le ſens des Thomiſtes: il s'enſuit qu'au ſentiment des cinq Deputez Ianſeniſtes, c'eſt une hereſie de ne pas reconnoître que la grace prevenante de Ieſus-Chriſt eſt efficace par elle-méme au ſens des Thomiſtes.

C'eſt pourtant ce que ces Deputez n'ont pû ſoûtenir ſans une temerité tout à fait ſurprenante; puis qu'il n'y a point de Theologien qui ne ſçache, que non ſeulement il n'y a point d'hereſie à nier la grace efficace par

elle-méme, en la maniere qu'elle eſt expliquée par les Thomiſtes, mais auſſi qu'il eſt defendu ſous peine d'encourir les plus redoutables cenſures de l'Egliſe, de condamner d'erreur ceux qui n'admettent point la neceſſité de cette grace pour vouloir & pour agir.

I'ajoute que s'il y avoit de l'erreur à nier la neceſſité de la grace efficace par elle-méme expliquée au ſens des Thomiſtes, Ianſenius ſeroit viſiblement coupable d'hereſie : puiſque non ſeulement il n'admet point de grace efficace par elle-méme en la maniere qu'elle eſt defenduë par les Thomiſtes ; mais il employe méme un chapitre entier, pour montrer que ceux qui transforment la grace de Ieſus-Chriſt en predetermination phyſique, mettent une confuſion inexplicable dans toute la doctrine de S. Auguſtin.

Ianſ. lib. 8. de grat. c. 2.

Si cét Inconnu eſtime que par le mot de grace efficace par elle-méme, les Deputez n'ont entendu rien autre choſe qu'une grace qui eſt d'une telle nature, qu'il ne depende pas de la volonté de luy obeïr, où de la rejetter comme il lui plait; n'eſt-il pas évident qu'aprés que j'ay dit dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente, que le ſens des cinq Deputez ſur la quatriéme Propoſition, étoit que *les Semipelagiens étoient heretiques en ce qu'ils vouloient que la grace de Ieſus-Chriſt fut telle, que la volonté lui obeït où la rejetât comme il luy plaiſoit* ; Il n'eſtoit pas ſeulement inutile, mais il étoit méme tout a fait impertinent, d'y ajoûter ces paroles, *c'eſt à dire, que cette grace ne fût pas efficace par elle-méme.* Puis que c'étoit redire la méme choſe, mais avec des termes plus obſcurs, & qui peuvent étre pris en divers ſens.

Ceci fait voir que la falſification pretenduë de la quatriéme Propoſition de la ſeconde colomne, n'eſt qu'une pure illuſion de cét Inconnu, qui prend pour falſification, le retranchement d'un terme obſcur & ambigu, que les cinq Deputez ont ajoûté à leur Propoſition,

afin d'en rendre le ſens moins intelligible.

Ie ne m'arrête point à me juſtifier du crime de temerité, duquel cét Autheur inconnu m'accuſe, pour avoir dit, que le ſens des cinq Deputez que j'ay rapporté, a été condamné d'hereſie par le S. Siege; comme la deciſion de ce point depend de la force, ou de la foibleſſe des raiſons que j'ay alleguées, pour montrer que ce ſens a eſté condamné, j'eſpere que le lecteur ne trouvera pas mauvais que je le renvoye à la troiſiéme partie de cét écrit, où je defens ces raiſons contre les réponſes de cét Inconnu, qui a entrepris de les combattre.

CHAPITRE VII.

Qu'on ne peut dire ſans menſonge que j'ay falſifié la cinquiéme Propoſition de la ſeconde colomne.

QVAND le Pape Innocent X. a condamné cette Propoſition, *Ieſus-Chriſt n'eſt pas mort pour tous les hommes en particulier, ſans en excepter un ſeul.* Il l'a priſe en deux ſens: Le premier, en tant qu'elle ſignifie qu'il y a des hommes pour leſquels Ieſus-Chriſt n'a point donné ſa vie: Et en ce ſens le Pape l'a condamnée comme *fauſſe, temeraire, ſcandaleuſe.* Le ſecond, en tant qu'elle ſignifie que Ieſus-Chriſt n'eſt point mort que pour ſauver ceux qui ſont du nombre des predeſtinez: & étant priſe en ce ſens, le Pape l'a condamnée comme *blaſphematoire, contumelieuſe, derogeante à la bonté de Dieu, & heretique.*

Or comme dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente je

m'étois proposé pour but, de montrer que le sens dans lequel les Ianseniſtes defendent les cinq Propoſitions, eſt celui-la méme que le Pape Innocent a condamné comme heretique: c'eſt ce qui m'a obligé de repreſenter leur ſens ſur chaque Propoſition.

Ie n'ay pas eu beaucoup de peine à l'égard des quatre premieres: parceque les cinq Deputez avoient declaré ſuffiſamment le ſens dans lequel ils les defendent, quoy qu'à ne rien diſſimuler, ils l'ayent enveloppé dans un ſi grand embarras de paroles, qu'ils ſemblent avoir affecté l'obſcurité, afin d'avoir toujours une porte pour échapper, ſi l'on entreprenoit de les pouſſer.

Quant à la cinquiéme Propoſition, ils ſe ſont contentez de dire que Ieſus-Chriſt n'étoit pas mort pour tous les hommes ſans en excepter vn ſeul, c'eſt à dire, *qu'en vertu de la mort de Ieſus-Chriſt la grace neceſſaire au ſalut n'eſt point preſentée à tous les hommes.* Mais ils ne ſe ſont pas expliquez ſur le poinct le plus important, & qui a été condamné d'hereſie par le S. Siege.

C'eſt pourquoy voulant ſuppleér à ce defaut dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente, j'ay dit que ſelon leurs principes, ils doivent dire que Ieſus-Chriſt n'a point prié ſon Pere, ny verſé ſon Sang, & donné ſa vie pour le ſalut d'aucun de ceux qui ſe perdent: C'eſt à dire, qu'il n'a point offert ſa mort pour obtenir à aucun de ceux qui periſſent un ſecours ſuffiſant, où la grace actuelle & interieure, ſans laquelle on n'a pas le pouvoir ſuffiſant, prochain, & accompli pour ſe ſauver.

Voyons maintenant qu'eſt-ce que le defenſeur des Propoſitions de la ſeconde colomne trouve à dire ſur cette conduite, & s'il peut m'accuſer avec raiſon de falſification, & d'impoſture.

Defenſe des propoſ. pag. 12. 13.

Il répond que j'ay été reduit à employer ſur la cinquiéme Propoſition une nouvelle ſorte de fourberie, qui eſt de ſupprimer entierement la Propoſition des cinq

cinq Deputez,& d'en fabriquer une autre comme il m'a plû, que j'ay attribüée hardiment aux disciples de Iansenius.

Mais je soûtiens à cét Inconnu que dans la conduite que j'ay observée sur la cinquiéme Proposition, il n'y a nulle sorte de fourberie. Car en premier lieu on ne peut m'accuser de fourberie, pour avoir dit que les cinq Deputez ne s'étoient pas expliquez suffisamment sur le sens que le Pape a condamné comme impie, & heretique dans la cinquiéme Proposition : puis qu'il est tres-vray, qu'ils n'ont pas declaré distinctement si Iesus-Christ étoit mort pour le salut d'aucun reprouvé.

En second lieu on ne peut m'accuser de fourberie pour avoir dit, que selon les principes des Deputez, on doit dire que Iesus-Christ n'est pas mort pour le salut d'aucun reprouvé, c'est à dire, qu'il n'a point offert sa mort pour obtenir à aucun reprouvé la grace actuelle & interieure, qui donne à la volonté le pouvoir suffisant, prochain, & accompli de se sauver. Car puisque c'est une suite necessaire de leurs principes, & qu'il y a de la contradiction à soûtenir comme ils font, que la grace de Iesus-Christ n'est iamais frustrée de l'effet pour lequel elle donne un pouvoir suffisant, prochain, & accompli, sans avoüer en méme temps, que la grace de Iesus-Christ, qui donne à l'homme le pouvoir suffisant, prochain, & accompli de se sauver, n'est point donnée à aucun de ceux qui perissent : peut-on trouver de la fourberie, en ce que je leur attribüe une doctrine qui leur appartient, & que cét Inconnu méme qui m'attaque, n'a pas eu la hardiesse de desavoüer?

Peut étre que l'on s'imagine, que Ianfenius & ses disciples prennent en un sens le mot de *pouvoir suffisant, prochain, & accompli*, & que je le prends en un autre : mais je feray voir dans la troisiéme partie de cét écrit

où je traitte à fonds cette matiere, que je ne leur attribüe rien touchant ce point, que je ne prouve par des textes formels tirez de leurs écrits, & qui ne suive necessairement de leurs principes.

Mais n'est-il pas vray, dit l'Inconnu, que j'ay supprimé la cinquiéme Proposition des cinq Deputez, *ayant reconnu qu'il m'étoit impossible de la falsifier* ? non il n'est pas vray, & c'est une calomnie tres-grossiere, qui n'a point d'autre appuy que la temerité du jugement de celuy qui l'a inventée. Ie n'ay jamais eü dessein de falsifier aucune de leurs propositions ; elles ne sont que trop fausses, sans qu'il soit necessaire de les falsifier davãtage.

I'ajoûte que le méme Autheur m'impose, quand il dit, que j'ay supprimé la Proposition des cinq Deputez ; car ce n'est pas supprimer une Proposition, que de rapporter fidelement le sens qu'elle contient ; or je soûtiens à cét Autheur que la cinquiéme Proposition des Deputez renferme le sens que je leur attribuë, & que c'est une suite necessaire de leurs principes ; & pour le faire voir plus clairement.

Il faut presupposer que cette Proposition des cinq Deputez, *la grace necessaire au salut*, c'est à dire, la grace, qui donne le pouvoir prochain, & accompli de se sauver, *n'est pas donnée à tous les hommes sans exception de personne, en vertu de la mort de Iesus-Christ*, peut étre prise en deux sens : l'un en tant qu'elle signifie qu'en vertu de la mort de Iesus-Christ, Dieu n'offre pas à chaque homme en particulier la grace sans laquelle il n'a pas le pouvoir suffisant, prochain, & accompli de se sauver, y en ayant plusieurs à qui cette grace n'est point presentée ; & c'est en ce sens que le Pape a condamné la cinquiéme Proposition de Ianse-nius, comme *fausse, temeraire, scandaleuse*.

L'autre sens est, qu'en vertu de la mort de Iesus-Christ, la grace qui donne le pouvoir prochain, &

accompli de ſe ſauver, n'eſt preſentée qu'aux ſeuls predeſtinez qui ſe ſauvent effectivement. C'eſt ce dernier ſens que j'ay attribüé aux Ianſeniſtes dans l'écrit de la ſoumiſſion apparente ; & ils ne le peuvent deſavoüer, ſans deſavoüer en méme temps cette maxime, qui eſt le fondement de leur doctrine, que la grace de Ieſus-Chriſt eſt efficace par elle méme, ceſt à dire, eſt ſuivie infailliblement de l'effet, pour lequel elle donne à la volonté un pouvoir ſuffiſant, prochain, & accompli. Et c'eſt ce méme ſens, que je croy avoir été condamné par le S. Siege dans la cinquiéme Propoſition, comme un ſens impie, & heretique. Nous examinerons dans la troiſiéme partie de cét écrit, ſi les raiſons que j'allegue pour le prouver, ſont pertinentes.

De toutes ces choſes il eſt aiſé de conclurre, que quand le Pape, & les Euéques de France ont condamné la cinquiéme Propoſition au ſens de Ianſenius, ils ne ſe ſont point certainement trompez; puiſqu'il eſt certain que ce Prelat la defend dans le chapitre 21. du livre 3. de la grace du Sauveur, dans l'un, & dans l'autre ſens, qui ont été condamnez par le S. Siege. Et c'eſt un grand prejugé, qu'ils ne ſe ſont pas trompez quand ils ont condamné les quatre autres au propre ſens de ce Prelat: leur authorité étant égale pour toutes, & toutes ſe trouvant auſſi nettement, & auſſi diſtinctement defendües que la premiere, dans l'Auguſtin de Ianſenius.

Voila toutes les falſifications, & toutes les impoſtures que l'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne m'attribuë, bien refutée: & cette refutation eſt la condamnation de toutes les Propoſitions de la ſeconde colomne; puiſque cét Inconnu n'a point de raiſon plus forte pour les garantir de la cenſure de l'Egliſe, que ces falſifications pretendües.

Et puiſque j'ay commencé de tourner contre cét Au-

Defenſe des Propoſitiõs pag. 14.

theur, ce qu'il dit contre moy ſur la fin du ſecond chapitre de ſon libelle, je veux finir la refutation des falſifications dont il m'accuſe, en luy appliquant auec raiſon la méme concluſion, qu'il a tirée injuſtement contre moy, & en luy diſant *qu'il faut bien que quelque conſcience qu'il ſe ſoit formée, & quelque but qu'il ſe ſoit proposé, il ait fort negligé en cela ſon propre honneur, & qu'il ait été peu touché de l'infamie publique, qui luy étoit inevitable; puiſque* la fauſſeté des crimes qu'il m'impoſe, *ne pouvoit ſubſiſter, & demeurer inconnüe, qu'autant de temps qu'il en falloit, pour donner au public la refutation de ſon libelle.*



SECONDE PARTIE.

Où l'on fait voir quel eſt le ſentiment de Janſenius touchant la grace ſuffiſante, & la liberté requiſe pour le merite & le demerite.

LA doctrine que les Theologiens Catholiques ont conſtamment attribuée à Ianſenius ſur le ſujet des cinq Propoſitions, étant fondée ſur ce dogme capital, que *dans l'état de la nature corrompuë il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante, qui ne ſoit efficace, c'eſt à dire, qui n'ait invinciblement l'effet à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante*; il ne ſe peut dire de combien d'artifices les nouveaux Ianſeniſtes ſe ſont ſervis pour couvrir le venin de cette erreur, qui eſt comme la baſe, & le fondement de pluſieurs autres.

Le plus illuſtre de tous en fait de chicanerie, eſt celuy qui a mis au jour *l'éclairciſſement du fait & du ſens de Ianſenius*, ſous le nom de *Denys Raimond, Licentié en Theologie*. Car cét Autheur déguisé ayant reconnu qu'il étoit impoſſible de garantir d'erreur la doctrine de Mr. d'Ipre, ſi l'on demeuroit d'accord que dans cét état de corruption il ne reconnoit point de grace vrayement ſuffiſante, qui ne ſoit efficace; il s'eſt avisé d'avoir recours au *diſtinguo*, duquel ſes confreres ont eu autrefois tant d'averſion: & il a ſi bien reüſſi dans ſon projet, qu'à force de diſtinguer tous les textes de Iānſenius qu'on luy oppoſe, il a jetté une confuſion ſi horrible dans

toute la doctrine de ce Prelat, qu'on n'y sçauroit rien comprendre, si l'on vouloit choisir Denys Raimond pour l'interprete des sentimens de son Maître.

Parmi ce grand nombre de distinctions que ce Licencié a inventées pour obscurcir la doctrine de Iansenius, l'une des plus considerables est sur le mot de *grace suffisante*; car il pretend qu'on le peut prendre en deux sens, au sens des Thomistes, ou au sens de Molina, ou des Molinistes. La grace suffisante, au sens des nouveaux Thomistes, *est une grace qui ne donne à la volonté qu'un simple pouvoir, qui ne passe iamais iusqu'à l'action, & outre laquelle une autre grace est toûiours necessaire pour agir.* La grace suffisante au sens de Molina *est une grace, outre laquelle nulle autre grace n'est necessaire de la part de Dieu en qualité de principe, afin que la volonté veüille & agisse.*

Denis Raymond, 1. p ch. 1. pag. 34.

Aprés cette distinction de grace suffisante au sens des Thomistes, & au sens de Molina, ou des Molinistes, le méme Autheur ajoûte que Iansenius prend le mot de grace suffisante au sens de Molina, quand il soûtient que dans l'état de la nature corrompuë il n'y a point de grace suffisante, qui ne soit efficace. Quant à la grace suffisante entenduë au sens des Thomistes, Denys Raimond pretend que Iansenius l'admet dans cét état de corruption *quant à la realité, encore qu'il ne luy donne pas le nom de grace suffisante, & qu'il ne tienne pas qu'elle donne le pouvoir prochain d'operer.* D'où il suit que selon Iansenius dans l'état de la nature corrompuë il y a des graces suffisantes au sens des Thomistes, qui ne sont pas efficaces, c'est à dire, qui n'ont pas l'effet á l'égard duquel elles sont suffisantes.

Denys Raimond, 1. part. ch. 1. art. 34.

On veut donc que Iansenius soit devenu Thomiste au sujet de la grace suffisante, & ceux qui se sont engagez à le defendre, se trouvent reduits par leurs adversaires a cette dure necessité, où d'avoüer que Iansenius

eſt dans l'erreur, & que ſon ſens ſur les cinq Propoſitions eſt heretique, où de ſoûtenir qu'il admet la grace ſuffiſante des Thomiſtes, aprés qu'elle a ſervi de ſujet à leurs plus ſanglantes railleries.

Mais ils ont beau faire; Quelques détours qu'ils prennent pour eluder la condemnation de la doctrine de Ianſenius, on eſt reſolu de les ſuivre par tout, & de defendre les deciſions de l'Egliſe cõtre toutes les chicaneries qu'ils employent pour les affoiblir. Et puis qu'ils ont entrepris de transformer Ianſenius en Thomiſte, pour avoir lieu d'écrire, & de publier que les Papes & les Evéques ſe ſont trompez dans l'intelligence de la doctrine de ce Prelat: on pretend au contraire iuſtifier la ſage conduite des Papes & des Evéques, dans la condamnation de la doctrine de Ianſenius, en faiſant voir que ce Prelat eſt également opposé aux ſentimens des Thomiſtes, & des Moliniſtes, touchant la grace & le libre arbitre: & qu'ayant voulu ſuivre une route particuliere, que les Theologiens Catholiques ont toujours évitée, il s'eſt precipité dans l'erreur.

Il n'eſt pas neceſſaire de montrer que Ianſenius n'eſt point Moliniſte, au ſujet de la grace ſuffiſante; Tous les diſciples de ce Prelat en demeurent d'accord, & publient hautement qu'il n'attaque dans ſon Auguſtin que la grace ſuffiſante de Molina, & des Ieſuites, pretendant qu'il n'y en a point de ſuffiſante au ſens de Molina, & des Ieſuites, qui ne ſoit toûjours efficace.

Il eſt ſeulement queſtion de ſçavoir, ſi ce méme Prelat eſt Thomiſte, & ſi dans l'état de la nature corrompuë il admet ou rejette la grace ſuffiſante des Thomiſtes: car s'il ſoûtient d'une part que dans cét état de corruption il n'y a point de grace ſuffiſante au ſens de Molina, qui ne ſoit efficace; & s'il rejette d'vne autre la grace ſuffiſante des Thomiſtes, n'en reconnoiſſant point dans cêt état, il eſt vray de dire abſolument &

sans restriction, que selon Iansenius dans l'état de la nature corrompue il n'y a point de grace suffisante qui ne soit suivie de l'effet, à l'égard duquel elle est suffisante: Et que par cõsequent c'est en vain que Denis Raymond, & Paul Irenée ont recours au *Distinguo, in sensu Thomistico, in sensu Molinistico*, puisque le sens des Thomistes n'est point receu & approuvé par Iansenius.

Mais si au contraire ce Prelat reconnoit qu'il est necessaire d'admettre dans cét état une grace vrayement suffisante differente de l'efficace, en la maniere que les Thomistes l'admettent; Aors on pourra dire avec verité que Iansenius est Thomiste, & il sera permis à ses disciples d'employer leur *Distinguo, in sensu Thomistico, in sensu Molinistico.*

Voyons donc premierement quel est le sentiment de Iansenius touchant ce poinct, & nous examinerons en suite ce qu'il enseigne au sujet de la liberté requise pour le merite & le demerite; d'où il sera facile de definir quel est le veritable sens de ce Prélat, ou sa doctrine précise & determinée sur les cinq Propositions condamnées par le S. Siege.

CHAPITRE I.

Que la grace suffisante des Thomistes ne s'accorde nullement avec le dogme capital sur lequel Iansenius a établi dans son Augustin toute la doctrine de la grace.

CEVX qui ont examiné avec quelque soin l'Augustin de Iansenius, ne peuvent pas ignorer, que

la doctrine de ce Prélat, touchant la grace, eſt fondée ſur la difference qu'il met entre la grace actuelle & interieure, qui eſt neceſſaire à l'homme dans l'état de la nature corrompuë, & celle dont il a beſoin dans l'état de la nature innocente.

Cette difference de deux graces, ſelon la pensée de ce Prélat, *eſt la clef des plus grandes difficultez ſur la matiere de la grace, Ad multas alias aperiendas difficultates veluti clauis eſt.* La baſe immobile ſur laquelle S. Auguſtin a établi toute ſa doctrine de la grace, *S. Auguſtinus velut immobilem baſim totius doctrinæ ſuæ poſuit.* Ianſ. lib. de grat. primi hom. c. 12.

Or pour expliquer la difference de ces deux graces, Ianſenius preſuppoſe que ſelon S. Auguſtin, la grace qui eſt neceſſaire à l'homme pour faire le bien, doit étre diſtinguée en deux ſecours; l'un qui s'appelle le ſecours ſans lequel, *Adiutorium ſine quo*, l'autre un ſecours par lequel, *Adiutorium quo*: le ſecours ſans lequel eſt une grace *ſans laquelle la volonté de l'homme ne peut vouloir, ni faire le bien, & avec lequel elle peut vouloir & agir ſi elle veut.* Le ſecours par lequel eſt un ſecours qui fait que la volonté veut & agit.

Le méme Autheur dans le livre de la grace du premier homme, chap. 14. explique en cette maniere la difference de ces deux ſecours. Il y a des ſecours, dit-il, qui aydent la faculté d'agir de telle ſorte qu'ils la determinent ou l'appliquent à l'action, & la font agir, la faiſant paſſer de la puiſſance à l'action. *Quædam ita adiuvant poteſtatem, ut eam hoc ipſo quo dantur, ex potentia in actum extrahant, ipſumque effectum re-ipsâ ponant.* Et c'eſt cette ſorte de ſecours, que S. Auguſtin appelle un ſecours par lequel, *Adiutorium quo*, ou un ſecours de volonté & d'action, *Adiutorium voluntatis & actionis*, parce qu'il fait par ſa vertu, que la volonté veut & agit. Il y a des ſecours qui aydent, & fortifient tellement la faculté d'agir, que neantmoins ils ne la font

point passer de la puissance à l'action ; ils font que la faculté d'agir laquelle sans ces secours est imparfaite, & à demi-pleine, *semi-plena*, soit parfaite & complete, *ex ipsis adiutorijs & ex potentia una perfecta, & completa operandi facultas constituitur.* Mais ils ne l'appliquent point à l'action & ne la font point agir : de sorte qu'il faut que cette application vienne d'ailleurs, *Alia verò sic adiuvant, ut potentiam quidem præparent, roborent, iuvent, aliunde tamen quàm ex ipsis extractio potentiæ in actum secundum expectari debeat* : Et c'est ce genre de secours, qu'on appelle un secours sans lequel, *Adiutorium sine quo*, ou un secours de possibilité, *Adiutorium possibilitatis*, parce qu'il ayde la faculté afin qu'elle puisse vouloir, & agir, mais il ne la fait pas vouloir & agir, *Adiuvat ut possis velle, & agere, non efficit ut velis & agas.*

Aprés que Iansenius a expliqué la difference de ces deux secours, il conclud dans le méme chapitre, que la grace actuelle & interieure qui étoit necessaire à l'homme dans l'état d'innocence, *n'étoit pas un secours par lequel, c'est à dire un secours qui le fit vouloir & agir*; mais un secours sans lequel, *Adiutorium sine quo*, c'est a dire *un secours sans lequel le premier homme ne pouvoit perseverer dans la iustice, & avec lequel il le pouvoit* ; De telle Sorte que ce secours lui donnoit un plein pouvoir, ou un pouvoir suffisant de perseverer, sans lequel il n'auroit pû perseverer : *Ita videlicet ut illud adiutorium plenam permanendi potentiam, seu sufficientiam largiretur, sine quâ permanere non poterat.*

Quant à la grace actuelle & interieure, sans laquelle l'homme ne peut vouloir, ny faire le bien dans l'état de la nature corrompuë ; Iansenius soûtient que ce n'est pas un secours sans lequel, *Adiutorium sine quo* ; mais *un secours par lequel*, c'est à dire, un secours qui ayde & fortifie tellement la volonté de l'homme, qu'il la fait

paſſer de la puiſſance à l'action, la faiſant vouloir & agir, & il employe pour le prouver tout le livre ſecond de la grace du Sauveur.

Et pour mieux comprendre le ſentiment de ce Prelat, il eſt important de remarquer ce qu'il dit dans le chapitre premier du ſecond Livre de la grace du Sauveur; ou aprés avoir ſuppoſé que la volonté de l'homme peut étre ſaine ou malade, innocente ou criminelle, il conclud que les ſecours de la grace dont elle a beſoin dans ces differents états, doivent neceſſairement étre differents quant à la maniere d'agir; parceque, dit-il, l'un d'eux ayde la volonté comme un ſecours qui eſt propre de la nature ſaine & robuſte, l'autre l'ayde comme un remede de la maladie, *unum eorum adiuvat tanquam adiutorium roboris naturalis*, & c'eſt le ſecours ſans lequel: *Alterum, ut remedium ægritudinis*, & c'eſt le ſecours par lequel, *Adiutorium quo*. Or ces deux ſecours, dit ce méme Autheur, ſont tellement differents, que ſi l'on ſubſtituë l'un au lieu de l'autre, ou il ne ſervira de rien, ou il cauſera la mort, au lieu de donner du ſecours. *Quæ tantum inter ſe diſcrepant, ut ſi alterum alterius loco adhibeatur, vel nihil omnino conferat, vel pro adiumento perniciem ferat. De la vient*, dit-il, *que ſi l'on preſentoit maintenant à la volonté malade le ſecours de la grace, qui eſt propre de la nature ſaine & robuſte*; c'eſt à dire, un ſecours ſans lequel, qui donne le pouvoir d'agir, & qui ne donne pas le vouloir & laction, *non ſeulement on n'avanceroit rien, mais on rendroit méme la maladie plus dangereuſe. C'eſt pourquoy tous ces ſecours propres pour des facultez ſaines & vigoureuſes, en quelque abondance qu'on les donne à des malades, non ſeulement ils ne rétabliront pas les forces perdües, mais ils ne pourront pas méme étre mis en uſage, ou ils ne ſerviront qu'à aigrir le mal.*

Et dans le chapitre troiſiéme du méme Livre, il ajoûte, que maintenant la volonté de l'homme ayant

perdu cette grande liberté qu'elle avoit dans l'état d'innocence, & étant devenuë esclave du peché, ne peut non plus se servir des aydes de la grace, dont elle étoit fortifiée dans l'etat de santé, qu'un aveugle de la lumiere. *Non magis ijsdem illis gratiæ adiutorijs, quibus antè in sua sanitate iuvabatur, vti potest, quam si cæco ad cernendum lumen offerres.*

Tous ces textes de Iansenius que je viens d'alleguer, font voir evidemment, que non seulement il n'admet point dans l'état de la nature corrompuë cette sorte de grace actuelle, & interieure qu'il appelle un secours sans lequel, *Adiutorium sine quo*, mais aussi qu'il le rejette, comme un secours inutile, & méme pernicieux à la volonté qui le reçoit.

Quand on demande si Dieu donne maintenant à la volonté de l'homme malade & affoibli par le peché, un secours semblable quant à la maniere d'agir, avec celui qu'il lui donnoit avant qu'il fut tombé dans le peché; Iansenius répond que si l'on presentoit maintenant à la volonté malade cette sorte de secours qu'elle avoit, quand elle joüissoit d'une parfaite santé, non seulement on n'avanceroit rien, mais on rendroit méme sa maladie plus dangereuse, *Non tantùm nihil proderit, sed morbi deterioris erit seminarium.* Il répond que ces aydes propres de la volonté saine & robuste, en quelque abondance qu'on les donne à la volonté malade, non seulement ne rétabliront point ses forces perdües; mais ils ne pourront pas méme étre mis en vsage, ou ne serviront qu'à aigrir le mal, *non modo perditas vires non restaurabunt, sed nec ad vsum assumi poterunt, vel certè cum præsentiori pernicie assumentur.* Il répond que si l'on presentoit cette sorte de secours à la volonté malade, ce seroit, comme qui presenteroit de solides alimens à un mauvais estomach, ou un flambeau à des yeux malades, ou un bâton à un boiteux des deux jambes; & que la volonté

volonté dans l'état où elle eſt, ne peut non plus ſe ſervir de ce ſecours, qu'un aveugle de la lumiere. Et n'eſt-ce pas dire evidemment que Dieu ne donne pas maintenant cette ſorte de grace à la volonté malade, & qu'il ne peut méme la lui donner, puis qu'elle ne lui peut ſervir, qu'à rendre ſa maladie plus dangereuſe ?

Cependant il eſt certain que la grace ſuffiſante des Thomiſtes, étant conſidérée par rapport à l'effet, à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante, ne peut étre qu'vn ſecours ſans lequel, *adiutorium ſine quo*, puis que c'eſt un ſecours ſans lequel la volonté ne peut vouloir, & agir, & avec lequel elle le peut : de telle ſorte neantmoins: que ce ſecours ne fait pas que la volonté veüille & agiſſe: & qu'il faut attendre d'ailleurs que la faculté d'agir ſoit appliquée à l'action.

Comment donc eſt-il poſſible que Denis Raimond ait l'audace d'écrire, & de publier que Ianſenius admet dans cét état de corruption la grace ſuffiſante des Thomiſtes, quoy qu'il ne luy donne pas le nom de ſuffiſante?

Veut-il bien nous perſuader que ſelon la penſée de ce Prelat Dieu donne à l'homme malade la realité d'une grace, qui non ſeulément ne le peut guerir, mais qui ne peut méme ſervir qu'à aigrir le mal, & à le rendre plus dangereux ?

Peut-étre qu'il s'imagine que ſi la grace actuelle que Ianſenius appelle *un ſecours ſans lequel*, eſt inutile, & méme pernicieuſe à la volonté dans l'état de la maladie, cela ne vient pas de la realité de cette grace, mais ſeulement du mot de ſuffiſante qu'on lui donne, & que c'eſt pour cette raiſon que Ianſenius ſe contente de l'admettre quant à la realité, ſans luy donner le nom de grace ſuffiſante.

Mais ſi l'abus horrible que ce licentié fait du *diſtinguo* dans ſon éclairciſſement, pouvoit aller juſqu'à cét excez d'extravagance, qu'il osât bien ſoûtenir que

quand Ianſenius a dit que la grace, qu'il appelle *un ſecours ſans lequel*, eſt inutile, & même pernicieuſe à la volonté malade, il n'a voulu dire rien autre choſe, ſinon qu'elle eſt inutile & pernicieuſe quant au nom de grace ſuffiſante, qu'on luy donne, quoy qu'elle ſoit utile & ſalutaire quant à la realité : ne voit-il pas qu'à la faveur de la même diſtinction, on pourroit, ſoûtenir que quand Ianſenius a dit que la grace ſuffiſante *eſt un monſtre ſingulier de grace*, & que ſes diſciples voulant encherir ſur leur maître, ont dit que c'étoit *une grace de damnation*, & une grace du diable, c'eſt à dire, *une grace que le diable donneroit volontiers aux hommes, s'il étoit en ſon pouvoir de donner des graces*; ils veulent dire ſeulement qu'elle eſt un monſtre ſingulier de grace, une grace de damnation, une grace du diable, quant au nom, & non pas quant à la realité; comme ſi c'étoit ſeulement le nom de grace ſuffiſante qui eſt inutile & pernicieux à la volonté, & non la choſe qui eſt ſignifiée par ce nom.

On me dira ſans doute que Ianſenius par le mot de *ſecours ſans lequel*, entend la grace ſuffiſante de Molina, c'eſt à dire, une grace qui eſt d'une telle nature, que ſans ſon ſecours la volonté ne peut vouloir & agir, & qu'avec ſon ſecours elle le peut, ſans qu'elle ait beſoin d'une autre grace qui la faſſe vouloir & agir. C'eſt pourquoy de ce que Ianſenius n'admet point de *ſecours ſans lequel* dans l'état de la nature corrompuë, on peut ſeulement conclurre que dans cét état il n'admet point la grace ſuffiſante de Molina, ce qui n'empéche nullement que dans ce méme état il n'admette la grace ſuffiſante des Thomiſtes.

Mais ceux qui ſe ſervent de cette réponſe, ne prennent pas garde qu'en méme temps qu'ils s'efforcent d'éluder la raiſon que j'ay alleguée, ils me preſentent une preuve tres-convainquante, pour faire voir que Ian-

ſenius n'a jamais admis la grace ſuffiſante des Thomiſtes, ny dans l'état de la nature corrompüe, ny dans l'état de la nature innocente. Voici comment.

Quand Ianſenius recherche quelle eſt la grace actuelle & interieure, qui eſt neceſſaire à l'homme dans deux differens états, de maladie & de ſanté; il eſt certain qu'aprés S. Auguſtin il n'en reconnoit que de deux ſortes, l'une qu'il appelle un ſecours ſans lequel; *adiutorium ſine quo*, & c'eſt la grace qui eſt neceſſaire à l'homme pour toutes les actions de pieté, dans l'état d'innocence & de ſantè: l'autre qu'il appelle un ſecours par lequel, *adiutorium quo*, & c'eſt la grace qui eſt neceſſaire à l'homme malade & affoibli par le peché.

Qu'on liſe tant qu'on voudra le gros volume de Ianſenius, intitulé *Auguſtinus*, qu'on examine toutes ſes raiſõs, qu'on peſe toutes ſes paroles, qu'on conſidere tous les textes qu'il rapporte de S. Auguſtin; je mets en fait qu'on ne ſçauroit marquer un ſeul endroit, où ce Prelat reconnoiſſe la neceſſité d'aucune autre grace pour eviter le mal, & pour faire le bien, que *du ſecours ſans lequel*, pour l'état de l'homme ſain & innocent, & *du ſecours par lequel*, pour l'état de l'homme malade & criminel.

Et il eſt vray qu'il n'en pouvoit reconnoître d autre, s'il ne ſe vouloit éloigner de la doctrine de S. Auguſtin. Car il eſt conſtant que ce ſaint Docteur parlant de la neceſſité de la grace, n'en a jamais admis que de deux ſortes, ſçavoir un ſecours ſans lequel, *adiutorium ſine quo*, & un ſecours par lequel, *adiutorium quo*,

Cependant ſi la réponſe que l'on me fait eſt veritable, il eſt manifeſte que la grace ſuffiſante des Thomiſtes conſiderée par rapport à l'effet, à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante, n'eſt ny *le ſecours ſans lequel*, ny *le ſecours par lequel*, qui ſont les deux que Ianſenius reconnoit pour neceſſaires dans les deux differens états de maladie & de ſanté.

Car en premier lieu on doit demeurer d'accord quela grace ſuffiſante des Thomiſtes n'eſt pas *un ſecours par lequel*, quant à l'effet à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante: puis que ſelon les Thomiſtes, elle ne fait point que la volonté produiſe cét effet, mais elle luy donne ſeulement le pouvoir prochain de le produire.

Et il ne ſert de rien de dire que les Thomiſtes eſtiment que la méme grace qui eſt ſuffiſante pour le conſentement parfait, eſt efficace & *un ſecours par lequel*, à l'égard d'un deſir imparfait du bien, qu'elle excite dans la volonté; Car encore qu'elle ſoit un ſecours par lequel à l'égard de ce foible deſir du bien, qu'elle dõne à la volõté: neantmoins il eſt toûjours vray de dire, qu'à l'égard du conſentement parfait, pour lequel elle donne des forces ſuffiſantes, elle n'eſt pas *un ſecours par lequel*, puis qu'elle ne fait point que la volonté conſente parfaitement au bien, mais lui donne ſeulement le pouvoir de conſentir.

Secondement on ne peut dire que la grace ſuffiſante des Thomiſtes ſoit *un ſecours ſans lequel*. Parceque ſelon la réponſe qu'on a donnée, & que les Ianſeniſtes inſinuënt dans leurs écrits, *le ſecours ſans lequel*, eſt une grace qui donne à la volonté un pouvoir d'agir ſi prochain & ſi accompli, que la volonté n'a pas beſoin d'une nouvelle grace, qui l'applique à l'action & la faſſe agir. Or il eſt manifeſte que la grace ſuffiſante des Thomiſtes eſt tres-differente de ce ſecours: puis qu'elle donne le pouvoir d'agir de telle ſorte, qu'il eſt requis que la volonté ſoit aidée d'une autre grace qui la faſſe paſſer de la puiſſance à l'action.

C'eſt pourquoy s'il eſt vray, comme j'ay fait voir, que Ianſenius ne reconnoit point qu'aucun autre ſecours de la grace ſoit neceſſaire à l'homme pour les actions de pieté, que *le ſecours ſans lequel* dans l'état d'innocence, & *le ſecours par lequel* dans l'état de corruption; il s'enſuit evidemment qu'il n'a jamais admis la grace ſuffiſante

des Thomiſtes dans aucun de ces deux états ; puis que cette grace n'eſt ny l'un ny l'autre de ces deux ſecours.

Si ce n'eſt qu'on veuïlle nous faire accroire que Ianſenius raiſonne ſi mal dans ſa Theologie, qu'aprés avoir recherché quelle étoit la grace actuelle & interieure, qui eſt neceſſaire à l'homme pour toutes les actions de pieté dans l'état d'innocence, & dans l'état de peché ; & aprés avoir reconnu qu'il n'y a que deux ſortes de grace qui luy ſoient neceſſaires ; ſçavoir, *le ſecours ſans lequel* pour l'état de ſanté, & *le ſecours par lequel* pour l'état de la maladie ; il n'a pas laiſsé d'admettre une troiſiéme eſpece de grace, qu on appelle la grace ſuffiſante des Thomiſtes, quoy qu'elle ne ſoit nullement neceſſaire à l'homme dans aucun de ces deux états.

On demeure d'accord que Denis Raimond peut bien attribüer à Ianſenius une pensée ſi incongruë, & ſi peu digne d'un Theologien ; mais on luy ſoûtient qu'il auroit bien de la peine à le prouver, & qu'il ne ſçauroit alleguer un ſeul texte de Ianſenius, d'où il le puiſſe conclurre avec quelque apparence de raiſon.

Mais quoy ? dit Denis Raimond, n'eſt-il pas vray que Ianſenius admet de petites graces qui excitent dans la volonté de foibles deſirs du bien ? n'eſt-il pas vray auſſi que les Thomiſtes eſtiment que ces petites graces ſont ſuffiſantes à l'égard du conſentement parfait de la volonté.

On accorde à ce Licencié que ces deux Propoſitions ſont veritables, & que Ianſenius admet l'une, & que les Thomiſtes ſoûtiennent l'autre : mais s'il entreprend d'en conclurre que Ianſenius admet la grace ſuffiſante des Thomiſtes, quant à la realité, quoy qu'il ne lui donne pas le nom de ſuffiſante ; on lui declare qu'il ſe trompe, & que ſon raiſonnement eſt *un ſophiſme d'Ecolier, indigne d'un vieux Dialecticien.*

Et pour le faire mieux comprendre à Denis Rai-

mond qui fait semblant de ne pas voir les veritez les plus éclatantes, voici de quelle maniere on peut raisonner à son exemple.

Il n'y a point de Iesuite qui ne reconnoisse avec Iansenius qu'il y a de petites graces qui excitent dans la volonté des desirs imparfaits du bien. Il n'y a point de Iesuite qui n'avouë que Didacus Alvarez & les Thomistes recens estiment que ces petites graces sont vrayement suffisantes à l'égard du consentement parfait de la volonté : Mais s'il se rencontroit un Theologien malhabile qui voulût conclurre de ces deux propositions, qu'il n'ya point de Iesuite qui n'admette la grace suffisante des Thomistes, *quant à la realité, quoy qu'ils ne luy donnent pas le nom de suffisante*; on riroit de son illusion; & le moindre Dialecticien se jouëroit de son sophisme. Voici un autre exemple qui n'est pas moins illustre que le precedent.

Il n'y a point de Iesuite qui n'admette une grace aidante, *gratiam adiuvantem*, par laquelle Dieu aide la volonté afin qu'elle fasse le bien; il n'y a point de Iesuite qui ne demeure d'accord que Didacus Alvares & les Thomistes recens pretendent que la grace aidante, *gratia adiuvans*, est vne grace predeterminante. Mais si Denis Raimond vouloit tirer en suite cette conclusion, donc il n'y a point de Iesuite, qui n'admette la grace predeterminante des Thomistes *quant à la realité*, quoy qu'ils ne lui donnent pas le nom de *predeterminante*; n'est-il pas évident qu'on se mocqueroit de lui avec raison, & qu'on traiteroit son raisonnement, de sophisme d'Ecolier, indigne d'un vieux Dialecticien?

Denys Raimond 1. p. ch. 1. pag. 37.

Nous voyons neantmoins que c'est de la méme maniere que Denis Raymond raisonne dans son éclaircissement. La grace suffisante des Thomistes, est la méme, dit-il, quant à la realité, que la grace excitante ou prevenante qui donne à la volonté un desir commencé du

bien : On ne peut douter que Ianſenius n'admette une grace prevenante, qui excite dans la volonté des deſirs imparfaits du bien : Ianſenius donc admet la grace ſuffiſante des Thomiſtes quant à la realité.

Mais eſt-il poſſible, qu'il ſoit ſi peu éclairé qu'il ne s'apperçoive pas de la foibleſſe de ce ſophiſme ? Si je lui demandois, d'où vient qu'on ne peut pas conclurre que les Ieſuites admettent la grace predeterminante des Thomiſtes, quant à la realité, quoy qu'ils admettent une grace aidante, laquelle ſelon les Thomiſtes eſt la méme que la grace predeterminante ? Il eſt ſans doûte qu'il me répondroit, que pour prouver que les Ieſuites admettent la grace predeterminante, il ne ſuffit pas de montrer qu'ils admettent une grace aidante, que les Thomiſtes croient étre leur grace predeterminante ; mais il faut de plus que les Ieſuites demeurent d'accord avec les Thomiſtes touchant ce point, & qu'ils avoüent avec eux, que la grace predeterminante, & la grace aidante ſont reellement une méme choſe. Or c'eſt ce que les Ieſuites n'accordent point, mais ils ſoûtiennent au contraire que *la grace aidante*, n'eſt point une grace predeterminante. De la vient qu'encore qu'ils admettent une grace aidante, que les Thomiſtes confondent avec la grace predeterminante, on ne peut conclurre que tres-fauſſement qu'ils admettent la grace predeterminante quant à la realité.

Denis Raymond me permettra bien de donner la méme réponſe à ſon ſophiſme, & de lui dire, que pour prouver que Ianſenius admet la grace ſuffiſante des Thomiſtes, quant à la realité, il ne ſuffit pas de montrer qu'il admet une grace excitante, qui donne à la volonté un foible deſir du bien ; mais il faut encore prouver qu'il avoüe avec les Thomiſtes que cette grace qui excite dans la volonté des deſirs imparfaits du bien, eſt veritablement & reéllement ſuffiſante à l'égard du conſen-

tement parfait de la même volonté. Or c'eſt ce qu'il ne prouve point, & qu'il ne ſçauroit prouver par aucun texte de Ianſenius; & il n'y à point d'apparence que ce Prelat s'accorde ſi mal avec lui-méme, qu'aprés avoir declaré qu'il ne reconnoit point d'autre grace neceſſaire à l'homme pour faire le bien, & pour eviter le mal, qu'vn ſecours ſans lequel pour l'état d'innocence, & un ſecours par lequel pour l'état de peché; il voulût en admettre un troiſiéme, different de ces deux, qui ne ſert de rien à l'homme dans aucun de ces deux états, quant à l'effet, à l'égard duquel il eſt ſuffiſiſant.

CHAPITRE II.

Que les conditions que les Thomiſtes demandent, afin qu'une grace ſoit ſuffiſante pour un effet, font voir que Ianſenius n'en admet point qui ne ſoit efficace, à l'égard du méme effet.

POVR bien juger ſi Ianſenius admet la grace ſuffiſante des Thomiſtes dans l'état de la nature corrompüe, il faut examiner deux choſes. L'une eſt, qu'eſt-ce que les Thomiſtes, entendent par le mot de *grace ſuffiſante*, c'eſt a dire, quelles ſont les conditions qu'ils demandent, afin qu'une grace ſoit vrayement ſuffiſante, à l'égard d'un effet; l'autre eſt, ſi dans cét état de corruption, Ianſenius admet quelque grace, à laquelle il attribüe toutes ces conditions, & qui ne ſoit pas neantmoins ſuivie de l'effet, à l'égard duquel elle-eſt ſuffiſante.

Si

Si l'on en croit à Denys Raimond, il n'en faut pas davantage pour prouver que Ianſenius admet dans cét état la grace ſuffiſante des Thomiſtes. Car ſelon les Thomiſtes, dit-il, la grace ſuffiſante aide tellement la volôté, qu'elle *ne lui donne pas la poſsibilité, qui comprend tout ce qui eſt neceſſaire pour agir*, puis qu'il eſt certain que ſuivant leurs principes, afin que la volonté veüille & agiſſe, il eſt encore neceſſaire qu'elle ſoit aidée d'une grace predeterminante, qui la faſſe paſſer de la puiſſance à l'action. Or perſonne ne peut revoquer en doute que Ianſenius n'admette dans la volonté malade des graces actuelles, qui ne luy donnent pas la poſſibilité qui comprend tout ce qui eſt neceſſaire pour agir; car il reconnoit que Dieu donne à la volonté malade des graces excitantes, qui lui donnent des deſirs imparfaits du bien, leſquelles neantmoins ne lui donnent pas la poſſibilité qui comprend tout ce qui eſt neceſſaire, afin que la volonté veüille pleinement ce bien. Il eſt donc clair que Ianſenius admet dans cét état la grace ſuffiſante des Thomiſtes.

C'eſt ainſi que Denys Raimond dans la quatriéme partie de ſon *Eclairciſſement*, s'efforce de montrer que Ianſenius admet la grace ſuffiſante des Thomiſtes: Et il faut avoüer qu'il a une maniere de raiſonner tout a fait ſubtile & ſinguliere. Mais il a ce mal-heur dans ſa ſubtilité, que d'ordinaire les raiſons qu'il allegue ne preuvent rien du tout, parce qu'elles preuvent trop. Ch. 1. art. q.

Ce que je viens de rapporter en eſt un exemple tres-ſignalé. Car ſi le raiſonnement de ce Licencié avoit quelque force, il prouveroit que la grace exterieure, qui conſiſte dans la Predication & dans l'exemple, eſt une grace vrayement ſuffiſante au ſens des Thomiſtes, pour vouloir & pour agir, parceque cette grace eſt telle, *qu'elle ne donne pas la poſsibilité qui comprend tout ce qui eſt neceſſaire pour agir*, & que la volonté a beſoin

d'un plus grand ſecours pour vouloir, & pour operer. On prouveroit de méme, que la grace qui éclaire l'entendement, eſt une grace vrayement ſuffiſante pour l'action de pieté qu'elle repreſente; parce qu'il eſt certain *qu'elle ne donne pas la poſsibilité qui comprend tout ce qui eſt neceſsaire*, afin que la volonté veüille & faſſe l'action de pieté.

Cependant il eſt tres-certain que les Thomiſtes enſeignent conſtamment que ces deux ſortes de grace, parlant abſolument, ne ſont point ſuffiſantes pour les actions de pieté; la volonté ayant beſoin d'étre meüe & excitée par une grace qui lui ſoit interieure, afin qu'elle puiſſe vouloir & faire le bien.

Ceci fait voir que Denys Raimond a deſſein de nous tromper par ce ſophiſme, ou qu'il ſe trompe lui-méme par un aveuglement volontaire. Car on veut-bien croire qu'il n'eſt pas ſi peu éclairé, qu'il ne ſçache que pour montrer qu'une grace eſt vrayement ſuffiſante a l'égard *d'un effet, il ne ſuffit pas de faire voir* qu'elle a les imperfections qui lui ſont communes avec les graces inſuffiſantes; mais on doit montrer qu'elle a les perfections ou les qualitez qui la diſtinguent d'avec les graces inſuffiſantes, & qui ſont propres des graces qu'on appelle ſuffiſantes.

Quand un Philoſophe entreprend de prouver que l'ame de l'homme eſt une ſubſtance ſpirituelle, il ne ſe doit pas contenter de montrer qu'elle a des imperfections qui ſont également communes aux eſprits, & aux corps: mais il eſt obligé de faire voir qu'elle poſſede les perfections qui ſont propres des eſprits, & qui les diſtinguent d'avec les corps; & s'il s'en rencontroit quelqu'un, qui crût avoir prouvé ſuffiſamment que l'ame de l'homme eſt ſpirituelle, parce qu'elle a quelques imperfections, qui lui ſont communes avec les ſubſtances materielles; il eſt ſans doute qu'il s'expoſeroit à la riſée

de tout le monde, ou qu'il donneroit lieu de croire qu'il ne parle pas serieusement.

C'est pourtant la conduite que les nouveaux Iansenistes observent, quand il s'agit de montrer que Iansenius admet la grace suffisante des Thomistes. Car au lieu de montrer, comme ils devroient, que Iansenius admet des graces qui ne sont pas efficaces, & qui ont neantmoins les perfections que les Thomistes demandent, afin qu'une grace soit vrayement suffisante à l'égard d'un effet; ils s'attachent à faire voir que Iansenius admet des graces, qui ont les imperfections qui sont communes aux graces insuffisantes, comme est celle-ci, *de ne pas donner à la volonté un pouvoir d'agir, qui comprenne tout ce qui est necessaire pour agir*; ce que l'on peut dire de toutes les graces insuffisantes.

C'est pourquoy, puis que ces inconnus raisonnent si mal sur cette matiere, il est important de suppleer à leur defaut, & de montrer par les conditions que les Thomistes demandent, afin qu'une grace soit vrayement suffisante, que Iansenius n'en admet point dans cét état qui n'ait l'effet, à l'égard duquel elle est suffisante.

Quand on demande aux Thomistes qu'est-ce qu'ils entendent par le mot de grace suffisante? ils répondent avec Didacus Alvares, qu'une grace est vrayement suffisante, à l'égard d'un effet, outre laquelle il n'est point requis d'autre principe qui donne à la volonté le pouvoir de produire cét effet. *Illud auxiliũ est verè sufficiens cõparatione alicuius effectus, ultra quod non requiritur aliud principium tribuens posse operari.* Et dans la disp. 79. n. 3. le méme Autheur dit, qu'afin qu'une grace soit vrayement suffisante pour la production d'un effet, il faut qu'elle donne à la volonté le pouvoir de produire cét effet, en telle sorte, qu'aucune autre grace ne lui soit absolument necessaire, pour le pouvoir produire; *ita videlicet ut nullum aliud auxilium sit absolutè necessarium ut*

Alvares disp. 23. nu. 32.

homo verè dicatur posse illam operationem producere.

Pour mieux éclaircir le sentiment des Thomistes touchant ce point, il faut remarquer que toutes les graces qui peuvent aider la volonté à produire un effet, ne sont pas veritablement, & proprement suffisantes à l'égard de cét effet. La grace exterieure qui consiste dans la predication ou dans la proposition exterieure des mysteres de la foy, excite & invite exterieurement les Infideles à croire les veritez qu'on leur propose : Et il arrive d'ordinaire que Dieu ne les excite pas interieurement à croire, que lors que les Predicateurs Evangeliques leur proposent, & leur expliquent les veritez qu'on doit croire pour être sauvé. Il est certain neantmoins que la predication ou proposition exterieure des mysteres de la foy, n'est pas un secours absolument suffisant pour croire, ainsi que les Conciles l'ont defini contre les Pelagiens .En voici la raisõ : On ne peut dire qu'une grace est veritablemẽt & proprement suffisante à l'égard d'un effet, quand un autre grace est absolument necessaire, afin que l'on puisse produire cét effet : Et parceque les Peres & les Conciles nous apprennent, qu'outre la Predication ou proposition exterieure de la doctrine de Iesus-Christ, il est requis une grace actuelle & interieure, qui nous donne tellement le pouvoir de croire, qu il est vray de dire, parlant absolument, que nous ne pouvons croire sans son secours ; de la vient que tous les Docteurs Catholiques, & en particulier les Thomistes concluënt que la seule proposition exterieure des mysteres de la foy, n'est pas une grace veritablement & proprement suffisante pour les croire.

Pour faire une action de pieté, comme seroit un acte d'amour de Dieu, un acte d esperance, ou un acte de contrition ; tous les Theologiens demeurent d'accord, qu'il est requis que nôtre entendement soit éclairé par une connoissance interieure, qui excite la volonté à

cette action de pieté, en luy proposant la bonté ou l'excellence de l'action.

Nous sçavons neantmoins que cette illustration de l'entendement n'est pas au sentiment des Thomistes une grace vrayement suffisante à l'égard de l'action de pieté: Parceque outre cette connoissance, il est encore requis que la volonté soit meuë & excitée par une inspiration interieure, qui lui donne le pouvoir de faire cette action.

Mais si à la connoissance de l'entendement vous ajoûtez une inspiration, qui pousse la volonté à faire cette action de pieté, & lui donne un pouvoir de la produire si parfait, & si accompli, qu'outre cette grace, nulle autre n'est absolument necessaire, afin qu'elle puisse produire cette action: c'est cette divine inspiration, que les Thomistes appellent une grace vrayement suffisante, à l'égard d'un acte d'amour de Dieu, ou d'un acte de contrition.

De la vient que quand il est question de concilier la necessité de la grace predeterminante avec la grace suffisante, les Thomistes soûtiennent constamment que la grace predeterminante n'est pas requise, afin que la volonté puisse agir, mais afin qu'elle agisse effectivement; qu'elle ne donne pas à la volonté le pouvoir d'agir, mais elle fait passer la volonté du pouvoir à l'action, *reducit de potent a ad actum*. Et si on leur oppose que la grace predeterminante, estant necessaire pour vouloir & pour agir, il s'ensuit qu'on ne peut vouloir & agir sans cette grace; Ils répondent que quand on dit, *sans la grace predeterminante, on ne peut vouloir & agir*: on peut prendre cette proposition en deux sens. L'un est, rapportant à la puissance le mot, *non potest*, & alors le sens de la proposition est que *sans la grace predeterminante la volonté n'a pas le pouvoir parfait & accompli de vouloir & d'agir*; Et en ce sens les Thomistes soûtiennent

que la propoſition eſt fauſſe ; parceque ſelon leurs principes la grace predeterminante ne donne pas à la volonté le pouvoir de vouloir, & d'agir, mais lui donne ſeulement le vouloir & l'effet, la faiſant paſſer de la puiſſance à l'action. L'autre eſt, quand on rapporte à l'action ou à l'effet le mot, *non poteſt*, & alors le ſens de la Propoſition eſt, *qu'il ne ſe peut faire que la volonté veüille effectivement & agiſſe, & que neantmoins elle n'ait point de grace predeterminante qui la faſſe vouloir & agir.*

Didacus A'uarez diſ. 22. num. 33. ſecundo, poteſt fortè.

Et c'eſt ſeulement en ce ſecond ſens que les Thomiſtes reçoivẽt cette propoſitiõ: mais ils ſoûtiennent en méme temps que cela ne prouve rien autre choſe, ſinon que la grace predeterminante eſt requiſe, afin que la volonté veüille & agiſſe, quoy qu'elle ne lui donne pas le pouvoir de vouloir, & agir. Ce qui fait voir evidẽment qu'ils pretendent que c'eſt par la vertu de la grace ſuffiſante que la volonté a tout le pouvoir requis pour vouloir & pour agir, & que la grace predeterminante fait ſeulement qu'elle agit, entant qu'elle applique la puiſſance à l'action. A cette notion de la grace ſuffiſante que les Thomiſtes donnent dans leurs écrits, j'en ajoûte une ſeconde, qui eſt tres-conforme à leurs principes, & qui diſtingue parfaitement la grace ſuffiſante d'avec celle qui ne ſuffit point.

Quand on parle de la grace ſuffiſante les Theologiens Catholiques demeurent d'accord, qu'afin qu'une grace ſoit vrayement ſuffiſante à l'égard d'un effet, il faut qu'elle ſoit telle, qu'avec ſon ſecours il ſoit abſolument au pouvoir de la volonté, de produire cét effet. De ſorte que ſi une grace étoit ſi petite & ſi foible, qu'avec ſon ſecours il ne fût pas au pouvoir de la volonté, & il ne lui fût pas libre de produire cét effet: Il n'y a point de Theologien qui voulût donner à cette grace le nom de ſuffiſante.

S'il arrive qu'un homme ſe trouve ſi foible & ſi abba-

tu, que quelques efforts qu'il faſſe, il n'eſt pas en ſon pouvoir de porter un grand fardeau qu'on lui met ſur les épaules: on ne dira jamais, ſi ce n'eſt peut-être par raillerie & en ſe mocquant, qu'il a des forces vrayement ſuffiſantes pour ſoutenir & pour porter ce fardeau: s'il s'en preſente un autre qui ait des forces ſi petites, qu'encore qu'il s'efforce autant qu'il peut, il n'eſt pas neantmoins en ſon pouvoir d'abbattre ſon adverſaire qui l'attaque: il n'y a point d'homme de bon ſens, qui n'avoüe que cét homme n'a point des forces ſuffiſantes pour vaincre ſon ennemi.

Nous diſons le méme à proportion, quand nous parlons de la grace: car ſi elle eſt ſi foible qu'avec ſon ſecours il n'eſt pas abſolument au pouvoir de la volonté, & il ne luy eſt point libre de produire un effet; alors nous diſons que cette grace n'eſt pas vrayement ſuffiſante à l'égard de cét effet; mais ſi elle eſt ſi forte & ſi puiſſante, qu'avec ſon ſecours il eſt en nôtre pouvoir, & il nous eſt libre de produire cét effet, de telle ſorte que ſi nous ne le produiſons point, nous n'en devons attribuer la faute qu'à nous mémes; c'eſt alors que nous diſons que cette grace eſt veritablement & proprement ſuffiſante pour cét effet.

C'eſt dans les ouvrages de S. Auguſtin que les Docteurs Catholiques ont recueilli cette expreſſion de la grace ſuffiſante. Car ce ſaint Docteur dans le livre des 83. queſtions, parlant de ceux que Dieu invite par ſa grace à ce feſtin Evangelique, dit que ceux qui étant invitez n'y ſont pas venus, ne doivent attribuer qu'à eux-mémes le refus qu'ils ont fait de s'y trouver; parce qu'ayant été appellez à ce feſtin, il étoit en leur pouvoir d'y venir par la vertu de la vocation Divine. *Et ideo nec illi qui noluerunt venire debent alteri tribuere, ſed tantùm ſibi; quoniam ut venirent vocati, erat in eorum libera poteſtate.* Quæſt. 63.

Nous voyons premierement par ces paroles qu'il y a

des personnes que Dieu invite par sa grace à ce banquet celeste, lesquelles neantmoins n'y viennent point; ce qui fait voir que cette vocation, par laquelle Dieu les invite, n'est pas une grace efficace par elle-méme; Et nous apprenons encore que cette méme vocation n'est pas seulement une grace exterieure, mais une grace actuelle & interieure vrayement suffisante pour se trouver au banquet, à l'égard de ceux qui n'y vont point, puis qu'en vertu de cette vocation il étoit au libre pouvoir de leur volonté de s'y trouver; *Quoniam ut venirent vocati, erat in eorum libera potestate.*

On me dira peut-étre que les Thomistes ne sont pas dans ce sentiment, qu'afin qu'une grace soit suffisante à l'égard d'un effet, il est necessaire qu'avec son secours il soit au pouvoir de la volonté de produire cét effet; Et l'on pourroit méme ajoûter qu'il y a des Iansenistes, dont la conscience est si tendre, ou si scrupuleuse, qu'ils s'imaginent que les Thomistes mentiroient, s'ils donnoient cette perfection à leur grace suffisante, & admettoient en méme temps la necessité de la grace efficace par elle-méme.

Mais il est si vray que les Thomistes sont tous dans ce sentiment, qu'il n'est pas jusqu'à Sylvius, duquel les Iansenistes font tant d'état, qui ne reconnoisse qu'en vertu de la grace suffisante que Dieu donne aux justes, il est en leur pouvoir de prier & de faire de bonnes œuvres: de sorte que si avec le secours de cette grace ils ne prient point, & ne font pas le bien qu'ils peuvent faire, c'est un effet de leur negligence, ou de leur malice. *Quilibet justus habet gratiam sufficientem, quâ potest orare, tum alia bona opera facere; ideo orare & bona opera facere est in eius per divinam gratiam potestate: Et si non orat, vel bona opera facere omittat, suo vitio non orat, & suâ culpâ omittit.*

Sylvius in 1. 2. q. 109. art. 10 q. 1.

Les autres Thomistes n'en disent pas moins que Sylvius;

vius, & une des plus fortes raisons qu'ils emploient, pour montrer qu'il est necessaire d'admettre une grace suffisante, differente de l'efficace, est parce que si cette grace manquoit à ceux qui par les seules forces de la nature ne peuvent accomplir ce que Dieu leur commande, il ne seroit pas en leur pouvoir de le faire, d'où il s'ensuivroit qu'ils ne seroiẽt pas coûpables devant Dieu & dignes de peine, ne faisant pas ce qui leur est commandé : puisque selon S. Thomas, c'est alors seulement que l'omission d'une action qui est commandée, nous est volontaire, & imputée à peché, quand il est en nôtre pouvoir de la faire, & de nous en abstenir. *Tunc solum omissio imputatur ad culpam, cum habet causam intrinsecam, & voluntariam ..... Ipsum autem non velle dicitur voluntarium, quia in potestate voluntatis est velle, & non velle, facere, & non facere.*

1. Thom. qu. 2. de malo. a. 1. Ad. 2.

Quant au scrupule des Iansenistes, il est vray que dans les Conferences de Port-Royal, Timothée s'échauffe étrangement contre ceux qu'il appelle Molinistes ; parceque, dit-il, *encore qu'il soit tres-faux que le S. Siege ou l'Eglise nous ayent iamais obligez de reconnoître quelque grace suffisante differente de l'efficace*, on veut neantmoins l'obliger d'admettre au moins la grace suffisãte des Thomistes ; ce qu'il ne peut faire en bonne conscience, *puis que c'est vouloir l'obliger de mentir, & de renõcer à la verité en l'obligeant de dire, & de publier qu'vne grace est suffisante, que les Molinistes avoüẽt eux-méme n'être pas suffisante.*

1. Conference ch. 39 pag. 165

Mais ce scrupule de conscience, que Timothée expose à son cher Evariste, ne sçauroit empécher que les Thomistes ne reconnoissent qu'en vertu de la grace suffisante que Dieu donne à la volonté d'un homme pour un effet, il est au pouvoir de cette volonté, & il lui est libre de produire cét effet.

Et si Timothée veut se delivrer de cette apprehension de mentir, qui le trouble, il n'a que deux voyes à pren-

dre : l'une de consulter Alvares, Ledesma, Çumel, Cabesudo, Gonzales, Nugnes, Navarette, & quelques autres Thomistes des plus celebres & s'il veut prendre la peine de les écoûter, ils s'efforceront de lui montrer, que la necessité d une grace qui predetermine physiquement au bien, s'accorde parfaitement avec la grace suffisante, qui donne à la volonté de l'homme un pouvoir parfait, prochain, & accompli de faire le bien.

Si cette voye ne lui plait point, il n'a qu'à suivre l'exemple d'un sçavant disciple de S. Thomas, nommé *Magister Frater Ioannes Vincentius*, lequel au rapport de Ledesma celebre Thomiste, ne pouvant concilier la grace vrayement suffisante avec la necessité de la grace qui predetermine physiquement la volonté à vouloir & agir ; ayma mieux renoncer à l'opinion, qui admet cette grace predeterminante, que de nier la grace suffisante.

Ledesma de auxiliis quæst. vnica art. 11. §. inter discipulos sancti Thomæ.

Et il faut avoüer que cét Autheur que Ledesma appelle *tres-sçavant*, *doctissimum*, se conduisoit tres-sagement en cette rencontre : car voyant d'une part que le dogme de la grace suffisante appartient à la foy, & sçachant de l'autre qu'on peut nier librement & sans blesser la foy, la necessité d'une grace qui predetermine physiquement, il crût que l'interét de la verité l'obligeoit de rejetter cette grace predeterminante, pour mieux defendre contre les heretiques le dogme de la grace suffisante.

Mais les Iansenistes font connoître par leurs écrits, qu'ils suivent une route contraire : car étant persuadés qu'il est impossible d'accorder une grace vrayement suffisante, avec la necessité de la grace predeterminante : ils se sont engagez à defendre la necessité de cette grace, quoy qu'on la puisse rejetter sans blesser la foy : & ont entrepris en méme temps de combattre la grace suffisante, quoy qu'ils n'ignorent point, que les Docteurs

Catholiques, & même les Thomiſtes reconnoiſſent qu'on ne la peut nier ſans hereſie.

CHAPITRE. III.

Que Ianſenius n'admet point de grace ſuffiſante au ſens que l'on vient d'expoſer, qui ne ſoit toûjours ſuivie de ſon éffet.

APRES avoir repreſenté qu'eſt-ce que les Thomiſtes entendent par le mot de grace ſuffiſante, & qu'elles ſont les conditions qu'ils demandent, pour accorder à une grace le nom de ſuffiſante, à l'égard d'un effet; il s'agit de faire voir que Ianſenius dans l'état de la nature corrompüe, ne reconnoit point de grace ſuffiſante en la maniere que les Thomiſtes l'entendent, qui n'ait infailliblement l'effet à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante.

Il n'eſt pas mal-aiſé de le perſuader à ceux qui ont quelque connoiſſance de ſa doctrine, & je ne crains pas de dire, qu'il n'y a point d'homme de bon ſens, qui n'en demeure d'accord, s'il veut bien prendre la peine de conſiderer deux grandes maximes que ce Prelat defend dans ſon Auguſtin.

La premiere de ces maximes eſt, que la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, qui dans cét état de corruption & de peché, eſt neceſſaire aux hommes pour vaincre les tentations qui les portent au mal & pour faire les actions bonnes que Dieu leur commande, eſt efficace par elle-méme, c'eſt à dire qu'elle fait invinciblement

que la volonté ſurmonte la tentation, & accomplit ce qui lui eſt commandé.

Pour établir cette maxime qui eſt capitale dans la doctrine de Ianſenius, ce Prelat employe tout le livre ſecond de la grace du Sauveur, où il entreprend de prouver, que la grace de Ieſus-Chriſt qui eſt neceſſaire à la volonté malade, pour faire le bien, & pour éviter le mal, eſt un ſecours par lequel; *Adiutorium quo*, c'eſt à dire un ſecours qui fait invinciblement que la volonté
cap. 4. veut le bien, & s'éloigne du mal, *eſt illa poſtrema gratia quæ invictiſsimè facit ut voluntas velit, & à voluntate non deſeratur.* Qu'elle a toûjours ſon effet, & n'en eſt jamais fruſtrée, *habet ſemper effectum ſuum: nulla omnino gratia*
cap. 25. *Chriſti medicinalis caret effectu ſuo.* Qu'elle eſt une grace victorieuſe, *gratia victrix*, parce qu'elle ſurmonte par une puiſſance invincible toutes les affections dereglées, qui peuvent lui faire obſtacle: *Quia omnes oppoſitos obices*
cap. 24. *volũtatum, & affectuũ invictâ poteſtate perrumpit.* Qu'elle eſt d'une vertu ſi puiſſante, que dés lors qu'elle frappe, elle briſe les portes, dompte la repugnance de la volonté, ſurmonte toute ſa reſiſtance, & l'entraîne avec elle, la faiſant vouloir ce qu'elle ne vouloit pas par une douceur & une force ineffable. *Talem prorſus eſſe, quæ ſimul ac pulſat fores, rumpit oſtia, repugnantemque do-*
cap. 24. *mat voluntatem, tollit omnem eius reſiſtentiam, rapit eam ſecum, & ex invitâ volentem, ac ſe determinantem ineffabili ſua virtute ac poteſtate facit.*

La principale raiſon que ce méme Prelat allegue pour établir cette maxime eſt, que depuis que la volonté du premier homme a été gâtée & affoiblie par la maladie de la concupiſcence, le ſecours avec lequel elle peut faire le bien, ſi elle veut, ne lui ſuffit plus, ny à ſa poſterité; mais il eſt neceſſaire qu'elle ſoit aidée d'un ſecours plus puiſſant, qui la faſſe vouloir, & aimer le bien avec tant d'ardeur, que par un deſir tout celeſte,

elle surmonte l'affection déreglée de la chair, qui la porte au mal. *Nam ex quo primi hominis voluntas concupiscentiali ægritudine vitiata atque debilitata est, non ei sufficit amplius, neque posteritati eius illud adiutorium cum quo habeat iustitiam si velit, sed opus est alio potentiore, quo fiat ut velit, & tantum velit, tantóque ardore diligat, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritûs vincat.* cap. 27.

Et pour ne laisser à Denys Raimond aucun lieu d'obscurcir la doctrine de son Maître, par quelque vaine distinction ; il faut remarquer que comme Iansenius admet dans la volonté deux sortes d'actes libres, par lesquels elle se porte au bien; l'un qu'il appelle *le vouloir, ou le consentement parfait*; l'autre qu'il appelle *velleité, ou vouloir imparfait* : il distingue pareillement deux sortes de graces de Iesus-Christ; l'une qui est necessaire pour exciter dans la volonté un desir imparfait du bien, & c'est une delectation celeste, plus petite & plus foible que le mouvement contraire de la concupiscence qui se trouve alors dans la volonté; l'autre qui est necessaire pour donner à la volonté vn consentement parfait, & c'est une delectation celeste, plus forte & plus ardente que le mouvement contraire qui vient de la cupidité.

Or bien que ces deux graces soient differentes, en ce que l'une est plus foible, & l'autre plus forte & plus ardente que le mouvement indeliberé de la concupiscence, qui pousse la volonté au mal; elles sont neantmoins semblables quant à la maniere d'agir, l'une & l'autre estant *vn secours par lequel*, à l'égard de l'effet pour lequel elles sont necessaires; car la petite grace qui est requise, & qui suffit pour exciter un desir commencé du bien, a infailliblement cét effet; & l'autre qui est necessaire, & qui suffit pour donner à la volonté un parfait consentement; fait invinciblement que la volonté veut pleinement le bien, & surmonte le mouvement contraire de la cupidité.

Ie ne sçay si Denys Raimond aura mis en reserve quelque *distinguo*, qu'il n'ait pas exposé dans son éclaircissement & dont neantmoins il ait dessein de se servir, pour obscurcir la doctrine de Ianſenius que je viens de rapporter. Mais je sçay bien que dans tout l'Augustin de Ianſenius, il ne sçauroit marquer un endroit, duquel on puisse conclurre avec quelque probabilité, que selon Ianſenius, il y a quelque grace de Iesus-Christ, qui est necessaire pour vn effet, laquelle neantmoins n'est pas suivie de cét effet.

La seconde maxime de Ianſenius, est que la grace de Iesus-Christ, qui fait inuinciblement que la volonté veut, & produit l'action de pieté qui lui est commandée, lui donne tout ensemble le pouvoir de vouloir & de produire cette action: de telle sorte que la volonté qui est destituée du secours de cette grace, non seulement ne fait pas ce que Dieu lui commande, mais elle n'a pas méme tout le pouvoir requis pour le faire; étant vray de dire, que sans le secours de cette grace, il n'est pas au pouvoir de la volonté; & il ne lui est pas libre de vouloir pleinement le bien & de le faire.

On peut prendre la premiere preuue de cette maxime, de ce que Ianſenius dit dans le chapitre 4. du livre second de la grace du Sauveur: car voulant montrer que la grace de Iesus-Christ, qui est necessaire aux hommes aprés leur cheute, est un secours par lequel, *Adiutorium quo*; il explique la nature de ce secours, disant, que c'est un aide avec lequel la volonté veut & agit; & sans lequel elle ne veut & n'agit iamais; parce qu'il est d'une si grande necessité, que la volonté qui en est destituée, ne peut vouloir ny agir; & sa vertu est si puissante, qu'il est suivi de son effet au méme moment que Dieu le donne à la volonté; & ainsi il donne tout ensemble le pouvoir, & l'action. *Alterum adiutorij genus est quo simul ac datum fuerit, fit effectus, & si non de-*

tur nunquam fiet, nempe quia tantæ necessitatis est, ut sine illo non possit effectus fieri, tantæque efficaciæ, ut hoc ipso quod datur, continuò fiat, dat enim simul, & posse, & operari.

Et aprés que ce Prelat a expliqué en cette maniere la nature de ce secours, il ajoûte, que la grace qui est necessaire à la volonté malade & affoiblie par le peché, & qui n'est autre que la grace medicinale de Iesus-Christ, est un secours qui fait que la volonté veut le bien; c'est à dire, un secours lequel en même temps qu'il est donné à sa volonté, lui donne le vouloir, & sans lequel la volonté ne veut jamais; parce qu'à raison de son infirmité, elle ne peut vouloir. *Adiutorium vero infirmæ captivæque voluntatis vult esse tale, quo fiat ut velit, hoc est, esse huiusmodi, ut simul ac datur, ipsum velle voluntati detur, & si non detur, nunquam velit, quia sine illo nunc propter infirmitatem velle non potest.*

Nous voyons par ces paroles, que selon Iansenius, la grace medicinale de Iesus-Christ a deux effets dans la volonté; l'un est d'ayder la possibilité, ou l'infirmité de la volonté, lui donnant le pouvoir de vouloir & d'agir; parceque sans le secours de cette grace, la volonté ne peut vouloir, & agir à raison de son infirmité: *Et si non datur, nunquam velit, quia sine illo nunc propter infirmitatem velle non potest.* L'autre est d'ayder le vouloir & l'action, faisant que la volonté veut & agit: parce qu'elle est d'une vertu si puissante, qu'elle donne à la volonté le vouloir, & l'action, dés le moment que la volonté la reçoit, *tantæque efficaciæ, ut hoc ipso quod datur continuò effectus fiat*, Et ainsi cette même grace donne à la volonté le pouvoir, & l'action, *dat simul, & posse, & operari.*

Et c'est principalement en ce point, que la doctrine de Iansenius est bien differente de celle d'Alvares & des autres Thomistes. Car les Thomistes pretendent que

la grace actuelle & interieure qui donne à la volonté le pouvoir de vouloir, & d'agir, eſt une grace diſtincte de la grace predeterminante qui donne le vouloir, & l'action : De la vient que ſelon les Thomiſtes l'homme a ſouvent tout le pouvoir requis pour vouloir le bien & pour le faire, & neantmoins il ne veut & n'agit point, étant deſtitué du ſecours de la grace predeterminante, ſans lequel il ne veut & n'agit jamais.

Ianſenius au contraire ſoûtient que la méme grace de Ieſus-Chriſt donne à la volonté le pouvoir & l'action, *dat ſimul poſſe, & operari.* D'où il s'enſuit que la volonté qui eſt deſtitüée de la grace de Ieſus-Chriſt, qui lui donne le vouloir, & l'action, manque pareillement du ſecours de la grace, ſans laquelle elle n'a pas tout le pouvoir requis pour vouloir & pour agir.

Nous examinerons dans la troiſiéme partie, les conſequences qui ſuivent de cette doctrine. Il me ſuffit maintenant de faire voir, que ſelon Ianſenius, la grace de Ieſus-Chriſt eſt tellement neceſſaire à la volonté infirme & malade ; que non ſeulement elle ne veut & ne fait jamais aucun bien ; mais auſsi qu'elle n'a pas tout le pouvoir requis pour le vouloir, & pour le faire ſans le ſecours de cette grace.

La ſeconde preuve de la méme maxime, eſt priſe d'une comparaiſon que Ianſenius employe dans le chapitre premier de la grace du Sauveur, pour repreſenter la neceſsité de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, dans l'état de la nature corrompuë : Car il dit, que S. Auguſtin ſoûtient conſtamment que par le peché, le libre arbitre de l'homme a contracté une certaine maladie, ou infirmité à l'égard du bien ; & que pour guerir de cette infirmité, elle a beſoin d'un puiſſant ſecours du Medecin, ou d'une grace medicinale, ſans laquelle il lui eſt autant impoſsible de vouloir, & de faire le bien, qu'il eſt impoſsible à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre,

tẽdre,& à un boiteux de marcher droit. *Acerrimè tuetur liberum arbitrium peccando contraxisse quamdam bene volendi ægritudinem, propter quam ei medicus sit necessarius, cuius medicinali gratiâ & adiutoriò nisi vires pristinæ restaurentur, tam est impossibile voluntati, ut benè velit, & operetur, quam homini cæco ut videat, vel surdo vt audiat, vel tibijs fracto ut rectè gradiatur.*

Et ce qui fait voir tres-clairement que ce Prelat n'a pas avancé ces paroles, sans les avoir bien pesées, est qu'il se sert de la méme comparaison, sur le commencement du chapitre troisiéme du méme livre; Car voulant établir l'état de la question, il dit, qu'il est visible à tout le monde, que quand on demande si la volonté malade, & gâtée par le peché, peut faire le bien sans le secours de la grace medicinale; C'est toute la méme chose, que si l'on demandoit, si un aveugle peut voir, & celui qui a les jambes cassées peut marcher sans le secours des remedes. *Cum ergo iste totius causæ sit status, utrum sine medicinali gratiâ natura vitiata possit benè operari, satis vnicuique perspicuum est, similem istam esse quæstionem, ac si disputaretur, utrum cæcus oculis, fractusque tibiis sine medicinis possit cernere, aut ambulare.* Sur ces paroles de Iansenius on peut raisõner en cette maniere.

Quand la volonté de l'homme se trouve si foible & si infirme, qu'il lui est autant impossible de vouloir & de faire le bien, qu'il est impossible à un aveugle de voir, à un sourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit, il est manifeste que dans cét état elle n'a pas tout le pouvoir requis pour vouloir, & pour faire le bien, & qu'il n'est pas en son pouvoir, & ne lui est pas libre de vouloir & d'agir; si ce n'est qu'on puisse se persuader que les aveugles dans leur aveuglement, & les sourds avec leur surdité, ont tout le pouvoir requis, & qu'il leur est libre de voir & d'entendre.

Dans le ſentiment de Ianſenius, quand la volonté de l'homme eſt deſtituée de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, qui lui donne le vouloir & l'action, il lui eſt autant impoſſible de vouloir & d'agir, qu'à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre & à un boiteux de marcher droit.

Il eſt donc evident que ſelon Ianſenius, quand la volonté de l'homme eſt privée du ſecours de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, qui la fait vouloir & agir; elle n'a pas tout le pouvoir requis pour vouloir, & pour agir; & qu'il n'eſt pas en ſon pouvoir, & ne lui eſt pas libre de vouloir le bien & de le faire.

Denys Raimond ſe trouve bien embarraſsé, quand il eſt queſtion d'éclaircir les paroles de Ianſenius que j'ay rapportées; mais comme le *diſtinguo* ne lui manque point, il ne manque pas auſſi de s'en ſervir en cette occaſion. Il dit donc que Ianſenius *ne pretend comparer que la poſsibilité des deux effets, & non pas les puiſsances interieures ſeparées de leurs effets, dequoy il ne s'agit point dans tout ce chapitre. Car Ianſenius ne veut pas dire que l'homme depuis le peché n'a point avant la grace efficace plus de puiſſance interieure de faire le bien, que l'aveugle de voir: puis qu'au contraire, il dit que les hommes, & ſur tout les fideles & les iuſtes, ont toûiours une puiſsance interieure de bien vivre.*

Denys Raimond. 1. p. ch. 1. art. 6. pag. 99.

Il faut avoüer que ce Licencié eſt merveilleuſement fecond à inventer des fauſſetez, & qu'il n'eſt pas moins hardi, quand il eſt queſtion de les defendre. Il ſoûtient que Ianſenius *ne compare que la poſsibilité des effets, & non pas les puiſſances* de l'œil & de la volonté; *Qu'il ne s'agit point de cela dans tout ce chapitre; & que Ianſenius ne veut pas dire que l'homme depuis le peché n'a point avant la grace efficace plus de puiſſance interieure de faire le bien, que l'aveugle de voir.*

Cependant ce ſont trois inſignes fauſſetez que cét

Autheur defend avec la méme fermeté, que s'il avoit entrepris de soûtenir trois veritez inconteſtables. Les ſeules paroles de Ianſenius, que Denys Raimond rapporte dans ſon Eclairciſſement, & le ſens que lui méme leur donne dans la page 100. me ſuffiſent pour le convaincre. Car il eſt manifeſte que Ianſenius ſe propoſe pour but dans ce chapitre, de montrer que la grace efficace par elle méme, ou *le ſecours par lequel*, eſt abſolument neceſſaire à l'homme aprés ſa cheute pour vouloir & faire le bien. Denys Raimond en demeure d'accord, & dit que Ianſenius établit dans ce chap. cette verité, *Que la grace efficace & medicinale du Sauveur eſt abſolument neceſſaire à l'homme depuis le peché, pour étre rétabli dans ſes forces, & pour vouloir & faire le bien.*

Il eſt certain auſſi que dans le méme chapitre Ianſenius établit la neceſſité de cette grace pour vouloir & faire le bien, ſur ce que la volonté de l'homme a été corrompuë & affoiblie par le peché, & qu'elle eſt devenüe malade, foible & infirme à l'égard du bien. Denys Raimond ne le ſçauroit deſavoüer, s'il veut prendre la peine de bien peſer les paroles de Ianſenius que lui-meme a rapportées. Car ce Prelat declare que Pelagius attaquoit la racine de la grace medicinale, quand il ſoûtenoit que la volonté de l'homme n'avoit pas été bleſſée & affoiblie par le peché, & qu'elle conſervoit toûjours le méme pouvoir de faire le bien, qu'elle avoit avant le peché : Et il ajoûte que S. Auguſtin voyant que cét heretique s'efforçoit de ruiner le fondement ſur lequel la neceſſité de la grace medicinale eſt établie, defend conſtamment que la volonté de l'homme a été bleſſée & affoiblie par le peché, & qu'elle eſt devenuë infirme pour le bien, & que c'eſt pour cette raiſon qu'elle a beſoin du ſecours de la grace medicinale. *Auguſtinus radicem gratiæ medicinalis, iugulumque peti videns, acerrimè tuetur naturam peccando eſſe vitiatam; hoc eſt, liberum*

arbitrium contraxisse quamdam bene volendi ægritudinem, propter quam ei medicus sit necessarius

Il n'est pas moins certain que Iansenius voulant exprimer la grandeur de cette infirmité de la volonté à l'égard du bien, dit que la maladie, ou l'infirmité, qu'elle a contractée par le peché est telle, que si la volonté n'est rétablie dans ses forces par la vertu de la grace medicinale, il luy est autant impossible de vouloir & de faire le bien, qu'à un aveugle de voir, à un sourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit, sans étre auparavant gueris par le secours de la medecine. *Cuius medicinali gratia & adiutorio nisi vires pristinæ restaurentur, tam est impossibile ut bene velit & operetur, quàm homini cœco ut uideat, vel surdo ut audiat, vel tibiis fracto ut rectè gradiatur.*

Sur ces principes de Iansenius il est facile de refuter tout ce que Denys Raimond avance pour le defendre. Car en premier lieu on ne peut douter que Iansenius dans l'endroit que j'ay allegué ne parle de la puissance de la volonté à l'égard du bien; puis qu'il soûtient que le plus grand effort de la dispute qui étoit entre S. Augustin & Pelagius, rouloit principalement sur ce poinct: sçavoir, que Pelagius pretendoit que la volonté de l'homme n'avoit pas été affoiblie par le peché, & qu'elle conservoit toûjours le pouvoir de faire le bien, qu'elle avoit avant le peché; Et S. Augustin voyant que Pelagius ruinoit par ce moïen le fondement sur lequel la necessité de la grace medicinale est établie, soûtenoit au contraire que les forces de la volõté avoient été abbatuës & affoiblies par le peché, & qu'elle étoit devenuë si malade & si infirme pour le bien, qu'elle ne pouvoit vouloir ni faire le bien, si elle n'étoit auparavant rétablie dãs ses forces par la vertu de la grace medicinale.

En second lieu on ne peut doûter que ce méme Prelat ne compare en ce même endroit la foiblesse, ou

l'impuiſſance de la volonté à faire le bien ſans le ſecours de la grace medicinale, avec l'impuiſſance de voir, qui ſe trouve dans un aveugle, puis qu'il fait comparaiſon de l'infirmité de l'une avec l'infirmité de l'autre, diſant que ſi par le ſecours de la grace medicinale, la volonte n'eſt guerie de ſon infirmité, & n'eſt rétablie dans les forces qu'elle a perdües par le peché, il lui eſt autant impoſſible de faire le bien, qu'à un aveugle de voir, s'il n'eſt auparavant gueri de ſon aveuglement, par le ſecours de la medecine

Enfin on ne peut doûter que Ianſenius ne veüille dire que depuis le peché, la volonté de l'homme n'a pas plus de puiſſance de faire le bien, que l'aveugle de voir: puiſque ſi la volonté avoit plus de pouvoir de faire le bien, que l'aveugle de voir, il ſeroit moins impoſſible à la volonté de faire le bien ſans le ſecours de la grace medicinale, qu'à un aveugle de voir ſans le ſecours de la medecine: Et neantmoins Ianſenius pretend qu'il eſt autant impoſſible à la volonté de faire le bien, n'étant pas aidée de cette grace, qu'à un aveugle de voir, s'il n'eſt gueri de ſon aveuglement par la vertu des remedes.

Et il eſt certain que ſi Ianſenius reconnoit que la volonté qui eſt deſtituée du ſecours de la grace medicinale, qui la fait vouloir & agir, a tout le pouvoir requis pour vouloir & pour agir, & qu'il eſt abſolument en ſon pouvoir, ou qu'il lui eſt libre de vouloir & de faire le bien; il ne peut dire ſans une contradiction manifeſte, qu'il eſt autant impoſſible à la volonté de vouloir & de faire le bien ſans le ſecours de la grace medicinale, qu'il eſt impoſſible à un aueugle de voir ſans étre guery de ſon aveuglement. Car il eſt abſolument impoſſible à un aveugle de voir étant aveugle, parce que dans cét état il n'a pas tout le pouvoir requis pour voir; & au contraire il eſt abſolument poſſible à la volonté de vouloir & faire le bien ſans le ſecours de la grace medici-

nale, s'il est vray que sans le secours de cette grace elle a tout le pouvoir requis pour vouloir & faire le bien, & qu'il est en son pouvoir, ou qu'il lui est libre de vouloir & d'agir.

Il est inutile de repliquer que Iansenius dit *que les hommes, & sur tout les fideles & les iustes ont toûiours une puissance interieure de bien vivre.* Car un homme aveugle ne cede pas en ce point à la volonté malade & infirme; puis que dans son aveuglement il a toûjours la faculté de voir, qui est interieure à l'ame, ou n'est pas méme distincte de l'ame, & il a ẽcore l'organe de la veue, qui est l'œil: & neantmoins il est absolument impossible à un aveugle de voir dans son aveuglement, parce que l'organe de la veuë étant gâté & corrompu, il n'a pas tout le pouvoir requis pour voir, s'il n'est auparavant gueri par le secours de la medecine. On doit dire le méme de la volonté, qu'encore que sans le secours de la grace medicinale elle ait une puissance imparfaite de faire le bien; il lui est neantmoins impossible de le faire sans étre aidée de cette grace, parce qu'elle est si foible & si infirme, que si elle n'est guerie auparavant de son infirmité par la vertu de la grace medicinale, il lui est aussi peu possible de vouloir & de faire le bien, qu'à un aveugle de voir, & à un sourd d'entendre.

Denys Raimond, pag. 99.

Denys Raimond ne s'arréte pas en si beau chemin; & comme il s'est acquis une facilité merveilleuse à inventer de nouvelles chicanneries, il ajoûte une seconde réponse, qui est moins supportable que la premiere qu'il a donnée. Car il dit, qu'encore que la grace medicinale de Iesus-Christ *gueriſſe l'infirmité de la volonté, & aide sa foiblesse, qu'elle la rende saine, forte & valide pour agir, de malade, foible, & invalide qu'elle étoit auparavant, qu'en ce sens elle lui donne le pouvoir prochain & accompli pour agir*; toutefois l'impuissance *de faire le bien, qui est dans ceux qui sont destituez de cette grace efficace,*

Denys Raimond 1. p. ch. 2. p. 101.

n'eſt point une impuiſſance phyſique & abſolüe, comme l'impuiſſance d'un aveugle, *mais une impuiſſance volontaire, parce qu'elle ne vient que du defaut de la volonté, qui n'eſt pas telle qu'elle doit être, ne voulant pas pleinement ce qu'elle doit.* Cela veut dire, que ſi la volonté qui eſt diſtinguée du ſecours de la grace medicinale, ne peut faire le bien; ce n'eſt pas qu'elle manque de pouvoir, mais c'eſt qu'elle manque de vouloir; & ſi elle ne peut faire le bien, c'eſt parce qu'elle ne le veut point; & ainſi cette impuiſſance lui eſt volontaire.

Mais ce Licentié ne prend pas garde qu'il chôque par ſa réponſe le ſentiment de ſes Confreres, qui ont declaré il y a dix ans, que *la doctrine des Peres & des Papes, fait bien connoître, que lors qu'ils diſent que ſans la grace efficace nous ne pouvons faire le bien, ils ne pretendent pas ſeulement dire, que nous ne le voulons pas faire; mais qu'en effet nous ſommes encore infirmes pour le faire; que nous n'avons pas les forces aſſez grandes pour le vouloir pleinement, & qu'en ce ſens nous ne pouvons pas encore le faire.*

Denys Raimond s'accordera ſur ce poinct avec ſes Cõfreres de la maniere qu'il lui plairra; mais je lui ſoûtiens que ſelon Ianſenius l'impuiſſance de vouloir & de faire le bien, qui ſe trouve dans la volonté malade & infirme, n'eſt pas une impuiſſance volontaire qui vienne du defaut de la volonté, qui ne veut pas pleinement ce qu'elle doit. Car cette impuiſſance ſelon Ianſenius n'eſt rien autre choſe que la maladie ou l'infirmité que la volonté de l'homme a contractée par le peché; de la vient que ſes forces ſont ſi foibles & ſi abbatuës, que ſi elle n'eſt auparavant guerie, & ſes forces rétablies par la vertu de la grace medicinale, il lui eſt autant impoſſible de vouloir & de faire le bien, qu'à un aveugle de voir, & à un ſourd d'entendre.

Or il eſt manifeſte que cette maladie ou infirmité de la volonté eſt un effet du peché originel, qui a fait une

playe si profonde dans la volonté de l'homme, & lui a imprimé une si forte inclination au mal, qu'elle ne se peut dégager de ses liens, ni se tourner vers le bien, si elle n'est fortifiée par la vertu d'une grace plus forte que l'inclination qui la porte au mal. C'est la doctrine que Ianſenius defend dans le chapitre premier de la grace du Sauveur, & dans cent autres endroits de S. Auguſtin. D'où il ſuit que l'impuiſſance de vouloir & de faire le bien, qui ſe trouve dans la volonté, ne vient pas de ce que la volonté ne veut pas pleinement ce qu'elle doit, mais que c'eſt un effet du peché du premier homme.

I ajoûte que ſelon Ianſenius cette impuiſſance de vouloir & de faire le bien conſiſte d'une part dans le poids d'une cupidité déreglée qui nous ſollicite au mal, & de l'autre dans la privation d'une grace de Ieſus-Chriſt, qui ſoit plus forte que la cupidité qui nous tient captifs ſous la domination du peché. On demande donc à Denys Raimond lequel des deux il croit être volontaire au libre arbitre, ou la cupidité qui le pouſſe au mal, ou la privation de la grace de Ieſus-Chriſt, qui le rend victorieux de la cupidité.

Il ne peut pas dire que la cupidité qui nous porte au mal, nous eſt volontaire, puis qu'elle conſiſte dans un mouvement indeliberé, ou dans une delectation terreſtre qui precede le conſentement parfait & volontaire du libre arbitre. Il ne dira pas non plus que la privation de la grace medicinale ſoit volontaire à celuy qui en eſt privé; puis que le don de cette grace dépend uniquement de Dieu, qui le communique, ou le refuſe à qui bon luy ſemble.

Il eſt donc clair que cette impuiſſance n'enferme rien qui ſoit volontaire au libre arbitre, & que par conſequent elle n'eſt pas moins une impuiſſance phyſique, que l'impuiſſance de voir qui ſe trouve dans un aveugle.

Que

Que ſi Denys Raimond pretend que l'impuiſſance de vouloir & de faire le bien nous eſt volontaire, parce qu'elle vient du peché originel, qui nous eſt volontaire en quelque maniere; on pourra ſoûtenir pour la méme raiſon, que l'impuiſſance de voir eſt volontaire aux aveugles, parce qu'elle eſt un effet du méme peché originel.

De toutes ces choſes il eſt aiſé de conclurre que la comparaiſon que Ianſenius employe dans le chapitre 1. du livre ſecond de la grace du Sauveur, pour expliquer la neceſſité de la grace medicinale, & le fondement ſur lequel elle eſt établie, eſt une conviction manifeſte, qui prouve que ſelon Ianſenius ſans le ſecours de cette grace non ſeulement la volonté ne veut & ne fait pas le bien, mais il n'eſt pas méme en ſon pouvoir, & il ne lui eſt pas libre de le vouloir & de le faire.

La méme doctrine que Ianſenius propoſe dans ce chapitre, & qu'il defend en divers autres endroits de ſon Auguſtin, me fournit une troiſiéme preuve pour montrer que ſelon le ſentiment de ce Prelat la grace medicinale qui nous fait vouloir & agir, nous donne tout enſemble le pouvoir requis pour vouloir & pour agir, faiſant par ſa vertu qu'il eſt abſolument en nôtre pouvoir, & qu'il nous eſt libre de vouloir le bien & de le faire. Voici comment.

Si l'on demande à Ianſenius d'où vient que depuis la cheute funeſte du premier homme il eſt neceſſaire que pour eviter le mal & faire le bien, la volonté de l'homme ſoit aidée d'une grace qui eſt differente quant à la maniere d'agir, de la grace qui fut donnée au premier homme dans l'état d'innocence? Ce Prelat répond qu'avant le peché l'homme étant robuſte & jouïſſant d'une parfaite ſanté, avoit ſeulement beſoin d'un ſecours ſans lequel il ne pouvoit perſeverer dans la juſtice, & avec lequel il pouvoit perſeverer s'il le vouloit: Mais de-

puis le peché la volonté de l'homme étant devenuë foible, malade & infirme à l'égard du bien, elle a besoin *d'un secours par lequel*, ou d'une grace medicinale, qui la gueriſſe de ſon infirmité, la rétabliſſe dans ſes forces, & de malade foible & invalide qu'elle eſt, la rende ſaine, forte & valide pour vouloir & pour agir: c'eſt le fondement unique ſur lequel Ianſenius établit la neceſſité de cette grace quil appelle medicinale, & un ſecours par lequel, *adiutorium quo*; parce qu'il fait par une puiſſance invincible que la volonté veut & accomplit ce que Dieu luy commande.

Or s'il eſt vray que Ianſenius admet dans cét état de corruption une autre grace actuelle & interieure, differente de l'efficace, qui donne à la volonté tout le pouvoir requis pour vouloir & pour agir, & qui fait par ſon ſecours qu'il eſt abſolument en nôtre pouvoir, & qu'il nous eſt libre de vouloir le bien & de le faire: il eſt manifeſte que la grace medicinale, ou le ſecours par lequel, n'eſt plus neceſſaire pour guerir la volonté de ſon infirmité, & pour la rendre forte & valide: puis qu'elle eſt déja guerie, & qu'elle a recouvré ſa premiere vigueur par la vertu d'une autre grace, qui lui donne tout le pouvoir requis pour vouloir & pour faire le bien, & qui fait qu'il eſt abſolument en ſon pouvoir, & qu'il lui eſt libre de le vouloir & de le faire: ſi ce n'eſt qu'on veuille nous faire accroire que la volonté eſt foible, infirme, & invalide, lors méme qu'elle a tout le pouvoir neceſſaire pour vaincre la tentation, & pour faire le bien, & qu'il eſt abſolument en ſon pouvoir d'eviter le mal, & d'accomplir ce que Dieu lui commande.

Il faut donc reconnoître que dans le ſentiment de Ianſenius il n'y a que la grace medicinale qui lui donne tout le pouvoir neceſſaire pour vouloir & pour agir, ou confeſſer que cette grace medicinale n'eſt plus neceſſaire aprés le peché pour guerir l'infirmité de la volonté.

& la rétablir dans ſes forces ; puis que Dieu nous donne une autre grace, qui nous rend ſains & robuſtes, en méme temps qu'elle nous donne tout le pouvoir requis pour eviter le mal, & faire le bien qui nous eſt commandé.

On ne peut admettre cette derniere conſequence ſans ruiner entierement le fondement capital ſur lequel Ianſenius a établi toute ſa doctrine de la grace & du libre arbitre. Il eſt donc neceſſaire de conclurre que ſelon les principes de ce Prelat il n'y a que la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, qui nous donne tout le pouvoir requis pour vouloir le bien & pour le faire.

On me dira peut-étre qu'encore que les Thomiſtes admettent dans cét état une grace ſuffiſante, qui donne à la volonté tout le pouvoir neceſſaire pour eviter le mal & pour faire le bien contraire, ils ne laiſſent pas d'admettre la neceſſité d'une grace predeterminante, qui donne à la volonté le vouloir & l'action.

Mais cette doctrine des Thomiſtes ne fauoriſe nullement le deſſein de Denys Raimond. Car ſi Ianſenius admet dans cét état la neceſſité d'un ſecours par lequel, ou d'une grace medicinale, ce n'eſt que pour guerir la volonté de ſon infirmité, & la rétablir dans ſes forces. *Chriſti adiutorium læſæ voluntati propter ſolum vulnus eſt neceſſarium, quod ei inflixit peccantis voluntatis audacia.* C'eſt pourquoy ſi la volonté ſe trouve guerie & rétablie dans ſa vigueur par le ſecours d'une autre grace qui lui donne tout le pouvoir neceſſaire pour vouloir & pour agir ; il eſt viſible que le ſecours par lequel, ou la grace medicinale n'eſt plus neceſſaire à la volonté de l'homme dans cét état de corruption. Ianſen. lib. 8. de gratia Salvat. c. 2.

Quant aux Thomiſtes, ils ſont tous dans ce ſentiment, qu'encore que la volonté de l'homme ſoit ſaine & robuſte, & qu'elle ait toutes les forces requiſes pour vouloir & pour agir ; elle a neantmoins beſoin d'une grace

predeterminante qui l'applique à vouloir & agir, parce qu'elle eſt eſſentiellement dependante de la premiere cauſe, non ſeulement quant à ſon étre, mais auſſi quant à ſon action. De là vient qu'ils admettent la neceſſité de cette grace dans l'état d'innocence de méme que dans l'état de la nature corrompuë. De ſorte que l'on peut dire des Thomiſtes à l'égard des Ianſeniſtes, ce que la Samaritaine diſoit des Iuifs parlant à Ieſus-Chriſt, *non coütuntur Iudæi Samaritanis*, qu'à l'égard de la neceſſité d'admettre une grace medicinale, ils n'ont rien de commun avec Ianſenius & ſes diſciples.

Ie prends une quatriéme preuve de la méme maxime de Ianſenius, de divers endroits que j'ay recueillis dans ſon Auguſtin.

Le premier eſt pris du chapitre 16. du livre ſecond de la grace du Sauveur, où il ſuppoſe comme un fondement de la foy Catholique que la grace de laquelle S. Auguſtin diſputoit contre les Pelagiens eſt tellement neceſſaire pour toutes les actions de pieté, que ſans ſon ſecours nous ne pouvons vouloir ni faire aucun bien: *ſupponimus tanquam Catholicæ fidei fundamentum, illud adiutorium gratiæ de quo cum Pelagianis agebatur, ad ſingulos actus noſtros bonos efficiendos eſſe neceſſarium; ita ut ſine illo nihil omnino boni operis velle aut agere valeamus.* Cependant ce méme Prelat ſoûtient dans le méme chapitre, que la grace dont on diſputoit contre les Pelagiens, n'eſt autre que le ſecours par lequel, ou la grace actuelle & interieure, qui donne le vouloir & l'action.

Le ſecond eſt tiré du chap. 25. du méme livre, où Ianſenius ſoûtient que ſelon S. Auguſtin dés là qu'un homme ne fait pas le bien que Dieu lui commande, on doit conclurre que la grace pour le faire lui manque, & qu'il n'a tout au plus que le ſecours de la grace Pelagienne, c'eſt à dire la loy & la doctrine: *ſubinde ratiocinando do-*

cet, hoc ipso quòd homo effectu destituitur, nullam ei gratiam collatam esse, sed solo Pelagianæ gratiæ adiutorio, hoc est lege doctrinâque ad operationis præceptæ iustitiam uiti. Or si la volonté qui est destituée du secours par lequel elle veut & fait le bien que Dieu lui commande, n'a point d'autre grace pour obeyr à Dieu, que la grace Pelagienne, c'est à dire la loy & la doctrine, il est evident qu'étant destituée du secours de la grace qui la fait vouloir & agir, elle n'a pas tout le pouvoir necessaire pour vouloir & agir; puis qu'il est certain selon la foy, qu'avec le seul secours de la loy & de la doctrine il n'est pas en nôtre pouvoir de faire une action, que nous ne pouvons produire par les seules forces du libre arbitre.

Le troisiéme est pris du chapitre 3. du livre 7. de la grace du Sauveur, où Iansenius dit que la delectation, ou la complaisance vers le bien, est ce qui a un si grand pouvoir sur le libre arbitre, qu'il le fait vouloir ou ne pas vouloir, c'est à dire, qu'il fait par sa presence que le vouloir & l'action est au pouvoir du libre arbitre, & qu'il ne l'est point en son absence: *delectationem, seu delectabilem obiecti complacentiam, esse id quod tantam habet potestatem in liberum arbitrium, ut illud faciat velle vel nolle, seu ut ea præsente actus volendi sit reipsa in eius potestate, absente non sit.* Or selon le méme Prelat la grace medicinale de Iesus-Christ est cette delectation celeste, laquelle se trouvant plus forte que le mouvement de la concupiscence, fait que la volonté veut & agit; c'est ce qu'il établit dans le livre quatriéme de la grace du Sauveur. C'est donc cette méme grace medicinale, qui fait par sa presence que le vouloir & l'action sont en nôtre pouvoir, & qu'ils ne le sont point, quand cette grace nous manque.

Ie croy qu'aprés avoir établi par des preuves si fortes & si convainquantes les deux grandes maximes qui servent de base & de fondement à la doctrine de Iansenius,

sur le sujet de la grace & du libre arbitre, il n'y a point de Theologien qui n'avoue, s'il parle sincerement, que dans cét état de corruption il n'y à point de grace vrayement suffisante en la maniere que les Thomistes l'entendent, laquelle selon les principes de Ianſenius ne soit efficace par elle méme, c'est à dire ne fasse invinciblement que la volonté produit l'effet à l'égard duquel elle est suffisante.

En effet selon la doctrine constante des Thomistes, afin qu'une grace soit vrayement suffisante à l'égard d'un effet, il faut qu'elle donne à la volonté tout le pouvoir requis pour produire cét effet, en telle sorte qu'elle n'ait pas besoin d'aucune autre grace qui lui donne le pouvoir de le produire; il faut qu'elle soit telle qu'avec son secours il soit absolumeut au pouvoir de la volonté, & qu'il lui soit libre de produire cét effet. C'est ce que j'ay montré dans le chapitre precedent par les propres paroles des Thomistes, & par leurs principes.

Selon les maximes de Ianſenius que j'ay proposées & établies dans ce chapitre, il n'y a que la grace medicinale de Iesus-Christ, qui nous donne tout le pouvoir requis pour faire le bien, & c'est seulement par son secours qu'il est absolument en nôtre pouvoir, & qu'il nous est libre de le produire.

Il est donc manifeste que dans cét état de corruption il n'y a point de grace vrayement suffisante en la maniere que les Thomistes l'entendent, laquelle selon les principes de Ianſenius n'ait infailliblement l'effet à l'égard duquel elle est suffisante. D'où il suit evidemment que Ianſenius n'est ni Thomiste ni Moliniste quant au dogme de la grace suffisante, & qu'il a pris une route égarée, & qui n'a jamais été suivie par les Theologiens Catholiques.

CHAPITRE IV.

Examen des distinctions que les Iansenistes emploient pour obscurcir cette doctrine de Iansenius.

SI j'avois autant de peur des distinctions des Iansenistes, que Montalte ou l'Autheur des Lettres Provinciales fait semblant d'en avoir des distinctions des Thomistes, & des Molinistes, quand il s'instruit avec eux des questions du temps, je pourrois dire à son exemple que je crains furieusement le *distinguo*, ne doutant point que Denys Raimond ne se mette en devoir de s'en servir pour eluder la preuve que j'ay proposée dans le chapitre precedent.

Lors donc que nous disons qu'afin qu'une grace soit vrayement suffisante pour un effet au sens des Thomistes, il faut qu'elle nous donne tout le pouvoir requis pour produire cét effet, & que par son secours il soit en nôtre pouvoir, & il nous soit libre de le produire; Denys Raimond ne manquera pas de distinguer en cette maniere. Si par ces mots, *il faut qu'elle nous donne tout le pouvoir requis*, ou, *il faut qu'avec son secours il soit en nôtre pouvoir, &c.* On entend qu'avec le secours de la grace que les Thomistes appellent suffisante, la volonté a tellement le pouvoir de produire un effet, qu'elle n'a pas besoin d'aucune autre grace pour le produire effectivement: cette proposition est fausse & directement opposée à la doctrine des Thomistes, qui pretendent qu'outre le secours de la grace suffisante, la volonté a besoin d'une grace predeterminante qui l'applique à l'action.

Si par ces mots, *il faut qu'elle nous donne tout le pouvoir requis*, ou, *il faut qu'avec son secours il soit au pouvoir de la volonté*, *&c.* on entend *&c.* je connois bien que ce Licencié ne s'avancera pas davantage : il n'eſt pas ſi impudent qu'il voulût expoſer aux yeux de tout le monde la ſeconde partie de ſa diſtinction. De ſorte que l'on peut dire de ſon *diſtinguo*, ce que le P. Annat a dit bien à propos de l'indifference que Ianſenius admet dans la volonté aprés la cheute du premier homme, *que c'eſt un limaçon qui ne montre iamais qu'une corne.*

Ce n'eſt pas que Denys Raimond & ſes Confreres pechent par ignorance, comme s'ils n'entendoient pas les regles de la diſtinction : mais c'eſt un myſtere de la cabale, qu'il eſt important de developper, puis que nous ſommes ſur cette matiere.

Quand on dit que Ianſenius ſoûtient dans ſon Auguſtin que les juſtes qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, n'ont pas le pouvoir prochain de le faire, ni méme de prier comme il faut pour l'obtenir ; les defenſeurs de ce Prelat ont d'abord recours au *diſtinguo*, & répondent que ſi par ce mot de *pouvoir prochain & accompli*, on entend un pouvoir ſi parfait, que les juſtes n'ayent pas beſoin d'aucun autre principe pour accomplir ce que Dieu leur commande ; il eſt vray diſent ils, qu'en ce ſens les juſtes qui ne font pas ce qui leur eſt commandé, n'ont pas le pouvoir prochain de le faire, ni de prier comme il faut pour l'obtenir ; mais on ne peut condamner ce ſentiment de Ianſenius, ſans condamner en meſme temps les diſciples de Saint Thomas, qui enſeignent la meſme choſe.

Mais d'ou vient que les defenſeurs de Ianſenius aprés avoir dit que les Iuſtes n'ont pas en ce ſens le pouvoir prochain & accompli de faire le bien que Dieu leur commande, ne marquent jamais quel eſt cét autre ſens, dans lequel on peut dire, que ces mé-

mes juſtes ont le pouvoir prochain de faire ce qu'ils ne font point, ou de prier comme il faut pour l'obtenir ? C'eſt un myſtere.

Quand on ſoûtient que Ianſenius enſeigne dans ſon Auguſtin qu'il y a des Commandemens de Dieu qui ſont impoſſibles aux hommes juſtes, & qu'ils manquent d'une grace ſuffiſante qui les leur rende poſſibles : *non adeſſe ſemper gratiam quâ illa eadem præcepta impl ere ſufficiamus* : Les diſciples de ce Prelat reviennent à leur diſtinction, & diſent que par le mot de *grace ſuffiſante*, on entend une grace qui donne tellement le pouvoir d'agir, que les juſtes n'ayent pas beſoin d'aucune autre grace pour agir effectivement ; il eſt tres vray que ſelon Ianſenius les juſtes qui n'accompliſſent pas les Commandemens de Dieu, n'ont pas en ce ſens la grace ſuffiſante pour les accomplir : Et les Thomiſtes en demeurent d'accord avec Ianſenius. Lib. 3. de grat. Salvat. cap. 13.

Mais cõme les Ianſeniſtes s'arrétent là ſans s'expliquer nettement ſur l'autre partie de la diſtinction ; on leur demande d'où vient qu'ils ne declarent iamais en quel autre ſens eſt-ce que les juſtes qui n'obeyſſent pas à Dieu ont une grace ſuffiſante pour obeyr ? C'eſt un myſtere.

Quand on dit que ſelon Ianſenius lors que les juſtes ne font pas une action de pieté qui leur eſt commandée, ils n'ont pas tout le pouvoir neceſſaire pour la faire, & qu'il n'eſt pas en leur pouvoir de la produire ; ſes diſciples employent la méme diſtinction, diſant que ſi par ces termes, *ils n'ont pas tout le pouvoir requis, il n'eſt pas en leur pouvoir, il ne leur eſt pas libre*, on entend qu'ils n'ont pas un pouvoir outre lequel il n'eſt pas requis autre choſe en qualité de principe pour faire cette action de pieté : il eſt vray qu'en ce ſens Ianſenius ſoûtient que les juſtes n'ont pas tout le pouvoir requis, qu'il n'eſt pas en leur pouvoir, & qu'il ne leur eſt pas libre de faire l'action de pieté qu'ils ne font point.

Mais d'où vient qu'aprés cela ils n'ajoûtent point en quel ſens eſt-ce qu'on peut dire que les juſtes ont tout le pouvoir requis, qu'il eſt en leur pouvoir, & qu'il leur eſt libre de faire l'action bonne qu'ils ne font point? C'eſt un myſtere.

Quel eſt donc ce myſtere? C'eſt que les Ianſeniſtes ſont perſuadez que dans les principes de leur Maitre il eſt impoſſible d'admettre en aucun bon ſens une grace vrayement ſuffiſante, & un pouvoir ſi parfait & accompli de faire une action de pieté, dans la volonté de ceux qui ſont deſtituez de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt qui fait vouloir & agir; de là vient qu'ils ayment mieux ſe taire, que s'expliquer ſur ce ſuiet; de ſorte qu'aprés avoir dit en quel ſens ils n'admettent point de grace ſuffiſante, & de pouvoir prochain pour faire le bien, dans les hommes qui n'ont pas la grace efficace qui les fait agir, ils nous laiſſent a deviner s'ils reconnoiſſent de grace ſuffiſante, & de pouvoir prochain & accompli en un autre ſens.

Mais c'eſt ce qui ne ſatisfait nullement un eſprit bien-fait, & qui ſans s'arréter aux paroles & aux noms, s'attache à la realité. Et pour ôter à ces inconnus le moyen de ſe couvrir ſous le nom de ſens des Thomiſtes; on les prie de parler clair, & de nous dire, ſi ſelon les principes de Ianſenius on peut ſoûtenir en un bon ſens que la volonté d'un homme a des forces vrayement ſuffiſantes pour produire une action de pieté, qu'elle a tout le pouvoir neceſſaire pour faire cette action, qu'il eſt en ſon pouvoir, & qu'il lui eſt libre de la produire, quand elle ſe trouve dans un état ſi deplorable, qu'elle ne peut que pecher, quoy qu'elle faſſe; & qu'elle eſt ſi foible & ſi infirme à l'égard du bien, qu'il lui eſt autant impoſſible de faire une bonne action, qu'à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit.

S'ils ſont dans cette perſuaſion que l'on peut dire au

sens des Thomistes, que la volonté étant dans cét état a des forces vrayement suffisantes pour faire une bonne action, qu'elle a tout le pouvoir requis pour la faire, qu'il est en son pouvoir, & qu'il lui est libre de la produire; il sera permis de dire qu'au sens des Thomistes les aveugles ont en un bon sens des forces vrayement suffisantes pour voir, qu'ils ont tout le pouvoir requis pour voir, qu'il est en leur pouvoir, & qu'il leur est libre de voir étant aveugles. On pourra dire le méme des sourds pour entendre, & des boiteux pour marcher droit. Mais je me crains bien-fort que les Thomistes n'en demeureront pas d'accord avec Denys Raimond, & qu'ils le desavouéront comme un homme inconnu qui leur attribue une doctrine tout-à-fait opposée à leurs sentimens. Et il y a bien de l'apparence que si Iansenius vivoit encore, il ne voudroit pas admettre à ces conditions la grace suffisante des Thomistes.

S'ils estiment, comme la raison & le sens commun le demandent, qu'on ne peut soutenir en aucun bon sens, que la volonté se trouvant dans cét état, ait des forces vrayemẽt suffisantes pour faire une action de pieté, qu'elle ait tout le pouvoir requis pour la faire, qu'il soit en sõ pouvoir, & qu'il lui soit libre de la produire, ne jugent-ils pas eux-mémes qu'ils sont obligez de confesser que selon les principes de Iansenius on ne peut dire en aucun bon sens, que la volonté de l'homme a des forces vrayement suffisantes pour faire une bonne action, qu'elle a tout le pouvoir requis pour la faire, qu'il est en son pouvoir, & qu'il lui est libre de la faire, quand elle est destituée du secours de la grace medicinale de Iesus-Christ, qui nous fait vouloir & agir; puis que ce Prelat soûtient constamment que la volonté étant destituée de secours, ne peut faire le bien qui lui est cõmandé, & qu'il lui est autant impossible de le faire, qu'à un aveugle de voir, à un sourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit?

C'eſt donc en vain que Denys Raimond ſe met en peine d'inventer de nouvelles diſtinctions pour faire paſſer Ianſenius pour Thomiſte: on lui declare qu'il ne viendra jamais à bout de ſon deſſein, ſi avant toutes choſes il ne fait voir qu'on peut dire au ſens des Thomiſtes que la volonté de l'homme a tout le pouvoir requis pour faire une action de pieté, quand elle mãque d'une grace ſi neceſſaire, que ſans ſon ſecours non ſeulement elle ne fait jamais cette action, mais elle n'a pas méme le pouvoir de la produire à cauſe de ſon infirmité: qu'il eſt abſolumẽt au pouvoir de la volonté, & qu'il lui eſt libre de faire une bonne action, quand elle eſt deſtituée du ſecours d'une grace qui fait par ſa preſence qu'il eſt au pouvoir de la volonté, & qu'il lui eſt libre de faire cette action, & par ſon abſence qu'il n'eſt pas en ſon pouvoir, & qu'il ne lui eſt pas libre de la produire: Que la volonté de l'homme a des forces vrayement ſuffiſantes pour accomplir ce que Dieu lui commande, quand il lui eſt autant impoſſible d'obeyr à Dieu, qu'à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit.

Si Denys Raimond peut concilier enſemble des contradictions ſi manifeſtes, & ſi Ianſenius & les Thomiſtes en demeurent d'accord avec lui; alors il pourra ſoûtenir ſans crainte que les Ianſeniſtes ſont Thomiſtes quant à la grace ſuffiſante, & quant au pouvoir prochain & accompli; mais s'il lui eſt auſſi peu poſſible d'accorder ces contradictions, qu'à un aveugle de voir, & à un ſourd d'entendre, pourquoy ſe tourmente-il l'eſprit aprés tous ces *diſtinguo*, puis qu'ils ne peuvent ſervir qu'à obſcurcir la doctrine de Ianſenius.

CHAPITRE V.

Que la principale raiſon que Ianſenius emploïe pour combattre la grace ſuffiſante, attaque ſingulierement la grace ſuffiſante des Thomiſtes.

QVOY que Ianſenius ait declaré dans le premier chapitre du livre troiſiéme de la grace du Sauveur, que ſon deſſein n'étoit pas de diſputer de la grace ſuffiſante des Thomiſtes ; il ne laiſſe pas neantmoins de l'attaquer dans la ſuite du méme livre : Et ſi l'on prend la peine d'examiner la plus forte raiſon qu'il emploïe pour combattre la grace ſuffiſante en general, on ſera convaincu que ſon raiſonnement ne prouve rien du tout, ou qu'il détruit entierement la grace ſuffiſante des Thomiſtes.

C'eſt dans le chap. 3. du livre troiſiéme de la grace du Sauveur, que Ianſenius propoſe ſa plus forte raiſon contre la grace ſuffiſante, & qu'il dit *que cette ſorte de grace ſuffiſante que les Theologiens recens propoſent, avec laquelle on n'a iamais fait, & on ne fera iamais aucun effet, ſi elle eſt vrayement diſtincte de la grace efficace, ſemble un monſtre ſingulier de grace, qui n'a été inventé que pour faire commettre des pechez, & pour attirer ſur les hommes une plus grande damnation.*

Il eſt donc queſtion de ſçavoir ſi Ianſenius attaque par cette raiſon la grace ſuffiſante des Thomiſtes, ou celle de Suarez & des Ieſuites.

On doit demeurer d'accord que Ianſenius parle en

cét endroit d'une grace laquelle eſt de cette nature, que *iamais aucune volonté*, comme dit Denys Raimond, *aidée de cette ſeule grace n'a agi, & iamais aucune n'agira*. Et c'eſt ce qui ſurprend Ianſenius, & qui l'oblige de dire, que s'il eſt vray que cette grace ſoit telle qu'elle donne à la volonté un pouvoir vrayement ſuffiſant de s'en ſervir; quelle raiſon peut-on avoir pour ſoûtenir que jamais aucune volonté n'a agi avec ce ſeul ſecours. *Si revera talis iſtius gratiæ natura eſt, ut verè ſufficientem tribuat poteſtatem utendi; quæ, quæſo, ratio eſt, ut nulla voluntas eam unquam arripuerit?*

P. 4. art. 5. pag. 24.

Cependant on ne peut dire ſans impoſture, comme fait Denys Raimond, que c'eſt le ſentiment de Suarez, ou des Ieſuites; car Suarez & les Ieſuites font profeſſion de dire & de ſoûtenir que la même grace qui ſe trouve inefficace & ſans effet dans la volonté d'un homme qui la reçoit, étant donnée à un autre dans les mêmes circonſtances, ſeroit efficace & ſuivie de ſon effet, ſans le ſecours d'une nouvelle grace prevenante.

Et ce qui eſt tres-conſiderable, Suarez & les Ieſuites s'efforcent d'établir cette doctrine contre les Thomiſtes, & emploïent à cette occaſion les paroles de Ieſus-Chriſt, qui ſe plaint des habitans de Corozaïn, & de Bethſaïde, de ce qu'ils n'avoient pas profité des graces qu'ils avoient receuës; parce que ſi Dieu les eût données aux Tyriens & aux Sidoniens, ils auroient fait penitence dans le cilice, & dans la cendre; *Si in Tyro, & Sidone factæ fuiſſent virtutes quæ factæ ſunt in te, olim in cilicio & cinere pœnitentiam egiſſent.*

Ce n'eſt pas donc la grace ſuffiſante de Suarez & des Ieſuites que Ianſenius attaque quand il dit; que peut on inventer de plus monſtrueux qu'une certaine eſpece de grace differente des autres, laquelle depuis la chûte du premier homme juſqu'au jour du Iugement n'a jamais eu, & n'aura jamais aucun effet dans la vo-

lonté des hommes; *Quid monstrosius dici potest, quàm quoddam distinctum à cæteris adiutorij genus, quod nunquam ab initio lapsus humanique ad iudicij diem, ullum in humana voluntate effectum habuit, aut habiturum est.*

Quant à la grace suffisante des Thomistes, Denys Raimond n'oseroit nier qu'elle ne soit d'une telle nature, *que la volonté de l'homme aidée de cette seule grace n'a iamais agi, & iamais aucune n'agira.* Et s'il avoit entrepris de soûtenir le contraire, on le pourroit convaincre par lui même : car parlant de la grace suffisante des Thomistes, il dit *que c'est une grace qui ne donne qu'un simple pouvoir qui ne passe iamais iusqu'à l'action.* Et il ajoûte *qu'outre cette grace une autre est toûiours necessaire pour agir.* D. Raim. Or s'il est vray qu'outre la grace suffisante des Thomistes une autre est toujours necessaire pour agir, il est sans doute que la volonté aidée de cette seule grace suffisante *n'a iamais agi, & iamais aucune n'agira.* p. 1. ch. 1. pag. 32. 1

Et n'est-ce pas ce que Iansenius appelle un monstre de grace, quand il dit, *peut-on proposer rien de plus monstrueux qu'une sorte de grace, laquelle depuis la premiere chûte de l'homme iusqu'au iour du iugement n'a iamais eû, & n'aura iamais d'effet dans la volonté?* N'est-ce pas cette méme grace qu'il attaque quand il ajoûte : *si la nature de cette grace est telle, qu'elle donne à la volonté un pouvoir vrayement suffisant de s'en servir, pour quelle raison est-ce que iamais aucune volonté ne s'en est servie?*

Il est vray qu'en suite de ces paroles Iansenius dit que *c'étoit là le mystere caché, & que ces Autheurs voyoient que s'ils accordoient que quelqu'un s'en fût iamais servi, toute la machine de la grace efficace, c'est à dire de la congruë, tomboit par terre.*

Mais il est vray aussi que si par le mot de *grace congrue* Iansenius entendoit la grace efficace de Suarez & des Iesuites, qui l'appellent congruë aprés S. Augustin, lequel parlant de cette grace dit; *Sic eum vocat, quomodo scit*

BIBLIOTHEQUE TOULOUSE

ei congruere, ut vocantem non respuat; ce Prelat s'exposeroit à la risée de toutes les personnes intelligentes; n'y ayant point de Theologien qui ne sçache que les Iesuites ne renversent nullement la machine de leur grace efficace, encore qu'ils avouënt que la méme grace qui est inefficace & sans effet dans la volonté d'un homme, auroit son effet, & seroit efficace dans la volonté d'un autre.

Mais si par le mot de *grace efficace ou congruë* Ianse-nius entend la grace efficace des Thomistes, l'ayant appellée congrue avec la méme liberté, mais avec moins d'absurdité, que Denys Raimond appelle la grace suffisante de Suarez, *la grace suffisante congrue de Suarez*: On demeure d'accord, & les Thomistes n'en disconviennent point, que la raison qui les oblige de soutenir que la volonté aidée de la seule grace suffisante n'a jamais agi, & jamais n'agira, est parce que si quelqu'un agissoit avec cette seule grace, toute la machine de la grace predeterminante tomberoit par terre.

Den. Raim. p. 1. ch. 1. pag. 36. art. 2.

Cela fait voir evidemment que si dans l'endroit que j'ay cité, Ianse-nius attaque une grace suffisante differente de celle des Thomistes, c'est seulement en apparence qu'il l'attaque, & que dans la verité toute la force de sa raison tend à détruire la grace suffisante des Thomistes: C'est pourquoy s'il m'est permis de me servir du *distinguo* que Denys Raimond emploie pour justifier Ianse-nius, disant qu'il admet la grace suffisante des Thomistes *quant à la realité*, quoy qu'il ne l'admette point *quant au mot*; il me semble que je puis dire sans crainte de me tromper, que Ianse-nius ne combat point contre la grace suffisante des Thomistes, *quant au nom, ou quant à l'apparence*; puis qu'il dit, *de huiusmodi sufficienti gratia non est hîc nostra controversia*; mais qu'il s'efforce de la détruire *quant à la realité*, puis qu'il soûtient qu'il n'y a rien de plus monstrueux qu'une grace, laquelle

laquelle ſeule donne un pouvoir vrayement ſuffiſant de faire une bonne action, & neantmoins la volonté étant aidée de cette ſeule grace, n'a jamais fait, & ne fera jamais cette action. Ce qu'on ne peut dire que de la grace ſuffiſante des Thomiſtes, & de celle que Denys Raimond appelle grace ſuffiſante au ſens des Thomiſtes.

Car ſi l'on en croit à Denys Raimond, cette petite grace qui excite dans la volonté un deſir imparfait du bien, eſt une grace ſuffiſante au ſens des Thomiſtes à l'egard du conſentement parfait: cependant il eſt certain que cette petite grace dans les mémes circonſtances, n'a jamais eu, & n'aura jamais cét effet dans aucune volonté. Car ſi elle n'eſt augmentée par un nouveau ſecours, ou ſi le mouvement indeliberé de la concupiſcence n'eſt diminüé, la volonté aidée de cette ſeule grace n'a jamais donné & ne donnera jamais un conſentement parfait. Il eſt donc clair que cette petite grace, ſi elle eſt vrayement ſuffiſante à l'egard du conſentement parfait, eſt un vray monſtre de grace, ſelon Ianſenius, puis qu'il n'arrive jamais que la volonté aidée de cette ſeule grace, & dans les mémes circonſtances, donne un parfait conſentement, quoy que cette méme grace lui donne un pouvoir vrayement ſuffiſant de conſentir.

Ie ſçay bien que Denys Raimond voudroit éluder s'il pouvoit, la force de cette raiſon, diſant que *ce que Ianſenius dit de la grace ſuffiſante de Suarez, & la raiſon pour laquelle il la traite de nouvelle, de pernicieuſe, & de monſtrueuſe, ne convient pas à la grace ſuffiſante des Thomiſtes; car on ne peut pas dire de la grace ſuffiſante des Thomiſtes, comme Ianſenius dit de la grace ſuffiſante de Suarez, que iamais elle n'a eu aucun effet dans la volonté, & qu'elle n'en aura iamais puis qu'au contraire elle à toûiours quelque effet dans la volonté, à l'egard duquel elle eſt toûiours efficace.* D. Raim. p. 4. art. 5, pag. 23.

Mais il ne se peut rien dire de plus friuole, & de moins judicieux que cette reſponſe: car en premier lieu Denys Raimond rend ridicule Ianſenius, quand il lui fait dire que la grace ſuffiſante de Suarez n'a jamais eu, & n'aura jamais aucun effet dans la volonté; puis qu'il n'y a point de Theologien ſi peu verſé dans ces matieres, qui ne ſçache, que Suarez ſoûtient & qu'il entreprend méme de prouver, que la méme grace qui eſt purement ſuffiſante à l'égard d'une volonté, qui lui reſiſte, étant donnée à un autre, eſt ſuivie de ſon effet & eſt efficace. Et ſans mentir il ſeroit bien étrange que Ianſenius eût attribüé à Suarez la doctrine que Denys Raimond lui impoſe, puis que ſur la fin du chapitre où il traitte de monſtre la grace ſuffiſante, il rapporte divers endroits de Suarez, ou ce ſçavant Theologien ſoûtient qu'il depend de la liberté de la volonté, de faire qu'une méme bonne penſée ſoit congruë, à l'egard d'une perſonne qui y conſent, & ſoit incongruë, & inefficace, à l'egard d'une autre qui la rejette.

I'adjoûte en ſecond lieu, que ſi Ianſenius traite de nouvelle, de pernicieuſe & de monſtrueuſe cette grace, que Denys Raimond appelle grace ſuffiſante de Suarez, ce n'eſt point parce qu'elle n'a jamais eu, & n'aura jamais aucun effet, de quelque nature qu'il puiſſe étre: mais parce qu'elle n'a jamais l'effet a l'égard duquel elle eſt ſuffiſante; car comme dit Ianſenius, *s'il eſt vray que cette grace donne à la volonté un pouvoir vrayement ſuffiſant de faire une bonne action; d'où vient donc qu'il n'eſt iamais arrivé, & qu'il n'arrivera iamais, qu'elle ſoit ſuivie de cét éffet? C'étoit là le myſtere qui étoit caché, &c.*

C'eſt ainſi que parle Ianſenius, qui trouve tout à fait étrange qu'on appelle une grace vrayement ſuffiſante à l'egard d'un effet, & que neantmoins elle n'ait jamais cét effet dans aucune volonté; & parce qu'il eſt conſtant que la grace ſuffiſante des Thomiſtes eſt telle

de sa nature, qu'elle n'a jamais eu & n'aura jamais l'effet à l'egard duquel elle est suffisante, si la volonté n'est assistée d'une autre grace; c'est ce qui oblige toutes les personnes de bon sens, de reconnoître de bonne foy, que Iansenius attaque directement en cét endroit la grace suffisante des Thomistes, quelque beau semblant qu'il fasse de n'en vouloir pas disputer.

Denys Raimond nous oppose qu'il n'y a aucune absurdité, que la grace suffisante des Thomistes ne produise jamais son effet, quand elle est seule dans la volonté; puis que la grace efficace par elle-méme lui doit étre toûjours jointe afin qu'elle agisse: mais lors qu'une grace est tellement proportionnée à la production d'un effet, que rien ne lui manque de ce qui lui est necessaire pour le produire effectivement, c'est une absurdité tres-grande que de soûtenir que cette grace ne produit jamais cét effet, & qu'il repugne qu'elle le produise, & c'est ce que Iansenius traite de monstre singulier de grace, sans vouloir toûcher à la grace suffisante des Thomistes. D. Raim. p. 4. art. 5. p. 24.

Mais si cette raison de Denys Raimond a quelque force, elle ne peut servir qu'a faire voir que Iansenius s'est formé un monstre, ou une chimere pour la combattre, puis qu'il n'y a point de Theologien, qui soûtienne cette proposition: *Il repugne qu'une grace qui a tout ce qui est necessaire pour produire un effet, le produise jamais dans aucune volonté, quoy que d'ailleurs il n'y ait aucun obstacle qui l'empéche de le produire.* Et parceque cét Inconnu a bien la hardiesse de l'attribuër à Suarez; on lui declare qu'il lui impose tres-faussement, & qu'il ne sçauroit marquer un seul endroit dans tous les ouvrages de Suarez, où ce Docteur defende cette doctrine

Quant à ce qu'il dit qu'il n'y a aucune absurdité que la grace suffisante des Thomistes n'ait jamais son effet, & que méme il repugne qu'elle le produise lors qu'elle est

seule ; je ne croy pas que Iansenius en demeure d'accord avec lui, étant trés persuadé que s'il étoit question de parler de cette grace, il diroit volontiers, *s'il est vray, & si ce n'est pas seulement de nom & en apparence, que cette grace donne à la volonté un pouvoir vrayement suffisant pour agir ; quelle peut étre la raison pour laquelle iamais aucune volonté n'agira avec cette grace ? C'étoit là le mystere caché ; ces Autheurs voyoient bien que s'ils accordoient que quelqu'un s'en fût iamais servi, toute la machine de la grace efficace, c'est à dire predeterminante, tombereit par terre.*

Iajoûte que les plus fideles disciples de ce Prelat, dont je rapporteray bien-tôt les sentimens, ne conviennent pas avec Denys Raimond touchant ce poinct. Car ils estiment qu'il y a une si grande absurdité à soûtenir qu'une grace est vrayement suffisante à l'égard d'un effet, & que neantmoins il repugne qu'elle le produise jamais sans le secours d'une autre grace, que l'un d'entre-eux proteste, que s'il avoit du credit en France, il feroit crier à son de trompe, que quand les Thomistes disent qu'il y a une grace suffisante distincte de l'efficace, ils entendent que c'est une grace qui ne suffit point.

Lettr. Prou. 2. Lettr.

On me dira peut-étre que selon la pensée de Suarez & des Iesuites on peut considerer la grace suffisante en deux manieres, ou en elle-méme & selon sa perfection & sa propre vertu, ou en tant qu'elle est purement suffisante & inefficace, c'est à dire en tant qu'elle n'a point son effet, & qu'elle en est privée par la resistance de la volonté. Si on la considere en elle méme, & selon la vertu qui lui est propre, il est vray que Suarez & les Iesuites pretendent que la grace suffisante considerée en elle-méme est telle, qu'étant donnée à vn homme, elle se trouve sans effet & est inefficace ; & étant donnée à un autre, elle est suivie de son effet, & par consequent efficace : mais si on la considere en tant qu'elle est purement suffisante, c'est à dire en tant qu'elle est jointe à la pri-

vation de ſon effet, il eſt conſtant que Suarez & les Ieſuites ſoûtiennent qu'étant priſe en cette maniere, elle n'a jamais eu & n'aura jamais ſon effet dans aucune volonté, & il repugne méme qu'elle l'ait. Et c'eſt ce qui paſſe dans la penſée de Ianſenius pour une nouveauté & pour un monſtre.

A cela je réponds qu'afin que la grace ſuffiſante de Suarez & des Ieſuites fût une grace monſtrueuſe & pernicieuſe, il faudroit qu'étant conſiderée en elle-méme & ſelon ſa vertu, elle fût telle, que jamais elle n'eût ſon effet dans aucune volonté: car alors on pourroit dire avec Ianſenius; *s'il eſt vray que cette grace donne à la volonté un pouvoir vrayement ſuffiſant de faire une bonne action, d'où vient donc qu'elle n'a jamais cette action dans aucune volonté?* Mais j'ay fait voir que ce n'eſt point le ſentiment de Suarez ni des Ieſuites; puis qu'au contraire ils ſoûtiennent, qu'il peut arriver que la méme grace dans les mémes circonſtances a ſon effet dans une volonté, & ne l'a point dans une autre.

Mais ſi l'on pretend que cette grace eſt monſtrueuſe, parce que ſi on la prend en tant qu'elle eſt inefficace, c'eſt à dire en tant qu'elle eſt jointe à la privation de ſon effet, par la negligence, ou par la malice de la volonté qui la reçoit, il repugne ſous ce rapport qu'elle ait jamais ſon effet dans aucune volonté; il faudra dire pour la méme raiſon, qu'il y a de l'abſurdité, de l'extravagance, & du monſtre à ſoûtenir qu'il repugne qu'un homme ſoit jamais debout en tant qu'il eſt aſſis, qu'il marche en tant qu'il s'arréte immobile dans le méme lieu, & qu'il parle en tant qu'il demeure dans le ſilence & ſans dire mot; ſi cela paroît nouveau & monſtrueux aux Ianſeniſtes, je veux croire que la doctrine de Suarez & des Ieſuites leur doit paroître monſtrueuſe. Mais ſi les Ianſeniſtes ne ſont pas ſi peu éclairez, qu'ils ne voyent bien que cela ne peut étre ni monſtrueux ni nou-

veau, puis que c'eſt une verité inconteſtable; il faut qu'ils reconnoiſſent que ce n'eſt pas la grace ſuffiſante de Suarez & des Ieſuites, mais celle des Thomiſtes, que Ianſenius traite de nouvelle, de pernicieuſe, & de monſtrueuſe.

CHAPITRE VI.

Que Ianſenius détruit toutes les raiſons que les Thomiſtes ont emploïées pour établir le dogme de la grace ſuffiſante, & qu'il n'en porte pas une pour la defendre.

QVANT ce que j'ay rapporté de Ianſenius n'auroit aucune force contre la grace ſuffiſante des Thomiſtes, la refutation que ce Prelat fait dans le méme livre, des principales raiſons dont les Thomiſtes ſe ſervent pour prouver la neceſſité de cette grace, ſans en propoſer aucune pour l'établir, ſeroit ſuffiſante pour perſuader aux plus opiniâtres, qu'il n'eſt pas moins ennemy de la grace ſuffiſante des Thomiſtes, que de celle de Suarez & des Ieſuites.

D. Raim. p. 1. ch. 2. pag. 34.

C'eſt pourquoy Denys Raimond à beau nous dire *que Ianſenius ayant à traitter de la grace ſuffiſante dans le 3. livre de la grace du Sauveur, declare d'abord dans le premier chapitre, qu'il n'a point deſſein de refuter la grace ſuffiſante dans le ſens de quelques nouveaux Thomiſtes*: Il a beau nous alleguer en faveur de ſon maître, ce que S. Hierôme dit parlant d'Origene, *non eſt fatuus Origenes, & ego novi, contraria ſibi loqui non poteſt.*

Pag. 36.

Car il ne peut pas ignorer que lors que le Fils de Dieu nous avertit de nous donner de garde des faux Prophetes, *attendite a falsis Prophetis*, il nous apprend en méme temps que nous ne devons pas juger de leurs desseins par leurs apparences, mais par les effets, de méme que nous ne jugeons point de la bonté des arbres par leurs feüilles, mais par leurs fruits, *à fructibus eorum cognoscetis eos.*

Quand donc vn Theologien declareroit cent fois dans le premier chapitre d'un livre qu'il à mis au jour, qu'il ne pretend point combattre la consubstantialité du Fils de Dieu; si neantmoins aprés toutes ces belles protestations, on vient à decouvrir que dans le corps de son liure il entreprend de refuter les plus importantes raisons que les Sains Peres ont employées pour prouver la divinité du Fils de Dieu, & son egalité a son Pere, & que dans le méme ouvrage il n'allegue jamais aucune raison pour defendre ce dogme de nôtre foy; il n'y à point de Catholique, qui ne le traite d'Arrien, & qui n'avoüe qu'il combat la divinité de Iesus-Christ d'une maniere d'autant plus dangereuse, qu'il fait plus beau semblant de n'avoir aucun dessein d'attaquer cette verité.

On peut dire le méme de Iansenius au sujet de la grace suffisante des Thomistes; quand il auroit dit mille fois dans le premier chapitre du livre 3. de la grace du Sauveur, que son dessein n'est pas de combattre la grace suffisante des Thomistes, *de huiusmodi sufficienti gratia non est hîc nostra controversia.* s'il est vray neantmoins, qu'aprés cette belle protestation il fait tous ses efforts dans le corps du méme livre, pour renverser tous les principaux fondemens, sur lesquels les Thomistes ont établi la necessité d'une grace suffisante differente de l'efficace; & si aprés avoir détruit toutes les raisons des Thomistes, il n'en propose pas la moindre

pour defendre la même grace ; il n'y a point d'homme de bon sens, qui ne demeure d'accord, que par cette declaration Ianſenius à voulu endormir les Thomiſtes pour travailler avec moins d'obſtacle à la deſtruction de toute ſorte de grace ſuffiſante.

Or je ſoûtiens deux choſes à Denys Raimond, & à tous ceux qui ſuivent ſon ſentiment ; l'une eſt, que Ianſenius fait tous les efforts poſſibles pour détruire les plus importantes raiſons, que les Thomiſtes emploïent pour prouver la neceſſité d'une grace ſuffiſante dans l'état de la nature corrompüe ; l'autre eſt, que ce même Prelat ne propoſe aucune raiſon dans tout ſon Auguſtin pour appuïer la neceſſité de la même grace.

Quant au premier chef, il n'eſt pas mal-aiſé de le demontrer : Et ſi les Ianſeniſtes ont quelque doute ſur ce ſujet, voicy les raiſons des Thomiſtes, & les réponſes de Ianſenius, qui ſerviront d'une puiſſante preuve pour les convaincre.

La premiere raiſon dont les Thomiſtes ſe ſervent pour établir la neceſſité d'une grace ſuffiſante, eſt fondée ſur ce principe, qu'il y a de l'impieté, du blaſpheme & de l'hereſie à ſoûtenir, que Dieu par ſes commandemens oblige les hommes à faire des choſes qui leur ſont impoſſibles. Sur ce principe Bannes, Ledeſma, Çumel, Cabrera, Cabeçudo, & divers autres Thomiſtes concluent, qu'il eſt certain ſelon la foy, que Dieu donne des graces ſuffiſantes aux hommes pour faire des actions ſurnaturelles de foy, d'eſperance, de charité, de contrition, quand par ſon commandement il les oblige de les faire : car ſi dans ces occaſions Dieu leur refuſoit le ſecours de cette grace, ces actions leur ſeroient impoſſibles; *eſtant notoire*, comme dit Ledeſma, *qu'il eſt autant ou plus impoſſible à un homme de faire une action ſurnaturelle ſans le ſecours d'une grace ſuffiſante, ſurnaturelle ; qu'à un homme de voler ſans ailes*, ou comme

Petr. Ledeſma tract. de auxil. q. vn. art. 16.

me dit Medina, *qu'il n'eſt pas moins impoſsible à vn pecheur de ſe repentir comme il faut de ſon peché ſans le ſecours de la grace ſuffiſante, que de marcher ſans pieds, & de voir ſans yeux.* Medina in 1. 2. q. 109. art. 10. dub.

Qu'eſt-ce que dit Ianſenius ſur cette raiſon? il la combat de toutes ſes forces, & aprés avoir declaré avec une hardieſſe étonnante dans le chapitre 4. du livre 3. de la grace du Sauveur, que l'opinion de ceux qui eſtiment que les commandemens de Dieu doivent étre accompagnés d'une grace ſuffiſante, afin qu'on les puiſſe accomplir, eſt non ſeulement fauſſe, mais auſſi qu'elle eſt contraire au ſentiment de S. Auguſtin & à l'Eſcriture Sainte; *ſententiam illam quæ legem ſufficienti gratia ſemper ſuccinctam introducit, non ſolum eſſe falſam, ſed Auguſtino ſcripturisque contrariam*; il emploïe les chapitres ſuivans juſqu'au 15. pour prouver que les Iuifs, les Payens, les aveuglez, les endurcis, les fideles mémes & les juſtes, qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, manquent d'une grace ſuffiſante pour le faire, ce qui n'empéche point qu'ils ne ſoient coûpables devant Dieu; parce qu'il ſuffit pour cét effet, que le commandement de Dieu leur ſoit poſſible d'une poſſibilité tres-éloignée, c'eſt à dire, qu'il ſuffit qu'ils ayent une volonté capable du bien & du mal; bien-qu'elle ſoit deſtituée de toute ſorte de grace actuelle & habituelle, pour pouvoir faire le bien qui lui eſt commandé. concl. 1.

C'eſt la concluſion horrible que ce Prelat avance dans le chap. 15. du méme livre, & par laquelle il fait voir evidemment, qu'afin qu'un homme ſoit coûpable pour n'avoir pas fait ce que Dieu lui commande, non ſeulement il n'eſt pas neceſſaire que le commandement de Dieu lui ſoit poſſible de cette poſſibilité tres-prochaine, qui lui eſt donnée par la ſeule grace de Ieſus-Chriſt; mais qu'il n'eſt pas méme requis qu'il lui ſoit poſſible de cette poſſibilité qui lui eſt donnée par la grace habituel-

le, & par la grace suffisante des Thomistes : *quocumque verò possibilitatis modo ex illis tribus, quos iam diximus, homo possit præcepta Dei facere, etsi alio modo proximè non possit, satis est, ut si non fecerit, sit inexcusabilis* C'est à dire, que pourveu qu'un homme puisse faire ce que Dieu lui commande, *d'un pouvoir tres-élo gné*, qui consiste dans la seule faculté du libre arbitre capable du bien, & du mal, bien-qu'il n'ait ni foy, ni grace habituelle, ni actuelle ; il n'en faut pas davantage pour étre coûpable devant Dieu, s'il ne fait pas le bien qui lui est commandé : *satis est, ut si non fecerit, sit inexcusabilis.*

La seconde raison des Thomistes en faveur de la grace suffisante, est appuiée sur ce grand principe de Saint Augustin. Personne ne peche quand il fait une action qu'il ne peut eviter, ou qu'il en omet une autre qu'il n'est pas en son pouvoir de faire ; *nemo peccat in eo quod nullo modo cauere potest.* Et ce principe est si veritable au jugement des Thomistes, que Bannez & Ledesma estimẽt qu'il est certain selon la foy : *nemo peccat*, dit Bannez, *propterea quod non facit quod facere non potest, ut certum est secundum fidem* : Et Pierre de Ledesma, *certum est secundum fidem, quòd non est peccatum, neque tribuitur culpæ illud quod non est in hominis libera potestate.*

Bannez in 1. p. q. 23. art. 3.

Ledesma loco supra relato.

De ce principe les mémes Thomistes en tirent cette conclusion, que quand un hõme est coûpable & digne de peine pour ne pas faire une action surnaturelle, que Dieu lui commande, il est necessaire qu'il soit aidé du secours d'une grace suffisante, avec laquelle il soit en son pouvoir de faire cette action. Car, dit Bannez dans le méme endroit, *si le secours de cette grace lui manquoit, & s'il n'avoit que les seules forces de la nature, il ne pourroit point produire cét acte surnaturel, ainsi il ne seroit pas coûpable pour ne l'avoir point fait.* & Didacus Alvares dit, *que si la grace vrayement suffisante manquoit à ceux qui estant tombez dans le peché, ne se convertissent point, & ne*

Disput. 71. de Auxil. n. 12.

ſont pas ce que Dieu leur commande, ils ne ſeroient pas coûpables, par ce qu'ils ne ſe convertiſſent point, n'obſervant pas les commandemens de Dieu, & Dieu ſe plaindroit d'eux iniuſtement. Il enſeigne la méme doctrine dans la diſpute 112. n. 5. Et Pierre de Ledeſma vn des plus celebres Thomiſtes de ſon temps raiſonne ſur ce ſujet en cette maniere. *Il eſt certain ſelon la foy qu'il n'y a point de peché, & qu'on ne peut nous imputer à crime, ce qui n'eſt pas en noſtre pouvoir; or ſi Dieu ne donnoit pas à un homme la grace ſuffiſante pour faire une action bonne qu'il luy commande, cette action ne ſeroit pas au pouvoir de cét homme, puis que c'eſt la grace ſuffiſante qui donne la vertu & le pouvoir d'agir; Il eſt donc tres-certain que Dieu donne la grace ſuffiſante à un homme*, quand il eſt obligé de faire une action bonne qu'il ne peut accomplir par les ſeules forces de la nature.

Ledeſma quæſt. vnica de auxil. art. 15. & 16.

Mais le ſentiment de Ianſenius eſt bien opposé à cette doctrine des Thomiſtes. Car il ſoûtient aprés Caluin que cette maxime de S. Auguſtin, *Nemo peccat in eo quod nullo modo caueri poteſt*, ne doit pas eſtre entendüe de toute ſorte de pechez; mais ſeulement du peché que le premier homme commît dans le Paradis Terreſtre avec une pleine liberté; *Huiuſmodi ſententias non eſſe de quolibet peccato intelligendas, ſed de illo ſolo quod in Paradiſo primus parens ſummâ voluntatis libertate perpetrauit.* Parceque, dit ce Prelat, le premier peché étant purement peché, devoit étre tellement libre, qu'il fût au pouvoir de l'homme de l'éviter: les autres pechez que l'on commet dans cét état, ne ſont pas purement pechez; mais ils ſont auſſi la peine du premier peché: De la vient qu'il n'eſt pas requis qu'il ſoit au pouvoir de celui qui les commet de les éviter.

Ianſ. lib. 2. de ſtatu nat. lapſæ, c. 4.

C'eſt ainſi que Ianſenius raiſonne ſur cette maxime de S. Auguſtin dans le chapitre 22. du livre quatriéme de l'état de la nature décheüe, & par cette fauſſe inter-

pretation qu'il a puisée dans les ouvrages de Calvin, ruïne la consequence que les Thomistes en tirent, pour établir le dogme de la grace suffisante.

Outre ces deux raisons qui sont capitales en cette matiere, on en propose vne troisiéme, prise d'un passage du Prophete Isaïe, par la bouche duquel Dieu reproche aux Israëlites, qu'ayant fait de sa part tout ce qu'il devoit, neantmoins au lieu des bonnes œuvres qu'il attendoit d'eux, ils avoient porté de tres mauvais fruits. *Quid ultrà debui facere vineæ meæ, & non feci? An expectavi vt faceret uvas, fecit autem labruscas?* car ce reproche de Dieu ne seroit point juste, si les Israelites eussent manqué de grace suffisante pour faire le bien que Dieu attẽdoit d'eux, & Dieu se seroit mocqué d'eux, disant qu'il attendoit le fruit des bonnes œuvres, de meme qu'on se mocqueroit d'un aveugle, si on lui disoit qu'on attendoit qu'il verroit les couleurs qu'on lui avoit presentées.

Isa. c. 9.

Didacus Alvarez celebre Thomiste se sert de ce passage de l'Ecriture pour prouuer le dogme de la grace suffisante; Çumel s'en sert aussi, & divers autres Thomistes, qui emploïent pour le méme sujet ces paroles de Iesus-Christ; *si non venissem, & locutus fuissem eis, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.*

Disp. 71. de auxiliis.

Ioann. 15.

Mais Ianseníus s'étonne qu'on ose seulement se seruir de ces paroles d'Isaïe, pour établir la necessité de la grace suffisante; *miror quo iudicio locus iste ad hoc propositum adducatur*; & dans le méme chapitre il ajoûte, que ce reproche que Dieu fait aux hommes, est tres-juste, quoy qu'ils soient dans l'impuissance d'obeir; parce que cette impuissance venant du defaut de la grace, de laquelle nous sommes justement privez en punition du peché du premier homme; elle n'empéche point que les fautes que nous commettons, ne nous soient imputées à peché;

Lib. 3. de grat. c. 18. Ibid.

Impotentia quæ ex culpabili defectu gratiæ proficiscitur, est etiam culpabilis, sicut & ignorantia quæ ex culpabili defectu cognitionis. Ibidem.

Quant aux paroles de Iesus-Christ tirées du chapitre 15. de l'Evangile de S. Iean, le méme Prelat soûtient que c'est leur vouloir faire violence, de les vouloir emploïer en faveur de la grace suffisante : *respondetur loca ista obtorto collo ad sufficientiam gratiæ significandam trahi.* Et il ajoûte, qu'encore que les Iuifs fussent dans l'impuissance de croire en Iesus-Christ, qui leur préchoit & faisoit de si grands miracles en leur presence, ils ne laissoient pas d'étre coûpables du peché d'incredulité, parce que cette impuissance étoit une peine du premier peché.

C'est en cette maniere qu'il s'efforce de ruiner ces deux appuis de la grace suffisante, & il ne prend pas garde que si sa réponse étoit receuë, on pourroit dire, que Dieu peut commander justement aux aveugles de voir, & aux sourds d'entendre, & qu'ils ne laisseroiẽt pas d'étre coûpables & dignes de peine, ne faisant pas ce que Dieu leur commande, quoy qu'ils se trouvassent dans l'impuissance d'obeyr, parce que cette impuissance est une peine du peché du premier homme.

On prend une quatriéme raison du chapitre 11. du Concile de Trente, où les Peres de ce Concile voulant montrer que les justes peuvent marcher dans la voye de la justice, & vivre saintement, alleguent pour raison, que Dieu ne retire point le secours de sa grace de ceux qui ont été justifiez, si eux-mémes ne se retirent les premiers, retombant dans le peché. *Deus namque suâ gratiâ semel iustificatos non deserit, nisi ab eis priùs deseratur.*

De ces paroles du Concile les Theologiens Catholiques, & en particulier Çumel & Sylvius Thomistes concluënt, que la grace suffisante pour perseverer dans la ju-

stice & vivre saintement ne manque pas aux justes qui ne perseverent point, & qui retombent dans le peché: parceque si cette grace leur manquoit, Dieu retireroit d'eux le secours de sa grace avant qu'ils se retirassent de lui par le peché: ce qui est manifestement contraire à ces paroles du Concile: *Deus namque suâ gratiâ semel iustificatos non deserit, nisi ab ei priùs deseratur.*

Mais bien-qu'il soit facile de faire voir que le Concile & S. Augustin, duquel le Concile a pris les paroles, parle du secours de la grace actuelle & interieure; Iansenius ne laisse pas de dire que ceux qui expliquent ce passage du secours de la grace actuelle, s'éloignent étrangement de la pensée de S. Augustin; *nimis enormiter ab Augustini mente discedunt.* Et il pretend en suite que ces paroles se doivent entendre de la grace habituelle, ou justifiante, que Dieu ne se retire point du juste, qu'aprés que le juste s'est retiré de Dieu par sa desobeïssance. *Deus neminem deserit ab eo discedendo, ipsa scilicet subtractione iustitiæ, nisi homo priùs Deum per inobedientiam deserat.*

Lib. 3. de grat. Saluat. cap 19.

Çumel disp. 4. de Auxil. sect. 1.

Lors donc que Çumel refutant cette fausse interpretation des paroles du Concile dit, que le Concile de Trente declare evidemment que Dieu n'abandonne pas les justes, parce qu'il ne leur refuse point la grace suffisante pour bien vivre; *apertissimè docet Deum non deserere, quia non denegat auxilium*; & lors que Sylvius prouve par le méme passage du Concile, que Dieu ne retire point sa grace actuelle de l'homme juste, si lui méme ne se retire le premier, refusant d'obeir aux saintes inspirations que Dieu lui donne; *gratiam autem quam Deus homini dat actualem, non retrahit, nisi homo priùs ab eâ se retrahat, ac bonis inspirationibus & cogitationibus à Deo immissis non respondeat.*

Syluius in 1. 2. q. 109. art. 10.

Ces deux Thomistes s'éloignent horriblement du sentiment de S. Augustin, *Nimis enormiter ab Augustini*

mente discedunt, s'il en faut croire à Iansenius, qui a conceu une aversion si furieuse de la grace suffisante, qu'on ne peut alleguer aucun passage de l'Ecriture, des Conciles & des Peres, en faveur de cette grace, qu'il ne s'efforce de rendre inutile par les fausses interpretations qu'il lui donne.

L'une des plus fortes preuves que les Thomistes emploient pour la defense de la méme grace, est prise de ce que Dieu a une volonté sincere de sauver tous les hommes, méme ceux qui se perdent; *vult omnes homines saluos fieri*, & que Iesus-Christ est mort pour tous les hommes, & s'est donné pour étre le Redempteur de tous; *Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus.* 1. Ad Timoth. c. 2.

De ces paroles de S. Paul Çumel conclud que Dieu a une volonté generale de donner à tous les hommes des secours suffisants pour éviter le peché, & pour faire leur salut, & que cette verité est si certaine, qu'on ne la peut nier sans blesser la foy, & sans faire une grande injure à la redemption de Iesus-Christ. *Hæc propositio est adeo certa, ut non possit negari sine præiudicio fidei, & sine magna iniuria Redemptionis Christi; imò verò est sententia communis Sanctorum super illud Pauli, vult omnes homines salvos fieri.* Çumel. 1. 2. q. 109. art. 8.

Cabeçudo se sert des mémes passages pour montrer qu'il est de la foy, de telle sorte que le contraire est une heresie manifeste, que Dieu donne à tous les hommes les aides suffisans pour se repentir de leurs pechez. *Fides est, ita ut oppositum sit hæresis manifesta, quòd omnibus dentur auxilia sufficientia, vt possint pœnitere.* Cabeçudo in 3. p. ad q. 86. in expos. art.

Bannez, Medina, & divers autres Thomistes se servent de la méme raison pour montrer qu'il est certain selon la foy, *certum est secundum fidem*, que Dieu est prest, & qu'il offre à tous les hommes des secours surnaturels & suffisans pour se sauver. Bannez in 1. p. q. 23. art. 3. Medina in 1. 2. q. 109. a. 10

Or comme Ianſenius n'ignoroit pas que les Docteurs Catholiques font un grand effort ſur ces paroles de S. Paul, pour établir le dogme de la grace ſuffiſante: c'eſt ce qui l'oblige d'emploïer les deux derniers chapitres du livre 3. de la grace du Sauveur, pour montrer dans l'une que la volôté de Dieu pour le ſalut des hommes regarde ſeulement ceux qui ſe ſauvent effectivement; & pour prouver dans l'autre que Ieſus-Chriſt n'eſt point mort, & qu'il n'a pas verſé ſon ſang, & prié ſon Pere pour le ſalut de ceux qui ſe perdent, mais ſeulement pour le ſalut des predeſtinez: Et ce qui eſt encore plus ſurprenant, il pretend que de ſoûtenir le contraire, c'eſt tomber dans l'erreur des Semipelagiens. Voila comme Ianſenius admet, ou pour mieux dire, comme il détruit la grace ſuffiſante des Thomiſtes, en détruiſant toutes les plus fortes raiſons qu'ils emploïent pour l'établir.

Il eſt vray que ſi ce Prelat aprés avoir refuté les raiſons des Thomiſtes, en portoit de plus fortes, & plus convainquantes en faveur de la méme grace, on pourroit dire, qu'il n'en vouloit pas à leur grace ſuffiſante; mais ſeulement aux raiſons dont les Thomiſtes ſe ſervent pour l'établir; mais il refute tellement les raiſons des Thomiſtes, & de tous les Docteurs Catholiques, qu'il demeure dans le ſilence, quand il eſt queſtion de ſoûtenir la méme grace; & je puis dire avec verité, que dans tout ſon Auguſtin on ne ſçauroit trouver une ſeule raiſon, de laquelle il ſe ſerve, pour montrer que dans cét état de corruption on doit admettre une grace ſuffiſante differente de l'efficace.

Et ſans mentir, c'eſt une choſe bien ſurprenãte, de voir que Denys Raimond s'opiniâtre à ſoûtenir que les cinq Propoſitions condamnées par le Saint Siege, ne ſont pas dans l'Auguſtin de Ianſenius, ni quant aux termes ny quant au ſens: bien qu'on ait fait voir évidemment qu'elles

qu'elles s'y trouvent, & que cependant il veüille bien nous perſuader que Ianſenius admet la grace ſuffiſante des Thomiſtes, quoy qu'il ſçache tres-bien que ce Prelat, détruit de tout ſon pouvoir les raiſons que les Thomiſtes employent pour l'établir, & que lui-méme n'a peu encore trouver dans l'Auguſtin de Ianſenius une ſeule raiſon, dont ce méme Prelat ſe ſerve pour appuyer la necéſſité de cette grace.

Ie ſçay-bien que Ianſenius parlant de la grace ſuffiſante des Thomiſtes, dit que peut eſtre S. Auguſtin ne feroit pas difficulté de l'admettre, *talem gratiam ſufficientem, fortaſſe non difficulter S. Auguſtinus admitteret.* Lib. 3. de grat. c. 1.

Ie ſçay auſſi que dans le méme chapitre il declare que ſon deſſein n'eſt pas de diſputer de cette grace, *de huiuſmodi ſufficienti gratia non eſt hîc noſtra controverſia.*

Mais c'eſt cela méme qui fait voir qu'il n'a iamais admis cette grace: car s'il l'avoit reconnüe, il ne ſe ſeroit pas contenté de dire, que peut eſtre S. Auguſtin ne feroit pas beaucoup de difficulté de l'admettre; mais il auroit dit d'abord que S. Auguſtin admet cette ſorte de grace ſuffiſante, & qu'il la reconnoît avec ce S. Docteur.

Et ce qui eſt encore tres-conſiderable, ce Prelat dit d'une telle maniere, que peut-étre S. Auguſtin admettroit cette ſorte de grace, qu'il ajoûte auſſi-tôt, que ce méme ſaint nieroit qu'elle fut cette veritable grace de Ieſus-Chriſt dont il eſt queſtion: *quamvis eſſe veram illam Chriſti gratiam de qua quæſtio eſt, pernegaret.* Or ſi cette grace n'eſt pas la veritable grace de Ieſus-Chriſt dont il eſt queſtion, ſi elle n'eſt pas un ſecours qui nous fait vouloir & agir, mais un ſecours qui donne ſeulement le pouvoir de vouloir, & d'agir, ſans donner le vouloir, & l'action, il s'enſuit que ſelon les principes de Ianſenius, elle n'eſt pas ſeulement inutile, mais auſſi qu'elle eſt pernicieuſe à la volonté de l'homme gâtée & affoiblie par le peché, *lapſorum reparationi inutile*, & Lib. 3. de grat. cap. 2.

pernicioſum. D'où je conclus que Ianſenius ne peut admettre cette ſorte de grace dans cét état, ou qu'il admet une grace qu'il croit être inutile, & même pernicieuſe à la volonté de l'homme qui la reçoit.

Denys Raimond voulant affoiblir la force de cette raiſon, a recours à ſon refuge ordinaire, c'eſt à dire, au *diſtinguo*, diſant qu'on peut conſiderer la grace ſuffiſante des Thomiſtes ſelon deux rapports, ou entant qu'elle donne quelque deſir imparfait du bien, & en ce ſens elle eſt efficace, & une veritable grace de Ieſus Chriſt, ou entant qu'elle donne ſimplement le pouvoir d'operer, ſans donner l'action · & en ce ſens elle eſt purement ſuffiſante, & par conſequent n'eſt pas la veritable grace de Ieſus-Chriſt. Et c'eſt dans ce rapport que Ianſenius la conſidere, quand il dit, que S. Auguſtin nieroit qu'elle fût la veritable grace de Ieſus Chriſt.

Denys Raimond 1. p. ch. 1. Art. 7.

Il ſeroit à ſouhaiter pour l'honneur de ce Licencié, qu'il eût fait un peu de reflexion ſur cette rare diſtinction, avant que de l'ajoûter à ſon éclairciſſement. Il eſt ſans doûte qu'il auroit reconnu qu'elle augmente la difficulté, au lieu de la diminüer, & qu'il l'auroit retranchée de ſon écrit, de peur de rüiner ſa propre reputation, en voulant defendre l'honneur de ſon maître.

S'il a bien leu, & examiné ce que Ianſenius dit ſur la fin du chapitre ſecond du livre 3. de la grace du Sauveur, il aura remarqué que ce Prelat eſt dans ce ſentiment, que c'eſt le propre de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, de faire que nous poſſedions vtilement toutes les autres graces que Dieu nous donne, ſoit habituelles, ſoit ſuffiſantes, & ſi nous n'avons de cette maniere la grace ſuffiſante, elle nous eſt toûjours pernicieuſe, parce qu'elle ne ſert que pour nous rendre plus coûpables deuant Dieu, *gratiæ medicinalis Chriſti proprium eſt efficere vt aliam quamcumque gratiam ſive habitualem, ſive ſuffici-*

tem vtiliter habeamus ; quo modo nisi habeatur, semper noxia est, quia ad hoc conducit, vt damnabilius delinquamus. Et après que Iansenius a cõfirmé cette doctrine par vn passage de S. Augustin, il conclud que S. Augustin établit tres solidement par ces paroles la necessité de la grace medicinale de Iesus-Christ, & l'inutilité de la suffisante ; Que si elle est inutile à l'homme malade, asseurement, dit-il, elle ne lui peut étre que pernicieuse *quibus verbis S. Augustinus solidissimè necessitatem gratiæ medicinalis, & inutilitatem sufficientis asseruit. Quod si lapsis hominibus est inutilis, profectò hoc ipso & pernicio sa est.*

C'est sur ce fondement que le méme Prelat soûtient dans le chapitre suivant, que la grace suffisante est un monstre singulier de grace, qui n'a esté inventé par les Theologiens recens, que pour faire pecher les hommes, & pour les faire punir avec justice. Sur ce méme principe les Disciples de ce Prelat ont appellé la grace suffisante, *une grace de damnation, & une grace que le Diable donneroit volontiers aux hommes*, s'il étoit en son pouvoir de donner des graces.

Or si dans les principes de Iansenius la grace qui est purement suffisante à l'égard d'un effet, c'est à dire, qui donne le simple pouvoir de produire cét effet, sans donner l'effet méme, est *une grace inutile* à la volonté de l'hõme dans cét état de corruption, *une grace pernicieuse, une grace monstrueuse, une grace de damnation, & une grace du diable* ; il est visible que quiconque soûtient que Iansenius admet une sorte de grace, laquelle est efficace par elle-méme à l'egard d'un effet & purement suffisante à l'egard d'un autre, il soûtient que ce Prelat admet une grace, laquelle considerée par rapport à divers effets, est tout ensemble une grace propre de l'homme sain, & propre de l'homme malade, une grace utile, & une grace pernicieuse à la volonté, une grace de salut, & une grace

de damnation, une grace de Iesus-Christ, & une grace du Diable.

Et c'est tout l'avantage que Denys Raimond procure à Iansenius, quand il s'efforce de l'associer aux Thomistes, & qu'il entreprend de nous persuader que ce Prelat soûtient que la méme grace considerée par rapport à diuers effets, est efficace, & grace de Iesus-Christ, à l'égard de l'un, & purement suffisante, & grace d'Adam, à l'égard de l'autre; mais on ne croît pas que si Iansenius vivoit encore, il voulut acheter l'amitié des Thomistes à une condition si desavantageuse à son honneur.

Ie croy qu'aprés des preuves si convaincquantes, il n'y a point d'homme de bon sens qui ne demeure d'accord que Iansenius n'a jamais admis la grace suffisante des Thomistes, & si ses defenseurs s'opiniâtrent toujours à soûtenir le contraire, je laisse au lecteur sçavant & judicieux, la liberté de conclurre lequel de deux a mieux rencontré le sentiment de Iansenius; ou Denys Raimond qui nous veut persuader, que ce Prelat admet la grace suffisante des Thomistes, quoy qu'il n'ait point d'autre raison pour lui attribüer cette opinion, qu'un miserable sophisme; qu'il a formé de deux propositions extraites de deux Autheurs differents, d'Alvarez & de Iansenius, & dont il a tiré une conclusion également contraire aux principes de tous les deux: ou Moy qui soûtiens que Iansenius n'a jamais reconnu de grace vrayement suffisante, differente de l'efficace, ny au sens des Thomistes, ni au sens des Molinistes; & qui le soûtiens auec tous les Theologiens Catholiques, qui ont examiné l'Augustin de ce Prelat, & sur l'appui de preuves si fortes & si convainquantes, qu'elles ne laissent à un esprit qui n'est point preoccupé aucun sujet raisonnable d'en doûter.

Et pour reünir la force de toutes ces preuves dans un seul raisonnement, je dis que Iansenius ne peut avoir ad-

mis de grace ſuffiſante en la maniere que les Thomiſtes l'entendent, s'il eſt vray que cette ſorte de grace eſt entierement opposée à ſes principes, que ce Prelat la combat manifeſtement par ſes raiſons, que dans tout ſon Auguſtin il n'en allegue aucune pour la defendre, & que dans le méme livre il s'efforce de ruïner tous les fondemens ſur leſquels elle eſt appuyée. I'ay montré que Ianſenius traitte la grace ſuffiſante des Thomiſtes, en la maniere que je viens d'expoſer. Il eſt donc manifeſte que Ianſenius n'a jamais reconnu la grace ſuffiſante des Thomiſtes, & qu'il y a peu de ſincerité dans la declaration qu'il a faite dans le chapitre premier du livre troiſiéme de la grace du Sauveur, quand il a dit, *de huiuſmodi gratia ſufficienti non eſt hic noſtra controverſia.*

CHAPITRE VII.

Que les plus illuſtres defenſeurs de Ianſenius combattent à l'exemple de leur Maître la grace ſuffiſante des Thomiſtes.

RVFFIN dans le chapitre 12. du livre 10. de ſon Hiſtoire Eccleſiaſtique rapporte que dans le méme temps que l'hereſie des Ariens ſe répandoit dans toute l'Egliſe par la faveur des Empereurs, Dieu permit que les principaux defenſeurs de cette impieté ſe diviſerent entre eux, les uns diſant avec Eunomius que le Fils de Dieu étoit en tout inegal & diſſemblable à ſon Pere, *per omnia Filium Patri diſsimilem*; les autres ſoûtenant au contraire que le Fils de Dieu étoit en tout ſemblable

à son Pere, non par la proprieté de sa nature, mais par l'abondance de la grace, *Patri similem esse Filium, sed largitate gratiæ, non proprietate naturæ.*

Nous voyons en ce siecle une conduite presque semblable dans les defenseurs de la doctrine de Iansenius: car encore qu'ils conspirent tous à soûtenir que la doctrine de ce Prelat sur le sujet des Cinq Propositions est tres-sainte & tres-orthodoxe; ils ne laissent pas d'être divisez entre eux sur les moïens qu'ils prennent pour la defendre Les uns estiment avec Denys Raimond, & avec l'Autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne, que pour justifier Iansenius des erreurs dont on l'accuse, on doit dire que sa doctrine est tout à fait semblable à celle des Thomistes quant à la realité, & que ce Prelat admet comme eux une grace suffisante, qui n'a pas toûjours l'effet à l'égard duquel elle est suffisante: les autres soûtiennent au contraire qu'à l'égard de la grace suffisante les Iansenistes font leurs affaires, & les Thomistes les leurs: c'est à dire qu'ils n'ont point de commerce ni de societé ensemble sur ce sujet, parce que les Thomistes reconnoissent une grace vrayement suffisante dans cét état de corruption, laquelle n'est pas toûjours suivie de son effet, & qu'eux avec leur Maitre Iansenius n'en admettent point du tout ni au sens des Thomistes, ni au sens des Molinistes.

Or comme cette contrarieté de sentimens n'est pas peut-être trop agreable aux principaux chefs de ce parti, & que Denys Raimond voudroit bien, s'il étoit possible les reduire tous au sien, estimant qu'on ne doit pas pousser la chose si avant, & qu'il suffit d'être demi-Iansenistes, attendant une occasion plus favorable pour lever entierement le masque, & pour se declarer Iansenistes dans la derniere rigueur: il est important de lui faire voir qu'il ne sçauroit venir à bout de son dessein, & que les plus illustres defenseurs de Iansenius ont attaqué si ou-

vertement la grace suffisante des Thomistes, qu'il faudroit mettre tous leurs écrits dans le feu, pour pouvoir soûtenir qu'ils ont admis cette sorte de grace.

Ie commence par le plus ancien de ceux qui ont entrepris de publier en nôtre langue des Apologies pour Iansenius. C'est l'Auteur des deux Apologies *pour Mr. Iansenius Evéque d'Ipre* : dont la premiere fut mise au iour l'an 1644. & la seconde l'an 1645. & parceque le Pape n'avoit pas encore condamné distinctement la doctrine de ce Prelat contenuë dans les cinq Propositions: ce silence du S. Siege donnoit lieu à cét Apologiste inconnu de se declarer ouvertement contre toute sorte de grace suffisante, sans se mettre en peine d'employer pour la defense de son maître le fameux *distinguo, in sensu Thomistico, & in sensu Molinistico*, que Denys Raimond, & ceux de sa Secte ont inventé depuis, pour se garantir de la censure de l'Eglise. Voici donc quel étoit alors son sentiment, & celui de ses Confreres, sur le sujet de la grace suffisante.

Premierement dans sa réponse au 26. article, il dit que la grace de Iesus-Christ qui nous fait vouloir & agir, & qui change nôtre volonté, & qui produit en nous le consentement, *est la seule grace qui nous est necessaire, la seule qui nous est vtile, la seule que S. Augustin reconnoît, & la seule que l'Eglise ait reconnüe.* Et parce qu'il est certain que la grace suffisante des Thomistes n'est pas cette grace puissante qui nous fait vouloir & agir, & qui produit en nous le consentement, puis qu'avec son seul secours la volonté de l'homme n'a jamais agi, & jamais n'agira, il s'ensuit evidemment selon la pensée de cét Apologiste, que cette grace suffisante n'est pas necessaire aux hommes, qu'elle leur est inutile, que S. Augustin ne la reconnoit point, & que l'Eglise ne l'a jamais reconnuë. Apolog. pag. 80.81.

Secondement dans la méme réponse il dit que *les* pag. 87.

Theologiens n'ont pas inventé cette grace pour sauver les hommes, mais pour les damner avec iustice. Car s'étant imaginez que l'homme ne seroit point coûpable dans ses pechés, s'il demeuroit dans cette miserable necessité de pecher, dans laquelle il s'est engagé lui méme par son crime ..... ils ont introduit cette grace, non pour nous faire faire le bien; ce qu'ils ont attribué à la seule grace efficace, qui est la seule que S. Augustin reconnoisse aprés la cheute d'Adam: mais pour nous donner le pouvoir de le faire, a la charge neantmoins que nous ne le ferons iamais: puis qu'autrement elle ne seroit pas grace suffisante, mais efficace.

Mais qui sont ces Theologiens, qui *s'étant imaginés que l'homme ne seroit pas coûpable dans ses pechez, s'il demeuroit dans la necessité de pecher, ont introduit la grace suffisante, non pour nous faire faire le bien, mais pour nous donner le pouvoir de le faire.* Si les seuls Iesuistes s'étoient servis de cette raison pour établir la necessité d'une grace suffisante, on pourroit dire que l'Apologiste n'en veut qu'à la grace suffisante de Molina, ou des Iesuistes; mais il se trouve, comme j'ay fait voir dans le chapitre precedent, que ces Theologiēs sont les plus celebres Thomistes: sçavoir, Cabrera, Çumel, Gonzales, Cabeçudo, Bannes, Medina, Ledesma, Alvares; Et ce qui est tres-considerable, quelques-uns d'entre-eux s'étoient servis de cette raison avant que les Iesuistes eussent écrit sur cette matiere. Il est donc clair que l'Apologiste combat également la grace suffisante des Thomistes, & des Iesuistes, & qu'il prononce contre tous; *qu'ils n'ont pas inventé la grace suffisante pour sauver les hommes; mais pour les damner avec iustice.*

En troisiéme lieu le méme Autheur ajoûte dans la page 88. que cette grace suffisante *est un remede tout a fait extraordinaire, qui n'empéche point que le malade ne meure, & sans lequel il seroit immortel, puis que s'il ne l'avoit point receu, il ne pourroit tomber, ni dans la premiere mort, qui*

est

eſt celle du peché, ni dans la ſeconde, qui eſt celle de l'enfer. C'eſt une faveur ſi particuliere, que ſi le diable avoit le pouvoir de donner quelque grace aux hommes, il y a de l'apparence qu'il ne leur en donneroit point d'autre que celle-là, puis qu'elle favoriſe tant le deſſein qu'il a de les damner ..... De ſorte qu'au lieu que les autres graces ſont appellées des graces de iuſtification, parce qu'elles nous iuſtifient: celle-cy au contraire peut-eſtre appellée une grace de damnation, parce qu'elle ne ſert effectivement qu'à nous damner avec iuſtice.

Ie ne m'arréte pas maintenant à refuter la foibleſſe de ce raiſonnement, ny la malignité de cette raillerie, qui eſt tout à fait indigne d'un Theologien Catholique; Il eſt ſeulement queſtion de ſçavoir ſi c'eſt de la grace ſuffiſante de Molina, ou de celle des Thomiſtes, que cét Apologiſte dit que *c'eſt un remede extraordinaire, qui n'empéche point que le malade ne meure, & ſans lequel il ſeroit immortel, puiſque s'il ne l'avoit point receu, il ne pourroit mourir.*

Quand la grace eſt purement ſuffiſante, & qu'elle n'a point ſon effet par la negligence ou pour la malice de celui qui la reçoit, il eſt certain qu'elle n'empéche point que l'homme ne meure conſentant au peché, de méme que le remede, quelque excellent qu'il puiſſe étre, n'empéche point que le malade ne meure, s'il refuſe de le prendre: *ſi non bibitur, non medetur.* Il eſt certain auſſi que ſi le commandement que l'homme n'accomplit point, eſt tel, qu'il ne ſoit pas au pouvoir de l'homme de l'accomplir par les ſeules forces de la nature, l'homme ne ſeroit pas coûpable, ne faiſant pas ce qui lui eſt commandé, s'il étoit deſtitué d'un ſecours ſuffiſant pour le faire: & que par conſequent il ne tomberoit point dans le peché, ſi le ſecours de la grace ſuffiſante lui manquoit, de méme qu'il ne pecheroit point, s'il n'avoit point l'uſage de ſa liberté. Mais comme ces deux

veritez ſont defenduës par les Thomiſtes avec autant ou plus de zele, que par les autres Docteurs Catholiques : il s'enſuit que la raillerie de l'Apologiſte tombe également ſur leur grace ſuffiſante, & ſur celle qui eſt ſoutenuë par tous les autres Theologiens.

Quant à ce qu'il ajoûte, & qui tient un peu de l'impieté, *que ſi le diable avoit le pouvoir de donner quelque grace aux hommes, il ne leur en donneroit point d'autre, puis qu'il favoriſe tant le deſſein qu'il a de les damner* : il faudroit n'entendre point la Theologie de Molina & des Ieſuites, pour ſoûtenir que cette raillerie ſcandaleuſe attaque leur grace ſuffiſante. Car puis qu'ils ſont tous dans ce ſentiment, que la méme grace qui eſt inefficace & ſans effet dans la volonté d'un homme, ſeroit efficace & ſuivie de ſon effet dans la volonté d'un autre, & que c'eſt par la pure malice ou negligence de celui qui la reçoit, qu'elle eſt fruſtrée de l'effet qu'elle peut avoir, il y a bien de l'apparence que le diable n'auroit garde de donner cette grace aux hommes, & qu'il auroit ſujet d'apprehender qu'ils n'en fiſſent un bon uſage, puis qu'il eſt en leur pouvoir de le faire ſans le ſecours d'une nouvelle grace.

C'eſt donc ſur la ſeule grace ſuffiſante des Thomiſtes que cette raillerie peut tomber ; puis qu'elle n'a jamais ſon effet dans la volonté, ſi elle n'eſt appliquée à l'action par le ſecours d'une autre grace: Et bien que les Thomiſtes ne manquent pas de raiſons pour ſe defendre contre la temerité de cét Inconnu, cela n'empéche point qu'il ne ſoit toûjours vray de dire que c'eſt leur grace ſuffiſante qu'il attaque.

Pag. 84. Et lors que le méme Autheur continuant ſa raillerie, ajoûte que *l'on s'efforce d'exciter du trouble & du ſcandale dans les eſprits, comme ſi on leur vouloit ôter un ſecours neceſſaire pour leur ſalut, au lieu qu'on ne leur ôte que ce qui les aide à les perdre, en ne reconnoſſant point d'autre grace que*

celle qui les ſauve effectivement, & ne reiettant que celle qui ne ſauve perſonne : n'eſt il pas evident qu'il rejette toute ſorte de grace ſuffiſante, puis qu'il n'en reconnoit point d'autre dans cét état, que celle *qui nous ſauue effectivemẽt.*

Enfin le méme Apologiſte dans ſa ſeconde Apologie attaque ſi viſiblement la grace ſuffiſante des Thomiſtes, qu'il faudroit n'étre pas raiſonnable pour en douter. Voici comme il parle dans le livre ſecond, chap. 21. Pag. 264.

Il s'enſuit de là tres-clairement que depuis la cheute de l'homme, il n'y a plus maintenant de grace qui ſoit vrayement ſuffiſante, que celle qui eſt efficace, & qui ne manque point d'avoir ſon effet ; & que c'eſt une contradiction viſible d'avoüer que S. Auguſtin admet en nous une grace efficace, & de vouloir qu'en méme-temps il en admette une autre differente de celle-là qui nous donne le pouvoir de faire le bien, n'étant pas neantmoins efficace mais ſimplement ſuffiſante. Car ſi cela eſt, on pourroit faire le bien ſans la grace efficace ; & ſi l'on pouvoit faire le bien ſans la grace efficace, elle ne ſeroit pas un Adjutorium quo, *pour faire le bien : puis que la nature de ce ſecours eſt, que ſans lui l'effet ne ſe produit point, & que par lui il ſe produit. Et par conſequent ſi la grace efficace eſt un ſecours de cette ſorte comme on n'en peut pas douter, il eſt neceſſaire que ſans elle on ne puiſſe faire le bien, comme par elle, on le fait infailliblement, & qu'ainſi il n'y a plus de grace ſuffiſante diſtinguée de l'efficace, puis qu'elle-eſt tout enſemble ſuffiſante & efficace.*

Ces paroles n'ont pas beſoin d'aucune interpretation, pour en tirer cette concluſion que ſelon cét Autheur, non ſeulement il n'y a point dans cét état de grace vrayement ſuffiſante, que celle qui eſt efficace, & qui ne manque point d'avoir ſon effet ; mais auſſi qu'il y a une contradiction viſible d'admettre la neceſſité d'une grace efficace, & de vouloir en méme temps en admettre une autre qui ſoit ſimplement ſuffiſante, & qui nous donne le

pouvoir d'agir. Et c'eſt ce qui attaque directement la grace ſuffiſante des Thomiſtes.

On ſeroit-bien trompé, ſi l'on s'imaginoit que les autres diſciples de Ianſenius, ſont plus modeſtes dans leurs railleries, & plus reſtraints dans leurs raiſonnemens ; comme ils ont eſté élevez dans la méme Ecole, qui eſt celle de Ianſenius, ils parlent tous un méme langage, quand il s'agit de combattre, & de rejetter toute ſorte de grace ſuffiſante.

L'Autheur du Libelle intitulé, *Réponſe à un écrit qui porte pour titre, Extrait de quelques Propoſitions de Ianſenius & de ſes ſectateurs, &c.* qui parut ſur la fin de l'an 1644. marche ſur les pas de l'Apologiſte, & répondant à la troiſiéme Propoſition qu'on attribüoit à Ianſenius, dit que la grace ſuffiſante, *eſt appellée avec raiſon*, monſtrueuſe, *puis que comme grace elle ſemble devoir eſtre vtile & deſirable : & toutefois ceux qui la ſoûtiennent la rendent pernicieuſe & abominable aux hommes, croyant qu'elle ne leur ſert que pour pecher, & pour encourir la damnation eternelle, & que ſans elle ils ſeroient également incapables de toute ſorte de pechez, & de toute ſorte de peine.*

Il ne faut que conſiderer avec un peu d'applicarion la force de la raiſon dont cét Autheur ſe ſert pour montrer que la grace ſuffiſante, eſt appellée avec raiſon, *monſtrueuſe*, & on reconnoîtra ſans nulle peine, qu'il combat également toute ſorte de grace ſuffiſante, tant des Thomiſtes, que des autres Docteurs Catholiques.

Mais ce qui fait voir que cét Inconnu attaque principalement la grace ſuffiſante des Thomiſtes, eſt qu'aprés avoir expoſé cette belle raiſon, il declare, *qu'il ne parle point de ceux qui ne mettent aucune difference entre la grace ſuffiſante & l'efficace, & qui tiennent que toute grace eſt ſimplement ſuffiſante, & que c'eſt la volonté de l'homme qui la rend efficace.*

Or ſi cét Autheur ne combat point l'opinion de ceux

qui ne reconnoiſſent point de grace qui ſoit efficace par elle-méme, ou predeterminante, & qui eſtiment que toute grace eſt ſimplement ſuffiſante d'elle-méme, & qu'elle eſt efficace ou inefficace, ſelon que la volonté de l'homme la reiette ou lui obeït : il s'enſuit qu'il attaque directement l'opinion des Thomiſtes, qui diſtinguent tellement la grace ſuffiſante d'avec l'efficace, qu'ils pretendent que l'une eſt purement ſuffiſante, & l'autre efficace de ſa nature.

L'Autheur du livre intitulé, *Apologie pour les S S. Peres de l'Egliſe defenſeurs de la grace de Ieſus-Chriſt*, qu'on pourroit appeller avec plus de raiſon, *Troiſiéme Apologie pour M. Ianſenius Evéque d'Ipre*, ne s'éloigne point du ſentiment des deux autres que j'ay citez. Car encore qu'il ſemble qu'il n'ait point d'autre deſſein que de combattre la grace ſuffiſante de Molina, il eſt certain neantmoins que ſoús le nom de Molina, & des Moliniſtes, il attaque les maximes les plus conſtantes des Thomiſtes, & les plus approuvées dans leur Echole. En voici des preuves tres-manifeſtes. Imprimé l'an 1651.

1. Quand les Calviniſtes oppoſent à la grace ſuffiſante qui eſt commune aux bons & aux méchans, les paroles de S. Auguſtin, qui dit que la nature eſt commune à tous les hommes, & non pas la grace ; les Theologiens Catholiques, & en particulier les Thomiſtes, répondent, que ce ſaint Docteur parle de la grace efficace, qui n'eſt donnée qu'à ceux qui en font un bon uſage, *quæ à nullo duro corde reſpuitur* ; mais que cela n'empéche point que la grace ſuffiſante ne ſoit commune à ceux qui en font un bon uſage, & à ceux qui la mépriſent.

Cette réponſe déplait infiniment à ce troiſiéme Apologiſte, & dit *quelle ſe combat & ſe détruit elle-méme* ; *Car*, dit-il, *c'eſt une imagination que nous fairons voir en pluſieurs endroits de cét ouvrage, étre entierement contraire à la doctrine des S S. Peres, qu'il y ait aucune grace vraye-* Liu. 4. point 3. ch. 10. pag. 228.

ment ſuffiſante, que cette veritable grace efficace de Ieſus-Chriſt, par laquelle Dieu produit en nous le vouloir & l'action, ſelon S. Paul.

Or ſi c'eſt une imagination contraire à la doctrine des SS. Peres, de reconnoître une grace vrayement ſuffiſante, differente de la grace efficace, par laquelle Dieu produit en nous le vouloir & l'action : Il eſt evident ſelon la penſée de cét Inconnu, que l'opinion des Thomiſtes, qui ſoûtiennent, qu'il y a une grace vrayement ſuffiſante, differente de l'efficace, par laquelle Dieu produit en nous le vouloir & l'action, *eſt une imagination contraire à la doctrine des SS. Peres.*

Liu. 5. 3. point ch. 1. pag. 264.

2. Le méme Autheur aprés avoir rapporté un paſſage de S. Leon, en tire deux conſequences. L'une eſt, *Que la pretenduë grace ſuffiſante eſt vne pure illuſion ..... puis que la grace efficace, & qui forme en nous le mouvement méme de la volonté, étant neceſſaire pour faire le bien, toute autre grace qui n'a point cette force & cette vertu, ne peut étre qu'inſuffiſante, pour faire le bien.* L'autre eſt, *Que S. Leon, non plus que les autres Peres, ne reconnoît point de milieu entre la grace qui nous fait vouloir & agir, & l'infirmité de la nature abandonnée à elle-méme & deſtituée du ſecours de la grace, ſans lequel elle ne peut faire aucun bien; d'où il s'enſuit que les imaginations nouvelles de l'Ecole de Molina, ne ſont iamais entrées dans l'eſprit de ces grands ſaints, & que cét état, où elle met la plus grande partie des hommes, voulant, qu'encore qu'ils ne veüillent, & ne faſſent pas le bien, ils ne ſoient pas pour cela abandonnez à eux-mémes, mais toûiours aſſiſtez d'une grace ſuffiſante, eſt un état chimerique, que les chefs de l'Egliſe ne connoiſſent point, puis qu'ils declarent ſi evidemment que lors que Dieu retire de nous cette grace actuelle, efficace & agiſſante, il ne nous reſte plus que la foibleſſe & l'infirmité de ſa nature.*

Ie prie le Lecteur ſçavant & judicieux de bien-conſi

derer ces deux conclusions, & de se souvenir que les Thomistes ont reconnu même avant Molina, qu'il y a un état qui tient le milieu entre l'homme assisté d'une grace efficace qui le fait vouloir & agir, & l'homme destitué du secours de la grace, & abandonné à la foiblesse & infirmité de la nature, sçavoir l'homme assisté du secours d'une grace suffisante pour vouloir & faire le bien qu'il ne veut & ne fait point. Et aprés qu'il aura bien pesé les paroles de cét Inconnu, & le sentiment des Thomistes, il sera convaincu que selon cét Autheur la grace suffisante des Thomistes *ne peut être qu'une grace insuffisante pour faire le bien*, & que ce troisiéme état de l'homme qu'ils reconnoissent avec tous les Docteurs Catholiques, *est un état chimerique qui n'est iamais entré dans l'esprit des Saints Peres.*

3. Dans le même livre 3. point, chap. 14. le même Apologiste se plaint de la mauvaise foy de ses adversaires, qui disent que tous les disciples de S. Thomas reconnoissent une grace suffisante qui manque d'avoir son effet par le seul defaut du consentement de l'homme; & dit que *tout le monde sçait que la maxime fondamentale de l'Echole celebre des Thomistes, est que la grace qu'ils appellent suffisante pour s'accommoder au langage de leurs adversaires, n'a iamais d'effet, étant tout à fait inutile pour sauver les hommes* Et dans la page suivante il ajoûte, *qu'encore que les Thomistes semblent admettre une grace suffisante, outre la grace efficace, ils l'admettent neantmoins de telle sorte, que par la confession même de ces nouveaux Theologiens, elle n'est suffisante que de nom, & est insuffisante en effet : puis que c'est une grace, outre laquelle une autre grace est necessaire de la part de Dieu.* Page 341.

Ie ne sçay si l'on pourroit attaquer la doctrine des Thomistes touchant la grace suffisante d'une maniere plus forte, qu'en disant, & entreprenant même de

prouver *qu'elle n'eſt ſuffiſante que de nom, & inſuffiſante en effet*; que les Thomiſtes ne lui ont donné le nom de ſuffiſante, *que pour s'accommoder au langage de leurs aduerſaires*; & que *la maxime fondamentale de leur Echole eſt, que cette grace n'a iamais d'effet, étant tout à fait inutile pour ſauver les hommes.*

Et il eſt certain que ſi aprés ce raiſonnement de l'Apologiſte on s'opiniâtre à ſoûtenir qu'il admet la grace ſuffiſante des Thomiſtes quant à la realité, quoy qu'il declare en termes formels *qu'elle n'eſt ſuffiſante que de nom, & inſuffiſante en effet*; on pourroit pretendre de méme que Molina n'a pas laiſſé d'admettre la grace ſuffiſante des Thomiſtes quant à la realité, bien qu'il ait entrepris de prouver que ſi la grace predeterminante étoit neceſſaire pour toutes les actions de pieté, la grace ſuffiſante n'étoit ſuffiſante que de nom, & inſuffiſante en effet.

4. L'Apologiſte ne ſe contente pas de reietter en diverſes manieres la grace ſuffiſante des Thomiſtes; il attaque encore leurs raiſons, & s'efforce ſur tout de ruiner entierement une des plus importantes que les Thomiſtes employent pour établir la neceſſité de cette grace.

Tout le monde ſçait, & je l'ay fait voir dans le chapitre precedent, qu'une des plus fortes raiſons qui oblige les Thomiſtes avec tous les Docteurs Catholiques d'admettre une grace ſuffiſante qui n'a pas toûjours ſon effet, eſt parce que ſi cette grace manquoit aux hommes quand Dieu leur commande de faire une action de pieté qui ſurpaſſe les forces de ſa nature, ils ne ſeroient pas coûpables ni dignes de peine ne faiſant pas l'action qui leur eſt commandée, étant certain ſelon la foy, comme diſent Bannez, Çumel, Ledeſma, &c. que perſonne ne peche ne faiſant pas ce qu'il n'eſt pas en ſon pouvoir de faire; *nemo peccat in eo quod nullo modo cauere poteſt.* Cependant il n'eſt point de maxime que l'Apologiſte combatte

batte avec plus de chaleur ; & je ne crains point de dire qu'il n'y a point d'heretique qui l'ait attaquée avec plus d'emportement & avec des paroles plus injurieuſes.

Peut-on rien dire de plus ſanglant contre une maxime ſi Catholique, que ce que l'Apologiſte avance dans le livre 5. 3. poinct, chap. 1. où il dit que *la penſée de ces Scholaſtiques, que la grace eſt toûiours preſente à l'homme, parce qu'autrement il ne ſeroit point coûpable dans ſes cheutes, eſt tellement contraire aux premiers ſentimens de la pieté, que le grand S. Leon ne trouve rien de plus fort pour établir les fideles dans le fondement ſolide de l'humilité Chreſtienne, que la maxime opposée à cette fauſſe maxime.* pag. 263.

Peut-on rien dire de plus injurieux, & de moins digne d'un Theologiē, que ce que le méme Apologiſte dit dans le livre 4. chap. 10. pag. 227. où parlant de la grace ſuffiſante que les Theologiens ont admiſe, parce qu'autrement les hommes ne ſeroient pas coûpables quand ils ſe laiſſent aller aux tentatiōs, ne les pouvant ſurmonter ſans le ſecours de cette grace, il ſoûtient hardiment que cette grace *ne peut étre qu'une grace fauſſe, bâtarde & étrangere, née de la terre & non pas du ciel, de l'invention de l'eſprit humain & non de l'inſpiration du S. Eſprit.*

Peut on rien dire de plus outrageux contre la méme maxime, que ces paroles; *Ces Scholaſtiques ayant puiſé dans la Philoſophie payenne cette maxime, dont les Pelagiens ont toûiours fait le principal rempart de leur hereſie, qu'on ne peut étre coûpable de n'avoir pas fait ce que l'on ne ſçauroit faire, ils en ont fabriqué leur pretendüe grace ſuffiſante, non tant pour ſauver les hommes, que pour les rendre coûpables lors qu'ils ne font pas ce qu'ils doivent faire.* Livre 5. ch. 9. pag. 322.

Voila de quelle maniere cét Autheur inconnu traite la grace ſuffiſante des Thomiſtes, & la grande raiſon dont ils ſe ſervent pour en montrer la neceſſité. En voici un quatriéme qui n'a pas moins d'averſion de toute ſorte de grace purement ſuffiſante, quelque beau ſemblant qu'il

faſſe de n'en vouloir qu'a la grace de Molina.

C'eſt l'Autheur du Livre intitulé, *S. Auguſtin victorieux de Calvin & de Molina*, qui fut mis au jour l'an 1652. Et bien que dans cét ouvrage il ait entrepris en apparence de rendre S. Auguſtin victorieux de Calvin & de Molina; neantmoins ſi l'on conſidere la doctrine qu'il combat, & celle qu'il defend dans ſes Conferences, on reconnoitra tres-clairement qu'il ne travaille à rien autre choſe, qu'à faire triompher Ianſenius & Calvin des Docteurs Catholiques, les attaquant tous ſoûs le nom de Moliniſtes, de méme que Calvin les attaque dans ſes écrits ſoûs le nom de Sophiſtes, ou Sorboniſtes.

En effet, ce n'eſt pas ſeulement Molina, mais auſſi les plus illuſtres Diſciples de S. Thomas, qui établiſſent la neceſſité d'une grace ſuffiſante differente de l'efficace, ſur ce que Dieu veut ſincerement le ſalut de tous les hommes, & que Ieſus-Chriſt eſt mort pour tous: ce qu'on ne pourroit pas dire avec verité, ſi Dieu ne preſentoit à tous, & ſi Ieſus-Chriſt n'avoit merité pour tous des aides ſuffiſans pour accomplir la loy de Dieu, & faire leur ſalut.

C'eſt neantmoins cette verité Catholique que cét Autheur s'efforce de détruire dans ſes Conferences, ſoûtenant comme un principe indubitable, que la grace efficace par elle-méme eſt tellement neceſſaire aux hommes pour ſe ſauver, que ſans elle il leur eſt abſolument impoſſible de ſe ſauver. D'où il conclud *qu'on ne peut dire que Ieſus-Chriſt eſt mort pour tous les hommes, ou que Dieu veut que tous les hommes ſoient ſauvez, entendant par là que Ieſus-Chriſt a merité que Dieu donne indifferemment à tous les hommes un ſecours ſuffiſant pour ſe ſauver. Et s'il y a des hommes qui par un terrible mais iuſte iugement de Dieu ne peuvent ſe ſauver, puis qu'ils n'ont point de graces ſuffiſantes pour arriver à ce bon-heur; ne s'enſuit-il pas*

1. Confer. ch. 4. pag. 13.

(dit cét Inconnu) *que dans la profondeur du méme iugement ils ne peuvent accomplir les commandemens divins, & qu'en méme temps ils se trouuent engagez dans une necessité au moins generale de pecher.* Et ce qui est encore plus étonnant, ce méme Autheur dans la pag. 98. ne fait nulle difficulté de soûtenir, que le raisonnement des Catholiques, qui établissent la grace suffisante sur la volonté de Dieu pour le salut de tous les hommes, & sur la mort de Iesus-Christ pour le salut de tous, a été détruit *dans la ruine & dans la defaite des Semi-pelagiens.*

Ce n'est pas seulement Molina, mais tous les Thomistes, qui reconnoissent unanimement que Dieu donne aux hommes des graces vrayement suffisantes pour un effet, lesquelles neantmoins ne sont pas suivies de cét effet; jusque là méme, que plusieurs d'entr'eux estiment qu'on ne peut soûtenir le contraire sans heresie.

Cependant cét Inconnu ne se contente pas de soûtenir le contraire, mais il ne craint pas méme de dire, que les Peres de l'Eglise n'ont jamais connu d'autre grace, que celle qui est efficace, & qui est invinciblement suivie de son effet: *Et que selon leur pensée ceux qui sont privez de cette grace victorieuse & efficace, n'ont point d'autre secours que celui de la nature, ou du libre arbitre, ou de la doctrine, ou de la loy.* 1. Confer. cha. 4. pag. 15.

Ce n'est pas seulement Molina, mais aussi les plus celebres Thomistes, qui établissent la necessité d'une grace purement suffisante, sur ce qu'autrement les hommes qui ne font pas une action bonne qui surpasse les forces de la nature, & qui leur est commandée, se trouveroient dans la necessité de pecher, & qu'ainsi ils ne seroient pas coûpables & dignes de peine dans leurs cheutes.

Nous voyons neantmoins que l'Autheur des Conferences attaque cette raison, disant que c'est *une Philosophie folle & Anti-chrestienne, & qu'il s'ensuivroit de là que les hommes ne sont iamais dans la servitude du peché.* 1. Confer. cha. 34. pag. 147. 148.

Ce n'eſt pas ſeulement Molina, mais auſſi tous les Diſciples de S. Thomas, qui ſoûtiennent que pour être Catholique on eſt obligé de reconnoître une grace ſuffiſante, qui n'eſt pas efficace pour l'effet à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante ; cét Inconnu neantmoins dit hautement, *qu'il eſt tres-faux que le S. Siege ou l'Egliſe nous ayent jamais obligéz de reconnoître quelque grace ſuffiſante diſtinguée de l'efficace.*

1. confer. ch. 39. pag. 65.

Il eſt donc manifeſte que c'eſt ſoûs le nom de Molina, & des Moliniſtes que cét Autheur anonyme attaque la doctrine des Diſciples de S. Thomas, & qu'il s'efforce de renverſer les plus importantes raiſons qu'ils ont emploïées pour établir le dogme de la grace ſuffiſante.

Ie pourrois ajoûter à ces anciens Diſciples de Ianſenius l'Autheur des Lettres Provinciales, qui traite du dernier mépris la grace ſuffiſante des Thomiſtes, & fait dire par un de ſes amis, que les defenſeurs de Ianſenius *veulent qu'il n'y ait aucune grace actuellement ſuffiſante, qui ne ſoit efficace ; c'eſt à dire, que toutes celles qui ne determinent point la volonté à agir effectivement, ſont inſuffiſantes pour agir.*

2. lettre.

Ie pourrois ajoûter encore l'Autheur de la defenſe de la Conſtitution du Pape Innocent X. qui pretend avoir montré dans la ſeconde partie de ſa defenſe que la grace ſuffiſante d'Alvarez, & de quelques nouveaux Thomiſtes *eſt ſans aucun fondement, qu'aucun des anciens Diſciples de S. Thomas ne l'a tenüe, & que ceux qui ſuivent cette opinion, ne peuvent être appellez Thomiſtes, puis qu'en cela ils s'écartent tout à fait de la doctrine de S. Thomas.*

pag. 286.

Ie pourrois méme ajoûter le Sr. Arnaud, qui ſoûtient que les Thomiſtes qui admettent une grace ſuffiſante diſtincte de l'efficace, qui donne à la volonté le pouvoir prochain de vouloir & d'agir, ne parlent pas conſequemment, ou *ne ſemblent pas ſe ſuivre*, quand ils enſeignent d'une part que ſans la grace efficace on a le pou-

voir prochain & complet de vouloir & d'agir ; & qu'ils soûtiennent d'une autre que la grace efficace ou predeterminante est necessaire pour vouloir & pour agir.

Mais parce que le P. Annat a rapporté les paroles de ces Autheurs dans son Livre de la *Conduite de l'Eglise & du Roy*, il seroit inutile de les repeter ; et il me suffit de dire aux Iansenistes qu'ils font assez voir par leur silence que les trois Autheurs que le Pere Annat a citez, doivent étre bien contraires à la grace suffisante des Thomistes : puis qu'aprés une meditation de trois ans ils n'ont pas sceu inventer un *distinguo*, pour déguiser le sentiment de ces trois, qui passent pour les plus habiles de leur parti.

CHAPITRE VIII.

Que ce n'est qu'en apparence que quelques nouveaux Iansenistes admettent la grace suffisante des Thomistes.

QVand on entend dire que parmi les defenseurs de la doctrine de Iansenius il y en a quelques vns qui publient hautement dans leurs écrits, qu'ils admettent une grace suffisante au sens des Thomistes, *in sensu Thomistico*, & qu'ils rejettent seulement la grace suffisante de Molina ; on s'imagine d'abord, qu'il n'y a plus rien a faire à leur égard ; & qu'aprez cette declaration il y auroit de l'injustice a les condamner, ou méme a les soupçonner d'heresie.

Il est important neantmoins de suspendre un peu son

jugement, & de considerer que s'agissant de reconnoître pour Catholiques des Theologiens, qui se sont opiniâtrez pendant vingt ans à defendre comme tres Catholique, une doctrine que l'Eglise a condamnée comme heretique : il est de la prudence Chrestienne de sçavoir auparavant si leur declaration est bien sincere, & si c'est tout de bon, ou de parole seulement, qu'ils embrassent la doctrine des Thomistes au sujet de la grace suffisante.

S'il est question de juger de leur sentiment sur les expressions dont ils se servent pour témoigner qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes ; elles sont conceuës auec tant d'artifices & en des termes si ambigus, qu'on n'en sçauroit conclurre autre chose, sinon que ces Inconnus n'agissent point de bonne foy, & qu'ils ne sont Thomistes qu'en apparence.

Il y en a quelques uns qui disent qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes *quant à la realité*, & qu'ils contestent seulement touchant le nom, ne voulant pas lui donner le nom de suffisante que les Thomistes lui donnent. Il s'en rencontre d'autres moins scrupuleux, qui declarent qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes *quant à la realité*, & même *quant au nom de suffisante : pourveu neantmoins qu'on ne pretende point qu'elle soit necessaire pour justifier Dieu dans ses commandemens, & pour rendre l'homme coûpable, & punissable dans ses pechez.* Il y en a d'autres plus retenus, & qui de peur de s'engager plus avant qu'ils ne veulent, se contentent de dire, qu'ils admettent une petite grace, qu'on peut appeller suffisante au sens des Thomistes, *quæ sufficiens dici potest in sensu Thomistarum.* Quelques uns s'expliquent plus clairement, & disent qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes, à condition neantmoins, qu'elle ne donne point à la volonté le pouvoir prochain de vouloir & d'agir, & que ce privilege soit reservé à

la grace efficace par elle-méme, qui donne en même temps le pouvoir & l'action.

Mais ce qui eſt tres-conſiderable, quoy que les diſciples de Ianſenius s'expliquent ſur ce ſujet en des manieres tres differentes; neantmoins on n'en trouve pas un qui déclare abſolument, & ſans modification, comme font les Thomiſtes, qu'il reconnoit que dans cet état de corruption il y a des graces vrayement ſuffiſantes, qui n'ont pas l'effet à l'égard duquel elles ſont ſuffiſantes. C'eſt ce qui donne lieu de croire qu'ils ne parlent pas ſincerement, & qu'ils ſe couvrent ſous une fauſſe apparence de Thomiſtes, quoy que dans la verité ils ſoient également contraires à la doctrine des Thomiſtes & des Moliniſtes. L'examen que je vay faire des expreſſions qu'ils employent pour declarer leur ſentiment, en ſera une evidente conviction.

Premierement, on ne peut douter que les Ianſeniſtes ne ſe jouënt inſolemment de toute l'Egliſe, quand ils publient dans leurs écrits qu'ils ne refuſent point d'admettre la grace ſuffiſante des Thomiſtes, méme quant au nom, *pourveu que l'on ne pretende point que cette grace ſoit neceſſaire pour juſtifier Dieu dans ſes commandemens, & pour rendre l'homme coûpable & puniſſable dans ſes pechez.* Car ſi l'on prend la peine de conſiderer ce *pourveu*, qu'ils adjoûtent, on reconnoîtra viſiblement, que c'eſt ſeulement en apparence qu'ils admettent la grace ſuffiſante des Thomiſtes, & qu'ils la détruiſent en effet, puis qu'ils s'efforcent de ruiner les fondemens ſur leſquels elle eſt établie. Il eſt important de repreſenter icy l'artifice de ces Inconnus dans un exemple tout ſemblable. Deffenſe de la Cõſtitut. 2. part. ch. 22. pag. 285.

Suppoſons qu'on accuſe un Theologien d'avoir avancé quelques propoſitions qui reſſentent l'Atheiſme, ce Theologien ſe defend, & ſoûtient hardiment que c'eſt une horrible calomnie, & pour s'en juſtifier pleine-

ment, il ne refuſe point de dire qu'il y a un Dieu, pourveu neantmoins que l'on ne pretende pas qu'il ſoit neceſſaire de l'admettre pour la creation & conſervation de ce monde viſible : parce qu'il peut eſtre creé, & conſerué ſans le ſecours de la ſageſſe & de la puiſſance d'un Dieu.

Qui ne diroit que ce Theologien, quelque proteſtation qu'il faſſe de reconnoître qu'il y a un Dieu, eſt non ſeulement Athée, mais auſſi qu'il attaque la divinité de la maniere du monde la plus dangereuſe, puiſque en méme temps qu'il ſemble reconnoître une diuinité, il montre qu'il eſt inutile de l'admettre, ſoûtenant qu'un premier principe n'eſt pas neceſſaire pour la production & conſervation des créatures, & que les SS. Peres ſe ſont trompez, quand ils ont employé cette raiſon, pour faire voir qu'il y a un Dieu.

N'eſt ce pas ce que font aujourd'hui les Ianſeniſtes à l'egard de la grace ſuffiſante? On les accuſe de n'en admettre point du tout, ny au ſens des Thomiſtes, ny au ſens de ceux qu'ils appellent Moliniſtes; cette accuſation les bleſſe ſenſiblement, & ils publient hautement que c'eſt une calomnie horrible pour la reparation de laquelle on leur doit une ſatisfaction publique.

Et pour faire mieux paroître leur innocence ils diſent que cét à eux proprement a prononcer quand il s'agit d'expliquer leur doctrine; qu'ils en ſont les premiers & les naturels interpretes; & que c'eſt en cette qualité qu'ils declarent que le P. Annat, & le P. Ferrier leur impoſent; Parce qu'ils admettent la grace ſuffiſante des Thomiſtes quant a la realité, & que méme ils ne refuſent pas de lui donner le nom de ſuffiſante, *pourveu neantmoins que l'on ne pretende point que cette grace ſoit neceſſaire pour iuſtifier Dieu dans ſes commandements, & pour rendre l'homme coûpable, & puniſſable dans ſes pechés.*

Cependant

Cependant ce ſont les deux fondemens capitaux qui obligent les Theologiens Catholiques, & principalement les Thomiſtes de ſoûtenir contre les Lutheriens, & Calviniſtes le dogme de la grace ſuffiſante : parce que ſi cette grace manquoit aux hommes, quand ils ſont obligés de faire une action, qui ſurpaſſe les forces de leur nature, il s'enſuivroit que Dieu leur commanderoit des choſes impoſſibles, ce qui eſt tout a fait indigne de ſa bonté, & il les puniroit pour n'avoir pas fait une action, qu'il leur eſt impoſſible de produire, ce qu'il ne peut faire avec juſtice.

Lors donc que les Ianſeniſtes declarent par la plume du defenſeur de la Conſtitution du Pape Innocent X. qu'ils ne refuſent point d'admettre la grace ſuffiſante des Thomiſtes même quant au nom, pourveu qu'on ne pretende point que cette grace ſoit neceſſaire pour juſtifier Dieu dans ſes commandemens, & pour rendre l'homme coûpable, & puniſſable dans ſes pechez : ils ne veulent dire rien autre choſe ſinon qu'ils admettent la grace ſuffiſante des Thomiſtes, à condition neantmoins qu'ils ne ſoient pas obligés de l'admettre dans les circonſtances, où les Thomiſtes pretendent qu'on ne peut refuſer de l'admettre, ſans errer contre la foy.

Qu'ils admettent la grace ſuffiſante des Thomiſtes même quant au nom pourveu qu'on demeure d'accord qu'elle n'eſt point neceſſaire dans les occaſions, ou les Thomiſtes eſtiment que ſi Dieu la refuſoit aux hommes, ils ne ſeroient point coûpables des crimes qu'ils commettent, & Dieu ſe plaindroit d'eux injuſtement, quand ils n'auroient pas fait ce qui leur étoit commandé.

Qu'ils admettẽt la grace ſuffiſante des Thomiſtes, mais avec cette cõdition, qu'õ ne ſe ſervira plus de cette grace pour répõdre aux heretiques qui pretẽdent qu'il y a des Cõmandemens de Dieu qui ſont impoſſibles aux hõmes, & que les hommes ſont coûpables, & dignes de pei-

ne, quand ils ne font point ce qu'il leur eſt impoſſible d'accomplir.

Qu'ils admettent la grace ſuffiſante des Thomiſtes, pourveu qu'on reconnoiſſe qu'elle eſt entierement inutile, qu'il n'y a point de raiſon de l'admettre, & que les deux principaux fondemens ſur leſquels les Thomiſtes l'ont établie, ſont pris d'une Philoſophie *folle*, *ſemi-pelagienne*, & *anti-chrétienne*.

Voila la declaration ſincere des Ianſeniſtes, ſur ce ſujet & le vray ſens qu'on doit donner à leurs paroles, quand ils publient dans leurs écrits, qu'ils admettent la grace ſuffiſante des Thomiſtes, *pourveu que l'on ne pretende point qu'elle ſoit neceſſaire pour iuſtifier Dieu dans ſes Commandemens, & pour rendre l'homme coûpable & puniſſable dans ſes pechez.*

Si cela ſuffit pour dire que c'eſt ſincerement, & de bonne foy, qu'ils admettent la grace ſuffiſante des Thomiſtes: il ſera permis de dire, que les plus grands adverſaires de cette grace l'ont admiſe, lors méme qu'ils ſe ſont le plus efforcés de la détruire.

La ſeconde expreſſion dont les Ianſeniſtes ſe ſervent pour témoigner qu'ils ſont Thomiſtes, quant à la grace ſuffiſante, n'eſt pas moins captieuſe que la precedente; car ils declarent, qu'ils admettent une petite grace, qui excite dans la volonté un deſir imparfait du bien, & que cette petite grace pût étre appellée ſuffiſante au ſens des Thomiſtes, à l'égard du conſentement parfait; *Quæ ſufficiens dici poteſt in ſenſu Thomiſtarum.* Ils ne diſent pas qu'ils eſtiment qu'elle eſt vrayement ſuffiſante au ſens des Thomiſtes; ce ſeroit s'engager trop avant dans le parti des Thomiſtes: mais il ſe contentent de dire, qu'on la peut appeller ſuffiſante au ſens des Thomiſtes, faiſant connoître par cette maniere de parler, que comme ils ne pretendent point lui donner le nom de ſuffiſante, ils ne veulent pas auſſi s'opiniâtrer à ſoûtenir

que ce nom ne lui convient point.

Mais quand ils seroient dans ce sentiment que cette petite grace est suffisante au sens des Thomistes, leur proposition ne laisseroit pas d'être captieuse, & susceptible de divers sens, qui donnent lieu de croire, qu'ils ne sont Thomistes qu'en apparence.

Car en premier, si par le mot de grace suffisante au sens de Thomistes, on entend avec l'Autheur des lettres Provinciales *une grace qui n'est pas suffisante & qui ne suffit pas effectivement*, ou avec l'Apologiste des SS. Peres, *une grace qui n'est suffisante que de nom, & qui est insuffisante en effet*, il s'ensuit que quand les Iansenistes declarent qu'ils admettent une petite grace, qui est suffisante au sens des Thomistes, ils ne veulent dire autre chose, sinon qu'ils admétent une petite grace qui donne à la volonté un desir imparfait du bien; & à l'egard du consentement parfait, qu'on peut dire *qu'elle n'est suffisante que de nom & insuffisante en effet*: & c'est ce qu'on appelle faire un jeu des decisions de l'Eglise & se mocquer de la doctrine des Thomistes au méme temps qu'on fait semblant de se declarer en sa faveur.

En second lieu, si par le mot de grace suffisante au sens des Thomistes, on entend avec Denys Raimond une grace, *qui ne donne pas la possibilité, qui comprend tout ce qui est necessaire afin que la volonté veüille, & agisse*; il s'ensuit que quand les Iansenistes publient qu'ils admettent une petite grace, qu'on peut appeller suffisante au sens des Thomistes, ils veulent dire seulement, qu'ils admettent une petite grace laquelle *ne donne pas à la volonté la possibilité qui comprend tout ce qui est requis afin qu'elle veüille, & accomplisse ce qui lui est commandé*. Et dautant qu'il n'y a point de grace insuffisante, de laquelle il ne soit vray de dire, qu'elle ne donne pas à la volonté la possibilité qui comprend tout ce qui est requis pour vouloir & pour agir; il est clair que les Ian-

seniſtes ne donnent a leur petite grace le nom de ſuffiſante au ſens des Thomiſtes, qu'entant qu'elle a une imperfection qui lui eſt commune avec les graces inſuffiſantes.

Quant aux perfections qui ſont propres de la grace vrayement ſuffiſante, & qui dans le ſentiment des Thomiſtes la diſtinguent d'avec les graces inſuffiſantes, comme eſt de donner a la volonté toute la force, toute la vertu, tout le pouvoir requis pour vouloir pleinement le bien, & pour le faire, de telle ſorte que la volonté n'a pas beſoin d'aucune autre grace qui lui donne la vertu, ny le pouvoir de vouloir, & d'agir: il eſt certain que parmi les diſciples de Ianſenius on ne ſçauroit trouver un Theologien qui ait entrepris de ſoûtenir que cete petite grace qui excite dans la volonté quelque deſir imparfait du bien, lui donne en méme temps toute la vertu, toute la force, & tout le pouvoir neceſſaire pour vouloir pleinement le bien & pour le faire.

Et s'il s'en rencontroit quelqu'un qui ſe fût avancé juſqu'a ce point, s'il ne vouloit pas tomber dans une contradiction manifeſte, il ſeroit obligé de condamner tout ce que Ianſenius & ſes diſciples ont dit dans leurs écrits, pour établir dans cét état de corruption la neceſſité d'une grace efficace par elle méme, ou d'un ſecours par lequel, pour toutes les actions de pieté.

Car comment pourroit-il dire, que cette petite grace donne à la volonté toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir neceſſaire pour vouloir pleinement, & pour agir, & ſoûtenir cependant avec Ianſenius que ſi la volonté n'eſt aidée du ſecours d'une autre grace, il lui eſt autant impoſſible de vouloir pleinement le bien, qu'à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre, à un boiteux de marcher droit.

Comment pourroit il dire que la volonté étant prevenüe de cette petite grace, n'a pas beſoin d'aucune

autre grace qui lui donne le pouvoir de vouloir & d'agir, & soûtenir en méme temps avec Ianſenius, qu'il eſt neceſſaire qu'elle ſoit aidée d'une autre grace qui lui donne tout enſemble l'action & le pouvoir de la produire, *dat poſſe ſimul & agere?*

Comment pourroit il dire qu'avec cette petite grace, il eſt abſolument au pouvoir de la volonté, & il lui eſt libre de vouloir pleinement le bien, & de le faire; & ſoûtenir neantmoins avec Ianſenius, que ſans le ſecours d'une autre grace plus forte & plus ardente, il n'eſt pas au pouvoir de la volonté, & il ne lui eſt pas libre de vouloir pleinement, & d'agir.

Comment pourroit il dire qu'avec cette petite grace la volonté à toute la vertu, toute la force, & tout le pouvoir neceſſaire pour vouloir & pour agir, & reconnoître en méme temps avec Ianſenius & ſes diſciples, qu'elle à beſoin d'une autre grace, qui gueriſſe ſon infirmité, & de foible, infirme, & invalide qu'elle étoit, la rende forte, robuſte & valide pour vouloir, & pour agir.

N'eſt il pas evident qu'il faut que les Ianſeniſtes renoncent à toutes ces maximes de Ianſenius, & a pluſieurs autres que j'ay rapportées dans les chapitres precedens, ou qu'ils refuſent d'accorder à cette petite grace la condition eſſentielle que les Thomiſtes demandent, afin qu'elle ſoit vrayement ſuffiſante à l'égard du vouloir parfait de la volonté. Et par ce que les nouveaux Ianſeniſtes ont toûjours refuſé, & refuſent encore de ſe departir de la doctrine de Ianſenius, que ſes premiers diſciples ont defendüe dans leurs Apologies; c'eſt ce qui donne lieu de croire, qu'ils ne ſont Thomiſtes qu'en apparence, & que dans la realité ils ſont toûjours Ianſeniſtes.

Mais quoy, me dira quelqu'un, ſi les Ianſeniſtes accordent aux iuſtes qui ne ſont pas ce que Dieu leur

commande, tous les pouvoirs imaginables, excepté ce seul pouvoir par lequel on agit bien, n'est-il pas vray qu'ils reconnoissent dans les justes la grace suffisante des Thomistes avec toutes les perfections que les Thomistes lui donnent? Or il est si vray que les Iansenistes recens sont dans ce sentiment, que l'Autheur de la defence des Propositions de la seconde colomne veut bien que tout le monde sçache, *qu'excepté ce seul pouvoir par lequel on agit bien*, & qui nous est donné par la vertu de la grace efficace qui nous fait agir, *ils accordent aux justes destituez de la grace efficace tous les autres pouvoirs imaginables, de quelque nom qu'on les apelle; pourveu que l'on explique clairement ces mots, & que l'on ne donne pas lieu de les prendre au sens de Molina.*

Art. 3. pag. 15.

Ie respons en premier lieu que s'il estoit permis de raisonner de la sorte, on pourroit soûtenir que les aveugles ont des forces suffisantes pour voir, les sourds pour entendre, & les müets pour parler; parce qu'excepté ce seul pouvoir par lequel les yeux voyẽt, les oreilles entendent, & la langue parle, on peut accorder aux aveugles, aux sourds, & aux müets tous les autres pouvoirs imaginables de quelque nom qu'on les appelle.

Ie réponds en second lieu que selon Iansenius, le pouvoir de faire le bien qui est donné a la volonté par le secours de la grace efficace qu'il defend, est d'une telle nature, *que quand on demande si la volonté peut faire le bien sans le secours de la grace medicinale de Iesus-Christ, c'est comme si l'on demandoit si un aueugle peut voir, un sourd entendre, & un homme qui a les iambes cassées peut marcher, sans être auparavant gueris de leurs infirmités par la vertu de quelque puissant remede.* Or comme il est tres-faux qu'un aveugle ait des forces suffisantes pour voir, & un sourd pour entendre: encore qu'on leur accorde tous les autres pouvoirs imaginables, excepté le seul pouvoir par lequel on voit & on entend; De méme

Iansen. lib. 2. de grat. c. 3.

il eſt tres-faux de dire ſelon les principes de Ianſenius, que la volonté du juſte à des forces ſuffiſantes pour agir, quand elle n'a pas ce pouvoir par lequel elle agit, & qui luy eſt communiqué ſelon Ianſenius par la grace efficace.

Et il eſt certain que dés-là qu'on dit que la volonté deſtituée du ſecours de la grace medicinale, n'a pas le pouuoir par lequel elle veut & fait le bien, on dit qu'elle n'a pas la grace ſuffiſante pour vouloir le bien & pour le faire; puiſque ſelon les Thomiſtes c'eſt la grace ſuffiſante qui donne à la volonté tout le pouvoir requis pour agir: & que la grace predeterminante n'eſt requiſe que pour appliquer ce pouvoir à l'action.

C'eſt pourquoy de quelque maniere que ces nouveaux Ianſeniſtes s'expliquent, pour nous faire comprendre qu'ils admettent la grace ſuffiſante des Thomiſtes; ils ne le perſuaderont jamais aux perſonnes intelligentes, s'ils ne declarent diſtinctement qu'ils admettent dans cét état de corruption vne grace actuelle & interieure, qui donne à la volonté toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir requis pour agir, laquelle neantmoins ne lui donne pas l'action: & ſi en ſuite de cette declaration ils ne renoncent de bonne foy à tout ce que Ianſenius a dit dans ſon Auguſtin, & que ſes premiers diſciples ont avancé dans leurs écrits contre ce dogme tres-Catholique, que dans l'état de la nature corrompuë il y a des graces veritablement, & proprement ſuffiſantes, leſquelles neantmoins n'ont pas l'effet, à l'égard duquel elles ſont ſuffiſantes.

CHAPITRE IX.

Où l'on fait voir qu'il n'eſt pas vray que Ianſenius enſeigne dans ſon Auguſtin que la liberté d'indifference eſt requiſe dans cét état pour meriter & demeriter.

APRES avoir exposé le ſentiment de Ianſenius, & de ſes diſciples, ſur le ſujet de la grace ſuffiſante, il s'agit de faire voir quelle eſt la doctrine de ce Prelat touchant la liberté requiſe dans cét état de corruption pour meriter & demeriter par nos actions.

S'il en faut croire à Denys Raimond, Ianſenius eſt ſi éloigné de ſoûtenir dans ſon Auguſtin la troiſiéme Propoſition condamnée par le S. Siege, que tout au contraire il enſeigne formellement que *dans l'état de la nature corrompuë pour meriter & demeriter, il ne ſuffit pas d'être exempt de contrainte avec le jugement de la raiſon, mais de plus qu'il faut agir ſans neceſſité & avec indifference.* Et ce qui eſt tres-conſiderable, ce Licentié adjoûte que *c'eſt ce qu'il entreprend de prouver évidemment par les témoignages formels de ce Prelat.*

Mais il eſt bien à craindre qu'il ne promette beaucoup plus qu'il ne peut tenir; & il eſt vray qu'il s'y prend d'une maniere ſi peu iudicieuſe, que de tous les témoignages qu'il rapporte de Ianſenius, il n'y en a pas un, d'où l'on puiſſe conclurre avec quelque apparence de raiſon, que ce Prelat eſtime que la liberté qui eſt opposée à la contrainte ne ſuffit pas, & que la liberté d'indifference

difference eſt requiſe pour meriter & demeriter dans cét état de corruption.

Premierement ce Licentié allegue la réponſe que Ianſenius donne à une objection qu'il ſe propoſe dans le chapitre 34. du livre 6. de la grace du Sauveur, ou ce Prelat declare qu'il *y a une tres-grande difference entre l'acte libre, & l'état de la liberté*, & que les choſes qui ſe trouvent, ou qui ſont méme requiſes pour un état de liberté, ne doivent pas étre appliquées à un autre état, *nec vllo pacto quæ in uno ſtatu libertatis adſunt, aut etiam requiſita ſunt, ad alterum extendenda ſunt.*

Ie reconnois que ces paroles ſe trouvent dans le chapitre que Denys Raymond a cité; mais je lui declare en méme temps, que je ne puis comprendre à quel propos il les a marquées en gros charactere dans ſon éclairciſſement; Car s'il pretend conclurre *evidemment*, ainſi qu'il s'eſt engagé, que Ianſenius ſoûtient que la liberté qui eſt opposée à la contrainte avec le jugement de la raiſon ne ſuffit pas pour meriter & demeriter dans cét état, parce que ce Prelat dit *qu'il y a une grande difference entre l'acte libre & l'état de liberté, & que les choſes qui ſe trouvent, ou qui ſont méme requiſes pour un état de liberté, ne doivent pas étre appliquées à un autre*; je lui ſoûtiens que cette evidence eſt ſi obſcure, & ſi peu connuë des perſonnes intelligentes, qu'il n'y a point d'homme de bon ſens qui ne ſoit ſurpris de voir qu'un Ianſeniſte qui prend la qualité de Licentié en Theologie, raiſonne ſi mal, qu'ayant entrepris de prouver que Ianſenius enſeigne que la liberté qui eſt opposée à la contrainte ne ſuffit pas dans cét état pour meriter & demeriter, il rapporte des paroles de ce Prelat, qui n'ont pas plus de liaiſon avec cette verité, qu'elles en ont avec l'erreur qui lui eſt oppos .

Si j'avois entrepris de faire voir que Ianſenius ſoûtient que la liberté qui eſt opposée à la contrainte, &

qui est éclairée par le jugement de la raison, suffit pour meriter & demeriter dans cét état de corruption, parce que ce Prelat dit dans son Augustin *qu'il y a une tres-grande difference entre l'acte libre & l'état de liberté, & que les choses qui se trouvent, ou qui sont même requises pour un état de liberté, ne doivent pas être appliquées à un autre*: je croy que les Iansenistes diroient que j'ay perdu l'esprit, & que je ne suis plus raisonnable; & ils le diroient avec quelque apparence de raison, parce que ces paroles de Iansenius n'ayant aucune liaison avec la conclusion que j'en aurois tirée, ils auroient sujet de me reprocher que je ne sçay ce que je dis.

Cependant il est visible que ces mémes paroles de Iansenius n'ont pas plus de rapport avec la conclusion que Denys Raimond a entrepris d'en tirer; Et quelques *distinguo* qu'il employe pour couvrir la foiblesse de son raisonnement, il ne prouvera jamais qu'un Autheur soutient dans un livre que la liberté qui exempte de la contrainte ne suffit pas pour meriter & demeriter dans cét état de corruption, parce que dans ce livre il dit *qu'il y a de la difference entre l'essence de la liberté & l'état de la liberté, & qu'on ne doit pas rapporter à un état de liberté ce qui se trouve, ou même qui est requis pour un autre.*

Il est vray que dans le même endroit Iansenius ajoûte qu'il *confesse volontiers avec l'Ecriture sainte, avec Saint Augustin, & les autres Peres, que la liberté des hommes voyageurs n'est pas seulement exempte de la contrainte, mais aussi de la necessité immuable & volontaire, & qu'elle est indifferente pour agir & ne pas agir, pour le bien & pour le mal, quoy que cette indifference ne soit pas absolument de l'essence du libre arbitre.*

Mais il faut confesser que ces paroles ne prouvent point ce que Denys Raimond s'est engagé de *prouver evidemment par des témoignages formels de Iansenius*: Car il ne s'agit pas de montrer que ce Prelat reconnoit que

la liberté des hommes voyageurs n'eſt pas ſeulement exempte de contrainte, mais auſſi qu'elle eſt indifferente pour le bien & pour le mal; mais il s'agit de faire voir que Ianſenius pretend que cette indifference qu'il admet dans la liberté des hommes voyageurs, eſt requiſe dans cét état de corruption pour meriter & demeriter.

C'eſt ce que Denys Raimond ne ſçauroit prouver par ce témoignage de Ianſenius; parce qu'il ſe peut faire qu'il admette cette ſorte d'indifference dans l'homme voyageur, & qu'il nie neantmoins qu'elle ſoit requiſe pour le merite & le demerite: Et pour en cõvaincre Denys Raimond par un exemple tres-manifeſte; n'eſt-il pas vray que dans le méme endroit Ianſenius declare que la liberté des hommes voyageurs n'eſt pas ſeulemẽt indifferente pour agir & n'agir pas, mais auſſi pour faire le bien & le mal? Cependant Ianſenius n'a jamais dit que la liberté de contrarieté, qui conſiſte dans la puiſſance de faire le bien ou le mal, ſoit requiſe dans cét état, afin qu'un homme merite par une action bonne, ou qu'il demerite en faiſant une action mauvaiſe: puis qu'au contraire il eſt conſtant que dans le livre quatriéme de l'état de la nature décheuë il entreprend d'établir une doctrine toute opposee.

C'eſt donc mal à propos & ſans fondement que Denys Raimond entreprend de conclurre que Ianſenius eſtime que la liberté qui exempte de la contrainte, ne ſuffit pas pour meriter & demeriter dans cét état, parceque ce Prelat reconnoit que l'indifference pour agir & n'agir point ſe trouve dans la volonté de l'homme dans cét état; puis qu'il ſe peut faire qu'il admette dans l'homme voyageur la liberté de contradiction, de méme que la liberté de contrarieté, quoy qu'il eſtime que ces deux eſpeces de liberté ne ſont nullement requiſes dans cét état pour meriter & demeriter.

Le ſecond témoignage de Ianſenius que Denys Rai-

mond rapporte, eſt pris du chapitre *36.* du méme livre, où ce Prelat répondant à la Bulle de Pie V & Gregoire XIII. qui condamnent cette propoſition, que la ſeule contrainte eſt opposée à la liberté naturelle de l'homme, *ſola violentia repugnat libertati hominis naturali*, dit qu'il eſt ſans doute qu'afin qu'une action ſoit libre, il ne ſuffit pas qu'elle ſoit volontaire & exempte de contrainte, & qu'il eſt requis quelqu'autre choſe; *amplius ergo ſine dubio requiritur, quàm eſſe voluntarium, & ſine violentia, ut ſit liberum.*

Mais Denys Raimond ſupprime par un artifice damnable ce que Ianſenius requiert en cét endroit outre l'exemption de violence, afin qu'une action ſoit libre. Car Ianſenius ne dit pas qu'outre l'exemption de contrainte, il faut que l'action que l'on fait ſoit exempte de la neceſſité; mais il dit qu'il eſt requis qu'on faſſe cette action avec une pleine connoiſſance de ce que l'on fait, *cum plena rationis advertentia: Et qu'ainſi les mouvemens indeliberez de la concupiſcence ne ſont point libres, quoy qu'ils ſoient volontaires, parce que*, dit Ianſenius, *il leur manque ce qui eſt de plus important*; ſçavoir, *qu'ils ne ſont pas en la puiſſance de l'homme, & qu'ils s'elevent en nous ſans le iugement de la raiſon; ce qui repugne eſſentiellement à la liberté. Deeſt quippe illis quod eſt præcipuum, quia non ſunt in hominis poteſtate, non ſumus eorum domini, fiunt ſine plena rationis advertentia: quæ omnia eſſentialiter repugnant libertati.*

Et c'eſt ce qui montre evidemment que ce témoignage de Ianſenius non ſeulement ne ſert de rien pour prouver que ſelon ce Prelat l'indifference eſt requiſe dans cét état pour meriter & demeriter; mais qu'il ne prouve pas méme qu'elle ſoit requiſe pour la liberté d'une action: puis que Ianſenius ne demande autre choſe, ſinon que l'action que l'on fait ſoit volontaire, & éclairée par le jugement de la raiſon.

Quant à ce que Ianſenius ajoûte ſur la fin du méme chapitre, qu'encore que ſelon les principes de S. Auguſtin l'indifference de contrarieté & de contradiction ne ſoit pas requiſe, afin que les actions des hommes ſoient libres ; *il reconnoit neantmoins qu'on les fait maintenant non ſeulement ſans contrainte, mais auſsi avec quelque indifference de contradiction, & méme de contrarieté* : cela fait bien voir que Ianſenius avoué que les hommes agiſſent maintenant avec quelque ſorte d'indifference : mais cela ne prouve nullement ce que Denys Raimond avoit entrepris de montrer *evidemment*, que cette indifference ſoit requiſe pour meriter & demeriter.

Le troiſiéme paſſage que Denys Raymond allegue, eſt pris du chapitre 20. du livre huitiéme de la grace du Sauveur, ou Ianſenius declare *que dans tout le cours de cette vie le libre arbitre de l'homme ſoit dans l'infidelité & avant la grace, ſoit dans la grace, a toûjours l'indifference de contrarieté pour le bien, & pour le mal.*

Mais qui ne voit que ce n'eſt pas le poinct dont il eſt queſtion. Il ne s'agit point de montrer que Ianſenius admet dans l'homme voyageur une ſorte d'indifference de contrarieté pour le bien, & pour le mal ; mais il s'agit de prouver evidemment que Ianſenius enſeigne que cette indifference de contrarieté pour le bien & pour le mal, eſt requiſe dans cét état pour meriter & demeriter ; c'eſt ce que Ianſenius ne dit point dans cét endroit ; & il eſt ſi éloigné de le dire, qu'il ne veut pas même que cette ſorte d'indifference ſoit neceſſaire, afin que les actions des hommes ſoient vrayement libres.

Denys Raimond n'eſt nullement ſatisfait de cette reponſe que le P. Annat avoit donnée, & il pretend que le P. Annat répond mal à ce témoignage de Ianſenius. *Car*, dit ce Licentié, *puiſque Ianſenius enſeigne dans ce chapitre que l'indifference & le pouvoir d'obſerver, ou de ne pas obſerver le Commandement, eſt requis à cét état de*

liberté, n'enſeigne-il pas que dans les actions meritoires & demeritoires, non ſeulement nous avons vne autre liberté que celle qui eſt exempte de la contrainte; mais de plus qu'une autre liberté eſt requiſe & neceſſaire.

C'eſt toute la conviction que Denys Raimond a pû tirer des trois témoignages de Ianſenius qu'il a rapportez; & ſur leſquels il a entrepris *de prouver evidemment que Ianſenius enſeigne que la liberté d'indifference eſt requiſe dans cét état pour meriter & demeriter.*

Mais eſt-il bien poſſible qu'il ne s'apperçoive pas lui-méme de ſon illuſion, & qu'il ne connoiſſe pas que ſon raiſonnement eſt ſi foible & ſi mal concerté, que s'il n'avoit pris la qualité de Licentié en Theologie, on auroit de la peine à croire qu'un ſimple Theologien l'eut propoſé?

Ianſenius, dit-il, *enſeigne dans ce chapitre* (c'eſt le 20. du livre 8. de la grace du Sauveur) *que l'indifference & le pouvoir d'obſerver ou de ne pas obſerver le commandement, eſt requiſe à cét état de liberté.* Ie réponds en premier lieu, qu'il n'eſt pas vray que Ianſenius enſeigne dans ce chapitre que l'indifference de contrarieté pour le bien & pour le mal, dont il parle en termes formels, ſoit requiſe à cét état de liberté, & qu'il dit ſeulement qu'elle ſe trouve dans l'homme dans tout le cours de ſa vie.

Ie réponds en ſecond lieu, qu'encore que Ianſenius accorde dans un autre chapitre que cette ſorte d'indifference ſe trouve, & méme qu'elle eſt requiſe pour l'état de la liberté de l'homme voyageur, il ne dit pas neantmoins qu'elle eſt requiſe ou neceſſaire dans cét état, afin que l'homme ſoit vrayement libre; puis qu'au contraire il ſoûtient que cette indifference n'eſt nullement de l'eſſence de la liberté, qui comprend ſeulement la faculté d'agir ſans contrainte avec le jugement de la raiſon: d'où il ſuit, qu'encore que dans l'état de voyageur l'homme n'eût point cette ſorte d'indifference, il

ne laisseroit pas d'agir librement, pourveu qu'il agit sans contrainte, & avec le jugement de la raison.

Or si selon Iansenius cette indifference n'est point requise, afin que l'homme voyageur soit libre dans ses actions, mais seulement à raison de l'état de mutabilité dans lequel il se trouve, pouvant passer du bien au mal, & du mal au bien dans tout le cours de sa vie; n'est-il pas manifeste que Denys Raimond ne sçauroit cõclurre des paroles de ce Prelat, que l'indifference de contrarieté, & de contradiction, est requise dans cét état pour le merite & le demerite.

Mais, dit ce Licencié, Iansenius soûtient *que dans les actions meritoires & demeritoires non seulement nous avons une autre liberté que celle qui exempte de la contrainte, mais de plus qu'une autre liberté est requise & necessaire.*

Ie réponds que si par ces paroles obscures & ambigües, Denys Raymond entend que Iansenius soûtient que pour faire des actions meritoires & demeritoires dans cét état, non seulement nous avons une autre liberté que celle qui nous exempte de la contrainte; mais aussi qu'vne autre liberté est requise pour cét effet; c'est une pure invention de son esprit, & une consequence qui est si mal établie sur les témoignages de Iansenius qu'il allegue, qu'il n'y a qu'un homme qui a dessein de tromper, ou qui se veut tromper soy-méme, qui soit capable de l'avancer.

Si par ces paroles il entend que les hommes voyageurs qui font des actions meritoires & demeritoires, ont une autre liberté que celle qui exempte de la contrainte, quoy qu'elle ne soit pas necessaire pour faire que leurs actions soient libres & dignes de peine ou de recompense, & qu'elle soit seulement requise à cause de l'état de mutabilité où ils se trouvent pendant le cours de cette vie. On demeure d'accord que cette consequence est tres-bien fondée sur les témoignages

que Denys Raimond a rapportez, mais elle ne ſert qu'à faire voir qu'il n'a peu prouver méme probablement, ce qu'il avoit entrepris *de prouver evidemment par les témoignages formels de Ianſenius.*

CHAPITRE X.

Qu'il eſt certain que Ianſenius ſoûtient, que la liberté qui exempte de la contrainte, avec le jugement de la raiſon, ſuffit dans cét état pour meriter & demeriter.

SI j'étois auſſi mal fondé dans ma pretention, que Denys Raimond l'eſt dans la ſienne, il eſt ſans doute que ce Licentié auroit droit d'écrire & de publier qu'on attribuë à Ianſenius une doctrine touchant la liberté requiſe pour meriter & demeriter, laquelle n'eſt point de lui, & qu'on ne trouve pas dans ſon Auguſtin. Mais les preuves qu'on emploïe pour montrer que ce Prelat ſoûtient que la liberté qui eſt opposée à la contrainte, & qui eſt éclairée par le jugement de la raiſon, ſuffit dans cét état pour le merite & le demerite, ſont ſi fortes & ſi convainquantes, que j'oſe dire que Denys Raymond méme, qui eſt un des plus empreſſez de tout le parti, ſeroit obligé de ſe rendre à leur evidence, s'il vouloit bien prendre la peine de les conſiderer ſans paſſion, & avec un deſir ſincere de connoître la verité.

La premiere des preuves que je lui preſente, eſt priſe de la doctrine que lui-méme attribuë à Ianſenius dans la premiere partie de ſon éclairciſſement; car il reconnoit

noit que *Ianſenius a tenu que pour agir librement, & pour meriter & demeriter dans un autre état de liberté que celuicy, il ne ſeroit pas neceſſaire d'être indifferent ; mais qu'il ſuffiroit d'être exempt de contrainte, en ſuppoſant le iugement de la raiſon : ce qu'il prouve particulierement par le merite de Ieſus-Chriſt : D'où il conclud que l'indifference n'eſt pas eſſentielle au merite & demerite generalement conſiderez, encore qu'elle ſe trouve toûiours dans les actions meritoires & demeritoires de cette vie.* Chap. 4. 3. poinct, p. 152. 153.

On n'a pas ſujet de ſe plaindre que ce Licencié raiſonne mal, quand il conclud que ſelon Ianſenius la liberté d'indifference n'eſt pas eſſentielle au merite & au demerite generalement conſiderez : car ſi dans le ſentiment de ce Prelat il ſe peut faire qu'un homme merite dans quelque état, quoy qu'il ne ſoit pas indifferent à faire, ou ne faire pas l'action meritoire, il eſt viſible que l'indifference n'eſt pas de l'eſſence du merite & du demerite en general, de méme qu'elle n'eſt pas de l'eſſence de la liberté generalement conſiderée, s'il eſt vray qu'en quelque état on fait des actions librement, quoy qu'on ne ſoit pas indifferent à les faire, & à ne les point faire.

Il me ſemble neantmoins qu'à cette occaſion je pourrois avec juſtice lui faire le méme reproche, que l'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne fait injuſtement aux Ieſuites, & lui dire *qu'il ne fait iamais paroître quelque étincelle de ſens commun, qu'il ne le vende bien cher ; & s'il ſe montre quelque-fois un peu raiſonable, ce n'eſt que pour être en ſuite deraiſonnable avec plus d'excez.* Pag. 4.

C'eſt ce qu'il fait bien voir dans le poinct dont il eſt icy queſtion : car aprés avoir reconnu que l'indifference n'eſt pas de l'eſſence du merite & du demerite generalement conſiderez, & qu'afin qu'une action ſoit meritoire ou demeritoire en general, il ſuffit qu'on la faſſe ſans

contrainte sous la conduite du jugement de la raison; il ne laisse pas de soûtenir que pour meriter & demeriter dans cét ètat de corruption, la liberté d'indifference est necessaire, & que la liberté qui est exempte de contrainte & éclairée par la raison, ne suffit point. Or c'est ce qui chocque le sens commun, & qui fait juger *que s'il s'est montré un peu raisonnable, ce n'a été que pour être ensuite déraisonnable avec plus d'excez.*

Car s'il est vray que selon Iansenius l'indifference n'est pas essentielle au merite & au demerite generalement considerez, & qu'il suffit pour le merite ou demerite d'une action, qu'elle soit exempte de contrainte, & éclairée par la raison; ne voit-il pas qu'il s'ensuit evidemment, qu'encore que l'indifference de contrarieté & de contradiction ne se trouvât point dans l'état de la nature corrompüe, nos actions ne laisseroient pas d'être meritoires & démeritoires, pourveu qu'on les fit sans contrainte, & sous la direction de la raison: puis qu'elles auroient tout ce qui est essentiel au merite & au demerite.

Si parlant de la liberté je raisonnois en cette maniere: selon la doctrine de Iansenius l'indifference de contrarieté & de contradiction n'est pas essentielle à la liberté generalement considérée; & s'il suffit pour agir librement, qu'on agisse sans contrainte sous la conduite de la raison: Donc selon ce principe de Iansenius, encore que la volonté de l'homme n'eût point d'indifference de contrarieté & de contradiction dans l'état de la nature corrompuë, elle ne laisseroit pas d'être libre, & d'agir librement, pourveu qu'elle agit sans contrainte, & avec dependance de la raison.

Il est certain que les Iansenistes approuveroient ce raisonnement; & ils en demeurent d'accord dans *l'explication de la question de fait touchant les cinq Propositions condamnées par les Papes*, disant que *s'il étoit possi-*

Pag. 51.

ble que l'indifference ne se trouvât point dans l'état de la nature corrompüe, & que la volonté fût exempte de contrainte, quoy-que non de necessité : elle ne laisseroit pas d'être libre, encore qu'elle ne fut pas indifferente : puisque les bienheureux dans le Ciel, & les damnez dans l'Enfer, sont libres sans être indiferens, les uns étant determinez au bien, & les autres au mal.

D'où vient donc que ces faiseurs d'Eclairciſſemens raiſonnent ſi mal, qu'aprés avoir reconnu que l'indifference de contrarieté & de contradiction, n'eſt pas plus eſſentielle au merite & au demerite generalement conſiderez, qu'elle l'eſt à la liberté, ils refuſent neantmoins d'admettre pour le merite & le demerite, ce qu'ils accordent à l'égard de la liberté ?

Quand-on raiſonne de cette ſorte, Ieſus-Chriſt ne laiſſoit pas d'aymer ſon Pere tres-librement, encore qu'il ne fût pas indifferent à l'aymer ou à ne l'aymer point ; parce qu'il l'aimoit ſans contrainte avec une pleine connoiſſance, ce qui ſuffit afin que cét amour fût vrayement libre ; donc un homme ne laiſſeroit pas de faire librement une action dans l'état de la nature corrompüe, encore qu'il fût determiné à cette action, comme Ieſus-Chriſt l'étoit à aymer ſon Pere, pourveu qu'il fit cette action ſans contrainte, & avec le jugement de la raiſon. Les diſciples de Ianſenius avoüent que cette conſequence eſt tres-juſte & tres-conforme au ſentiment de leur Maître.

Mais ſi par un ſemblable raiſonnement on dit ; Ieſus-Chriſt étant encore voyageur ne laiſſoit pas de meriter en aymant ſon Pere, quoy qu'il ne fût pas indifferent à ne le pas aymer, parce qu'il l'aymoit ſans contrainte, & ſous la conduite de la raiſon, ce qui ſuffit pour l'eſſence du merite & du demerite ; donc un autre homme ne laiſſeroit pas de meriter ou demeriter dans l'état de la nature corrompuë, faiſant une action, quoy qu'il ne fût

pas indifferent à ne le point faire, pourveu qu'il la fist sans contrainte avec le jugement de la raison, puis que cette action auroit tout ce qui est essentiel au merite & au demerite.

Alors ces Inconnus se voyant pousſez plus avant qu'ils ne voudroient, changent de langage, & nient à l'égard du merite & du demerite, la conſequence qu'ils admettent à l'égard de la liberté, quoy-que dans leurs principes l'indifference de contrarieté & de contradiction ne ſoit pas plus eſſentielle au merite & au demerite, qu'elle l'eſt à la liberté. Et ſans mentir c'eſt une choſe bien ſurprenante, de voir que ces defenſeurs de Ianſenius ſoient ſi mal inſtruits de la doctrine de leur Maitre, qu'ils ne font point de difficulté de rejetter une concluſion, que lui-méme avance dans ſon Auguſtin, comme une conſequence qui ſuit neceſſairement des principes de S. Auguſtin.

Car aprés avoir dit dans le ch. 24. du livre 4. de l'état de la nature décheuë, que S. Auguſtin ne demande rien autre choſe dans les infideles, qu'une liberté qui ſoit exempte de contrainte & éclairée par la raiſon, pour les rendre coûpables dans leurs crimes; ce Prelat conclud. Ainſi donc dans l'état où nous ſommes quand l'amour pervers de nous méme, dans lequel la creature raiſonnable s'eſt engagée en renonçant à l'amour de Dieu, ſeroit neceſſaire, non ſeulement quant à la neceſſité de ſpecification, comme il eſt maintenant dans les infideles, mais auſſi quant à la neceſſité d'exercice, de méme que l'amour que les Bien-heureux ont pour Dieu; neantmoins ſelon la penſée de S. Auguſtin, il ne laiſſeroit pas d'étre libre de la liberté requiſe afin que cét amour rende l'homme coûpable devant Dieu, & digne de peine; car c'eſt de cette liberté dont il eſt queſtion dans ce chapitre. *Sic ergo & hic, etiamſi ille perverſus amor ſui, in quem ex Dei dilectione creatura rationalis lapſa eſt, non ſo-*

Lib. 4. de Statu nat. lapſæ, c. 24

lùm ſpecificatione, ut nunc eſt, ſed etiam exercitio, quemadmodum amor beatificus, eſſet neceſſarius, non tamen ex Auguſtini mente deſineret eſſe liber.

Sur ces paroles de Ianſenius on peut raiſonner en cette maniere. On ne peut declarer en termes plus clairs & plus formels que l'indifference de contrarieté & de contradiction n'eſt pas requiſe pour pecher & demeriter dans l'état de la nature corrompuë, qu'en diſant que dans l'état où nous vivons un homme ne laiſſeroit pas d'étre libre, & de pecher, encore qu'il n'eût aucune indifference de contrarieté & de contradiction, & que ſon action fût auſſi neceſſaire que l'amour que les Bienheureux ont pour Dieu : dans les paroles que j'ay rapportées Ianſenius ſoûtient que dans l'état où nous vivons l'amour dereglé de nous mémes ne laiſſeroit pas d'étre libre, & peché, quoy qu'il fût auſſi neceſſaire quant à la neceſſité de ſpecification & d'exercice, que l'amour que les Bien-heureux ont pour Dieu : il eſt donc manifeſte que Ianſenius reconnoit que dans l'état de la nature corrompuë l'indifference de contrarieté & de contradiction n'eſt pas requiſe afin qu'une action ſoit libre, mauvaiſe, & digne de peine.

Or ſi l'indifference n'eſt pas neceſſaire dans cét état pour pecher & demeriter, il s'enſuit qu'elle n'eſt point requiſe pour faire une action bonne, & meriter en la faiſant : puis que ſelon Ianſenius dans le méme chapitre, ce que l'on dit à l'égard du demerite, on le doit dire pareillement du merite : *peccati enim, & boni operis, quantum ad vituperium, & laudem, ipſamque adeo arbitrii libertatem attinet, par eſt ratio.*

Il y a quatre ans que j'ay proposé cét argument aux Ianſeniſtes, & ils n'en diſconviennent pas dans la refutation qu'ils ont faite de la Relation que j'ay donnée au public ſur le ſujet de nos Conferences; mais l'Autheur de cette refutation, au lieu de répondre à mon ar-

gument, se contente de me renvoyer à Denys Raimond, disant que ces paroles, *ut nunc est*, ruïnent toutes les consequences que j'ay voulu tirer de ce passage de Iansenius, comme Denys Raimond l'a fait voir invinciblement, part. 1. c. 4. art. 4. 5.

Il est vray que Denys Raimond veut éluder les consequences qu'on tire de ce passage, disant que Iansenius *ne parle pas en ce passage de l'état de la liberté qui se trouve dans les actions de cette vie, puis qu'il parle d'un amour pervers de soy-méme, qui seroit necessaire, non seulement en general, comme il est presentement*, ut nunc est, *mais aussi quant à l'exercice, comme est l'amour des Bien-heureux.*

Mais il n'est pas icy question si Iansenius parle de l'état de la liberté qui se trouve maintenant dans les actions de cette vie : il s'agit de sçavoir si Iansenius dit dans ce passage, qu'encore que dans l'état ou nous sommes, *sic ergo & hic*, l'amour pervers de nous-méme fût aussi necessaire, comme est l'amour que les Bien-heureux ont pour Dieu ; il ne laisseroit pas d'étre libre d'une liberté qui suffit pour rendre l'homme coûpable : les paroles de Iansenius sont si formelles sur ce sujet, que personne n'en peut doûter.

Il reste donc de sçavoir si la consequence que j'en ay tirée est bonne, quand j'ay dit qu'il s'ensuivoit de là que selon Iansenius l'indifference de contrarieté & de contradiction, n'est pas necessaire pour pecher & demeriter dans cét état de corruption, quoy qu'elle se trouve effectivement dans la volonté : Denys Raimond n'en dit pas un mot dans l'Article 4. & 5. du chapitre quatriéme de son éclaircissement ; & cependant si nous en croyons à l'Autheur de la refutation de ma Relation, ce Licencié *a fait voir invinciblement que le seul mot*, ut nunc est, *ruïne toutes les consequences que j'ay voulu tirer de ce passage de Iansenius.* Mais c'est une conduite qui est

particuliere aux Ianseniſtes, quand ils ne peuvent répondre à une objection que leurs adverſaires leur propoſent, de publier hardiment qu'ils y ont répondu invinciblement dans un autre écrit: quoy qu'il arrive aſſez ſouvent que dans cét écrit ils n'en ont pas ſeulement parlé.

La ſeconde raiſon qui montre tres-clairement que ſelon la doctrine de Ianſenius la ſeule liberté qui eſt oppoſée à la contrainte avec le jugement de la raiſon, ſuffit pour le merite & le demerite dans l'état de la nature corrompuë, eſt fondée ſur ce qu'il n'y a point de Saint Pere, ni de Theologien dans l'Egliſe, qui demande d'autre liberté pour meriter & demeriter dans l'état de la nature corrompuë, que celle qui fait que l'action que nous faiſons eſt en nôtre pouvoir, & que nous en ſommes vrayement les maîtres. C'eſt ce que S. Thomas enſeigne dans l'art. 6. de la queſtion de la grace de Ieſus Chriſt, où il dit qu'il y a deux choſes qui ſont neceſſaires pour meriter, l'état de celui qui merite & la faculté de meriter. Quant à la faculté de meriter, elle eſt requiſe, dit ce S. Docteur, *du côté de la nature; parce* que pour meriter par l'action que nous faiſons, il faut que nous en ſoyons les maîtres; car c'eſt alors ſeulement que nous pouvons donner nôtre action comme le prix de la recompenſe que nous attendons. *Facultas verò merendi requiritur ex parte naturæ, quia per actum proprium quis mereri non poteſt, niſi ſit dominus ſui actus; ſic enim ſuum actum quaſi pretium pro præmio dare poteſt.*

In quæſt. diſput.

Or il n'y a rien que Ianſenius defende plus conſtamment dans ſon Auguſtin, & qu'il établiſſe avec plus de ſoin, que cette erreur, que l'action que nous faiſons eſt en nôtre pouvoir, & que nous en ſommes vrayement les maîtres, quand nous la faiſons ſans contrainte, & avec une pleine deliberation, quoy que nous la faſſions neceſſairement, n'y ayant point d'autre neceſſité qui

nous prive du domaine de nos actions, que la seule contrainte, qui nous fait agir, quoy que nous ne voulions point. Il ne faut que lire les chapitres 4. 5. 6. 7. du livre 6. de la grace du Sauveur, pour être convaincu que le but unique que Iansenius s'est proposé dans ce livre, est de montrer qu'une action nous est parfaitement libre, dés qu'elle est en nôtre pouvoir; & que nous en sommes les maitres, dés-là que nous la faisons sans contrainte avec dependence du jugement de la raison.

Il est donc indubitable que selon les principes de Iansenius, pour meriter & demeriter dans l'état de la nature corrompüe la liberté d'indifference n'est pas requise, & qu'il suffit qu'on agisse sans contrainte, supposant toûjours le jugement de la raison.

Ie ne sçay ce que les Iansenistes pourront répondre à cette raison; mais je sçay bien qu'ils auront de la peine à inventer quelque *distinguo*, qui en puisse éluder la force parmi les personnes intelligentes.

Ie prends la troisiéme preuve du chapitre 24. du livre 4. de l'état de la nature décheuë, où Iansenius se propose cette objection: s'il y a des hommes qui se trouvent en cette vie dans un état si deplorable, qu'ils sont necessitez de pecher dans toutes leurs actions, c'est en vain qu'on leur commande, & qu'on les exhorte à eviter le mal, & c'est injustement qu'on les blâme & qu'on les condamne, quand il ne l'evitent point, & ne font pas le bien qui leur est commandé. *Si aliquod hominum genus, aut status sublatâ bene faciendi libertate, peccandi necessitate premitur, frustra iubemus & hortamur eos à peccatis abstinere, immeritò obiurgamus & vituperamus eos si non abstinuerint. Sed ex disciplinæ Christianæ regula certum est stimulos istos rectè cuivis hominum generi admoveri: falsum est igitur quenquam vel ante, vel post fidem peccandi necessitate teneri.*

Qu'est-ce que ce Prelat répond à cette objection?

Premierement

Premierement il dit que la neceſſité de pecher qui ſe trouve dans les payens & les infideles, ne leur ôte point l'indifference d'exercice, qui conſiſte au pouvoir de faire & de ne pas faire l'action que l'on fait: parce qu'encore qu'un infidele ne puiſſe pas s'abſtenir de l'action mauvaiſe en faiſant une action bonne; il eſt neantmoins en ſa puiſſance de l'eviter, en s'appliquant à une autre action mauvaiſe; ce qui ſuffit même au ſentiment des Scholaſtiques pour le merite & le demerite, pour la loüange & le blâme d'une action.

Secondement il ajoûte que pour dire le vray, quoy que S. Auguſtin accorderoit facilement tout ce qu'il vient de dire, il eſt certain neantmoins qu'il ne s'eſt jamais engagé dans ces difficultez, quand il a été queſtion de faire voir que les infideles ne manquent point de la liberté, qui eſt requiſe pour pecher & pour être dignes de blâme. Car ſoit que cette liberté d'exercice ſe trouve, ou ne ſe trouve point dans ceux qui pechent, ce Docteur ne s'en met nullement en peine: mais il lui ſuffit que le pecheur ſe porte au mal avec connoiſſance & avec un parfait conſentement, ſoit qu'il puiſſe, ou ne puiſſe point ſe délivrer de la neceſſité d'aimer mal. *Sed ut verum fatear, quamvis hæc omnia vera eſſe Auguſtinus facilè concederet, nunquam tamen ad inveniendam demonſtrandamque arbitrii libertatem in peccantibus, in has angustias ſeſe conjecit: nam ſive talis peccandi libertas adſit, ſive non adſit eam Auguſtinus nihil omnino curat, ſed ei abunde ſatis eſt, quòd peccator ſciens & prudens plenâ voluntate feratur in malum, ſive ab iſta diligendi mali neceſſitate ſe expedire poſſit, ſive non poſſit.*

On voit evidemment par ces paroles que ſelon la penſée de Janſenius, quoy que l'indifference d'exercice ſe trouve dans les payens & les infideles quand ils pechent, S. Auguſtin neantmoins eſtime qu'elle n'eſt nullement neceſſaire afin que ceux qui pechent, le faſſent

librement & avec demerite.

Et il est certain que Iansenius ne le pouvoit exprimer plus clairement, qu'en disant que ce saint Docteur ne s'est jamais servi de cette liberté d'exercice pour répondre à l'objection des Pelagiens, qu'il ne s'est jamais mis en peine de cette sorte de liberté, soit qu'elle se trouve ou ne se trouve point dans ceux qui pechent, & qu'il lui suffit que le pecheur se porte volontairement au mal, & avec connoissance, soit qu'il puisse, ou ne puisse pas s'en abstenir.

Or si selon Iansenius l'indifference d'exercice, & même de specification étoit necessaire dans l'état de la nature corrompüe pour meriter & demeriter; il s'ensuivroit que S. Augustin auroit mal répondu à l'objection des Pelagiens, ne s'étant pas servi de la liberté d'indifference, & s'étant contenté de la seule liberté qui est opposée à la contrainte pour expliquer comment les infideles sont coûpables, & dignes de peine, quand ils ne font pas ce que Dieu leur commande.

Et parce qu'il n'est pas croyable que Iansenius voulut bien faire cette injure à S. Augustin, aprés la profession publique qu'il a faite de vouloir suivre ses sentimens, il faut conclurre que Iansenius soûtient sous le nom de S. Augustin, que l'indifference de specification, & d'exercice n'est nullement necessaire aux hommes pour pecher dans l'état de la nature corrompuë, & qu'il suffit, qu'ils fassent le mal sans contrainte, & avec une pleine deliberation, soit qu'ils puissent, ou ne puissent pas s'abstenir du mal qu'ils font, *Satis est quod peccator sciens, & prudens plenâ voluntate feratur in malum, sive ab ista diligendi mali necessitate se expedire possit, sive non possit.*

I'ajoûte pour une quatriéme preuve qu'il est si vray que Iansenius estime que la liberté qui nous exempte de la contrainte suffit pour pecher, & demeriter dans l'é-

tat de la nature corrompüe, qu'il reconnoit méme qu'il n'y peut avoir d'autre état, dans lequel l'homme puisse étre coûpable de peché avec la seule liberté qui est opposée à la contrainte.

Car selon la doctrine de ce Prelat, l'homme ne peut étre que dans l'un de deux états; dans l'état d'innocence, qu'il appelle l'état de la nature parfaite & innocente; ou dans l'état de peché, qu'il appelle l'état de la nature corrompuë. Si l'on considere l'homme dans l'état de la nature innocente, Ianſenius soûtient aprés S. Augustin, qu'il ne seroit pas coûpable ne faisant pas ce que Dieu lui commande, s'il n'étoit pas en sa puissance d'accomplir le commandement de Dieu, & s'il étoit dans la necessité de pecher, *non sua culpa ceciderit.*

Mais si l'on considere l'homme dans l'état de la nature corrompuë, Ianſenius pretend que si dans cét état l'homme s'abstient volontairement & avec connoissance de faire une action bonne que Dieu lui commande, il est coûpable & digne de peine, encore qu'il ne soit pas en son pouvoir de faire l'action commandée, parce qu'alors ce defaut de pouvoir est un effet du premier peché, & non de l'institution de la nature. *Quod si talis defectus adiutorii homini aut Angelo non ex institutione naturæ, sed ex aliqua culpa contingeret, profectò tunc Augustinus actum inde secuturum non solùm liberum, sed & culpabilem esse posse fateretur.* Lib. 3. de grat. c. 15. §. *Respondetur.*

C'est donc, selon Ianſenius, dans le seul état de la nature corrompüe que la liberté qui est opposée à la contrainte accompagnée du jugement de la raison suffit pour pecher & demeriter; & parce que dans les principes du méme Prelat la liberté qui suffit pour demeriter, suffit aussi pour meriter, il s'ensuit que selon Ianſenius la liberté qui est opposée à la contrainte, & qui est éclairée par la raison, suffit pour meriter & demeriter dans l'état de la nature corrompüe.

Voici vne cinquiéme preuve qui eſt indubitable dans les principes de Ianſenius. Quand dans l'état où nous vivons les hommes ne font pas une action bonne & ſurnaturelle que Dieu leur commande, il eſt ſans doute, & Ianſenius en demeure d'accord, qu'ils ſont coûpables de peché ; & dignes de peine ; puis que le precepte affirmatif par lequel Dieu nous commande de faire une bonne action, n'oblige pas moins que le precepte negatif par lequel il nous defend de faire une action mauvaiſe. Et quand au contraire les hommes font quelque action ſainte & vertueuſe, comme ſeroit un acte d'amour de Dieu, un acte d'eſperance, ou de contrition, Ianſenius reconnoit que s'ils ſont juſtes, ils meritent quelque recompenſe devant Dieu.

Il eſt conſtant neantmoins dans les principes de Ianſenius, que les uns & les autres manquent de la liberté qui eſt opposée à la ſimple neceſſité, & qu'ils n'en ont point d'autre que celle qui eſt opposée à la contrainte, & qui eſt éclairée par le jugement de la raiſon.

Car en premier lieu ceux qui ne font pas vne action bonne que Dieu leur commande, ſont dans l'impuiſſance de la faire, & dans la neceſſité de s'en abſtenir ; puis que les uns, comme les infideles, manquent de tous les principes requis pour faire le bien, n'ayant ni foy, ni charité habituelle, ni grace actuelle, pour accomplir ce qui eſt commandé ; les autres qui ont la foy, & qui même ſont juſtes, manquent du ſecours de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, qui nous fait vouloir & agir, & ſans laquelle, comme i'ay fait voir, il eſt autant impoſſible à un homme de vouloir & de faire le bien, qu'à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre, & à un boiteux de marcher. Car ſi cette grace ne leur manquoit point, il eſt indubitable ſelon Ianſenius, qu'ils accompliroient ce qui leur eſt commandé, puis qu'elle fait invinciblement que la volonté veut & opere. De

sorte que s'ils sont coûpables ne faisant pas ce qui leur est commandé, c'est parce qu'ils l'omettent volontairement, & avec le jugement de la raison.

En second lieu ceux qui font des actions saintes & vertueuses dans cét état, sont pareillement dans l'impuissance de s'en abstenir, & dans la necessité de les faire. Car quand ils font ces actions, ils sont assistez du secours de la grace medicinale de Iesus-Christ, qui leur donne tout ensemble le pouvoir & l'action. Or cette grace est d'une telle nature selon Iansenius, qu'il n'y a point de libre arbitre qui puisse empécher qu'elle n'ait son effet, *ut non sit liberum arbitrium quod possit eius influxum in opus impedire*. Qu'il n'est pas au pouvoir de la volonté, de la rejetter, ou de la suivre si elle veut; mais elle fait invinciblement que la volonté veut & opere, *Nullo modo in voluntatis relinquitur arbitrio, ut eam deserat, aut arripiat si voluerit, sed est illa postrema gratia, quæ invictissimè facit, ut velit, & à voluntate non deseratur.* Lib. 2, de grat. c. 14. Lib. 2. de grat. cap. 4.

Il est donc manifeste qu'étant prevenus de cette grace, ils sont dans l'impuissance de s'abstenir de la bonne action, & dans la necessité de la faire; Car s'il étoit en leur pouvoir d'omettre l'action qu'ils font, il seroit en leur pouvoir d'empécher que cette grace n'eût son effet, & elle ne l'auroit pas invinciblement, ce qui ruine entierement la doctrine de Iansenius touchant la grace medicinale.

I'ajoûte que selon Iansenius, afin qu'un homme accomplisse ce que Dieu luy commande, il faut que la grace que Dieu lui donne pour l'accomplir, soit plus forte & plus ardente que le mouvement indeliberé de la concupiscence qui le porte au mal, & le retire de l'amour du bien. Car si elle n'étoit plus forte, il seroit impossible qu'elle ne fut vaincüe par le mouvement de la cupidité, *Nisi maior fuerit quam terrena, fieri non potest* Lib. 4. de grat. cap. 6.

quin propriæ voluntatis infirmitate vincatur. Que si la grace qui nous fait vouloir & agir, est plus forte & plus ardente que la cupidité, celui qui est prevenu de cette grace, est dans la necessité de lui obeïr, & d'executer ce qu'elle lui inspire: parceque comme Iansenius declare plusieurs fois dans le même livre, *quod amplius delectat, secundum illud operemur necesse est.* Il est necessaire que la volonté agisse suivant ce qui lui plaist davantage.

Il est donc clair selon ces principes de Iansenius, que quand un homme fait une bonne action, il est dans l'impuissance de l'omettre, & dans la necessité de la faire. c'est pourquoy s'il merite quelque recompense par cette action, c'est parce qu'il la fait volontairement, & étant éclairé par la lumiere de la raison.

On me dira que Iansenius reconnoît dans la volonté de l'homme sous la grace, & devant la grace l'indifference de contrarieté, & de contradiction en quelque sens. *Agnovit Augustinus sub gratia, & ante gratiam indifferentiam contrarietatis & contradictionis quodam sensu* Et dans le même chapitre ce Prelat declare que le libre arbitre de quelque grace forte, & efficace qu'il soit prevenu & determiné à faire le bien, peut non seulement ne le faire pas, mais aussi faire le mal. *Dicimus liberum arbitrium quantuncumque vehementi, atque efficaci gratiæ delectatione prævenitum atque determinatum ad faciendum bonum, adhuc tamen posse bonum non tantum non facere, sed etiam malum.*

Lib. 8 de grat. c. 2.

Mais je puis répondre à l'exemple de Denys Raimond, qu'il ne faut pas croire que Iansenius qui n'étoit pas destitué de sens, se contredise de cette sorte. *Non est fatuus Iansenius, & ego novi, contraria sibi loqui non potest.* C'est pourquoy quand il reconnoît dans la volonté de l'homme, sous la grace, & dans la grace, l'indifference de contrarieté & de contradiction; il n'entend par le mot d'indifference ce que les SS. Peres appellent

mobilité, ou *mutabilité*, qui se trouve dans les hommes pendant qu'ils sont en cette vie, parce qu'ils sont capables de bien & de mal, & ne peuvent perdre l'indifference qu'ils ont à l'égard de l'un & de l'autre, jusqu'à ce que la mort finissant leur voyage, les mette dans un état fixe & arrêté, dans lequel ils ne seront plus capables d'avancer ni de reculer, ni d'aucun autre changement, & auquel ils demeureront immuablement & eternellement.

C'est ainsi que les Iansenistes même expliquent cette sorte d'indifference que Iansenius admet dans les hommes voyageurs sous la grace & devant la grace. Or il est visible que cette sorte d'indifference n'empêche point que les infideles ne soient dans l'impuissance de faire le bien; & dans la necessité de faire mal en toutes leurs actions, & qu'il ne soit impossible aux fideles, & aux justes d'accomplir ce que Dieu leur commande, quand ils sont destituez de la grace medicinale de Iesus-Christ, qui les fait agir. Cette même indifference s'accorde tres-bien dans la volonté des fideles, & des justes avec la necessité de faire le bien, quand ils sont prevenus d'une grace medicinale qui les fait vouloir & agir. Et quoy que Calvin estime que l'homme fait necessairement le bien quand il est aidé du secours de la grace de Iesus-Christ, & qu'il fait necessairement le mal, quand il est destitué de ce secours; il ne laisse pas neantmoins de reconnoître que l'homme dans l'état de voyageur, est capable de bien & de mal, & qu'il fait bien en un temps, & mal en un autre, selon qu'il est pousé par le mouvement de la grace, ou par l'emportement de la passion.

L'explication de la question du fait, pag. 50.

C'est donc en vain que pour éluder la force de la preuve que j'ay alleguée, on oppose que Iansenius admet dans la volonté de l'homme aprés le peché une indifference de contrarieté & de contradiction; puis que

cette ſorte d'indifference qu'il reconnoit, n'eſt nullement contraire à la neceſſité d'agir; & qu'encore que la volonté ſoit dans un état de changement, cela n'empéche point qu'elle ne faſſe le bien & le mal neceſſairement, ſelon que la grace ſe trouve plus foible, ou plus forte que la cupidité.

Et quand il ſeroit vray que Ianſenius eût admis dans la volonté l'indifference de contrarieté, & de contradiction, qui eſt opposée à la neceſſité: on ne pourroit conclurre autre choſe de cette inconſtance de Ianſenius, ſinon qu'il ne s'accorde point avec ſoy-méme, & qu'il détruit dans un endroit de ſon Auguſtin, ce qu'il s'efforce d'établir dans un autre.

Et pour ne laiſſer aux diſciples de ce Prelat aucun pretexte raiſonnable de conteſter ſur le mot d'indifference, on les prie de nous expliquer en quoy conſiſte cette indifference de contrarieté à l'égard du bien & du mal, que Ianſenius admet dans un infidele qui n'a ni foy, ni charité habituelle, ni aucune grace actuelle de Ieſus-Chriſt, ſans laquelle on ne peut faire aucun bien.

Ils ne peuvent pas nier que ſelon Ianſenius, aucun homme étant dans cét état ne ſoit tellement determiné au mal, qu'il ſoit dans l'impuiſſance de faire aucun bien, & dans la neceſſité de pecher dans toutes ſes actions: puis que ce Prelat declare en termes formels que la volonté de l'homme n'eſt pas libre de s'abſtenir de pecher quand elle eſt deſtituée du ſecours de la grace, & que de quelque part qu'elle ſe tourne, elle eſt pouſſée à pecher dans toutes ſes actions par une neceſsité ſi puiſſante, qu'elle eſt invincible à toutes les forces humaines.

Lib. 4. de ſtatu naturæ lapſæ, c. 18. *Arbitrium non eſt liberum à peccato abſtinere, antequam Chriſti gratiam recipiat, ſed quocumque ſe verterit, hîc & nunc in ſingulis actibus quadam humanis viribus inſolubili peccandi neceſsitate tenetur.*

Quelle eſt donc cette indifference à l'égard du bien,

que

que Ianſenius admet dans les infideles qui ſont ſans foy, ſans charité & ſans grace ? Eſt-ce que Ianſenius eſtime que les infideles étant en cét état ont plus de pouvoir de faire une bonne action, que les Bien-heureux n'en ont pour produire une action mauvaiſe ? Mais c'eſt ce que Ianſenius n'a jamais dit, & qu'il n'a peu dire ; puis que ſelon ſes maximes les infideles n'ont autre choſe à l'égard du bien, que la volonté qui eſt de ſoy capable de produire une bonne action, étant aidée du ſecours de la grace, qui lui manque dans cét état : Et cette méme capacité ſe trouve dans les Bien-heureux à l'égard du mal, leur volonté étant de ſoy capable de produire une action mauvaiſe, ſi elle y étoit pouſſée par un mouvement déreglé de la cupidité.

La ſeule difference qu'il y a entre les Bien-heureux à l'égard du mal, & les infideles à l'égard du bien, conſiſte en ce que le pouvoir qui ſe trouve dans les Bien-heureux eſt immuablement attaché au bien par la force d'une delectation celeſte ſi puiſſante, qu'il n'eſt pas en leur pouvoir d'empécher ſon effet, n'ayant point de cupidité contraire qui les porte au mal : Et au contraire le pouvoir des infideles n'eſt pas immuablement attaché au mal, parce que dans cét état ils peuvent recevoir le ſecours de la grace de Ieſus-Chriſt, lequel étant plus fort que le mouvement de la cupidité qui les tient captifs ſous la domination du peché les peut rendre victorieux de la cupidité, leur donnant le vouloir & l'action bonne.

Et c'eſt pour cette raiſon que Ianſenius dit que les infideles méme dans l'état de leur infidelité ſont indifferés pour le bien & pour le mal, parce qu'étant voyageurs, ils ſont dans un état de changement, & peuvent recevoir des graces qui les retirent du mal, & leur faſſent faire le bien. De là vient au contraire que les Bien-heureux ne ſont pas indifferens pour le bien & pour le mal,

parce qu'à raiſon de leur état ils ſont immuablement attachez au bien, ſans pouvoir jamais ſe porter au mal. Et ainſi toute l'indifference de contrarieté qui ſe trouve dans les infideles, ne conſiſte que dans la mutabilité de leur volonté, qui fait neceſſairement le bien, quand elle eſt aidée d'une grace plus forte que le mouvement de la concupiſcence, & fait neceſſairement le mal quand la cupidité ſe trouve plus forte que la grace.

Denys Raimond ne peut ſouffrir cette expreſſion, & ſoutient que c'eſt une calomnie que le P. Annat a forgée contre Ianſenius; mais puiſque Ianſenius ſoutient formellement, & qu'il entreprend même de prouver que les hommes qui ſont deſtituez de tout ſecours de la grace de Ieſus-Chriſt, ſont dans une neceſſité invincible de pecher dans toutes leurs actions; Denys Raimond ne peut dire avec verité qu'on impoſe à ſon Maître, quand on ſoûtient que ſelon ſes principes les infideles ne ſont pas indifferends à faire le mal & le bien, d'une indifference qui ſoit oppoſée à la neceſſité invincible de pecher en toutes leurs actions. Or ſi cette ſorte d'indifference leur manque, il ne leur reſte que la liberté qui eſt exempte de la contrainte, & qui fait qu'ils omettent volontairement le bien, quoy qu'ils ſoient dans l'impuiſſance de le faire.

Quant aux fideles & aux juſtes qui ſont deſtituez de tout ſecours de la grace de Ieſus-Chriſt pour faire une action bonne qui leur eſt commandée: il eſt manifeſte que dans cét état il n'eſt pas plus en leur pouvoir de faire l'action qui leur eſt commandée, qu'il euſt eſté au pouvoir de l'homme innocent de perſeverer dans la juſtice, ſi le ſecours de la grace actuelle, que Ianſenius appelle *un ſecours ſans lequel*, lui euſt manqué: puis qu'au contraire l'homme corrompu par le peché, étant pouſſé au mal par la cupidité, a bien moins de force à l'égard du bien, quand il eſt deſtitué du ſecours de la grace de Ie-

sus-Christ, que l'homme innocent étant destitué du secours sans lequel il ne pouvoit perseverer dans le bien.

Cependant il est certain que si l'homme innocent n'eust pas eu le secours sans lequel il ne pouvoit perseverer dans le bien, il fust necessairement tombé dans le peché, & auroit omis necessairement de faire le bien qui lui étoit commandé. Où est donc la calomnie qu'on a forgée contre Iansenius, quand on soûtient que selon sa doctrine les fideles & les justes qui sont destituez du secours de la grace medicinale, s'abstiennent necessairement de faire le bien qui leur est commandé.

Est-ce qu'on s'imagine que dans cét état de corruption & d'infirmité les fideles & les justes étant destituez du secours de la grace medicinale, ont plus de pouvoir de faire le bien, que n'en auroit eu l'homme innocent, si *le secours sans lequel* lui eût manqué? Il faut donc conclurre que les hommes sont plus puissans pour faire le bien dans leur infirmité & dans leur foiblesse, que n'étoit l'homme inocent dans l'état de santé, & que par consequent la grace medicinale n'est nullement necessaire pour les guerir, & les determiner au bien. Que si ces consequences renversent entierement la doctrine de Iansenius touchant la necessité d'une grace medicinale; on doit demeurer d'accord que les fideles & les justes qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, sont dans la necessité de s'en abstenir, parce qu'étant destituez du secours de la grace medicinale, il leur est autant impossible, selon Iansenius, de vouloir & de faire le bien, qu'à un aveugle de voir, & à un sourd d'entendre.

La seule difficulté qui reste à expliquer sur cette matiere, est que les hommes, quand ils sont aidez d'une grace de Iesus-Christ plus forte que la cupi-

dité, font neceſſairement le bien, en telle ſorte qu'il n'eſt pas en leur pouvoir de s'en abſtenir; mais outre que j'en ay dit aſſez pour montrer que c'eſt le ſentiment de Ianſenius, je me reſerve à le prouver plus au long dans la troiſiéme partie de cét Ouvrage.



TROISIEME PARTIE.

Où l'on fait voir par les propres principes de Ianſenius, que le ſens qu'on lui attribüe, & à ſes diſciples ſur les cinq Propoſitions, eſt leur veritable ſens, & que c'eſt celui-là méme qui a eſté condamné comme heretique.

L'AVTHEVR de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne, ayant bien preveu que je n'aurois pas beaucoup de peine à me juſtifier des falſifications dont il m'accuſe: à crû qu'il devoit pour ſon honneur entrer dans la diſcuſſion d'une matiere plus importante.

C'eſt pourquoy dans le troiſiéme & quatriéme article de ſon libelle, il entreprend de montrer, que pour avoir lieu de traitter d'Heretiques & d'Apoſtats en la foy les deffenſeurs de Ianſenius, je leur attribüe de faux ſens ſur les cinq Propoſitions, qu'ils ne tiennent point, qu'ils ont formellement rejettez, & qui ne ſont point contenus en effet dans les Propoſitions de la ſeconde colomne.

Et comme s'il m'avoit convaincu touchant ce poinct par des preuves tres-claires, & demonſtratives, il employe le cinquiéme Article du méme écrit, à dreſſer des

trophées à la victoire, qu'il croit avoir remportée, non seulement sur le P. Annat, & sur moy, mais aussi sur toute l'Eglise, de laquelle il se joüe d'une maniere tout à fait indigne d'un Theologien Catholique.

Mais parce qu'il connoit bien que sa victoire ne seroit qu'imaginaire, s'il étoit vray que le sens condamné par le S. Siege, dans les cinq propositions, est entierement le méme que celui que les cinq Deputez Iansenistes defendent comme Catholique dans leur distinction abregée; C'est ce qui l'a obligé d'employer le reste de son ouvrage, à répondre aux raisons que j'ay alleguées, pour faire voir que ce sens a esté condamné dans les cinq Propositions, & à proposer des preuves qu'il appelle inconteſtables, pour montrer que le Pape Innocent X. n'a donné aucune atteinte à la doctrine que Iansenius defend dans son Augustin, & ses disciples dans la seconde colomne de leur distinction.

Voyla où se reduisent tous les efforts de cét inconnu, & les moyens qu'il employe pour combattre l'écrit de la soumission apparente des Iansenistes. Il pretend qu'au sujet des cinq Propositions j'attribüe à Iansenius, & à ses disciples une doctrine qu'ils ne tiennent point, & qu'ils ont formelement rejettée. Il veut que le fonds de la dispute qui a esté depuis dix ans le sujet de tant d'assemb ées, de Declarations, de Brefs & de Bulles, soit une chose de neant, & que l'Eglise se soit armée contre une Heresie chimerique, & qui ne subsiste que dans la fausse idée des Iesuites; Il soûtient que le Pape Innocent X. n'a point touché par sa Decision, au sens que les cinq Deputez ont defendu dans leur distinction Et il y a bien de l'apparence que s'il y eust pris garde, il auroit adjoûté que ce Pape avoit approuvé ce sens, & qu'en donnant sa benediction à ces Deputez pour leur depart, il leur avoit accordé la permission de le soûtenir comme un sens tres-Catholique.

Mais si l'on demeure d'accord des deux principes de Ianſenius, que j'ay établis dans la ſeconde partie de cét Ouvrage par des témoignages formels tirez de ſon Auguſtin, il n'y a rien au monde de plus facile, que de renverſer en peu de paroles tout ce que cét Autheur a dit dans quatorze articles pour la defenſe de ſon parti.

CHAPITRE I.

Que le ſens qu'on attribuë à Ianſenius & à ſes diſciples dans l'écrit de la Soûmiſſion apparente, eſt leur veritable ſens ſur les cinq Propoſitions.

LE ſens precis & determiné que j'ay attribué à Ianſenius & à ſes Diſciples dans l'écrit de *la Soûmiſſion apparente*, eſt tellement lié avec la doctrine que ce Prelat defend dans ſon Auguſtin touchant la grace ſuffiſante, & la liberté requiſe pour meriter & demeriter, qu'il faut n'avoir jamais bien compris ce qu'il enſeigne ſur ce ſujet, pour oſer ſoûtenir que ce n'eſt pas ſon veritable ſens ſur les cinq Propoſitions.

Mais parce que les Ianſeniſtes ne font nulle difficulté de revoquer en doute, & méme de nier les choſes les plus evidentes, quand elles ne ſont pas conformes à leurs ſentimens, je ſuis obligé de faire ici la demonſtration du ſens de Ianſenius ſur chacune des Propoſitions condamnées, afin que ceux qui liront les écrits des nouveaux defenſeurs de la doctrine de ce Prelat, ne ſe laiſ-

sent pas surprendre par leurs artifices, & qu'ils reconnoissent par leur propre conviction que je n'ay rien attribué à Iansenius & à ses disciples, que ce qu'ils defendent formellement dans leurs écrits, & qui suit de leurs principes par une consequence tres-necessaire.

Ie presuppose donc que selon Iansenius & ses anciens disciples, dont j'ay rapporté les témoignages, dans l'état de la nature corrompuë, il n'y a point de grace vrayement suffisante, qui n'ait invinciblement l'effet à l'égard duquel elle est suffisante.

Si l'Autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne a quelque doute sur ce sujet, il n'a qu'à prendre la peine de considerer sans preoccupation d'esprit les huit premiers chapitres de la seconde partie de cét écrit; & j'ose esperer que si ses doutes ne sont pas volontaires & affectez, & s'il ne veut fermer les yeux, pour ne pas voir les veritez les plus éclatantes, il restera convaincu de deux choses; l'une, que c'est la doctrine constante de Iansenius, & de ses plus plus illustres defenseurs; l'autre que de cette doctrine on en doit tirer ces conclusions.

La premiere est, quand un homme juste ne fait pas une action de pieté que Dieu lui commande, & qu'il n'a qu'un foible desir de la faire & d'obeïr à Dieu, il lui est impossible de vouloir parfaitement, & de produire cette action; En voici une preuve tres-convainquante.

Quand dans cét état de corruption l'homme est destitué du secours de la grace medicinale de Iesus-Christ, qui lui est neceſſaire pour vouloir pleinement, & pour faire une action de pieté que Dieu lui commande, il lui est autant impossible selon Iansenius, de vouloir efficacement, & de faire cette action, qu'il est impossible à un aueugle de voir, à un sourd d'entendre, à un boiteux de marcher droit: c'est ce que j'ay prouvé dans le chapitre troisiéme de la seconde partie par des textes formels tirez de l'Augustin de ce Prelat.

Selon la doctrine du méme Autheur, quand dans l'état ou nous ſommes, l'homme ne fait pas une action de pieté que Dieu lui commande, quoy qu'il ait quelque deſir imparfait de la faire, & d'obeïr à Dieu, il eſt deſtitüé du ſecours de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, qui lui eſt neceſſaire pour vouloir pleinement, & pour faire cette action; Car s'il eſtoit aydé de cette grace, comme elle-eſt efficace, & toujours ſuivie de ſon effet, il eſt ſans doute qu'il voudroit & fairoit l'action que Dieu lui commande; Et nous ſuppoſons neantmoins qu'il ne la fait point.

Donc ſelon la doctrine conſtante de Ianſenius quand un homme juſte ne fait pas une action bonne que Dieu lui commande, & qu'il n'a qu'vn foible deſir de la faire, & d'obeïr à Dieu, il lui eſt autant impoſſible de la faire, qu'à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit.

On peut établir la méme concluſion par cét autre raiſonnement, fondé ſur les mémes principes de Ianſenius.

Quand un homme n'a point de forces ſuffiſantes, ou qu'il n'a pas toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir qui lui eſt neceſſaire pour faire une bonne action qui lui eſt commandée, il eſt certain qu'il lui eſt impoſſible de la faire; ainſi nous diſons qu'il eſt impoſſible à un aueugle de voir, parce qu'il n'a pas toute la vertu, & tout le pouuoir qui lui eſt neceſſaire pour voir; qu'il eſt impoſſible à un enfant d'abbatre un geant & de le renverſer par terre, parce qu'il n'a point de forces ſuffiſantes, c'eſt à dire, qu'il n'a pas toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir neceſſaire pour ſurmonter ce geant.

Selon la doctrine de Ianſenius, quand un homme ne fait pas une action bonne qui lui eſt commandée, il n'a point de forces ſuffiſantes pour la faire, il n'a pas toute

la force, toute la vertu, & tout le pouvoir qui lui eſt neceſſaire pour produire cette action; parce qu'il eſt deſtitué du ſecours de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt ſans laquelle non ſeulement l'homme n'agit jamais, mais il n'a pas méme toute la force & tout le pouvoir requis pour agir, cette grace lui donnant tout enſemble *le pouvoir, & l'action.*

Donc quand un homme juſte ne fait pas le bien que Dieu lui commande, il lui eſt impoſſible de le faire, ſuivant les principes de Ianſenius.

Et c'eſt ce que ce Prelat a voulu exprimer, quand il a dit dans le chapitre *13.* du livre *3.* de la grace du Sauveur, que de la doctrine indubitable de S. Auguſtin il s'enſuivoit qu'il y a des Commandemens de Dieu qui ſont impoſſibles, méme aux juſtes qui veulent & qui s'efforcent de les accomplir: *eſſe quædam præcepta fidelibus quoque & iuſtis, volentibus & conantibus ſecundum præſentes quas habent vires, impoſſibilia.* Car ſi ce Prelat eſtime que quelques Commandemens de Dieu ſont impoſſibles à quelques juſtes qui ont quelque foible deſir de les accomplir; ce n'eſt pas qu'il veuille dire qu'ils manquent de toute ſorte de pouvoir pour les accomplir; car ils ont une volonté capable du bien & du mal, ils ont la foy, & ils ont la charité habituelle, qui ſont trois principes d'une bonne action. mais il pretend que ces juſtes étant deſtituez de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt qui leur eſt neceſſaire pour accomplir ces Commandemens, n'ont pas toute la force & tout le pouvoir requis pour obeïr à Dieu; Et ainſi ces Commandens leur ſont impoſſibles.

De la méme doctrine de Ianſenius on doit conclurre que les juſtes qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, manquent du ſecours d'une grace qui leur rende ce commandement prochainement poſſible, c'eſt à dire, qui leur donne toute la vertu, & tout le pou-

voir requis pour accomplir ce commandement ; Car ſi cette grace ne leur manquoit, ils accompliroient ce qui leur eſt commandé ; puis que cette grace eſt d'une telle nature, ſelon Ianſenius, qu'elle eſt infailliblement ſuivie de ſon effet.

Voila le ſens precis & determiné que j'ay attribué à Ianſenius & a ſes diſciples ſur la premiere Propoſition condamnée par le Saint Siege. I'ay dit que ce Prelat ſoûtenoit que quand les hommes juſtes ne font pas le bien que Dieu leur commande, & qu'ils ont neantmoins quelque deſir imparfait de le faire, il leur eſt impoſſible de l'accomplir ; & que la grace medicinale de Ieſus-Chriſt leur manque, ſans laquelle ils n'ont pas de forces ſuffiſantes, ou tout le pouvoir requis pour accomplir ce qui leur eſt commandé.

Si l'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne pretend que *j'ay imposé à Ianſenius*, & que je lui ay attribué une doctrine qu'il ne tient point, je le prie de répondre de bonne foy & ſans ambiguité de paroles aux raiſons que j'allegue pour le prouver & de me marquer preciſement en quoy eſt-ce que je me ſuis trompé. Cét Inconnu me dira ſans doute que quand Ianſenius dit que quelques Commandemens de Dieu ſont impoſſibles à quelques juſtes, & que la grace qui les rend poſſibles leur manque : il n'entend pas que ces juſtes manquent de toute grace qui donne la poſſibilité prochaine, ou le pouvoir prochain & accompli, au ſens des Thomiſtes, ou des Moliniſtes. Car *il faut*, dit cét Autheur, *que j'aye bien étouffé tous les ſentimens de ma conſcience pour oſer imputer ce ſens aux diſciples de S. Auguſtin*, c'eſt à dire de Ianſenius. Mais il entend ſeulement que ces juſtes *ſont dans un état où il n'arrive iamais qu'ils accompliſſent les Commandemens, parce qu'ils n'ont pas la grace efficace, ſans laquelle on ne les accomplit iamais, & ſans laquelle par conſequent on n'a pas un pouvoir*

qui comprend tout ce qui eſt neceſſaire pour les accomplir.

Mais avant que de parler des diſciples de ce Prelat, je ſoûtiens à cét Inconnu, qu'il faut que lui méme *ait bien étouffé tous les ſentimens de ſa conſcience*, s'il oſe avancer que Ianſenius ne veut pas dire par lés paroles que j'ay rapportées, que les juſtes qui ne font pas ce que Dieu leur commande, manquent de toute grace qui donne le pouvoir ſuffiſant & prochain d'obeïr à Dieu ſoit au ſens des Thomiſtes, ſoit au ſens des Moliniſtes. Car puiſque ce Prelat ſoûtient, comme j'ai fait voir dans la ſeconde partie de cét ouvrage, qu'il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante en aucun bon ſens, qui ne ſoit efficace quant à l'effet, à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante. Dés-là qu'il dit que les juſtes qui n'accompliſſent pas les Commandemens, manquent de la grace de Ieſus-Chriſt, qui rend ces Commandemens poſſibles; il eſt manifeſte qu'il entend qu'ils manquent de tout pouvoir ſuffiſant & prochain de les accomplir, tant au ſens des Thomiſtes, qu'au ſens des Moliniſtes.

I'ajoûte que ſelon Ianſenius, quand les juſtes ſont deſtitüez d'un ſecours de la grace medicinale qui eſt neceſſaire pour agir, il leur eſt autant impoſſible d'agir & d'obeïr à Dieu, qu'à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre, & a un boiteux de marcher droit. Or ſi ce Prelat ſuppoſoit que ces juſtes étant dans cét état ont une autre grace qui leur donne le pouvoir ſuffiſant & prochain d'obeïr, au ſens des Thomiſtes; il ſeroit tout à fait impertinent & ridicule, de dire que dans cét état il eſt autant impoſſible à ces juſtes de faire ce que Dieu commande, qu'à un aveugle de voir, & à un ſourd d'entendre; ſi ce n'eſt qu'il fut dans ce ſentiment, que les aveugles ne laiſſent pas dans leur aveuglement, d'avoir un pouvoir vrayement ſuffiſant & prochain pour voir, & les ſourds pour entendre, au ſens des Thomiſtes, ce qui ſeroit ſe joüer des Thomiſtes, & de leur doctrine.

Il est donc évident qu'il pretend que ces justes étant destituez du secours de cette grace, n'ont en aucun bon sens le pouvoir suffisant, prochain & accompli de faire ce que Dieu leur commande, & que par consequent le commandement de Dieu leur est impossible dans cét état.

Quant aux disciples de Iansenius, s'il est question de ceux qui ont écrit pour la defense de sa doctrine avant la condemnation des cinq Propositions, on ne peut douter qu'ils ne reconnoissent avec ce Prelat, que les justes qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, sont destituez du secours de la grace, qui leur donne le pouvoir suffisant & prochain de la faire, soit au sens des Thomistes, soit au sens des Molinistes, puis que comme j'ay montré par des témoignages incontestables, que j'ay recueillis de leurs ouvrages ils rejettent également toute sorte de grace suffisante soit au sens des Thomistes, soit au sens des Molinistes.

S'il s'agit des cinq Deputez qui furent envoyez à Rome, au nom & aux depens de tout le parti; il est certain qu'aiant entrepris de defendre comme Catholique la doctrine de Iansenius contenüe dans les cinq propositions, ce seroit leur faire injure, que de donner aux Propositions qu'ils soûtiennent dans la seconde colomne de leur distinction, un autre sens que celui qu'elles doivent avoir, étant considerées par rapport à la doctrine de Iansenius.

C'est pourquoy puisque selon la doctrine constante de Iansenius, les justes qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, n'ont aucune grace actuelle qui leur donne le pouvoir suffisant & prochain de le faire, soit au sens des Thomistes, soit au sens des Molinistes: il s'ensuit que quand les cinq Deputés ont dit dans la premiere Proposition de la seconde colomne, que les justes qui n'accomplissent pas les Commandemens de Dieu, *manquent*

de la grace efficace qui leur rende ces commandemens prochainement possibles; ils ont voulu faire comprendre par ces paroles, que ces justes manquent de la grace efficace par elle-même, ou de la grace medicinale de Iesus-Christ, sans laquelle ils n'ont point en aucun bon sens, ny des Thomistes ny des Molinistes, le pouvoir suffisant & prochain d'accomplir les Commandemens de Dieu.

Et c'est ce que ces Deputez ont declaré suffisamment, quand dans la traduction françoise de leur premiere Proposition, ils ont dit, que ces Commandemens sont impossibles aux iustes, *selon cette possibilité prochaine & complete, dont la privation les met en état de ne pouvoir effectivement accomplir ces commandemens*: Car si ces justes sont en état de ne pouvoir effectivemem accomplir ces Commandemens, il est visible qu'ils n'ont pas toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir requis pour les accomplir, & que par consequent ils sont destituez du secours de la grace suffisante des Thomistes, qui est d'une telle nature, qu'elle donne à la volonté toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir necessaire pour accomplir ce que Dieu commande.

Mais puis que les Deputez qui ont dressé les Propositions de la seconde colomne sont encore au monde, qu'ils peuvent parler & faire connoître leur sens; on les prie de s'expliquer & de nous apprendre qu'est-ce qu'ils entendent par ces paroles; *ces Commandemens leur sont impossibles selon cette possibilité prochaine & complete, dont la privation les met en état de ne pouvoir effectivement accomplir ces Commandemens*.

S'ils veulent dire que ces Commandemens leur sont impossibles, parce qu'ils manquent du secours de la grace efficace par elle même, sans laquelle ils n'ont pas le pouvoir prochain & suffisant de les accomplir, ni au sens des Thomistes, ni au sens des Molinistes; les voila d'accord avec Ianſenius & ses plus illustres disciples,

qui non seulement n'admettent point, mais qui rejettent méme la grace suffisante des Thomistes avec autant de chaleur que celle des Molinistes. Et parce que c'est le sens dans lequel j'ay entendu leur premiere Proposition, ils sont obligez de me defendre contre la calomnie d'un Inconnu qui ose bien soûtenir que je leur ay attribué un faux sens qu'ils ne tiennent point, qu'ils rejettent formellement, & qui n'est point contenu dans la premiere Proposition de la seconde colomne.

S'ils n'ont voulu dire rien autre chose, sinon que ces Commandemens leur sont impossibles, parce qu'ils manquent du secours de la grace efficace par elle-méme, sans laquelle ils n'accomplissent jamais ces commandemens.

Ils me permettront bien d'aller plus avant, & de leur demander s'ils reconnoissent qu'encore que ces justes soient destituez du secours de la grace efficace par elle-méme, sans laquelle ils n'accomplissent jamais les Commandemens, ils ont neantmoins une grace vrayement suffisante, qui leur donne toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir necessaire pour les accomplir, de telle sorte qu'il est absolument en leur pouvoir, & qu'il leur est libre de les accomplir.

S'ils n'admettent point cette sorte de grace dans les justes, ou pour faire ce que Dieu commande, ou pour prier comme il faut afin de l'obtenir; il est clair qu'ils suivent en ce point la doctrine de Ianſenius, & s'écartent en méme temps du sentiment des Thomistes, & que par consequent je ne leur ay rien attribué qu'ils ne defendent.

S'ils sont dans ce sentiment qu'il faut admettre dans les justes qui ne font pas ce que Dieu leur cõmande, un pouvoir suffisant & prochain de le faire, ou de prier cõme il faut pour l'obtenir, & qu'õ ne le peut nier sans heresie; Ie confesse de bõne foy que j'ay manqué, ayant interprété leurs Propositions par rapport à la doctrine de

Ianſenius, ſur la forte perſuaſion dans laquelle j'étois, qu'ayant été envoyez à Rome pour la defendre, ils l'avoient repreſentée dans la ſeconde colomne de leur diſtinction. Mais aprés cette confeſſion ſincere que je leur fais, il eſt bien-iuſte qu'ils m'avouënt avec la méme ſincerité qu'ils ne ſuivent plus maintenant, & que méme ils rejettent la doctrine de Ianſenius, quelque proteſtation qu'ils faſſent de la vouloir defendre comme une doctrine tres-Catholique, & qu'aprés un combat opiniâtré pendant vingt ans, ils ſont obligez de reconnoître que les ſentimens de ce Prelat ſur les cinq Propoſitions, ſont effectivement heretiques, & que l'Egliſe les a condamnez avec juſtice.

La ſeconde concluſion qui ſuit evidemment de la doctrine de Ianſenius touchant la grace ſuffiſante eſt, que dans l'état de la nature corrompuë, la grace actuelle & interieure de Ieſus-Chriſt n'eſt jamais fruſtrée de l'effet pour lequel Dieu la donne, c'eſt à dire, pour lequel elle donne à la volonté un pouvoir vrayement ſuffiſant, prochain, & accompli.

C'eſt en ce ſens que dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente, j'ay entendu la ſeconde Propoſition de Ianſenius, & celle des cinq Deputez la conſiderant par rapport à la doctrine de Ianſenius; & puiſque, comme j'ay fait voir ſelon la doctrine de ce Prelat, dans l'état de la nature corrompüe, il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante, qui ne ſoit efficace, c'eſt à dire qui ne ſoit toûjours ſuivie de l'effet à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante: il eſt indubitable, que quand ce méme Prelat dit dans ſon Auguſtin, que la grace de Ieſus-Chriſt n'eſt jamais fruſtrée de ſon effet, *nunquã caret effectu ſuo*, qu'elle a toujours ſon effet, *habet ſemper effectũ ſuum*, & qu'elle ſurmonte toute la reſiſtẽce de la volonté, *tollit omnem eius reſiſtentiam*, ſon ſens eſt, qu'elle n'eſt jamais fruſtrée de l'effet pour lequel elle donne un pouvoir vrayement ſuffiſant, prochain & accompli.

Et il eſt inutile de répondre que cela eſt vray entendant le mot de pouvoir ſuffiſant, prochain & accompli au ſens de Molina ; C'eſt à dire, entant qu'il ſignifie un pouvoir qui comprend tout ce qui eſt requis pour agir effectivement ; Mais que cette propoſition eſt fauſſe, ſi l'on prend le mot de pouvoir ſuffiſant, prochain & accompli au ſens des Themiſtes. Car puiſque Ianſenius n'admet point, & que méme il rejette la grace ſuffiſante des Thomiſtes, il n'y a rien de plus vain, & de plus ridicule, que de vouloir garentir d'erreur le ſens de ce Prelat ſur la ſeconde Propoſition, en lui attribuant une doctrine qu'il rejette.

J'ajoûte que dans les principes des Thomiſtes, afin que la volonté de l'homme ait le pouvoir ſuffiſant, prochain & accompli, pour faire une bonne action, il faut qu'elle ait toute la force, toute la vertu & tout le pouvoir qui lui eſt neceſſaire pour produire cette action : Car ſi elle manque de quelque principe, dont la privation la mette en état de ne pouvoir produire cette action, les Thomiſtes reconnoiſſent que dans cét état la volonté n'a qu'un pouvoir inſuffiſant, éloigné, & imparfait.

Cependant il eſt conſtant que ſelon la doctrine de Ianſenius, que j'ay rapportée dans la ſeconde partie de cét écrit, la grace de Ieſus-Chriſt, qui donne a la volonté toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir qui lui eſt neceſſaire pour faire une action de pieté, eſt infailliblement ſuivie de cette action. Il eſt donc manifeſte que ſelon Ianſenius, la grace actuelle & interieure qui donne à la volonté un pouvoir ſuffiſant, prochain & accompli, méme au ſens des Thomiſtes, n'eſt jamais fruſtrée de l'effet, à l'égard duquel elle donne ce pouvoir.

l'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne parlant de la ſeconde Propoſition, dit, *qu'il*

Pag. 17. *ne faut que me faire expliquer, & l'on verra que ie ne condamne point ce qu'on y soûtient, & que l'on n'y soûtient point ce que i'y condamne.*

Il sçaura donc que s'il croit que je ne m'étois pas assez expliqué dans l'écrit de la soumission apparente, je m'explique maintenant en celui-cy, & fais voir que le sens que j'ay attribüé à Iansenius, & à ses disciples, suit evidemment des principes de ce Prelat; & puis que je condamne ce sens, comme heretique, il s'ensuit, ou que les disciples de Iansenius n'ont point rapporté & defendu dans leur distinction le vray sens de Iansenius sur la seconde Proposition: où que je ne condamne point dans cette Proposition que le sens qu'on y soûtient, & que l'on n'y soûtient point d'autre sens que celui que i'y condamne.

La troisiéme conclusion qui suit necessairement de la doctrine de Iansenius, que j'ay exposée dans la seconde partie, est que dans l'état de la nature corrompüe, la liberté qui est exempte de la contrainte avec le jugement de la raison suffit pour meriter & demeriter.

C'est le sens que j'ay attribué à Iansenius & à ses disciples sur la troisiéme Proposition: j'ay montré dans le dixiéme chapitre de la seconde partie de cét écrit, que cette conclusion suit necessairement des principes de Iansenius, & qu'il la soûtient formellement dans son Augustin.

Les cinq Deputez n'en disconviennent point: Et quoy que dans le discours qu'ils firent devant le Pape & les Cardinaux, ils declarent que l'indifference de puissance se trouve dans la volonté dans cét état; ils soûtiennent neantmoins *que cette sorte d'indifference dans l'état de la nature décheüe, n'est pas ce qui fait precisement, essentiellement, & formellement, que l'acte qui tend à une bonne fin, soit libre & meritoire.*

Iournal de S. Amour, part. 6. pag. 482.

Or si cette indifference de la puissance n'est pas ce qui

preciſement, eſſentiellement, & formellement, que l'action que l'on fait, ſoit libre & meritoire; il eſt viſible qu'elle n'eſt pas requiſe afin que l'action ſoit *formellement, & eſſentiellement libre & meritoire*, & que par conſequent pour meriter & demeriter *preciſement, eſſentiellement & formellement*, la liberté qui eſt exempte de la contrainte avec l'uſage de la raiſon ſuffit dans l'état de la nature corrompuë.

L'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne pretend que le ſens que j'attribuë aux cinq Deputez ſur la troiſiéme Propoſition, eſt *que l'indifference n'eſt pas requiſe à la liberté propre à cét état de la nature corrompüe, & que l'on y merite par des actions produites par une grace neceſsitante.* Pag. 18.

Mais puis qu'il pretend que quand il s'agit du ſens des Propoſitions avancées par les Ianſeniſtes, *c'eſt à eux à prononcer, parce qu'ils en ſont les premiers & les naturels interpretes*; il ne doit pas me refuſer le méme droit quand il ſera queſtion de donner le ſens d'une propoſition que j'auray avancée. Pag. 19.

C'eſt pourquoy je lui declare en qualité de premier interprete de mes paroles, qu'il ſe trompe, & qu'il m'impoſe au ſujet de la troiſiéme Propoſition: car encore que j'eſtime que Ianſenius & ſes diſciples n'admettent point dans la volonté l'indifference de la puiſſance qui eſt opposée à la ſimple neceſſité, & qu'il ſoit vray que ſelon leurs principes la volonté de l'homme fait neceſſairement le mal, quand la concupiſcence eſt plus forte que la grace, & qu'elle fait neceſſairement le bien, quand la grace eſt plus vehemente que la cupidité; il eſt certain neantmoins que ce n'eſt pas le ſens que j'ay attribué à Ianſenius ſur la troiſiéme Propoſition, & que je ne pretends rien autre choſe, ſinon que pour meriter & demeriter preciſement & formellement dans cét état, la liberté qui eſt opposée à la contrainte, ſuffit, étant

accompagnée du jugement de la raiſon : ce qui n'empécheroit pas que l'indifference de puiſſance ne ſe peût trouver dans cét état, quoy qu'elle ne fût pas requiſe pour meriter & demeriter.

Mais cét Inconnu confond enſemble deux erreurs bien differentes, & il ne prend pas garde qu'un Theologien pourroit ſoûtenir l'une, & rejetter l'autre en méme temps, diſant qu'il reconnoit que l'indifference de la puiſſance ſe trouue dans la volonté de l'homme qui a l'uſage de la raiſon, dans l'état de la nature corrompuë, & qu'il eſtime neantmoins que cette indifference n'eſt nullement neceſſaire pour meriter & demeriter, parce, qu'on ne laiſſeroit pas de meriter & de demeriter dans cét état, quand on n'auroit pas cette indifference, pourveu qu'on fit ſes actions ſans contrainte, & avec l'uſage de la raiſon : Et c'eſt ce que j'attribuë à Ianſenius & à ſes diſciples dans la troiſiéme Propoſition ; & ſi cét Inconnu pretend que je me trompe, c'eſt à lui à me faire voir mon illuſion, & à répondre aux raiſons que j'ai alegué dans le chapitre 10. de la ſeconde partie pour montrer que c'eſt le ſentiment de Ianſenius.

La quatriéme concluſion eſt, que ſelon la doctrine de Ianſenius, la grace de Ieſus-Chriſt qui eſt tellement neceſſaire à toutes les actions de pieté, que ſans ſon ſecours il eſt impoſſible à l'homme de produire une bonne action, ou bien la grace de Ieſus-Chriſt qui donne à la volonté des forces vrayement ſuffiſantes pour faire une action de pieté, eſt d'une telle nature, qu'il n'eſt pas au pouvoir de la volonté de la rejetter, ou de lui obeïr.

Et il eſt certain que ſi la grace de Ieſus-Chriſt qui donne à la volonté des forces vrayement ſuffiſantes, c'eſt à dire qui donne à la volonté toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir requis pour faire une action de pieté, eſt d'une vertu ſi puiſſante, qu'il n'eſt pas au pouvoir du libre arbitre d'empécher ſon effet ; elle fait

invin-

invinciblement, ou *par une puissance invincible* que la volonté veut & agit, & *qu'il est necessaire* que la volonté veüille & fasse l'action qu'elle lui inspire, il s'ensuit évidemment qu'il n'est pas au pouvoir de la volonté de rejetter cette grace, de lui resister, & de la rendre infructueuse.

I'ay fait voir dans la seconde partie de cét écrit que selon Iansenius la grace de Iesus-Christ, qui donne à la volonté toute la vertu, & tout le pouvoir requis pour faire une bonne action, est d'une si grande vertu, qu'il n'y a point de libre arbitre qui puisse empécher son effet, *ut non sit liberum arbitrium quod possit eius influxum in opus impedire*, qu'elle fait invinciblement, ou par une puissance invincible que la volonté consent & agit, *invictissimè*, *invictâ potestate facit*, *ut voluntas velit & operetur*, & qu'il est necessaire que nous fassions ce qu'elle nous inspire, *quod amplius delectat*; *secundum illud operemur necesse est*.

Donc selon Iansenius la grace de Iesus-Christ qui donne à la volonté des forces suffisantes, ou tout le pouvoir requis pour faire une action de pieté, est d'une telle nature qu'il n'est pas au pouvoir du libre arbitre de la rejetter, ou de luy obeïr.

Et c'est ce que j'ay attribüé à Iansenius & à ses disciples sur la quatriéme Proposition; si ce n'est pas le vray sens de Iansenius sur cette proposition, c'est à ses defenseurs à faire voir que je lui impose, & à répondre à la raison sur laquelle j'ay établi mon sentiment.

L'Autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne semble n'étre pas satisfait, & il dit que si l'on me presse de m'expliquer plus clairement, on verra que je pretends que selon Iansenius & ses disciples la volonté de l'homme n'a pas le pouvoir de resister à la grace de Iesus-Christ qui est necessaire pour toutes les actions de pieté, & qu'elle necessite la volonté à faire l'action qu'elle luy inspire. Pag. 18.

Mais il n'eſt pas neceſſaire qu'on me preſſe de m'expliquer ſur ce ſujet, puiſque je l'ay fait ſi nettement dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente, qu'il faut ne l'avoir pas leu pour douter de mon ſentiment.

Et parceque cét Inconnu n'a pû ſe démeler de ce que j'en ay dit dans la page 21. de cét écrit, qu'en feignant de ne s'en étre pas apperceu, il ne trouvera pas mauvais que je lui faſſe voir de quelle maniere je me ſuis expliqué en cét endroit.

Il ſçaura donc que l'on peut prendre en deux ſens le mot de *grace neceſſitante*, ou *grace qui neceſſite* la volonté à l'action ; l'un eſt de dire qu'une grace eſt neceſſitante, quand elle eſt d'une telle nature que le libre arbitre ne peut lui reſiſter encore qu'il le voulut, de ſorte qu'elle lui arrache le conſentement par violence contre ſa volonté ; & je declare à cét Inconnu qu'il m'impoſe tres-fauſſement, s'il entreprend de m'accuſer d'avoir dit que Ianſenius & ſes diſciples admettent en ce ſens une grace neceſſitante ; puiſque dans la page 22. de l'écrit de la ſoumiſſion apparente, je ſoutiens en termes formels que cela n'eſt point, & que cette doctrine eſt tres-éloignée des ſentimens de Ianſenius.

L'autre eſt, de dire qu'une grace eſt neceſſitante, quand elle nous donne le pouvoir ſuffiſant & prochain pour agir d'une telle maniere, qu'il n'eſt pas au pouvoir du libre arbitre de la rejetter, & d'empécher qu'elle n'ait ſon effet, faiſant par une force invincible que la volonté veut & opere l'effet, à l'égard duquel cette grace lui donne un pouvoir prochain & ſuffiſant. Et c'eſt en ce ſens que je ſoutiens que ſelon Ianſenius, la grace de Ieſus-Chriſt qui donne à la volonté le pouvoir ſuffiſant & prochain, pour faire une bonne action, la neceſſite à produire cette action ; Et les textes de Ianſenius que j'ay rapportez ſont ſi clairs & ſi formels ſur ce point, qu'il eſt impoſſible d'en douter.

On me dira peut-étre, que la grace de Ieſus-Chriſt ne neceſſite pas la volonte à faire une bonne action qu'elle lui inſpire, ſi le pouvoir ſuffiſant & prochain de faire le mal & de s'abſtenir de l'action bonne, ſubſiſte avec la grace efficace de Ieſus-Chriſt dans une méme volonté. Or Ianſenius & ſes diſciples declarent publiquement, que la volonté de l'homme qui eſt prevenüe d'une grace efficace qui la porte à une bonne action, conſerve en méme temps le pouvoir ſuffiſant & prochain pour faire le mal, parce qu'outre la faculté capable du bien & du mal, elle a encore le mouvement de la cupidité qui la porte au mal.

Mais c'eſt une autre illuſion des Ianſeniſtes, ou un artifice dont ils ſe ſervent pour nous dérober la connoiſſance de leurs erreurs; Et pour leur ôter ce vain pretexte qu'ils prennent, de publier qu'on les calomnie quand on dit qu'ils admettent une ſorte de grace qui neceſſite la volonté: ie prie le lecteur ſçavant & judicieux de remarquer, que ſelon Ianſenius, afin que la grace de Ieſus-Chriſt ſoit efficace à l'égard d'un effet, il faut qu'elle ſe trouve plus forte & plus vehemente que le mouvement de la cupidité qui la pouſſe au mal, & la retire du bien: car ſi elle n'eſt plus forte que la cupidité, il ne ſe peut faire ſelon la penſée de ce Prelat, que la cupidité ne l'emporte ſur la grace. *Niſi maior fuerit quam terrena, fieri non poteſt quin propriæ uoluntatis infirmitate vincatur.* Mais quand elle eſt plus forte & plus ardente que la cupidité, c'eſt alors qu'elle eſt victorieuſe, & qu'elle fait invinciblemẽt que la volonté veut, & produit l'action qu'elle lui inſpire; Car quand la volonté eſt pouſſée par deux delectations contraires, dont l'une qui eſt terreſtre, la porte à l'amour de la creature, & l'autre qui eſt celeſte, l'attire à l'amour du Createur, il eſt neceſſaire que le plus fort l'emporte ſur le plus foible, & que la volonté ſuive l'impreſſion de la delectation, qui eſt plus

Ianſ. lib. 4. de grat Salv. cap. 6.

forte & plus ardente. *Quod enim*, dit ce prelat, *amplius delectat, secundum illud operemur necesse est.*

Lib. 4. de grat. Saluat. c.

De cette Doctrine que Ianſenius explique bien au long dans le livre quatriéme de la grace du Sauveur, il eſt facile de faire voir à cét Inconnu que le libre arbitre joint avec le mouvement de la cupidité qui le porte au mal n'a pas le pouvoir prochain & accompli de faire le mal, & de reſiſter à la grace de Ieſus-Chriſt, quand elle eſt plus forte & plus vehemente que le mouvement de la cupidité.

Car ſi cette grace eſt invincible à l'égard de ce mouvement de la cupidité, il eſt evident qu'il n'eſt pas au pouvoir du libre arbitre joint avec ce mouvement de la cupidité, de reſiſter à cette grace & de la vaincre; ſelon la doctrine de Ianſenius, quand la grace de Ieſus-Chriſt eſt plus forte & plus vehemente que la cupidité, elle eſt invincible à l'égard de la cupidité, de telle ſorte qu'il eſt neceſſaire qu'en ces circonſtances la cupidité ſoit vaincüe par la grace. Il eſt donc clair que ſelon les principes de Ianſenius, il n'eſt pas au pouvoir du libre arbitre de reſiſter à la grace & de la vaincre, quand elle eſt plus forte que la cupidité: d'où il ſuit qu'il n'a pas le pouvoir prochain & accompli de faire le mal, & de reſiſter à la grace de Ieſus-Chriſt.

Et il eſt conſtant qu'on ne peut dire que le libre arbitre a des forces ſuffiſantes, & le pouvoir prochain & accompli pour faire le mal, quand il a beſoin d'une plus grande force, & d'un ſecours plus puiſſant, pour faire le mal, & pour ſurmonter la grace qui le pouſſe au bien. Or ſelon Ianſenius quãd la grace eſt plus forte que la cupidité, le libre arbitre a beſoin d'un mouvement de la cupidité plus fort & plus puiſſant, pour faire le mal, & pour reſiſter à la grace. Car ſi la cupidité ne devient plus ardente, ou la grace plus foible, il eſt auſſi peu poſſible que le libre arbitre conſente au mal, & reſiſte à la grace,

qu'il eſt poſſible qu'un enfant reſiſte à la force d'un geãt, & le ſurmonte. Donc ſelon Ianſenius, on ne peut dire en aucun bon ſens que le libre arbitre a le pouvoir prochain de conſentir au mal, & de reſiſter à la grace quand elle-eſt plus forte & plus vehemente que le mouvement de la cupidité ; il eſt donc neceſſaire ſelon Ianſenius de faire le bien, quand la grace eſt plus puiſſante que la cupidité : & c'eſt ce qui donne lieu de dire que dans les principes de ce Prelat, la grace de Ieſus-Chriſt neceſſite la volonté au bien, quand elle-eſt plus forte que la concupiſcence qui lui eſt contraire. Et ſi ce mot de grace neceſſitante déplait à ſes diſciples, il faut premierement qu'ils rejettent ce qui eſt ſignifié par ce nom, & alors on ne s'en ſervira plus pour exprimer leur ſentiment; autrement on ſera obligé d'employer leur *diſtinguo*, & de dire, qu'ils admettent la grace neceſſitante *quant à la realité*, quoy qu'ils ne lui donnent pas le nom de grace *neceſsitante*, ou de grace qui neceſſite la volonté à l'action.

La cinquiéme concluſion eſt, que Ieſus-Chriſt eſt mort ſeulement pour le ſalut des predeſtinez, de telle ſorte qu'il n'a point merité ny donné à aucun reprouvé de grace vrayement ſuffiſante pour ſe ſauver.

Cette propoſition que j'ay attribuée a Ianſenius, ſuit neceſſairement de ſes principes : Car s'il eſt vray, comme ce Prelat ſoûtient dans ſon Auguſtin, qu'il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante pour un effet, qui ne ſoit infailliblement ſuivie de cét effet : Il eſt ſans doûte que quiconque a des graces vrayement ſuffiſantes pour ſe ſauver, ſera infailliblement ſauvé : & parce qu'il n'y a point de reprouvé qui ſe ſauue, il s'enſuit qu'il n'y a point de reprouvé pour qui Ieſus-Chriſt ait merité, & a qui il ait dõné des graces ſuffiſantes pour faire ſon ſalut.

Or ſi Ieſus-Chriſt n'a point merité, ny donné à aucun reprouvé des aydes vrayement ſuffiſantes pour ſe ſauver,

il eſt manifeſte que non ſeulement il n'eſt pas mort pour le ſalut d'aucun reprouvé (ce qui eſt condamné comme impie & heretique dans la ſeconde partie de la cinquiéme propoſition) mais auſſi qu'il n'eſt pas mort generalement pour toüs les hommes ſans exception, puis qu'il n'a pas offert ſon ſang & donné ſa vie pour le ſalut de tous, c'eſt ce que le Pape a condamné comme faux & temeraire dans la premiere partie de la cinquiéme Propoſition.

Ie laiſſe maintenant le choix aux diſciples de Ianſenius de defendre ou de condamner cette doctrine; s'ils pretendent que c'eſt une doctrine tres-ſainte & tres Catholique; nous voila dans la queſtion de droit, & il ne me reſte qu'à faire voir que le Pape Innocent X. la condamnée comme impie & heretique; s'ils la condamnent comme heretique: Nous voyla d'accord à l'égard du droit; Mais il leur reſte encore un pas à faire, ſçavoir, de reconnoître que la doctrine de Ianſenius eſt heretique; puiſque c'eſt celle-là méme qu'il a defendüe dans ſon Auguſtin: ſi ce n'eſt qu'ils pretendent que je me ſüis trompé, ayant attribüé à Ianſenius une doctrine qu'il ne tient point. Mais c'eſt ce qu'ils n'ont peu monſtrer juſqu'à maintenant, & qu'ils ne montreront jamais pendant que l'Auguſtin de Ianſenius ſubſiſtera, & qu'il y aura des perſonnes au monde qui ſoient capables de l'entendre.

CHAPITRE II.

Que la diſpute qui eſt dans l'Egliſe depuis vingt ans entre les Docteurs Catholiques & les Ianſeniſtes, eſt tres-importante, s'agiſſant de la foy, & de la doctrine Catholique.

IL n'eſt point d'artifice que les Ianſeniſtes n'emploïent pour perſuader aux ſimples & aux ignorans, *qu'il n'y a rien de plus vain & de plus ridicule, que le fonds de la diſpute qui a été depuis dix ans le ſuiet de tant d'aſſemblées, de deliberations, d'Arreſts, de declarations, de Brefs, de Bulles, & de Livres.* Defenſe des Propoſit. de la 2. colom. pag. 23.

Quand on lit l'article cinquiéme du Libelle public pour la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne, on diroit que les Ieſuites ont enchanté les Papes, les Roys, les Evéques, & les Docteurs Catholiques, les ayant obligez de dreſſer des Bulles, de donner des Declarations, de prendre des deliberations, & d'écrire des livres, pour empécher le progrez d'une hereſie qui ne fut jamais, & pour les appuïer dans une diſpute dont ils riroient les premiers, s'ils ſçavoient dequoy il s'agit.

Et il eſt tres-vray qu'on en riroit, ſi le fonds de cette diſpute étoit ſi vain & ſi ridicule, que cét Inconnu le repreſente; mais on ſçait que les heretiques traitent de ridicules, les dogmes les plus importans de nôtre Religion; Et puis que les Calviniſtes ont publié des railleries infames ſur le Myſtere adorable de l'Euchariſtie,

BIBLIOTHEQUE TOULOUSE

que les Ariens ont raillé sur la consubstantialité & égalité du Fils de Dieu avec son Pere : on ne doit pas être surpris de voir que les Iansenistes s'efforcent de faire passer pour ridicule le fonds de cette dispute, dans l'esperance qu'ils ont conceuë, que par le moïen de leurs railleries ils arréteront le cours des poursuites qu'on leur fait, & rendront inutiles les Constitutions des Papes, les deliberations des Prelats, & les declarations du Roy.

Mais ceux qui sçavent que Iansenius & ses disciples attaquent des dogmes de la foy qui sont si considerables, qu'ils servent de fondement a la pieté Chrestienne, connoissent parfaitement la malignité de ces railleries, & jugent bien qu'il faut que ces esprits soïent gâtez & corrompus en la foy d'une maniere bien étrange, puis qu'ils raillent si insolemment sur des matieres si importantes à la Religion, & à la vie Chrestienne.

Et parce que ces Inconnus feignent de ne pas comprendre l'importance de cette dispute, & qu'ils déguisent les choses d'une telle maniere, qu'on a bien de la peine à reconnoître la verité ; je veux exposer icy tout le fonds de cette contestation, & faire connoître à tout le monde l'importance de cette question.

Premierement il s'agit de sçavoir si les Commandemens de Dieu sont impossibles à tous les hommes, qui ne les gardent point, & qui ne font pas le bien que Dieu leur commande.

Tous les Catholiques ont crû jusqu'à maintenant, & le Concile de Trente l'a declaré, que Dieu ne commande point aux hommes des choses impossibles, mais qu'il nous avertit en commandant de faire ce que nous pouvons, & de demander du secours, lors que nous ne pouvons pas agir, & qu'il ne manque pas de nous aider, afin que nous puissions. *Deus impossibilia non iubet, sed iubendo*

iubendo monet & facere quod posſis, & petere quod non posſis, & adiuvat ut posſis. Trident. sess. 6. cap. 11.

Cependant Ianſenius & ſes diſciples ont entrepris de ruiner ce dogme de la foy, quand ils enſeignent que dans l'etat de la nature corrompuë il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante, qui ne ſoit infailliblement ſuivie de l'effet à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante. Car il ſuit evidemment de ce principe, que quand les hommes ne font pas le bien que Dieu leur commande, il leur eſt impoſſible de le faire, puis qu'ils manquent d'un ſecours vrayement ſuffiſant pour le faire.

Secondement il s'agit de ſçavoir ſi lors qu'un homme ne fait pas une bonne action que Dieu lui commande, il eſt coûpable de peché & digne de peine, quoy qu'il ſoit dans l'impuiſſance de faire cette action, & même de prier comme il faut pour obtenir de Dieu la grace de la faire.

Les Theologiens demeurent d'accord qu'il eſt certain ſelon la foy qu'un homme n'eſt point coûpable & digne de peine, pour ne pas faire une action qu'il ne peut faire; *nemo peccat in eo quod nullo modo caveri poteſt*: Et ils reconnoiſſent avec S. Auguſtin, que c'eſt une extreme folie & une injuſtice manifeſte, de vouloir rendre un homme coûpable & digne de peine, parce qu'il ne fait pas une action qu'il n'eſt pas en ſon pouvoir de faire. *Peccati reum teneri quemquam, propterea quod non facit quod facere non poteſt, ſummæ iniquitatis eſt, & inſaniæ.*

Nous voyons neantmoins que Ianſenius & ſes diſciples rejettent cette maxime comme fauſſe & comme contraire aux premiers ſentimens de la pieté Chreſtienne, ſoûtenant hardiment que l'impuiſſance de faire le bien, qui eſt la peine du premier peché, n'empéche point que les hommes ne ſoient coûpables & dignes de peine, quand ils ne font pas ce que Dieu leur commande.

Et il eſt certain qu'ils ſont obligez d'être dans ce ſentiment, puis que dans cét état ils ne reconnoiſſent point de grace vrayement ſuffiſante pour un effet, qui ne ſoit accompagnée de cét effet. Car ce principe étant receu, il eſt tout evident que ceux qui ne font pas le bien qui leur eſt commandé, n'ont point de forces ſuffiſantes pour le faire, parce qu'autrement ils le fairoient: D'où il s'enſuit ou qu'ils ne pechent point du tout, quand ils ne font pas le bien que Dieu leur commande, ou qu'ils ſont coûpables & dignes de peine pour n'avoir pas fait une action bonne, quoy qu'ils ſoient dans l'impuiſſance de la faire.

Il eſt vray que Ianſenius & ſes diſciples s'efforcent d'adoucir la dureté de cette doctrine, diſtinguant quatre ſortes de pouvoir, tres-éloigné, moins éloigné, plus prochain, & tres-prochain; & diſant en ſuite que les hommes qui ne font pas le bien qui leur eſt commandé, le peuvent faire au moins d'un pouuoir tres-éloigné, & que cela ſuffit pour les rendre coûpables dans leurs cheutes.

Mais ſans mentir cét adouciſſement eſt ſi étrange, qu'on peut dire que c'eſt un remede qui n'eſt pas moins fâcheux que le mal. Qu'importe à un pauvre malheureux qu'il ait un pouvoir tres-éloigné de faire le bien, ſi avec tout ſon pouvoir tres-éloigné, ou moins éloigné, il eſt vray de dire ſelon Ianſenius, qu'il lui eſt autant impoſſible de faire ce que Dieu lui commande, qu'à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit.

Si un Theologien entreprenoit de ſoûtenir que Dieu peut commander juſtement aux aveugles de voir, ſans avoir égard à leur aveuglement qui eſt une peine du premier peché, & que ces miſerables ne laiſſeroient pas d'être coûpables pour ne pas voir, bien que cela leur fût impoſſible; on croit que les Ianſeniſtes ne ſont pas ſi

peu raiſonnables, qu'ils vouluſſent bien ſe contenter de la réponſe de ce Theologien, qui pour adoucir l'inhumanité de ſa doctrine diroit que les aveugles peuvent voir d'un pouvoir tres-éloigné, parce qu'ils ont dans l'ame la puiſſance viſive, quoy que l'organe de la veuë ſoit gâté, & que cela ſuffit pour les rendre coûpables s'ils ne voyent point.

Comment donc eſt-il poſſible qu'ils s'imaginent qu'on ſe contentera de l'adouciſſement qu'ils donnent à leur doctrine, diſant que ceux qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, ont au moins un pouvoir tres éloigné de le faire, & que cela ſuffit pour les rendre coûpables s'ils ne le font point.

Cecy fait voir tres-clairement que s'agiſſant dans le fonds des conteſtations preſentes, de juſtifier Dieu dans ſes Commandemens, & de montrer comment les hommes ſont coûpables dans leurs cheutes; Les Ianſeniſtes ſont inexcuſables, quand ils ne craignent point d'écrire & de ſoûtenir, *qu'il n'y a rien de plus vain & de plus ridicule que le fonds de cette diſpute; & que les gens du monde qui ſe ſont mélez dans cette querelle, s'en riroient les premiers s'ils ſçavoient dequoy il s'agit.* Defenſe des Propoſit. de la 2. colom. pag. 23. & 24.

En troiſiéme lieu, il s'agit de ſçavoir ſi parmi ce grand nombre de graces que Dieu repand inceſſamment dans les cœurs des Fideles, il y en a que les hommes rendent ſteriles & infructueuſes par negligence, ou par malice.

Avant que les Ianſeniſtes fuſſent au monde, tous les Catholiques étoient dans cét humble ſentiment; qu'on n'eſt pas toujours fidele aux inſpirations du ſaint Eſprit, & qu'elles n'ont pas toujours l'effet qu'elles peuvent avoir, par la reſiſtence criminelle de ceux qui les reçoivent.

Ce ſentiment commun des fideles eſt appuyé ſur des paſſages formels de l'Ecriture, & lors que Dieu ſe plai-

gnant des Iuifs, leur reproche qu'ils resistent toujours au saint Esprit, *vos semper Spiritui sancto resistitis*; qu'ils refusent d obeïr a sa voix, quand il les appelle, *vocavi & renuistis*; qu'ils ne portent pas les fruits de saintetè qu'il attendoit, *an expectavi ut faceret uvas, fecit autem labruscas.* Il montre tres-clairement, qu'il y a des graces qui sont souvent privées de l'effet qu'elles pourroient avoir, par la resistance de ceux à qui Dieu les donne.

Mais Ianſenius tient un langage bien different; car il pretend dans son Augustin que la grace interieure de Iesus-Christ, est d'une vertu si puissante, qu'elle a toujours son effet, *habet semper effectum suum*, qu'elle ne'n est jamais frustrée, *nunquam caret effectu suo*, & qu'elle surmonte toute la resistance de la volonté par une puissance invincible, *tollit omnem eius resistentiam, & de invita volentem ineffabili potestate facit.*

Ie sçay-bien que les nouveaux disciples de ce Prelat se sont efforcez de donner à cette erreur quelque apparence de verité; mais il n'y a rien de plus ridicule & de plus bizarre, que ce qu'ils font dire à leur Maître.

Il y en a quelques-uns qui disent que selon Ianſenius on resiste bien à la grace interieure, si on la prend pour une simple lumiere de l'entendement, ou suasion de la volonté; mais qu'on ne resiste jamais à la veritable grace de Iesus-Christ. Et d'autant que selon Ianſenius avec le secours de cette lumiere & suasion interieure, l'homme est incapable de vaincre aucune tentation vtilement pour le salut, s'il n'est aydé de la grace de Iesus-Christ qui fortifie la foiblesse de la volonté; Il s'ensuit que dans la pensée de ces nouveaux interpretes de Ianſenius, les hommes resistent aux graces interieures, avec lesquelles il leur est impossible d'obeïr à Dieu, & de faire aucun bien, & qu'ils ne resistent jamais aux graces avec lesquelles ils peuvent agir, & faire ce que Dieu leur commande.

Il y en a d'autres qui disent qu'on peut considerer la méme grace de Iesus-Christ par rapport à deux effets ; l'un prochain & accompli, c'est à dire, pour lequel elle donne le pouvoir prochain & accompli ; l'autre éloigné, auquel elle dispose la volonté ; & que selon Ianſenius on ne resiste jamais à la grace de IesusChrist, quant à l'effet pour lequel e le donne le pouvoir prochain & accompli, mais qu'on lui resiste toujours quant à l'effet éloigné auquel elle dispose.

Et parce qu'il est certain dans les principes de ce Prelat, que la grace de Iesus-Christ est incapable d'avoir l'effet éloigné auquel elle dispose, si elle n'est aidée du secours d'une grace plus forte que le mouvement contraire de la cupidité, ou si le mouvement de la cupidité ne devient plus foible que la grace ; ces interpretes illustres de Ianſenius ne veulent dire rien autre chose par leur *distingo*, sinon qu'on ne resiste jamais à la grace de Iesus-Christ, quant à l'effet qu'elle est capable d'avoir dans la volonté de celui qui la reçoit, & qu'on lui resiste seulement quant à l'effet qu'elle est incapable d'avoir dans les circonstances dans lesquelles Dieu la donne.

Et c'est ce qu'on appelle une gloſe tout à fait impertinente : car si elle ne corrompt pas le texte de Ianſenius en augmentant son erreur, elle lui rend neantmoins ce mauvais office, qui est, qu'en ajoûtant l'extravagance à l'erreur, elle rend sa doctrine doublément digne de censure.

En quatriéme lieu il s'agit de sçavoir ; si Dieu ne veut sincerement que le salut de ceux qui se sauvent effectivement, ou s'il a un desir sincere de sauver ceux-là méme qui se perdent par leur malice.

On a crû jusqu'à maintenant dans l'Egliſe que la volonté que Dieu a de sauver les hommes, s'étend generalement sur tous, méme sur ceux qui se damnent,

& qu'en vertu de cette volonté Dieu a établi dans la loy de nature, dans la loy de Moïse, & dans la loy de grace un remede, lequel étant appliqué aux petits enfans, les peut affranchir du peché originel. Quant aux adultes qui ont l'uſage de la raiſon, Dieu leur offre, & eſt preſt de leur donner des ſecours ſuffiſans pour eviter le mal, & pour faire le bien qu'ils ſont obligez de faire pour ſe ſauver, & qu'ils ne peuvent faire avec les ſeules forces de la nature.

Les textes de l'Ecriture ſainte ſont ſi clairs & ſi formels pour cette volonté ſincere de ſauver ceux-là méme qui ſe perdent; Et les SS. Peres combattent ſi ſouvent & ſi clairement dans leurs écrits pour la defenſe de cette volonté ſincere & generale, que les Docteurs Catholiques appuïez ſur la Tradition & ſur l'Ecriture, condamnent d'hereſie les Lutheriens & les Calviniſtes, qui pretendent que Dieu n'a point de volonté ſincere de ſauver aucun, que ceux-là ſeulement qui ſe ſauvent.

Nous voyons neantmoins que Ianſenius & ſes diſciples s'accordent avec Calvin pour combattre la doctrine de l'Egliſe: Et ils ſont aſſez temeraires pour traiter de ſemi-Pelagiens ceux qui n'avoüent pas avec eux, que la volonté de Dieu de ſauver les hommes, ne regarde que les ſeuls predeſtinez, & qu'il n'a pas un plus grand deſir de ſauver ceux qui ſe perdent par leur malice, qu'il en a maintenant pour le ſalut des demons qui ſont dans l'enfer.

Et c'eſt en effet une ſuite neceſſaire de leurs principes; Car s'il eſt vray, comme ils pretendent, qu'il n'y a point de grace ſuffiſante pour un effet, qui ne ſoit efficace à l'égard de ce méme effet; il s'enſuit que tous ceux qui ont des graces ſuffiſantes pour ſe ſauver, ſe ſauvent infailliblement, & que ceux qui ne ſe ſauvent point, n'ont pas eu des aydes ſuffiſantes pour faire leur ſalut. Or ſi Dieu refuſe à tous ceux qui ſe perdent la grace ſuffi-

ſante pour ſe ſauver, il eſt manifeſte qu'il n'a point de deſir ſincere qu'ils ſe ſauvent: n'étant pas poſſible de comprendre que Dieu deſire ſincerement le ſalut d'un homme, & qu'en méme temps il lui refuſe un ſecours, ſans lequel il lui eſt impoſſible de ſe ſauver.

Voyla un autre point qui n'eſt pas à mon avis une bagatelle, ny une diſpute vaine & ridicule: puis qu'il s'agit de ſoûtenir un dogme qui appartient à la Foy, contre une doctrine qui l'attaque, & qui en l'attaquant diminüe la charité des hommes envers Dieu, en méme temps qu'elle rétraint la charité de Dieu, à l'égard des hommes.

En cinquiéme lieu il s'agit de ſçavoir ſi Ieſus-Chriſt eſt mort & a donné ſon Sang pour le ſalut des ſeuls predeſtinez, de telle ſorte qu'il n'eſt point mort, n'a point verſé ſon Sang n'y prié ſon Pere pour le ſalut d'aucun reprouvé, non plus que pour le ſalut du diable.

Tous les fideles deteſtent cette maxime comme impie, & injurieuſe à la charité immenſe de Ieſus-Chriſt, & reconnoiſſent qu'il n'eſt pas mort ſeulement pour le ſalut de ſes éleuz; mais qu'il eſt mort pour le ſalut de tous les hommes; Et il eſt certain que s'il n'eſtoit mort que pour le ſalut des predeſtinez: comme il n'y a perſonne qui puiſſe croire fermement ſans une revelation particuliere qu'il eſt du nombre des predeſtinez, ainſi que le Concile de Trente l'a defini, perſonne auſſi ne pourroit faire un acte de foy croïant que Ieſus-Chriſt eſt mort pour ſon ſalut: cependant non ſeulement nous le croïons, mais nous ſommes méme obligez de le croire, & de proteſter publiquement diſant le *Credo* au S. Sacrifice de la Meſſe, que Ieſus-Chriſt eſt venu en ce monde, qu'il eſt mort, & qu'il a ſouffert pour nous, *& pour nôtre ſalut, Qui propter nos homines, & propter noſtram ſalutem.* Seſſ. 6. Can. 16.

Mais ſi nous conſultons Ianſenius & ſes diſciples, nous

trouverons qu'ils ſont tres-éloignez de ce ſentiment. Car Ianſenius employe un chapitre entier de ſon Auguſtin, pour montrer que ſelon la doctrine de S. Auguſtin, Ieſus-Chriſt n'eſt pas mort, ny n'a point prié ſon Pere, pour le ſalut eternel de ceux qui periſſent, non plus que pour le ſalut du diable. Ses diſciples ont fait des Apologies pour la defenſe de cette horrible maxime de leur Maître : & on n'en doit pas étre ſurpris, puiſque c'eſt une concluſion qui ſuit neceſſairement de leurs principes.

Car il eſt manifeſte que Ieſus-Chriſt n'eſt point mort pour le ſalut de ceux qui periſſent, s'il n'a point offert ſa mort à ſon Pere, pour obtenir à aucun de ceux qui ſe perdent, des aides ſuffiſantes pour faire ſon ſalut. Or ſelon la doctrine de Ianſenius & de ſes diſciples, Ieſus-Chriſt n'a point offert ſa mort à ſon Pere pour obtenir a aucun de ceux qui periſſent des aides ſuffiſãtes pour ſe ſauver : Car comme dans le ſentiment de Ianſenius & de ſes diſciples il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante pour un effet, qui ne ſoit efficace à l'égard du méme effet : ſi Ieſus-Chriſt avoit obtenu pour quelqu'un de ceux qui periſſent des graces ſuffiſantes pour ſe ſauver, il ſe ſauveroit infailliblement, & ne ſeroit plus du nombre des reprouvez.

Il eſt donc clair que Ianſenius & ſes diſciples ſont obligez d'admettre cette maxime impie & heretique, que Ieſus-Chriſt eſt mort pour le ſalut des ſeuls predeſtinez, & qu'il n'a pas prié ſon Pere pour le ſalut eternel d'aucun de ceux qui ſe perdent, non plus que pour le ſalut du diable.

Voila le vray fonds de cette diſpute, qui a été avec tres-grande raiſon le ſujet de tant d'aſſemblées, de deliberations, d'Arreſts, de Bulles, & de Livres.

Il ne s'agit point icy d'examiner ſeulement les divers degrez d'un pouvoir qui n'agit jamais, pour ſçavoir ſi

Ianſenius

Ianſenius l'admet fort ou foible, complet ou incomplet, prochain ou éloigné: tout le monde eſt perſuadé que la diſtinction des quatre ſortes de pouvoir que ce Prelat propoſe dans ſon Auguſtin, n'a été inventée que pour tromper les ſimples & les ignorans, & pour leur ôter la connoiſſance de ſes erreurs.

Mais il s'agit de ſçavoir ſi c'eſt la doctrine conſtante de Ianſenius, que dans l'état de la nature corrompuë, il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante pour un effet, qui ne ſoit efficace à l'égard du méme effet, & que celui qui eſt deſtitué du ſecours de la grace efficace par elle-méme, pour faire une action bonne que Dieu lui commande, eſt abandonné à l'infirmité de ſa nature, de telle ſorte qu'il lui eſt autant impoſſible d'accomplir ce qui lui eſt commandé, qu'il eſt impoſſible à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit.

Il s'agit de ſçavoir s'il n'eſt pas vray qu'en conſequence de cette doctrine Ianſenius ſoûtient dans ſon Auguſtin les cinq horribles maximes que j'ay rapportées.

Voila le fonds de nôtre diſpute, & le veritable ſujet qui a donné lieu aux Papes de condamner la doctrine de Ianſenius, aux Evéques de France de s'aſſembler pour la bannir de leurs Dioceſes, & à ſa Majeſté tres-Chreſtienne de publier des Edits pour empécher dans ſon Royaume le progrez de cette hereſie.

Si c'eſt diſputer d'une bagatelle que de defendre la doctrine ancienne de l'Egliſe contre ces nouveautez du Ianſeniſme, l'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſecõde colomne a raiſon de dire *qu'il n'y a rien de plus vain & de plus ridicule, que le fonds de cette diſpute.* Mais s'il s'agit des dogmes de la foy tres-importans, n'eſt-ce pas une étrange temerité que d'en faire un ſujet de raillerie, & de ſoûtenir *que les gens du monde s'en riroient les premiers, s'ils ſçavoient dequoy il s'agit.*

Quant à la neceſſité d'une grace efficace par elle-même, de laquelle les Ianſeniſtes ſont tellement entétez, qu'ils s'imaginent que cette queſtion regarde le fonds de la Religion & de la vie Chreſtienne; il eſt important de faire connoître à l'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne, qu'au ſujet de la grace efficace on peut former des queſtions bien differentes, dont les unes regardent le fonds de la Religion, & de la vie Chreſtienne, les autres ne le regardent point, & ſurleſquelles on peut prendre tel parti que l'on veut ſans bleſſer la foy.

Quand on demande ſi la grace efficace eſt d'une telle nature, qu'il n'eſt pas au pouvoir du libre arbitre de la rejetter, ou de lui obeïr, s'il veut *ut nullo modo in voluntatis relinquatur arbitrio, ut eam deſerat, aut arripiat, ſi voluerit*, & qu'il eſt neceſſaire que la volonté veüille & faſſe le bien que cette grace lui inſpire, *ſecundum illam operemur neceſſe eſt*; C'eſt une queſtion qui regarde le fonds de la Religion, puis que le Concile de Trente a prononcé anatheme contre tous ceux qui diſent qu'il n'eſt pas au pouvoir du libre arbitre de ne pas conſentir au mouvement de la grace qui le porte au bien.

Ianſ. lib. 2. de grat. Salv.

Trid. ſeſſ. 6. Can. 4.

Quand on demande ſi la grace efficace eſt d'une telle nature, qu'on ne peut concilier la neceſſité de cette grace avec le dogme de la grace ſuffiſante ſans une contradiction manifeſte; c'eſt une queſtion qui regarde le fonds de la Religion: puis que de la ruine du dogme de la grace ſuffiſante dépend l'établiſſement de toutes les erreurs que j'ay rapportées, & que Ianſenius defend dans ſon Auguſtin.

Mais quand on demande ſi la grace efficace eſt d'une telle nature, qu'il peut arriver que la méme grace ſoit efficace en l'un & ſuivie de ſon effet, & inefficace & purement ſuffiſante en l'autre, par la reſiſtence crimi-

nelle de sa volonté : ou si celle qui est efficace, est telle de sa nature, de sorte qu'il n'est pas possible qu'elle ne soit toûjours suivie de son effet : c'est une question qui regarde si peu le fonds de la Religion & de la vie Chrestienne, que l'Eglise laisse une entiere liberté aux Theologiens de suivre tel parti qu'ils voudront ; pourveu neantmoins qu'ils ne s'engagent point à suivre un sentiment sur ce sujet, qui favorise les dogmes impies qu'elle condamne.

Mais on sçait bien que ce n'est pas l'affaire des Iansenistes. Ils croïent que c'est attaquer le fonds de la Religion & de la vie Chrestienne, que de defendre une doctrine que l'Eglise permet à ses Theologiens de soûtenir, sans crainte de blesser la foy ; Et ils pretendent qu'ils combattent pour le fonds de la Religion & de la pieté Chrestienne, quand ils soûtiennent comme Catholiques des dogmes scandaleux, que l'Eglise a condamnez comme impies & heretiques.

CHAPITRE III.

Que c'eſt aux Ianſeniſtes que l'on peut reprocher avec juſtice qu'en feignant d'étre Thomiſtes, ils font une illuſion étrange à toute l'Egliſe.

QVAND on entend que les Ianſeniſtes ſe mettent tant en peine de perſuader à tout le monde qu'ils ſont Thomiſtes touchant la grace & le libre arbitre, l'on s'imagine d'ordinaire qu'ils ont deſſein de s'éloigner de toute ſorte d'erreur, & qu'ils veulent ſe ſervir de la doctrine de S. Thomas, comme d'une planche pour ſe garantir du naufrage.

Mais c'eſt une illuſion toute viſible que ces Inconnus font à l'Egliſe : & quelque proteſtation qu'ils faſſent de ne rien ſoûtenir ſur le ſujet de la grace, que ce que l'on defend dans l'Echole de S. Thomas ; On ſçait bien neantmoins, & ils en donnent des preuves tres-convainquantes dans leurs écrits, qu'ils n'ont rien moins dans le cœur, que le deſſein de ſe departir des erreurs condamnées dans les cinq Propoſitions.

Qui ne diroit à voir l'empreſſement de Denys Raimond, quand il entreprend de transformer Ianſenius en Thomiſte, que tout eſt perdu pour ſon parti, & que les cinq Propoſitions ſont heretiques dans le propre ſens de Ianſenius, ſi l'on ne reçoit promptement dans ſon Echole la grace ſuffiſante des Thomiſtes?

Ce n'eſt pas neantmoins ce qui preſſe d'avantage ce

Licencié, & s'il employe toute ſon adreſſe pour trouver cette grace dans l'Auguſtin de Ianſenius; ce n'eſt pas dans le deſſein de quitter l'erreur, mais ſeulement pour la couvrir, & ſe joüer par ce moyen des Deciſions de l'Egliſe.

En effet, ſi l'on demande à cét Autheur, qu'eſt-ce qui l'oblige d'admettre dans les juſtes, qui ne font pas ce que Dieu leur commande, une grace ſuffiſante au ſens des Thomiſtes. On ne doit pas attendre qu'il réponde avec les Thomiſtes, qu'il admet cette grace dans les juſtes, pour montrer que Dieu ne leur commande pas des choſes impoſſibles, & pour faire voir qu'ils ſont inexcuſables quand ils n'accompliſſent pas les Commandemens de Dieu.

Et il n'auroit garde de donner une réponſe ſi raiſonnable, parce qu'il ſçait bien que ſes Confreres ont declaré par la plume du defenſeur de la Conſtitution d'Innocent X. qu'ils ne refuſent pas d'admettre la grace ſuffiſante des Thomiſtes, *pourveu qu'on ne pretende point qu'elle ſoit neceſſaire pour iuſtifier Dieu dans ſes Commandemens, & pour rendre l'homme coûpable & puniſſable dans ſes pechez.* Defenſe de la Conſtit. du Pape Innocent X part. 2. pag. 285.

D'où vient donc que ce Licencié ſe met tant en peine d'accorder cette grace aux hommes juſtes? Eſt-ce qu'il pretend que par le moïen de cette grace on ne pourra plus dire, que tres-improprement & tres-fauſſement, que les Commandemens de Dieu ſont impoſſibles aux juſtes qui ne les gardent point; puis qu'ils ſont aidez de la grace ſuffiſante des Thomiſtes, avec laquelle ils ont le pouvoir ſuffiſant, prochain, & accompli pour faire ce que Dieu leur commande?

Mais il a des liaiſons trop fortes avec ſes Confreres, pour les deſavoüer, quand ils diſent qu'ils admettent la grace ſuffiſante des Thomiſtes, pourveu qu'on ne lui donne pas le nom de ſuffiſante, & qu'on ne pretende

pas qu'elle donne veritablement & proprement un pouvoir prochain & suffisant d'accomplir les Commandemens de Dieu, parce que *c'est parler contre le sens commun & employer des termes qui signifient tout le contraire de ce que l'on veut dire*, que de vouloir soûtenir qu'une grace outre laquelle une autre grace est necessaire pour agir, est vrayement suffisante, & qu'elle donne à la volonté un pouvoir d'agir suffisant, prochain, & accompli.

Quelle est-donc la raison qui a porté cét Inconnu à tourmenter son esprit, & à donner la géne à quelques paroles de Ianſenius, pour faire trouver dans son Augustin la grace suffisante des Thomistes?

Il n'est pas mal-aisé de la deviner, & de reconnoître que si Denys Raimond & ses Confreres admettent la grace suffisante des Thomistes, c'est pour nous faire comprendre que puis qu'ils admettent dans les justes le méme pouvoir quant à la realité, que les Thomistes lui donnent à l'égard des Commandemens de Dieu, on ne peut condamner d'heresie leur doctrine, sans faire retomber cette condemnation sur la doctrine des Thomistes.

Voila la pretention des disciples de Ianſenius; mais voici l'illusion étrange qu'ils font à toute l'Eglise.

Quoy que les defenseurs de Ianſenius publient dans leurs écrits, qu'ils reconnoissent dans les justes qui ne font pas ce que Dieu leur cõmande, une grace suffisante au sens des Thomistes, & qu'il leur accordent quant à la realité tout le pouvoir que les Thomistes leur donnent pour accomplir les Commandemens de Dieu: si toutefois ils sont dans ce sentiment, qu'il n'y a nulle impieté, nul blaspheme, & nulle heresie à soûtenir que les justes qui ne gardent pas les Commandemens de Dieu, sont destituez de toute grace suffisante pour les accomplir, tant au sens des Thomistes, qu'au sens des Molinistes; il est manifeste que c'est en vain qu'ils s'efforcent de

nous perſuader qu'ils admettent dans les juſtes qui manquent contre la loy de Dieu, une grace ſuffiſante au ſens des Thomiſtes.

Car pour étre Catholique, il ne ſuffit pas d'admettre dans les Iuſtes, qui manquent contre la loy de Dieu, une grace ſuffiſante pour la pouvoir accomplir ; mais il faut de plus rejetter comme impie & heretique l'opinion de ceux qui n'admettent point dans les juſtes qui tombent dans le peché, aucune grace ſuffiſante, ſoit au ſens des Thomiſtes, ſoit au ſens des Moliniſtes : puiſque c'eſt particulierement cette opinion, qui a eſté condamnée par l'Egliſe dans la premiere propoſition, comme une opinion impie, blaſphematoire, & heretique.

Cependant on ne peut douter que les diſciples de Ianſenius, quelque proteſtation qu'ils faſſent de ſuivre les maximes des Thomiſtes, ne ſoient tous dans ce ſentiment, qu'il n'y a nulle impieté, nul blaſpheme, nulle hereſie à ſoûtenir, que les juſtes, qui n'accompliſſent pas les Commandemens de Dieu, n'ont aucune grace ſuffiſante pour les pouvoir accomplir.

Car ſi cette opinion eſt impie, blaſphematoire, & heretique, c'eſt parce qu'il y a de l'impieté & du blaſpheme à dire que Dieu commande aux hommes des choſes qui leur ſont impoſſibles ; & qu'il y a de l'injuſtice à tenir un homme pour coûpable & digne de peine, pour n'avoir pas fait une action, étant dans l'impuiſſance de la produire.

Or ſelon les Ianſeniſtes, ce n'eſt pas une impieté, un blaſpheme, une hereſie, de ſoûtenir que Dieu commande aux hommes des choſes qui leur ſont impoſſibles, pourveu que cette impuiſſance de faire ce que Dieu leur commande, ſoit une peine du peché qu'ils avoient commis auparavant ; ce n'eſt pas non plus une injuſtice dans leurs principes, de tenir les hommes pour coûpables, & méme de les punir, pour n'avoir pas fait une action

qu'ils ne pouvoient produire, si cette impuissance est une peine de leur peché.

Et ce qui est tres-considerable, ces Theologiens sont tellement opiniâtrez à defendre ce sentiment, que lors qu'ils declarent qu'ils ne refusent point d'admettre la grace suffisante des Thomistes, ils veulent que ce soit toûjours avec cette condition, *pourveu qu'on ne pretende point qu'elle soit neceßaire pour iuſtifier Dieu dans ſes Commandemens, & pour rendre les hommes coûpables & puniſſables dans leurs pechez.*

C'est dans l'Augustin de Iansenius, que ses disciples fideles ont puisé cette rare doctrine. Car ce Prelat ayant distingué quatre sortes de pouvoirs par lesquels on peut accomplir les Commandemens de Dieu, sçavoir un pouvoir tres-éloigné, qui consiste dans la volonté capable de bien & de mal, & destituée de foy, de charité, & de grace actuelle & interieure; un pouvoir moins éloigné, qui consiste dans la volonté éclairée par les lumieres de la foy; un pouvoir plus prochain, qui comprend la volonté aidée de la foy & de la charité habituelle; & un pouvoir tres-prochain & tres-complet, qui comprend la volonté aidée de la foy, de la charité, & de la grace medicinale de Iesus-Christ, qui lui donne tout ensemble le pouvoir & l'action, il ajoûte que pourveu que dans l'état où nous sommes, l'homme ait l'un des trois premiers pouvoirs, c'est à dire pourveu qu'il ait une volonté capable de bien & de mal, quoy qu'elle soit destituée de tous les principes requis pour fâire une bonne action, & qu'elle n'ait ny foy, ny charité, ny aucune grace actuelle de Iesus-Christ, il n'en faut pas d'avantage pour le rendre coûpable & digne de peine, s'il ne fait pas le bien que Dieu lui commande. *Quocumque verò poſsibilitatis modo ex illis tribus quos iam diximus, homo poſsit præcepta Dei facere, etſi alio modo proximè non poſsit, ſatis eſt, ut ſi non fecerit, ſit inexcuſabilis.*

Iansen. lib. 3. de grat. cap. 15.

Il eſt donc clair que ſelon le ſentiment de Ianſenius & de ſes diſciples, il n'y a nulle impieté, nul blaſpheme, & nulle hereſie à ſoûtenir que les hommes qui ne font pas ce que Dieu leur commande, n'ont aucune grace ſuffiſante pour obeïr à Dieu; D'où il ſuit que s'ils admettent dans les juſtes une grace ſuffiſante au ſens des Thomiſtes, ce n'eſt pas qu'ils eſtiment qu'il y ait de l'erreur, ou de l'impieté à dire qu'ils ſont deſtituez de toute grace ſuffiſante, quand ils ne font pas le bien qui leur eſt commandé; mais ils veulent garder les apparences, & ſe couvrir du nom des Thomiſtes, pour avoir plus de liberté de defendre leurs erreurs.

I'adjoûte que ſi l'on en croit aux diſciples de Ianſenius la grace ſuffiſante des Thomiſtes, n'eſt pas ſeulement inutile pour juſtifier Dieu dans ſes commandemens, & pour rendre l'homme coûpable dans ſes pechez: mais ce qui eſt encore plus étonnant, elle ne leur ſert de rien pour expliquer comment les Commandemens de Dieu ſont abſolument poſſibles à ceux qui ne les gardent point.

Car ſi les Thomiſtes ſoûtiennent qu'on ne peut dire ſans erreur que les Commandemens de Dieu ſont impoſſibles aux juſtes qui ne les accompliſſent point, & qu'au contraire il eſt tres-vray de dire, qu'ils leur ſont abſolument & pleinement poſſibles, c'eſt parceque ces juſtes ſont aydez du ſecours d'une grace ſuffiſante qui leur donne un pouvoir ſuffiſant, prochain, & accompli pour les garder.

Mais les Ianſeniſtes ſe moquent de leur ſimplicité, & publient dans leurs écrits, que les Thomiſtes *parlent tres-mal*, qu'ils ne ſont point *raiſonnables*, *qu'ils parlent contre le ſens commun*, *& employent des termes*, *qui ſignifient tout le contraire de ce que l'on veut dire*, quand ils donnent à la grace excitante, le nom *de grace ſuffiſante*, & qu'ils ſoûtiennent que cette grace donne à la volon-

té le pouvoir prochain & ſuffiſant pour accomplir ce que Dieu luy commande.

Or ſi les Thomiſtes parlent improprement, & contre le ſens commun, quand ils diſent que les juſtes aidez de leur grace ſuffiſante, ont le pouvoir prochain & ſuffiſant, pour accomplir les Commandemens de Dieu, quoy qu'ils ne les accompliſſent point: il s'enſuit, qu'ils parlent tres-mal, & contre le ſens commun, quand appuyez ſur les mémes principes, ils diſent que les Commandemens de Dieu, ſont abſolument poſſibles aux hommes juſtes, qui ne les gardent point, & qu'au contraire, c'eſt Mr. Ianſenius Evéque d'Ipre qui a parlé tres-proprement & ſelon le ſens commun, quand il a dit abſolument & ſans reſtriction, qu'il y a des Commandemens de Dieu qui ſont impoſſibles à quelques juſtes, parce qu'ils manquent du ſecours de la grace, qui rend à parler proprement & ſelon le ſens commun ces commandemens prochainement poſſibles.

Voila les conditions ſous leſquelles les Ianſeniſtes offrent de joindre leurs armes avec les Thomiſtes pour combattre les Moliniſtes: ils admettront volontiers la grace ſuffiſante des Thomiſtes, mais avec ces trois conditions. La premiere pourveu qu'on n'eſtime pas qu'elle eſt neceſſaire pour faire voir que les Commandemens de Dieu ne ſont pas impoſſibles à ceux qui ne les obſervent point; car encore qu'ils leur ſoient impoſſibles, ils ne laiſſent pas d'étre tres-juſtes, les hommes ayant perdu par leur faute, le pouvoir prochain de les accomplir. La ſeconde, pourveu qu'on ne ſe ſerve point de cette grace, pour montrer que les hommes ſont coûpables, & que Dieu les punit avec juſtice, quand ils ne font pas ce qu'il leur commande; car encore qu'ils fuſſent deſtituez de cette grace, & qu'il ne fut pas en leur pouvoir de faire ce qui leur eſt commandé, ils ne laiſſeroient pas d'étre coûpables, & puniſſables dans leurs

cheutes. La troisieme, pourveu qu'on ne s'imagine pas que par le moyen de cette grace, on parle proprement quand on dit que les Commandemens de Dieu sont veritablement, & absolument possibles aux hommes justes qui ne les accomplissent point : car comme c'est parler improprement, & contre le sens commun, d'appeller cette grace *suffisante*, & de donner le nom de suffisant & prochain au pouvoir qu'elle donne ; ce seroit aussi parler improprement, & contre le sens commun, de dire qu'avec cette grace les Commandemens de Dieu sont absolument, & prochainement possibles : de sorte qu'encore qu'on admette cette grace ; si neantmoins on veut parler proprement, & raisonnablement, il faut dire avec Iansenius que les Commandemens de Dieu sont impossibles aux hommes justes qui ne les accomplissent point.

Si ces conditions peuvent étre acceptées par les Thomistes sans prejudice de la foy, & des Decisions de l'Eglise, ils peuvent à la bonne-heure s'associer avec les Thomistes ; mais si en proposant ces conditions ils se moquent également des Thomistes, & de l'Eglise ; n'est ce pas une chose bien surprenante de voir qu'aprés une illusion si manifeste qu'ils font à toute l'Eglise, ils trouvent encore parmi les Fideles, des partisans & des protecteurs

Si la grace suffisante des Thomistes est entierement inutile aux disciples de Iansenius, pour se justifier, au sujet de la premiere proposition condamnée par le S. Siege, elle leur sert bien moins, à l'égard de la secon- Proposition?

Car en premier lieu, cette sorte de grace leur est tout à fait inutile pour expliquer, comment le refus que l'homme fait de consentir pleinement à une petite grace, qui luy donne quelque desir imparfait du bien, est coûpable, & digne de peine : car quoy que cette petite

grace ne fut pas ſuffiſãte au ſens des Thomiſtes, à l'égard du cõſentement parfait, l'homme ne laiſſeroit pas d'étre coûpable, & digne de peine, pour avoir refuſé de conſentir; parce que ſelon les principes des Ianſeniſtes, la grace ſuffiſante des Thomiſtes, *n'eſt point neceſſaire pour rendre l'homme coûpable, & puniſſable dans ſes pechez.*

En ſecond lieu, cette méme grace ne ſert de rien pour faire voir comment il y a des graces de Ieſus-Chriſt auſquelles on reſiſte veritablement & proprement par une reſiſtence criminelle; car puis qu'au ſentiment des Ianſeniſtes cette petite grace qui donne à la volonté de foibles deſirs du bien, n'eſt point proprement ſuffiſante, & que c'eſt parler contre le ſens commun de dire qu'elle donne à la volonté le pouvoir ſuffiſant & prochain de conſentir parfaitement; il eſt manifeſte que que c'eſt parler impropremẽt, de dire qu'on reſiſte à cette petite grace, quand on ne lui donne pas un conſentement parfait, puis qu'on eſt veritablement & proprement dans l'impuiſſance prochaine de le lui donner.

Quant à la troiſiéme Propoſition, Denys Raimond pre-
1. part. ch. 4. pag. 162. 163. tend que Ianſenius eſt Thomiſte, & qu'il a admis à l'égard de cét état la méme indifference que tous les Thomiſtes. Mais il ſçait tres-bien qu'il parle contre ſa propre conſcience. Car il eſt tres-vray que dans le chapitre 4. du livre 8. de la grace du Sauveur, Ianſenius a dit qu'on peut concilier la liberté d'indifference qu'on defend dans l'Ecole, avec la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, en la méme maniere, que les Thomiſtes l'accordent avec la predetermination Phiſique; mais il eſt tres-éloigné de la verité, que ce Prelat admette à l'égard de cét état la méme indifference que tous les Thomiſtes, & qu'il approuve leur maniere de concilier la liberté avec la grace de Ieſus-Chriſt; puis qu'au contraire il employe les chapitres ſuivans, pour prouver que S. Auguſtin n'a jamais approuvé cette maniere d'accorder la grace

avec le libre arbitre, qu'il ne s'en eſt jamais ſervi contre les Pelagiens, qui pretendoient que la neceſſité de la grace étoit contraire à la liberté, & qu'il s'eſt contenté de repõdre à ces Heretiques, que la grace faiſant agir l'homme volontairement, & ſans contrainte, s'accordoit parfaitement avec la liberté.

Denys Raymond ne pouvant deſavoüer cette verité, en demeure d'accord, mais pour en éluder la force, il répond, *qu'encore que S. Auguſtin repondant aux Pelagiens, ne ſe ſoit pas ſervi*, de la maniere dont les Thomiſtes ſe ſervent, *pour expliquer la nature de la liberté generalement conſiderée, & pour l'accorder avec la grace: cela n'empeche pas que Ianſenius n'admette comme veritable & comme conforme à S. Auguſtin tout ce que les Thomiſtes diſent du ſens compoſé & du ſens diviſé.* ibid. pag. 167.

Mais ce Licentié ne prend pas garde que voulant aſſocier Ianſenius aux Thomiſtes, il avance une réponſe qui n'éſt pas ſeulement contraire au ſentiment de Ianſenius, mais qui eſt méme injurieuſe à S. Auguſtin.

Car en premier lieu Ianſenius dit en termes formels, dans le chapitre 5. du méme livre, que ſi la maniere dont les Thomiſtes ſe ſervent, pour expliquer la liberté & l'accorder avec la grace, eſt veritable & legitime, il eſt incroyable & méme impoſſible, que ſaint Auguſtin ne l'ait approuvée, & ne s'en ſoit ſervi répondant aux Pelagiens. *Quod profecto incredibile & impoſſibile eſt, ſi iſte verus atque legitimus eſt conciliandi modus*; & aprés avoir dit ces paroles au commencement de ce chapitre, il prouve dans le méme chapitre, & dans les ſuivants, que ſaint Auguſtin n'a jamais approuvé, & ne s'eſt jamais ſervi de cette maniere d'expliquer la liberté & de la concilier avec la grace; d'où l'on peut conclurre evidemment que Ianſenius a creu que tout ce que les Thomiſtes diſent du ſens compoſé, & du ſens

divisé, pour concilier la grace avec la liberté de l'homme, n'eſt ni veritable, ni legitime, & cependant Denys Raimond fait dire à Ianſenius tout le contraire.

En ſecond lieu la réponſe de Denys Raimond eſt injurieuſe à ſaint Auguſtin, en ce qu'elle ne prouve rien du tout, ou qu'elle fait voir que ſaint Auguſtin auroit tres-mal répondu à l'objection que les Pelagiens lui propoſoient, comme un argument invincible.

Car il eſt certain que les Pelagiens n'oppoſoient pas à ſaint Auguſtin, que la liberté generalement conſiderée, ne s'accordoit pas auec la neceſſité de la grace; mais ils parloient de la liberté de l'homme voyageur, & de la grace que Dieu luy donne dans l'état où nous vivons, & preſſoient ſaint Auguſtin par cette raiſon. Qu'eſt-ce donc que nous faiſons, & comment eſt-ce que nous agiſſons librement, s'il n'y a point d'action qui ſoit en noſtre pouvoir, ſi Dieu ne nous la donne? ce n'eſt donc pas nous, mais luy méme qu'il doit couronner, quand il récompenſera nos bonnes œuvres. *Quid ergo nos facimus, ſi nihil habemus in poteſtate, niſi Deus det omnia? ergo non nos coronabit Deus, ſed ſe coronabit.*

Aug. in frag. conc. contra Pelag.

Cependant s'il en faut croire à Denys Raimond, ſaint Auguſtin ne touche pas ſeulement la difficulté que les Pelagiens lui propoſent, & ſe contente de concilier avec la grace la liberté generalement conſiderée, ſans parler de l'état où nous vivons.

Les Pelagiens interrogent ſaint Auguſtin, & le preſſent d'expliquer, comment eſt-ce que nous agiſſons librement dans les bonnes actions que nous faiſons, puis qu'il n'y en a pas une qui ſoit en nôtre pouvoir, ſi Dieu ne nous la donne? & comment eſt-ce que nous ſõmes dignes de recõpenſe puis que ce n'eſt pas nous qui agiſſons, mais Dieu méme qui opere en nous par ſa grace?

Qu'eſt-ce que ſaint Auguſtin répond à ces deux queſtions, qui touchent la liberté, & le merite de nos

actions dans l'état où nous vivons ? Denys Raimond pretend que ce S. Docteur ne parle point dans sa réponse de la liberté, ny du merite de nos actions à l'égard de cét état, & qu'il répond seulement que pour étre libre en general, & pour concilier la liberté generalement considerée avec la grace, il suffit que l'homme aidé du secours de la grace, fasse ses actions volontairement & sans contrainte.

Ne voit-il pas lui méme que c'est donner gain de cause aux Pelagiens, & les rendre victorieux de l'Eglise en la personne de saint Augustin ? Il faut donc qu'il reconnoisse que saint Augustin parle de la liberté, & du merite de nos actions dans cét état : & que par consequent, ce S. Docteur, ainsi que Iansenius pretend, n'a jamais approuvé, & ne s'est jamais servi de la maniere dont les Thomistes se servent, pour expliquer la liberté & le merite de l'homme, & pour l'accorder avec la grace, à l'égard de cét état.

C'est pourquoy, puis qu'on ne peut doûter que Iansenius n'aprouve le sentiment, qu'il attribuë à saint Augustin, il s'ensuit que Denys Raimond *impose à Iansenius*, quand il soûtient que ce Prelat admet comme veritable, & comme conforme à saint Augustin, tout ce que les Thomistes ont dit du sens composé & du sens divisé : puis qu'il est manifeste que ce Prelat pretend que saint Augustin ne s'étant jamais servi de cette maniere d'accorder la liberté de l'homme voyageur, avec la grace, elle ne peut étre ny legitime, ny veritable.

Et quand méme on accorderoit à Denys Raimond, que Iansenius admet à l'égard de cét état la méme indifference que tous les Thomistes, si neantmoins il ne croit pas qu'elle soit necessaire dans cét état, pour meriter, & demeriter ; il ne s'ensuit pas qu'il rejette la troisiéme proposition.

Or il est si vray que Iansenius ne reconnoît point que

l'indifference que les Thomiſtes accordent à la volonté dans cét état, ſoit requiſe pour meriter, & demeriter, que l'on peut montrer evidemment par des témoignages pris de ſon Auguſtin, qu'il enſeigne tout le contraire.

Car l'indifférence que les Thomiſtes demandent dans cét état, pour agir librement, & avec merite ou demerite, conſiſte en ce que la volonté qui eſt predeterminée au bien, a le pouvoir prochain, & acompli, de s'abſtenir de ce bien, & de faire le mal; & quand elle eſt predeterminée au mal, qu'elle a le pouvoir ſuffiſant & prochain de faire le bien.

Nous voyons neantmoins que Ianſenius ſoûtient qu'un infidele qui n'a ny foy, ny charité habituelle, ny aucune grace actuelle & interieure, ne laiſſe pas de pecher, & d'étre digne de peine, ne faiſant pas les actions bonnes qui lui ſont commandées; quoy qu'étant deſtitüé de tout ſecours de la grace, il n'ait point méme au ſens des Thomiſtes, le pouvoir prochain, & ſuffiſant de faire le bien qui lui eſt commandé.

Les fideles diſciples de ce Prelat ſont dans le méme ſentiment; puis qu'ils ne veulent point admettre de grace ſuffiſante, ni de pouvoir prochain, au ſens des Thomiſtes, qu'à condition qu'on ne pretendra point que cela ſoit neceſſaire, *pour rendre l'homme coupable, & puniſſable dans ſes cheutes.*

C'eſt donc une illuſion manifeſte que Denys Raimond fait à l'Egliſe, quand il ſoûtient que Ianſenius, & ſes diſciples, admettent la méme indifference que les Thomiſtes: puis que cela ne les empéche point d'approuver, & de defendre l'erreur, que l'Egliſe condamne dans la troiſiéme Propoſition.

L'illuſion que les Ianſeniſtes font à l'Egliſe ſur la quatriéme Propoſition, n'eſt pas moins conſiderable, que celle qu'ils lui font à l'égard des autres; car ils pretendent que Ianſenius diſant que la grace qui eſt neceſſaire

en

en cét état pour toutes les actions de pieté, eſt d'une telle nature, qu'il n'eſt pas au pouvoir du libre arbitre de la rejetter, ou de la ſuivre s'il veut, a eu ſeulement deſſein de dire qu'elle n'eſt pas telle, que quelque fois le libre arbitre lui reſiſte effectivement, en refuſant d'y conſentir, & quelque fois y conſent, ſelon qu'il lui plait. Quant au pouvoir prochain de reſiſter à cette grace, ils ſoûtiennent que leur Maiſtre admet ce pouvoir dans la volonté avec la grace, non ſeulement auſſi prochain, mais méme plus prochain que celui que les Thomiſtes lui donnent.

Mais c'eſt en vain que ces Inconnus ſe couvrent du manteau des Thomiſtes : puis que leur doctrine n'a rien de commun avec celle des diſciples de ſaint Thomas, au ſujet de la quatriéme Propoſition.

En effet s'il eſt queſtion de la nature de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, elle eſt entierement differente de la grace predeterminante des Thomiſtes : car la grace predeterminante n'étant autre choſe qu'une motion divine, par laquelle Dieu applique actuellement la volonté à produire un effet, & la fait paſſer de la puiſſance à l'action : il n'eſt pas poſſible qu'elle ne ſoit ſuivie de cét effet, en quelques circonſtances que Dieu la donne; mais la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, eſt d'une telle nature ſelon Ianſenius, qu'elle eſt quelque-fois ſuivie du conſentement parfait de la volonté, quelquefois elle ne l'a point, ſelon qu'elle ſe trouve plus forte, ou plus foible que le mouvement de la cupidité, qui porte la volonté au mal; & ainſi elle eſt quelque fois efficace & quelque fois inefficace à l'égard du conſentement parfait. C'eſt la doctrine conſtante de Ianſenius dans le livre quatriéme de la grace du Sauveur.

Si la grace medicinale de Ieſus-Chriſt eſt differente ſelon Ianſenius, de la grace predeterminante, quant

à sa nature, elle ne l'est pas moins quant à son effet, & à la maniere de le produire.

Car si cette grace se trouve plus foible que le mouvement de la cupidité, elle excite dans la volonté un desir imparfait du bien, mais avec une telle necessité, que la volonté n'a pas le pouvoir suffisant, & prochain d'empécher cét effet, soit au sens des Thomistes, soit au sens des Molinistes : car puis que selon Iansenius le mouvemẽt de la cupidité, qui se trouve plus fort que cette grace & qui tient la volonté captive soûs la domination du peché, n'est pas assez puissant pour empécher que cette petite grace n'excite dans la volonté ce desir imparfait du bien ; je croy que les disciples de Iansenius seroient bien en peine de nous marquer, qu'est-ce qui donne à la volonté le pouvoir prochain & suffisant de s'abstenir de ce foible desir qu'elle forme, ètant aydée par le secours de cette grace.

Quand il arrive que la grace medicinale est plus forte, & plus ardante que la cupidité : alors selon Iansenius il est necessaire que le plus fort emportant le foible, elle soit suivie du consentement parfait de la volonté ; & cette necessité d'obtenir cét effet, est fondée d'une part sur la force de cette grace, & de l'autre sur la foiblesse de la cupidité, qui lui est opposée.

Et c'est ce qui fait voir evidemment que dans ces circonstances, la volonté n'a pas le pouvoir suffisant & prochain, de ne pas consentir, ou de vouloir le contraire, ni au sens des Thomistes, ni au sens des Molinistes ; elle ne l'a pas au sens des Molinistes ; Car pour avoir tout ce qui est requis pour ne pas consentir au bien, il faudroit que la cupidité se trouvat plus forte, ou au moins aussi forte, & aussi ardente, que la grace ; & nous supposons qu'elle est plus foible & moins ardente, elle n'a pas non plus le pouvoir suffisant, & prochain de ne pas consentir au sens des Thomistes : puis

que la cupidité qui la pouſſe au mal, étant plus foible que la grace, elle ne lui peut donner qu'un foible pouvoir, ou pour me ſervir de l'expreſſion de Paul Irenée, *des forces invalides* pour ſurmonter la grace, & conſentir au mal.

Et c'eſt particulierement en ce point que la grace efficace des Thomiſtes, eſt bien differente de la grace medicinale des Ianſeniſtes: car la grace predeterminante n'étant que l'application de la puiſſance à l'action, ſe peut accorder en quelque maniere avec le pouvoir prochain & ſuffiſant de faire le contraire. Mais la grace de Ianſenius donnant elle méme le pouvoir d'agir, plus ou moins parfait, ſelon qu'elle ſe trouve plus forte ou plus foible que la cupidité qui lui éſt oppoſée, dés-là quelle donne à la volonté le pouvoir prochain & accompli de conſentir parfaitement au bien, il faut que la volonté ſoit dans l'impuiſſance de faire le mal contraire; la cupidité qui lui donne le pouvoir de faire le mal, ſe trouvant plus foible que la grace.

Ie ſçay bien que les diſciples de Ianſenius ſont tres perſuadés que c'eſt la veritable doctrine de Ianſenius, & que je la repreſente toute telle qu'elle ſe trouve dans l'Auguſtin de ce Prelat; & bien qu'ils ſoient eux mémes dans ce ſentiment, ils veulent neantmoins qu'on s'imagine qu'ils ſont Thomiſtes; parce quils n'ont point d'autre moyen de ſe defendre contre les attaques de leurs adverſaires.

A l'égard de la cinquiéme Propoſition, les Ianſeniſtes voudroient bien paſſer pour Thomiſtes; mais comme leur ſentiment touchant la mort de Ieſus-Chriſt pour tous les hommes, a auſſi peu de rapport à la doctrine des Thomiſtes, qu'a celle des Moliniſtes: Ils pourroient paſſer pour Moliniſtes avec autant de raiſon, & avec la méme facilité, qu'ils ſe donnent le nom de Thomiſte.

Quand on leur demande s'ils croïent que Ieſus-Chriſt

ſoit mort pour le ſalut de tous les hommes ; Denys Raimond répond au nom de tous ſes Confreres, qu'il reconnoît que Ieſus-Chriſt eſt mort, & qu'il à donné ſon ſang & ſa vie pour le ſalut de tous ; mais pourtant avec ces deux conditions.

La premiere eſt, qu'on ne s'imagine pas, *que Ieſus-Chriſt ſoit mort pour le ſalut de tous, en procurant à l'égard de tous les adultes, des graces ſuffiſantes ſoûmiſes au libre arbitre ; comme les Moliniſtes pretendent.*

La ſeconde eſt, qu'on ne croye pas *avec quelques nouveaux Scholaſtiques*, c'eſt à dire avec les Thomiſtes recens, *contre le ſentiment manifeſte des SS. Peres, & même de tous les Anciens Theologiens qui ont écrit, comme dit Vaſquez : que Ieſus-Chriſt par ſa mort ait merité à tous les enfans qui meurent ſans Baptéme, & à tous les adultes infideles & endurcis, des moyens & des ſecours ſuffiſans pour ſe ſauver.*

Voila donc les diſciples de Ianſenius également contraires aux Moliniſtes, & aux Thomiſtes touchant ce point ; & s'ils croient que Ieſus-Chriſt eſt mort pour le ſalut de tous : c'eſt à condition qu'ils ne ſeront pas obligez de ſuiure l'opinion des Thomiſtes, ny des Moliniſtes ſur cette matiere.

Mais ſi l'on pouſſe la choſe plus avant, & ſi on leur demande s'ils croient que Ieſus-Chriſt ſoit mort, & qu'il ait donné ſon ſang pour meriter au moins à quelque reprouvé des graces ſuffiſantes pour faire ſon ſalut. Il eſt manifeſte que ſelon leurs principes ils ne peuvent pas répondre, que Ieſus-Chriſt ait merité par ſa mort à aucun reprouvé des graces ſuffiſantes pour ſe ſauver, au ſens des Moliniſtes : Car puis que ſelon Ianſenius, il n'y a point de grace ſuffiſante au ſens de Molina, qui ne ſoit efficace, & qui ne ſoit ſuivie de ſon effet. Il eſt ſans doute que ſi Ieſus-Chriſt avoit merité pour un reprouvé des graces ſuffiſantes pour ſe ſauver au ſens de Moli-

na, il ne seroit plus reprouvé, & se sauveroit infailliblement.

Ils ne diront pas non plus que Iesus-Christ ait merité par sa mort à quelque reprouvé des graces suffisantes pour faire son salut, au sens des Thomistes; car outre que Ianſenius n'admet point en cét état de grace suffisante au sens des Thomistes, ses disciples avoüent que la grace suffisante au sens des Thomistes, n'est pas une grace de Iesus-Christ, si on la considere en tant que suffisante: d'où il suit que Iesus-Christ n'est point mort pour la meriter à personne si on la considere dans ce rapport, c'est à dire, entant que suffisante.

Il est donc evident que Iesus-Christ n'est point mort pour le salut d'aucun reprouvé, ny au sens des Molinistes, ny au sens des Thomistes, puis qu'il n'est pas mort pour obtenir à aucun reprouvé des secours suffisans pour se sauver, ny au sens des Molinistes, ny au sens des Thomistes.

Et cependant les Ianseniſtes pretendent qu'ils sont Thomistes, & qu'ils ne defendent rien sur le sujet des cinq Propositions, qui ne soit tres-conforme à la doctrine qu'on enseigne dans l'Echole de saint Thomas; c'est ce qu'on appelle, feindre d'étre ce qu'on n'est pas, & cacher des erreurs condamnées soûs une fausse apparence de n'avoir d'autre doctrine, que celle que l'on peut defendre sans blesser la foy.

CHAPITRE IV.

Que le defenſeur des Propoſitions de la ſeconde colomne, ne ſatisfait nullement à la premiere raiſon que j'ay alleguée pour prouver que la doctrine contenuë dans la ſeconde colomne a été condamnée par le ſaint Siege.

POur montrer que la doctrine preciſe & determinée que le Pape Innocent X. a condamnée dans les cinq Propoſitions, eſt celle la méme que les cinq Deputez Ianſeniſtes ont defenduë comme Catholique dans la ſeconde colomne de leur diſtinction, je me ſuis ſervi de cette raiſon dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente.

Quād les Papes Innocent X. & Alexandre VII. ont defini par leurs conſtitutions, & les Evéques de France, ont declaré dans leurs aſſemblées, que les cinq Propoſitions étoient heretiques dans le propre ſens de Ianſenius, il eſt ſans doute qu'ils n'ont pas entendu par le ſens de Ianſenius, un ſens que perſonne ne lūi attribūe, & qui n'a nul rapport à ſa doctrine, mais ils ont entendu le ſens precis, & determiné que tous les Theologiens des deux partis reconnoiſſent pour le vray & legitime ſens de Ianſenius, ſans qu'il y ait entre-eux nulle diſpute & nulle conteſtation ſur ce ſuiet.

Il eſt certain, & je prouve dans le méme écrit, *que les Theologiens des deux partis, c'eſt à dire les Catholiques, & les Ianſeniſtes, demeurent d'accord que le ſens propoſé dans la premiere colomne de la diſtinction abbregée*,

n'eſt point le ſens de Ianſenius, & que le ſens expoſé dans la ſeconde colomne du méme écrit, eſt le vray & legitime ſens de Ianſenius.

Il eſt donc evident que quand les Papes & les Evéques ont condamné les cinq Propoſitions au ſens de Ianſenius, ils n'ont point pris pour ſens de Ianſenius le ſens de la premiere colomne, mais celui que les Ianſeniſtes expoſent dans la ſeconde colomne de leur diſtinction, & qu'ils attribüent à Ianſenius.

Voila la premiere raiſon que j'ay alleguée, & que j'ay établie dans ſix articles, pour prevenir les chicaneries des Ianſeniſtes; mais j'avoüe avec ingenuité que je n'ay pas eſté aſſés éclairé, pour prevoir la réponſe que le defenſeur des propoſitions de la ſeconde colomne, propoſe dans le 8. Article de ſon libelle; & il eſt vray qu'elle eſt d'une invention ſi extraordinaire, que ſi cét Autheur ne l'eût donnée, elle ne ſeroit jamais entrée dans mon eſprit.

Il pretend donc *que ie fonde ma premiere raiſon ſur un tres-faux principe, qui eſt que la condamnation du ſens de Ianſenius ne puiſſe ſervir à connoître aucun dogme condamné, & ſur une tres-fauſſe diviſion, qui eſt que le ſens condamné doit étre neceſſairement ou celui de la premiere colomne, ou de la ſeconde.* Art. 8. pag. 53. 54.

Mais comment a-il l'audace de ſoûtenir que je fonde ma premiere raiſon ſur cette diviſion, que le ſens condamné eſt neceſſairement, ou celui de la premiere, ou celui de la ſeconde colomne; puiſque dans tout mon écrit je ne me ſers jamais de ce dilemme qu'il m'attribüe tres-fauſſement.

En quel endroit de mon écrit a-il trouvé que je raiſonne en cette maniere; *ou le ſens condamné ſoûs le nom de ſens de Ianſenius, eſt celui de la premiere colomne, ou celui de la ſeconde; le ſens condamné n'eſt pas le ſens de la premiere colomne; donc c'eſt le ſens de la ſeconde.* Mais comment peut-il avoir trouvé ce dilemme dans mon écrit, puis

qu'il ne m'eſt pas même venu dans la penſée.

Ie n'ay jamais ſuppoſé que le ſens condamné étoit neceſſairement ou celui de la premiere colomne, ou celui de la ſeconde; mais j'ay ſuppoſé, & je l'ay même prouvé, que le Pape ayant condamné les cinq Propoſitions au ſens de Ianſenius, il doit avoir entendu ſous le nom de ſens de Ianſenius, le ſens que tous les Theologiens des deux partis reconnoiſſent pour le vray & legitime ſens de Ianſenius; & j'ay fait voir en ſuite que c'eſt le ſens expoſé dans la ſeconde colomne.

Mais cét inconnu n'oſant pas nier que je n'aye raiſonné en cette maniere, a mieux aimé m'attribuer un dilemme qui n'eſt point de moy, que répondre nettement à la raiſon que j'ay propoſée.

Quant à ce qu'il ajoûte que je me ſuis fondé ſur ce faux principe, que la condamnation du ſens de Ianſenius peut ſervir à connoître les dogmes condamnez, je lui ſoûtiens que ce principe qu'il appelle *faux*, eſt ſi veritable, que ſi la condamnation du ſens de Ianſenius ne pouvoit ſervir à connoître les erreurs condamnées, & ſi le mot de ſens de Ianſenius ne ſignifioit rien de ſoy, les Papes Innocent X. & Alexandre VII. ſe ſeroient mocquez de tous les fideles, lors qu'étant queſtion de ſçavoir en quel ſens ils ont condamné les cinq Propoſitions, ils ont répondu qu'ils les avoient condamnées dans le propre ſens de Ianſenius.

Si l'Auguſtin de Ianſenius étoit une Enigme que perſonne ne peut deviner; & ſi les paroles que ce Prelat emploie pour s'expliquer ſur le ſujet des cinq propoſitions, étoint ſi obſcures, & ſi ambigües, qu'elles donnaſſent lieu aux Theologiens de les interpreter diverſement, ſans pouvoir demeurer d'accord de ſon vray & legitime ſens ſur ces propoſitions; alors on pourroit dire avec quelque fondement, que la condamnation du

ſens

ſens de Ianſenius ne ſçauroit ſervir a connoître les erreurs condamnées.

Mais ſi au contraire Ianſenius s'explique dans ſon Auguſtin d'une maniere ſi nette, & ſi intelligible, que les Theologiens des deux partis conviennent ſans nulle diſpute de ſon vray ſens ſur chaque Propoſition; dés-la que le Pape declare que les cinq Propoſitions ſont heretiques dans le propre ſens de Ianſenius: on ne peut doûter que cette condamnation ne tombe directement ſur le ſens precis & determiné, que tous ceux qui ont leu & examiné l'Auguſtin de Ianſenius, ont reconnu pour ſon vray, & legitime ſens ſur les cinq Propoſitions.

Cecy fait voir l'étrange illuſion du defenſeur des propoſitions de la ſeconde colomne, quand il entreprend de montrer que par un raiſonnement qui ſeroit fait ſur le modele du mien, *on pourroit conclurre une choſe tres fauſſe & tres-iniurienſe à l'Egliſe.* Pag. 51.

Car pour former un raiſonnement qui ſoit fait ſur le modele du mien, il faut mettre pour premier principe cette propoſition, *Quand les Papes ont condamné les cinq propoſitions au ſens de Ianſenius, ils n'ont pas entendu ſoûs le nom de ſens de Ianſenius, un ſens que perſonne ne lui attribüé, mais ils ont entendu un ſens que tous les Theologiens des deux partis reconnoiſſent pour le vray & legitime ſens de Ianſenius ſur les cinq Propoſitions.*

Et aprés qu'on aura mis ce principe, qui eſt le fondement de ma premiere raiſon, il faut que le defenſeur des Propoſitions de la ſeconde colomne, s'il veut raiſonner comme moy, adjoûte cette autre Propoſition. *Or il eſt manifeſte qu'il n'y a point de Theologien, qui ait dit que Ianſenius admet dans ſon Auguſtin une grace qui neceſſite la volonté; qu'il ne reconnoît point de grace vrayement ſuffiſante qui ne ſoit efficace par elle-méme, qu'il n'admet point la méme indifferẽce que les Thomiſtes, & qu'il nie*

formellement qu'elle ſoit requiſe dans cét état pour meriter & demeriter ; & tout au contraire, il eſt certain que tous les Theologiens des deux partis demeurent d'accord que Ianſenius n'a enſeigné autre choſe ſur le ſuiet des cinq Propoſitions, que le dogme de la grace efficace par elle-méme, & phyſiquement predeterminante, en la méme maniere que les diſciples de S. Thomas le defendent dans leur Echole.

C'eſt neantmoins ce que cét Autheur Inconnu n'oſeroit avancer ; parce qu'il ſçait bien qu'il s'expoſeroit à la risée de tout le monde, & qu'il ſeroit deſavoüé, non ſeulement par tous les Theologiens Catholiques qui ont ont combattu les erreurs de Ianſenius, mais auſſi par les plus illuſtres diſciples de ce Prelat, qui ſe mocquent dans leurs ècrits de la grace ſuffiſante des Thomiſtes & des raiſons qu'on allegue pour l'établir.

Et c'eſt ce qui l'a obligé de changer tout mon raiſonnement, & d'en fabriquer un autre à ſa phantaiſie, pour en tirer en ſuite une concluſion tres-ridicule, & qui n'a nul rapport au principe que j'ay avancé.

Ainſi donc ſi cét Inconnu vouloit répondre ſolidement & en bon Theologien à ma premiere raïſon, il n'avoit que deux voyes à prendre ; l'une eſt de ſoûtenir que les Theologiens qui ont leu & examiné l'Auguſtin de Ianſenius, lui ont attribué le ſens contenu dans la premiere colomne de la diſtinction des ſens ; l'autre eſt, de nier que les Theologiens des deux partis recconnoiſſent ſans nulle conteſtation, que le ſens contenu dans la ſeconde colomne eſt le vray ſens de Ianſenius ſur les cinq propoſitions.

Cét Autheur à bien reconnu que s'il avoit deſſein de refuter ma premiere raiſon, il devoit prendre l'une de des deux voyes ; mais s'en étant voulu ſervir dans le 9. 10. & 11. article de ſon Libelle, il l'a fait d'une maniere ſi peu ſincere, & & ſi peu judicieuſe, qu'il ne meriteroit pas qu'on ſe deut mettre en peine de le refuter, ſi

l'interest de la verité ne m'obligeoit de la defendre contre les chicaneries qu'il employe pour l'obscurcir.

La seconde Proposition sur laquelle j'ay fondé ma premiere raison, est composée de deux parties. L'une est, que de tous les Theologiens Catholiques, qui ont écrit contre la doctrine de Iansenius, il n'y en a pas un qui lui ait attribüé le sens exposé dans la premiere colomne de la distinction abregée, & qu'il est de notorieté publique que les seuls Iansenistes ont inventé ce sens, pour avoir lieu de dire que le Pape n'avoit condamné que ce sens, & qu'il n'avoit point touché au vray sens de Iansenius. L'autre est, qu'il n'y a point de Theologien Catholique qui n'accorde aux Iansenistes, que Iansenius soûtient le sens de la seconde colomne, en la maniere que je l'ay proposé dans la page 20. de l'écrit de la soûmission apparante.

Quant à cette derniere partie l'Autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne, ne répond rien, & fait assez connoître par son silence, que les Theologiens des deux partis demeurent d'accord que les sens exposé dans la seconde colomne, est le vray sens de Iansenius. Et cela seul me suffit pour conclurre evidemment, que c'est ce sens precis & determiné que le Pape a condamné, quand il a declaré que les cinq Propositions estoient heretiques dans le propre sens de Iansenius: puis qu'il n'a pû entendre par le mot de sens de Iansenius, que celui que tous les Theologiens qui ont leu & examiné l'Augustin de Iansenius reconnoissent sans nulle contestation, pour son vray & legitime sens.

Mais avant que de passer à l'autre partie de ma seconde Proposition, je suis obligé de me plaindre de la mauvaise foy de cét Autheur inconnu, lequel n'ayant pas assez de temerité d'attaquer ce que j'avois dit sur ce sujet, ne rougit pas neantmoins de soûtenir dans l'on-

zième article de son Libelle, *que ie fonde ma premiere raison sur un autre fait qui est, que tous les Theologiens sont demeurez d'accord que le sens condamné est celui de la seconde colomne*; Car c'est une imposture si grossiere, que je m'étonne que cét Autheur ait eu le front de l'avancer.

Ie n'ay jamais fondé ma premiere raison sur ce *que tous les Theologiens demeurent d'accord que le sens condamné est celui de la seconde colomne*: c'est une insigne fausseté qui me donne un juste sujet de douter s'il a jamais leu mon écrit, & s'il n'a pas composé le sien sur les fausses remarques qu'on lui a données: mais j'ay fondé ma raison sur ce que tous les Theologiens Catholiques accordent aux Iansenistes, que le sens exposé dans la seconde colomne est le vray sens de Iansenius; Et je persiste encore dans le méme sentiment, pourveu qu'on n'altere pas ce sens par les fausses gloses de quelques nouveaux Iansenistes qui, pour garantir d'erreur la doctrine de leur maître, s'efforcent de la confondre avec celle des Thomistes.

Cét Autheur inconnu attaque particulierement la premiere partie de ma seconde proposition, & il entreprend de prouver que les Theologiens Catholiques ont attribüé à Iansenius le sens de la premiere colomne; mais la foiblesse de ses raisons fait voir tres-clairement que sa pretention est tres-mal fondée.

Il soûtient que les Theologiens Catholiques ont attribüé à Iansenius le sens de la premiere colomne sur la premiere Proposition, parce qu'ils ont dit que Iansenius defendoit l'erreur de Calvin touchant l'impossibilité des Commandemens de Dieu.

Mais on a répondu que Calvin a deux erreurs sur ce sujet; l'une à l'égard des Commandemens que l'on accomplit en quelque maniere, soûtenant qu'on ne les garde jamais si bien & si parfaitement, qu'en les gardant on ne commette quelque peché; l'autre est à l'égard des

Commandemens qu'on ne garde point du tout : car Calvin soûtient qu'ils sont impossibles à l'égard de ceux qui ne les accompliſſent point : Et c'eſt une ſuite de ce qu'il enſeigne dans le ſecond livre de ſes inſtitutions, où il n'admet point d'autre grace interieure de Ieſus-Chriſt que celle qui eſt efficace, traittant de phrenetiques les Docteurs Catholiques qui reconnoiſſent qu'il y a des graces de Ieſus-Chriſt qui n'ont pas l'effet qu'elles peuvent avoir, par la reſiſtence criminelle de ceux qui les reçoivent.

Et c'eſt cette derniere erreur de Calvin, & non la premiere, que les Docteurs Catholiques ont attribüée à Ianſenius ; & ils ſe ſont expliquez ſi ſouvent & ſi nettement ſur ce ſujet, qu'il faut avoir perdu le front & la conſcience, pour oſer ſoûtenir qu'ils ont attribüé à Ianſenius la premiere erreur de cét Hereſiarque.

Et quand ils auroient été aſſez malicieux, ou aſſez ignorans pour impoſer à Ianſenius une erreur ſi groſſiere, le Pape, les Cardinaux, & les Conſulteurs qui avoient devant les yeux l'Auguſtin de Ianſenius, auroient reconnu d'abord leur impoſture, puis qu'il eſt manifeſte que cette erreur n'a nul rapport à la doctrine de ce Prelat.

Mais pour convaincre entierement cét Inconnu, & lui faire comprendre que ceux qui ont pourſuivi à Rome la condamnation de la doctrine de Ianſenius contenuë dans les cinq Propoſitions, lui ont ſeulement attribué ce ſens, que les Commandemens de Dieu ſont impoſſibles aux juſtes qui ne les gardent point, parce qu'étant deſtituez du ſecours de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, ils manquent de forces ſuffiſantes pour les accomplir : je veux rapporter icy un témoignage authentique que cét Autheur n'oſeroit rejetter, puis qu'il eſt rapporté par S. Amour.

Ce Iournaliſte raconte dans la cinquiéme partie de

son ouvrage chap. 8. que Mr. Hallier & ses Collegues allant visiter les Cardinaux pour les instruire sur les cinq Propositions, dont ils demandoient la condamnation, leur presentoient un écrit fort court, dans lequel ils expliquent quel est le sens de Iansenius sur chaque Proposition.

Or dans cét écrit on n'attribüe point à Iansenius d'autre sens sur la premiere Proposition, & on ne demande point la condamnation d'autre doctrine, que de celle que j'ay rapportée comme étant de Iansenius; car aprés avoir rapporté la premiere Proposition, & marqué le livre & le chapitre de Iansenius, d'où elle étoit extraite, ces Messieurs adjoûtent que le sens de cette Propositionposition est, que les Commandemens de Dieu sont impossibles aux justes qui ne les accompliſſent point, parce qu'ils sont destituez du secours de la grace suffisante qui leur donne le pouvoir suffisant de les garder, & de prier comme il faut pour obtenir la grace de les accomplir. *Sensus est, mandata Dei hominibus iustis qui præcepta divina transgrediuntur esse impoßibilia, defectu auxilii sufficientis, quo vel poßint eadem implere, vel necessariam ad eadem implenda gratiam petere.*

Ces seules paroles sont plus que suffisantes pour faire connoître deux insignes faussetez que l'Autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne avance dans son libelle, avec la méme hardiesse qu'il soûtiendroit des veritez inconteſtables.

La premiere est dans le chapitre 8. où il dit, *qu'il est à remarquer que les Docteurs* qui pressoient la condamnation des cinq Perpositions, parlant aux Cardinaux, & aux Consulteurs, *ne donnoient aucun sans precis & particulier aux Propositions, & qu'ils se contentoient d'accuser en general ces Propositions de contenir le sens de Calvin sur la poßibilité des preceptes, & une grace neceßitante.*

Nous voyons cependant par l'écrit que S. Amour

rapporte dans son journal, que ces Docteurs donnoient un sens precis & determiné à châque Proposition, qu'ils presentoient ce sens aux Cardinaux, & aux Consulteurs quand ils leur alloient faire leurs instructions sur les cinq Propositions : & qu'ils marquoient en particulier qu'elle étoit l'erreur quils attribüoient à Iansenius sur la possibilité des Commandemens.

La seconde fausseté est dans le chapitre 9. du méme libelle, où il est dit que lors que les Iesuites ont combattu la premiere Proposition, comme contenant l'erreur de Luther & de Calvin, on a deu croire qu'ils attribüoient à Iansenius, & qu'ils avoient dessein de faire condamner dans la premiere Proposition l'erreur de ces deux heretiques, qui pretendent qué toutes les actions des justes sont souïllées de peché, & non pas une erreur chimerique, qui n'a jamais été tenuë par Luther ni par Calvin.

Mais Il est tres-faux que les Cardinaux & les Consulteurs ayent deu ou méme ayent peu croire que les Iesuites pretendoient attribüer à Iansenius cette erreur, & la faire condamner dans la premiere Proposition, puis que les Iesuites & tous les Catholiques presentoient par les mains de Mr. Hallier & de ses Collegues l'erreur precise & determiée qu'ils attribüoient à Iansenius & qu'ils croïoient devoir étre condamnée dans la premiere Proposition.

Et quand les Iesuites auroient eu une prevention si ridicule, les Cardinaux & les Consulteurs se seroient mocquez de léur pretention, & leur auroient fait connoître par la seule lécture du chapitre de Iansenius cité dans l'écrit de Mr. Hallier, qu'ils imposoient evidemment à Iansenius, s'ils lui attribuoient l'erreur contenuë dans la premiere Proposition de la premiere colomne.

Cét Autheur inconnu n'est pas moins plaisant, quand il s'agit de montrer que les Theologiens Catholiques

ont attribüé à Ianſenius le ſens de ſeconde Propoſition de la premiere colomne ; car ne pouvant faire voir qu'aucun Docteur Catholique ait attribüé à ce Prelat le ſens que j'avois rapporté dans mon écrit, il dit qu'outre le ſens erronné que j'ay rapporté, il y en a encore deux autres, & que je ne puis pas nier que les Ieſuites n'ayent attribüé au moins le troiſiéme à Ianſenius.

Cela veut dire, qu'il m'accorde tout ce que j'ay ſoûtenu dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente ſur la ſeconde Propoſition : & il pretend ſeulement que dans la premiere colomne il y a un troiſiéme ſens erronné ſur la ſeconde Propoſition, que les Ieſuites ont attribué à Ianſenius, & en particulier le P. Annat, *puis qu'il lui impute d'avoir ſoûtenu que toute grace interieure de Ieſus-Chriſt ſurmonte toute reſiſtence de la volonté.*

On ne ſçauroit trouver dans l'écrit du P. Annat cette propoſition que cét inconnu lui impute, *toute grace interieure de Ieſus-Chriſt ſurmonte toute reſiſtence de la volonté.* Mais il eſt bien vray, qu'on y trouve ces Propoſitions de Ianſenius. *Que ſaint Auguſtin, les Peres Latins qui ont diſputé de la grace contre les Pelagiens, & l'Egliſe dans les Conciles generaux & provinciaux approvez par le S. Siege n'ont iamais reconnu, ny pû reconnoître d'autre grace de Ieſus-Chriſt, que celle qui eſt efficace. Que cette grace medicinale de Ieſus-Chriſt eſt d'une telle nature, qu'elle briſe les portes dés-lors qu'elle frappe, dompte la repugnance de la volonté, & ſurmonte toute la reſiſtence, tollit omnem eius reſiſtentiam.*

Ianſen. lib. 2. de grat. cap. 27.

Ibid. c. 24.

C'eſt pourquoy ſi de ces deux propoſitions rapportées par le P. Annat dans la demonſtration du fait, cét Autheur inconnu croit avoir droit de conclurre, que les Ieſuites attribuënt à Ianſenius ce ſens erroné ſur la ſeconde Propoſition, *dans l'état de nature corrompüe on ne reſiſte iamais à la grace interieure de Ieſus-Chriſt, quant à l'effet éloigné auquel elle diſpoſe*, il me ſemble que l'on pourra

pourra conclurre avec plus de raiſon que ce n'eſt pas le P. Annat & les Ieſuites, mais que c'eſt Ianſenius même qui s'attribue ce ſens erroné, puis que les deux propoſitions que le P. Annat a rapportées dans ſon écrit, ſont formellement & en mêmes termes dans l'Auguſtin de Ianſenius.

Mais pour faire comprendre à cét Autheur qu'il eſt tres-mal informé de la doctrine que les Ieſuites attribuënt à Ianſenius ſur la ſeconde Propoſition, il eſt important de remarquer, que quand on dit *qu'on ne reſiſte iamais à la grace de Ieſus-Chriſt quant à l'état éloigné auquel elle diſpoſe*, on ne veut dire autre choſe dans le langage commun des hommes, ſinon que la grace de Ieſus Chriſt a toûjours l'effet éloigné auquel elle diſpoſe, & qu'ainſi ces petites graces qui excitẽt dans la volonté des deſirs imparfaits du bien, ſont toûjours ſuivies du conſentement parfait de la volonté, auquel elles diſpoſent.

Or je ſoûtiens au defenſeur des propoſitions de la ſeconde colomne, qu'il n'y a jamais eu de Ieſuite qui ait attribüé à Ianſenius une extravagance ſi étrange; & ils ſont ſi éloignez de le faire, que tout au contraire ils ſoûtiennent que ſelon Ianſenius cette petite grace qui donne à la volonté un deſir commencé du bien, n'eſt pas capable d'obtenir de la volonté un conſentement parfait dans les circonſtances dans leſquelles Dieu la donne, & que cela lui eſt autant impoſſible, qu'à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit.

Tout ce que les Ieſuites attribuënt à Ianſenius ſur ce ſujet, eſt qu'on ne reſiſte jamais à la grace de Ieſus-Chriſt, quant à l'effet à l'égard duquel elle donne un pouvoir vrayement ſuffiſant, prochain, & accompli: parce que ce Prelat ne reconnoît point de grace qui donne en aucun bon ſens le pouvoir ſuffiſant, prochain

de produire un effet, qui ne ſoit invinciblement ſuivie de cét effet. Et c'eſt le ſens exposé par les cinq Deputez dans la ſeconde colomne de leur diſtinction.

Ce n'eſt pas que les Ieſuites, & toutes les perſonnes intelligẽtes ne ſe mocquent de la reſiſtance ridicule que les Ianſeniſtes attribuënt à la volonté, quand elle ne donne pas un conſentement parfait à une petite grace, laquelle étant plus foible que le mouvement indeliberé de la cupidité, ne peut donner à la volonté qu'un deſir imparfait du bien: car puis que ſelon Ianſenius il eſt autant impoſſible que la volonté conſente parfaitement à cette grace dans ces circonſtances, qu'il eſt impoſſible à un aveugle de voir dans ſon aveuglement; il eſt auſſi frivole & auſſi ridicule de dire qu'on reſiſte à cette petite grace, *quand on ne conſent* pas parfaitement à ſon mouvement, qu'il eſt ridicule de dire qu'un aveugle reſiſte à celui qui le ſollicite à voir un beau tableau qu'il lui preſente, quand il ne le voit point. Mais on ne ſe mettroit pas beaucoup en peine que les Ianſeniſtes fuſſent ridicules en leur maniere de parler, pourveu que dans le fonds leurs ſentimens fuſſent orthodoxes.

Quant à la troiſiéme propoſition l'Autheur de la defenſe des propoſitions de la ſeconde colomne, pretend que les Ieſuites ont attribüé à Ianſenius le ſens erroné qui eſt exposé dans la premiere colomne de leur diſtinction: & la raiſon qu'il allegue pour le prouver, eſt par-
Pag. 51. ce que je reconnois que quelques Theologiens lui ont attribué ce ſens comme une conſequence neceſſaire de ſes principes.

Mais il eſt tres-faux que dans mon écrit de la Soûmiſſion apparente, *ie ſois demeuré d'accord que quelques Theologiens ont attribüé ce ſens à Ianſenius, comme étant une ſuite de ce qu'il enſeigne*, puis que tout au contraire je
Pag. 23. dis formellement dans cét écrit *que ces Theologiens n'ont iamais penſé à dire que Ianſenius enſeigne que les mouve-*

mens indelibrez de la concupiſcence ſont libres & dignes de peine ; & qu'ils ſçavent tres-bien que ce Prelat dit expreſſement le contraire.

I'ay dit ſeulement que quelques Theologiens *ont crû que pour parler conſequemment Ianſenius devoit dire que les mouvemens indeliberez ſont en nôtre pouvoir, & que nous en ſommes les maiſtres.* Mais quoy que ces Theologiens ſoient dans ce ſentiment ; ils n'ont pas dit neantmoins que Ianſenius admette cette conſequẽce, ou qu'il reconnoiſſe que c'eſt une ſuite neceſſaire de ſes principes : Et ainſi ils ne lui ont jamais attribué ce ſens, ni comme ſon vray ſens ſur la troiſiéme propoſition, ni comme une ſuite que lui méme admette, comme étant neceſſairement liée avec ſes principes.

Mais n'eſt-il pas vray, dit cét Autheur, que les Ieſuites attribuënt à Ianſenius des opinions qu'il n'enſeigne nulle part, parce qu'ils pretendent qu'elles ſuivent de ſes principes ? On peut donc dire qu'ils lui ont attribué ce ſens erroné de la troiſiéme propoſition, parce qu'ils eſtiment que c'eſt une ſuite neceſſaire de ſa doctrine.

Ie réponds premierement que les Ianſeniſtes peuvent dire autant qu'il leur plairra que les Ieſuites attribuënt ce ſens à Ianſenius ; car pourveu qu'on demeure d'accord que les Ieſuites ne le lui attribuënt point, cela me ſuffit pour juſtifier ce que j'ay avancé dans mon écrit de la Soûmiſſion apparente, qu'il n'y a point de Ieſuite qui n'ait attribué à Ianſenius le ſens erroné qui eſt expoſé dans la premiere colomne au ſujet de la troiſiéme Propoſition.

Ie réponds en ſecond lieu qu'il n'eſt point vray que les Ieſuites attribuent à Ianſenius des opinions qu'il n'admet point ni en termes formels, ni en termes equivalens, ou que méme il rejette formellement, ſoûs pretexte qu'ils croient qu'elles ſont des ſuites neceſſaires de ſes principes. On ſçait bien que Ianſenius s'eſt ſervi d'un artifice

ſemblable pour faire paſſer pour dogmes de S. Auguſtin pluſieurs propoſitions erronées qu'il a tirées comme des ſuites neceſſaires de quelques paſſages de S. Auguſtin mal entendus; mais les Ieſuites n'ont pas beſoin d'avoir recours à cét artifice pour attribuër à Ianſenius le ſens des cinq propoſitions contenu dans la ſeconde colomne, puis que ce ſens eſt formellement ſoûtenu dans ſon Auguſtin.

Les trois exemples citez par cét Inconnu font voir evidemment qu'il manque de bonnes raiſons pour juſtifier ce qu'il avance: car il n'eſt pas vray que les Ieſuites ayent dit que Ianſenius nie en termes formels la grace ſuffiſante des Thomiſtes; mais ils ont dit ſeulement, & cela leur ſuffit, qu'il n'admet point cette ſorte de grace, qu'il dit qu'elle n'eſt point une vraye grace de Ieſus-Chriſt, & qu'elle s'accorde tres-mal avec ſes principes, qu'il rejette toutes les raiſons que les Thomiſtes alleguent pour l'établir, & que la grande raiſon qu'il emploïe pour combattre la grace ſuffiſante en general, ne prouve rien du tout, ou combat principalement la grace ſuffiſante des Thomiſtes. Voila ce que les Ieſuites ont dit ſur ce ſujet, & que j'ay prouvé au long dans la ſeconde partie de cét ouvrage.

Quant à la grace neceſſitante, il eſt tres-faux que les Ieſuites ayent attribué à Ianſenius l'opinion de la grace neceſſitante, ſi par ce mot de grace neceſſitante on entend une grace qui extorque le conſentement de la volonté, quoy qu'elle ne veuïlle point, c'eſt à dire, par violence & par contrainte, étant manifeſtement impoſſible que la volonté veuïlle ou conſente par violence & contre ſa volonté: & l'Autheur de la defenſe des propoſitions de la ſeconde colomne s'expoſe viſiblement à la riſée de toutes les perſonnes intelligentes, lors que voulant montrer que j'attribuë à Ianſenius le ſens de la premiere colomne ſur la quatriéme Propoſition, il oſe

soûtenir que *dire que la grace necessite la volonté, & dire que le libre arbitre meu & excité par la grace, ne peut la rejetter, quoy qu'il veüille, en sorte que* comme j'ay ajoûté dans mon écrit, & que cét Inconnu a supprimé, *elle lui arrache le consentement par violence & par contrainte, est toute la méme chose.* Car il est certain que Dieu s'aime necessairement soy-méme, & il s'aime neantmoins sans violence & sans contrainte; & les Bien-heureux aiment Dieu necessairement, quoy que leur amour soit exempt de violence & de contrainte: Et ce bon homme renverse en un moment toute la doctrine de Iansenius sur le sujet du libre arbitre, s'il ne distingue point la simple necessité d'avec la necessité de violence & de contrainte. Pag. 58.

Si par le mot *de grace necessitante*, on entend une grace, qui donne à la volonté le pouvoir d'agir d'une telle maniere, qu'elle fait invinciblement, ou par une force invincible que la volonté veut & opere le bien, en sorte qu'il n'est pas en la puissance du libre arbitre d'empécher que cette grace n'ait l'effet, qu'elle nous donne le pouvoir de produire: on demeure d'accord que les Iesuites ont dit que Iansenius admet en ce sens aussi bien que Calvin, *une grace necessitante*, & ils ne tirent pas seulement cette proposition comme une consequence, qui suit necessairement des principes de Iansenius, mais ils la lui attribüent comme une conclusion qu'il s'efforce d'établir dans le livre second de la grace du Sauveur.

Pour l'indifference de mutabilité, Iansenius s'explique si nettement sur ce sujet dans les mémes endroits que les Iansenistes rapportent, qu'il est bien difficile de faire voir qu'il reconnoisse une autre sorte d'indifferēce dans la volonté de l'homme, soit qu'il fasse le mal, poussé par l'ardeur de la cupidité, soit qu'il fasse le bien excité par le mouvement de la grace.

Mais ce n'est pas le point dont il est ici question.

puis qu'il ne s'agit maintenant que de faire voir que les Theologiens Catholiques n'ont jamais attribué à Ianſenius le ſens de la premiere colomne ſur la troiſiéme & ſur la quatriéme Propoſition.

Ce méme Autheur fait grand pitié quand il parle de la cinquiéme Propoſition ; car n'oſant pas ſoûtenir contre la verité manifeſte, qu'il y a des Catholiques qui ont attribüé à Ianſenius le ſens de la premiere colomne ſur la cinquiéme Propoſition : il ſe contente de dire, que puis que mon ſilence fait voir *que la cinquiéme Propoſition de la ſecõde colomne ne contient pas le ſens condamné par le Pape, il n'y a plus à examiner ſi c'eſt le ſens de la premiere colomne, ou un autre que le Pape a condamné.*

Mais ne voit il point lui-méme qu'il ne s'agit pas maintenant de ſçavoir ſi la condamnation du Pape tombe ſur le ſens de la premiere colomne, ou ſur le ſens de la ſeconde, & qu'il eſt ſeulement queſtion de ſçavoir ſi j'ay dit vray ou faux, quand dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente, j'ay ſoûtenu qu'il n'y avoit point de Theologien, qui ait attribué à Ianſenius le ſens de la premiere colomne ſur la cinquiéme Propoſition : cét Inconnu fait voir d'une part par ſon ſilence que j'ay dit vray : & il n'a peu nier de l'autre que tous les Theologiens ne demeurent d'accord que Ianſenius admet le ſens que je lui ay donné ; c'eſt donc à lui à voir ſi la concluſion que j'ay tirée des principes que j'ay poſez peut étre rejettée par un homme raiſonnable.

CHAPITRE V.

Que le defenſeur des Propoſitions de la ſeconde colomne refute tres-mal la ſeconde raiſon dont je me ſuis ſervi pour montrer que le ſens contenu dans ces Propoſitions a été condamné par le ſaint Siege.

LA ſeconde raiſon que j'ay alleguée pour prouver que le Pape Innocent X. a condamné dans les cinq Propoſitions le ſens exposé dans la ſeconde colomne, eſt que les Ianſeniſtes demeurent d'acord que ce Pape a condamné les cinq Propoſitions dans le ſens propre & naturel qu'elles enferment, eu égard aux paroles qui les compoſent, & qu'il eſt conſtant que le ſens propre & naturel des cinq Propoſitions, eu égard aux paroles qui les compoſent, n'eſt pas le ſens contenu dans la premiere colomne, mais celui qu'on a exposé dans la ſeconde, ainſi que j'ay fait voir ſur châque Propoſition dans les articles 21. & 22. de la ſoûmiſſion apparente, d'où j'ay conclu que c'eſt certainement le ſens de la ſeconde colomne que le Pape Innocent X. a condamné dans les cinq Propoſitions.

L'Autheur de la defenſe des propoſitions de la ſeconde colomne ſe tourmente bien fort pour répondre à cette raiſon, mais avec ſi peu de ſuccez, qu'il fait juger par ſa maniere de répondre, qu'il connoît bien lui-méme qu'il ne répond point, & qu'une perſonne intelligente ne ſçauroit ſe contenter d'une réponſe ſi mal concertée.

Premierement il suppose que je me sers d'un dilemme, & que je conclus que le sens de la seconde colomne, est le sens propre & naturel des cinq propositions considerées en elles-mémes : parce qu'il est constant que leur sens naturel, n'est pas celui que les cinq Deputez leur ont attribué dans la premiere colomne de leur distinction.

Art. 12. pag. 65.

Mais c'est une pure imagination de cét Inconnu, laquelle n'est jamais entrée dans mon esprit, les Iansenistes ayant soûtenu hardiment dans leurs écrits que le sens propre & naturel des cinq Propositions, eu égard aux paroles qui les composent, étoit celui de la premiere, & non celui de la seconde colomne, j'ay entrépris de prouver le contraire dans deux articles. Dans l'un je montre par l'examen de châcune des propositions condamnées, que leur sens propre & naturel ne peut être le sens de la premiere colomne ; dans l'autre je fais voir avec la méme methode, que le sens naturel de châcune des cinq propositions est celui-là méme que les cinq Deputez leur ont donné dans la seconde colomne de leur distinction, d'où j'ay conclu que le Pape ayant condamné les cinq propositions dans leur sens propre & naturel, il faut qu'il les ait condamnées dans le sens de la seconde colomne.

Si cét Autheur a pris la peine de lire mon écrit, il ne peut ignorer que je ne me sois servi de cette raison : mais ayant reconneu, qu'il lui seroit bien difficile de la détruire, il s'est avisé d'en substituer une autre, qu'il peut refuter avec moins de peine.

Il est vray qu'aprés avoir refuté cette raison chimerique que lui-méme a fabriquée, il ajoûte que je me tourmente fort inutilement voulant montrer que nulle propositiõ de la premiere colomne ne contiẽt le sens propre & naturel des condamnées : puis qu'il est manifeste, que le sens naturel de la quatriéme proposition, qui est que

Art. 12. pag. 65.

la

la grace neceſſite la volonté, eſt contenu dans la premiere colomne.

Mais j'ay fait voir dans le chapitre precedent que la quatriéme propoſition de la premiere colomne, parle d'une grace qui neceſſite la volonté d'une neceſſité de violence & de contrainte : ce qui n'eſt nullement le ſens propre & naturel de la quatriéme propoſition que le Pape Innocent a condamnée. Car le ſens propre & naturel de la propoſition condamnée eſt, que la grace de Ieſus-Chriſt ſans laquelle il n'eſt pas au pouvoir du libre arbitre de faire aucune action de pieté, eſt d'une telle nature, qu'il ne nous eſt pas libre de la rejetter; ou de la ſuivre ſi nous voulons; mais qu'elle fait invinciblement que la volonté veut & opere : ce qui ſignifie ſeulement une ſimple neceſſité, & non pas une neceſſité de contrainte.

C'eſt tout ce que cét Inconnu a peu dire contre le 21. article de mon écrit, faiſant aſſez connoître par cette réponſe qu'il manquoit de bonnes raiſons pour le combattre, puis que pour ne paroître pas tout à fait muet en cette rencontre, il a été obligé de confondre la ſimple neceſſité avec la neceſſité de contrainte, quoy que tout le monde ſçache qu'il y a une tres-grande difference entre ces deux ſortes de neceſſité.

Quant au 22. article du méme écrit, où j'ay montré que le ſens propre & naturel des propoſitions condamnées, eſt celui de la ſeconde colomne, cét Autheur ſe contente de dire que tout ce que j'ay dit dans cét article ne peut rien prouver, parce que je ne parle que des propoſitions que j'ay falſifiées & corrompuës : mais j'ay montré dans la premiere partie de cét écrit que c'eſt une pure impoſture de cét Inconnu : & puis que ſon ſilence eſt un aveu tacite que le ſens que j'ay propoſé dans cét article, eſt le ſens propre & naturel des propoſitions condamnées, il me donne lieu

de conclurre qu'attendu que Ianſenius defend les cinq propoſitions en ce méme ſens, ainſi que je l'ay demontré dans le chap. 1. de cette derniere partie ; il ſoûtient par conſequent les propoſitions condamnées dans le ſens propre & naturel qu'elles enferment, eu égard aux paroles qui les compoſent: d'où il ſuit que Ianſenius defend dans ſon Auguſtin le méme ſens precis & determiné que le Pape Innocent X. a condamné comme heretique dans les cinq propoſitions. Et c'eſt l'aveu de cette verité que nous demandons aux Ianſeniſtes, & qu'ils ſont enfin obligez de nous accorder, aprés l'avoir refuſé pendant vingt ans.

CHAPITRE VI.

Où pour appuïer la troiſiéme raiſon que j'ay alleguée dans la Soûmiſſion apparente, l'on repreſente le ſens determiné que Mr. Hallier & ſes Collegues ont attribüé à Ianſenius.

LA derniere raiſon que j'ay alleguée dans l'écrit de la Soûmiſſion apparente, pour prouver que le Pape avoit condamné le ſens expoſé dans la ſeconde colomne, eſt que par l'aveu méme des cinq Deputez Ianſeniſtes c'étoit le ſens qui étoit conteſté en France parmi les Theologiens, & ſur lequel les Evéques de France demandoient au Pape qu'il lui plût de donner ſa deciſion.

Le defenſeur de ce méme ſens voulant refuter cette raiſon dans le 13. & 14. article de ſon libelle dit que

tout mon raisonnement est fondé sur ce mot de *sens contesté*, & que *ce n'est qu'une chicanerie, & une pure equivoque*: Et pour bien démêler cette equivoque, il met une confusion si horrible dans toute cette matiere, que s'il avoit merité quelque creance parmi les honnêtes gens, on seroit persuadé par la lecture des 2. articles que j'ay marquez, qu'on ne sçavoit ce que l'on faisoit à Rome, quand on travailloit à l'examen & à la condamnation des cinq propositions; parce qu'on ne disoit pas la verité de part ni d'autre, & que les Theologiens des deux partis s'efforçoient de tromper le Pape & les Cardinaux.

Messieurs Hallier, Ioyset & Lagaud Docteurs de Sorbonne, qui poursuivoient la condamnation des cinq propositions, faisoient entendre au Pape & aux Cardinaux que le sens des propositions sur lequel on contestoit en France, étoit celui de la premiere colomne: & ils trompoient le Pape & les Cardinaux, par cette fausse supposition: parce qu'il n'y avoit point de Theologien en France, qui ne condamnât ce sens, comme heretique & Calviniste.

Les cinq Deputez Iansenistes soûtenoient au contraire devant le Pape & les Cardinaux, que le sens contesté étoit la grace efficace par elle-méme en la maniere que les disciples de saint Thomas l'expliquent dans leur Echole; & ils trompoient pareillement le Pape & les Cardinaux, par la fausseté de ce fait: car il n'y avoit point de Theologien en France qui accusât d'heresie la doctrine des Thomistes sur le sujet de la grace & du libre arbitre.

Voila où se reduit toute la force de la réponse que cét Autheur inconnu a donnée à ma troisiéme raison; & parce que dans ces deux articles il avance plusieurs faits qui ne peuvent servir qu'à mettre une plus grande confusion dans toute cette affaire, il est important de donner un dernier éclaircissement à cette matiere, exposant

nettement, & de bonne foy, le sens qui étoit en contestation, & dont on demandoit la condamnation.

Ie mets donc en fait, & je soutiens aux Iansenistes que Mr. Hallier & ses Collegues qui poursuivoient à Rome la condamnation des cinq propositions, demandoient malicieusement au Pape & aux Cardinaux qu'elles fussent condamnées dans le sens precis & determiné que j'ay marqué dans le 21. article de la soûmission apparente, & que je veux representer icy le plus nettement qu'il se pourra pour le soulagement du Lecteur.

Premierement ces Docteurs representoient aux Cardinaux & aux Consulteurs, que le sens de la premiere proposition dont ils demandoient la condamnation, étoit, *que les hommes iustes qui n'accomplissent pas les Commandements de Dieu, sont dans l'impossibilité de les accomplir, étant destituez du secours de la grace suffisante qui leur donne le pouvoir de les garder, & de prier comme il faut pour obtenir la grace de les accomplir.*

C'est en cette maniere que ces Docteurs s'expliquent dans l'écrit qu'ils presentoient aux Cardinaux & aux Cõsulteurs, quand ils leur faisoient leurs instructions sur les cinq propositions; car dans cét écrit rapporté par S. Amour dans son journal, ils disent que le sens de la premiere proposition est, *mandata Dei hominibus iustis qui præcepta divina transgrediuntur, esse impossibilia, defectu auxilij sufficientis, quo vel possint eadem implere, vel necessariam ad ea implenda gratiam petere.*

Et afin de lever tous les douttes qu'on auroit peu former sur le mot de *grace suffisante*, ces mémes Docteurs declarent dans le méme écrit, qu'ils entendent par le mot de *grace suffisante*, une grace qui soit veritablement & proprement suffisante, *quæ verè sufficiens sit*, c'est à dire, une grace qui donne veritablement à l'homme juste le pouvoir requis pour accomplir les Commandemens de Dieu, ou pour prier comme il faut, afin

d'obtenir la grace de les accomplir, *quæ verè facultatem tribuat iustis aut implendi præceptum, aut petendi gratiam necessariam ad illud implendum.*

De sorte que selon le sentiment de ces Docteurs le sens de la premiere proposition est, que les Commandemens de Dieu sont impossibles aux hommes justes qui ne les gardent point, parce qu'ils manquent du secours de la grace vrayement suffisante qui leur donne tout le pouvoir requis pour accomplir les Commandemens, ou pour prier comme il faut pour obtenir la grace de les accomplir.

Et c'est en ce méme sens que j'ay entendu la premiere proposition de la seconde colomne; & je feray voir bien-tôt aprés, que je ne me suis point trompé, quand j'ay donné ce sens aux paroles des cinq Deputez, ou qu'ils ont tres-mal defendu à Rome la cause de Iansenius, qu'on leur avoit confiée.

Secondement ces mémes Docteurs donnoient ce sens à la proposition. *Dans l'état de la nature corrompüe, il n'y a point de grace actuelle, & interieure de Iesus-Christ, à laquelle la volonté de l'homme resiste effectivement. In statu naturæ lapsæ nullam esse gratiam Christi actualem internam cui voluntas humana de facto dissentiat.*

Et pour montrer qu'ils n'attaquoient point dans cette proposition la doctrine de S. Augustin touchant la grace efficace, ils ajoûtent dans leur écrit que c'est bien autre chose de dire qu'il y a une sorte de grace qu'on ne rejette point, & de soûtenir qu'outre la grace efficace S. Augustin n'en a jamais admis aucune qui soit vrayement suffisante, que le premier est Catholique, & que le second n'est soûtenu que par Calvin & ses sectateurs. *Aliud est asserere sanctum Augustinum admisisse aliquod genus gratiæ quæ infallibiliter effectum suum consequatur, & à nullo duro corde respuatur; aliud asserere sanctum Augustinum nullam aliam gratiã præter efficacem admisisse quæ*

ſufficiens ſit : primum Catholicum eſt, ſecundum nonniſi à Calvino eiuſque ſequacibus fuit aſſertum.

Nous voyons par ces paroles que ſelon la penſée de ces Docteurs le ſens de la ſeconde propoſition eſt, qu'il n'y a point de grace de Ieſus Chriſt qui ſoit vrayement ſuffiſante à l'égard d'un effet, qui n'ait infailliblement cét effet ; Et c'eſt en ce ſens que j'ay pris la ſeconde propoſition de la ſeconde colomne.

En troiſiéme lieu ces Docteurs donnoient ce ſens à la troiſiéme propoſition ; dans l'état où nous ſommes, *afin qu'une action meritoire, ou demeritoire, ſoit cenſée libre de la liberté requiſe pour meriter & demeriter, la liberté d'indifference n'eſt pas requiſe, mais il ſuffit qu'on la faſſe volontairement & ſans contrainte, Vt actio quæ meritoria & demeritoria eſt, libera cenſeatur, non requiritur ut fiat cum indifferentia, ſed ſufficit ut modo voluntariè & ſine coactione fiat.*

Ces Docteurs ne pretendent pas dire par ces paroles, que les mouvemens indeliberez ſont vrayement libres de la liberté requiſe pour meriter & demeriter : car il eſt conſtant que ces mouvemens ne ſont pas proprement volontaires, s'élevant en nous ſans une déliberation precedente, & ſans le conſentement, & méme contre le conſentement de la volonté : & ces Docteurs diſent dans leur propoſition qu'afin qu'une action ait la liberté requiſe pour meriter & demeriter, il faut qu'on la faſſe *volontairement*, c'eſt à dire avec une pleine deliberation, & ſans contrainte, *ſufficit ut voluntariè fiat, & ſine coactione*, & c'eſt en ce méme ſens que j'ay expliqué la troiſiéme propoſition de la ſeconde colomne.

En quatriéme lieu, les mémes Docteurs donnoient ce ſens à la quatriéme propoſition ; la grace neceſſaire dans cét état pour toutes les actions n'eſt pas d'une telle nature, qu'il ſoit au pouvoir de la volonté de la rejetter ou de la ſuivre ; mais elle eſt telle qu'elle neceſſite la vo-

lonté à consentir, de telle sorte qu'il n'est pas en son pouvoir de ne pas consentir. *Non esse talem cui possit humana voluntas consentire, vel dissentire, sed talem, quæ necessitatem inferat voluntati, ita ut ei non possit dissentire.*

Ils ne disent pas qu'elle est d'une telle nature que le libre arbitre de l'homme ne lui sçauroit resister encore qu'il le voulût; car ces paroles marquent une necessité de violence & de contrainte; mais ils disent seulement qu'elle impose à la volonté une telle necessité d'agir, qu'il n'est pas au pouvoir de la uolonté de ne pas consentir à son attrait; & c'est ainsi que j'ay interpreté la quatriéme proposition de la seconde colomne.

Enfin les mémes Docteurs donnoient ce sens à la cinquiéme proposition; Iesus-Christ est mort seulement pour le salut des predestinez, en sorte qu'il n'a point offert sa mort, ni donné à aucun reprouvé des secours suffisans pour se sauver. *Christus non pro omnibus, sed pro prædestinatorum salute tantùm mortuus est, ita ut omnibus reprobis negata sint auxilia sufficientia quibus possint salvari.* C'est ce méme sens que j'ay attribüé à Ianseníus & à ses disciples sur la cinquiéme proposition de la seconde colomne.

Voila le sens precis & determiné que Mr. Hallier & ses Collegues ont donné aux cinq propositions, & dont ils ont demandé la condamnation; les Iansenístes ne sçauroient le desavoüer, puis que S. Amour rapporte leur écrit dans son Iournal, pag. 284. 285. & ajoûte que ces Docteurs *le presentoient à Messieurs les Cardinaux en leur allant faire leurs instructions sur les cinq propositions tout à la fois, & dans une seule audience, qui pouvoit étre d'une heure de temps, ou environ, plus ou moins.* Voici maintenant les conclusions que l'on doit tirer de ce fait, & qui donnent un grand éclaircissement à cette matiere.

CHAPITRE VII.

Où l'on tire diverſes concluſions de ce qui a été dit, qui donnent un grand éclairciſſement à toute cette conteſtation.

LA premiere concluſion qui ſuit evidemment de ce que j'ay rapporté dans le chapitre precedent, eſt que les Theologiens qui pourſuivoient à Rome la condamnation des cinq propoſitions, n'ont jamais fait entendre au Pape & aux Cardinaux qu'on les defendoit en France au ſens de la premiere colomne, ny demandé qu'elles fuſſent condamnées en ce ſens.

On ne peut mieux juger de ce que ces Theologiens ont fait en viſitant les Cardinaux & les Conſulteurs, que par l'écrit qu'ils leur preſentoient quand on leur donnoit audience, puis que dans cét écrit ils propoſent le ſens dans lequel ils pretendoient que ces propoſitions devoient étre condamnées.

Or il eſt manifeſte que le ſens contenu dans cét écrit eſt entierement different de celui que les cinq Deputez Ianſeniſtes ont expoſé dans la premiere colomne de leur diſtinction.

Car il n'eſt pas dit dans cét écrit, comme dans la premiere colomne de la diſtinction abregée, *Qu'il n'y a point d'homme iuſte qui puiſſe accomplir un ſeul commandement de Dieu ſans pecher, quelque volonté qu'il ait, & quelques efforts qu'il faſſe, méme ayant en ſoy toutes les forces, que lui donne la grace la plus grande & la plus efficace:* mais il dit ſeulement que *quand les iuſtes n'accompliſſent*

pas

pas les commandemens de Dieu ; il leur eſt impoſſible de les accomplir ; parce qu'alors ils ſont deſtituez du ſecours de la grace ſuffiſante, qui donne le pouvoir de les accomplir, ou de prier comme il faut, pour obtenir la grace de les accomplir.

Il n'eſt pas dit dans cét écrit, comme dans la premiere colomne de la diſtinction : *qu'à l'égard de la grace de Ieſus-Chriſt la volonté de l'homme eſt purement paſſive, & ne fait rien du tout, comme une choſe inanimée ; ou qu'on ne reſiſte iamais à la grace de Ieſus-Chriſt quant à l'effet éloigné, auquel elle diſpoſe* ; mais il eſt dit ſeulement *qu'il n'y a point de grace de Ieſus-Chriſt vrayement ſuffiſante à l'égard d'un effet, qui ne ſoit infailliblement ſuivie de cét effet.*

Il n'eſt pas dit dans cét écrit, comme dans la premiere colomne de la diſtinction des ſens, *que pour le merite & le demerite il n'eſt pas requis une liberté qui l'exempte de la neceſsité naturelle, telle méme qu'elle ſe trouve dans les mouvemens indelibérez* : mais il dit ſeulement que *la liberté d'indifference n'eſt pas requiſe pour le merite & le demerite de nos actions, & qu'il ſuffit qu'on les faſſe volontairement & ſans contrainte.* Or s'il eſt requis qu'une action ſoit proprement volontaire, pour étre meritoire ou demeritoire, il eſt viſible que les mouvemens indeliberez n'ont pas ce qui eſt requis pour meriter & demeriter, puis qu'ils s'élevent en nous ſans deliberation, & ſans le conſentement de la volonté.

Il n'eſt pas dit dans le méme écrit, comme dans la premiere colomne de la diſtinction, *que la grace de Ieſus-Chriſt eſt telle, que le franc arbitre ne lui ſçauroit reſiſter encore qu'il le voulût* ; car cela ſignifie que la grace de Ieſus Chriſt fait agir la volonté de l'homme avec violence & contrainte ; mais il eſt dit ſeulement *que la grace de Ieſus-Chriſt eſt d'une telle nature, qu'elle impoſe à la*

volonté la neceſsité d'agir, en telle ſorte qu'elle ne peut pas ne conſentir à ſes attraits.

Il n'eſt pas dit dans le méme écrit, comme dans la premiere colomne de la diſtinction, *que Ieſus-Chriſt eſt mort ſeulement pour les predeſtinez, en ſorte qu'ils n'y a qu'eux ſeuls qui recoivent la veritable foy & la iuſtice*; mais il eſt dit que *Ieſus-Chriſt eſt mort ſeulement pour le ſalut des predeſtinez, en ſorte que par les merites de Ieſus-Chriſt Dieu ne donne point à aucun reprouvé des graces vrayement ſuffiſantes pour ſe ſauver.*

Il eſt donc evident que les Theologiens qui pourſuivoient à Rome la condamnation des cinq Propoſitions, dans le ſens precis & determiné qu'ils avoient exposé dans l'écrit que j'ay rapporté, n'ont point demandé qu'elles fuſſent condamnées au ſens de la premiere colomne, & ne leur ont jamais donné ce ſens.

La ſeconde concluſion eſt, qu'on ne peut dire ſans calomnie, que les Theologiens qui demandoient la condamnation des cinq propoſitions, ayent pretendu de faire condamner dans ces propoſitions la doctrine des Thomiſtes ſur le ſujet de la grace & du libre arbitre.

Cela ſe voit manifeſtement par le ſens precis & determiné dont ces Theologiens demandoient la condamnation dans leur écrit; étant certain que ce ſens eſt entierement opposé à la doctrine des Thomiſtes.

En effet les Thomiſtes enſeignent que les hommes juſtes qui ne font pas ce que Dieu leur commande, quand ils ſont obligez de le faire, ſont aidez du ſecours d'une grace vrayement ſuffiſante, qui leur donne tout le pouvoir requis pour accomplir le Commandement de Dieu, ou pour prier comme il faut pour obtenir la grace de l'accomplir; & ces Theologiens demandent la condamnation de l'opinion de ceux qui diſent que les juſtes qui n'accompliſſent pas les commandemens de Dieu, ſont deſtituez de toute grace vrayement ſuffiſan-

te pour les pouvoir accomplir, ou prier comme il faut, afin d'obtenir la grace de les accomplir.

Les Thomiſtes ſoûtiennent que dans l'état de la nature corrompüe il y a des graces vrayement ſuffiſantes, qui donnent à la volonté tout le pouvoir requis pour pour vouloir & agir, leſquelles neantmoins n'ont pas l'effet, à l'égard duquel elles ſont ſuffiſantes : & ces Theologiens demandent la condamnation de ceux qui pretendent que dans cét état il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante à l'égard d'un effet, c'eſt à dire, qui nous donne tout le pouvoir requis pour un effet, qui ne ſoit invinciblement ſuivie de cét effet.

Les Thomiſtes pretendent que la liberté d'indifference qui conſiſte dans un pouvoir ſuffiſant, prochain & accompli de faire ce qu'on ne fait point, & de s'abſtenir, ou de faire le contraire de ce que l'on fait, eſt eſſentiellement requiſe pour le merite & demerite de de nos actions, & que la liberté qui nous exempte de la contrainte ne ſuffit point, bien qu'elle ſoit éclairée par le jugement de la raiſon ; & ces Theologiens demandent qu'on condamne l'opinion de ceux qui eſtiment que la liberté qui eſt opposée à la contrainte accompagnée du jugement de la raiſon ſuffit pour le merite & demerite de nos actions, & que la liberté d'indifference n'eſt point requiſe.

Les Thomiſtes ſoûtiennent qu'il n'y a point de grace actuelle de Ieſus-Chriſt, ſoit ſuffiſante, ſoit efficace, qui neceſſite la volonté à agir, & qui ne lui laiſſe le pouvoir ſuffiſant & prochain de faire le contraire, ou de ne pas faire l'action qu'elle lui inſpire ; & ces Theologiens demandent que l'on condamne la doctrine de ceux qui enſeignent qu'il n'y a point de grace de Ieſus-Chriſt, qui ne neceſſite la volonté à faire l'action à l'égard de laquelle elle eſt vrayement ſuffiſante.

Enfin les Thomiſtes pretendent que Ieſus-Chriſt eſt

mort pour le salut des reprouvez, en sorte qu'il a merité par sa mort, & obtenu à plusieurs reprouvez des graces vrayement suffisantes pour se sauver ; & ces Theologiens demandent la condamnation de la doctrine de ceux qui disent que Iesus-Christ n'est point mort pour le salut d'aucun reprouvé, en sorte qu'il n'a point merité par sa mort à aucun reprouvé des graces vrayement suffisantes pour se sauver.

Peut-on conclurre autre chose, aprés avoir considéré l'opposition manifeste de la doctrine des Thomistes à celle dont ces illustres Theologiens poursuivoient la condamnation dans les cinq propositions, sinon qu'on n'a peu dire sans une horrible calomnie, qui se détruit d'elle méme, que ces Theologiens pretendoient de faire condamner dans les cinq Propositions la doctrine des Thomistes, sur le sujet de la grace & du libre arbitre.

La troisiéme conclusion est que le sens que les Theologiens Catholiques presentoient aux Cardinaux & aux Consulteurs en les allant visiter, & dont ils demandoient la condamnation, est le sens propre & naturel des cinq Propositions condamnées, eu égard aux paroles qui les composent.

C'est ce que j'ay fait voir dans le 22. article de l'écrit de la soumission apparente ; & l'Autheur de la defense des propositions de la seconde colomne, a trouvé mes raisons si pertinentes, qu'il n'a pas eu la hardiesse de les combattre, s'étant contenté de dire que ce n'étoit pas le sens defendu par les cinq Deputez Iansenistes dans la seconde colomne de leur distinction.

La quatriéme conclusion est que ce méme sens dont les Theologiens Catholiques demandoient la condamnation, est le vray & legitime sens des cinq Propositions, quand on les considere par rapport à la doctrine de Iansenius.

S'il est vray que Iansenius n'admet point de grace de

Iesus-Christ qui soit vrayement suffisante à l'égard d'un effet, qui n'ait invinciblement ce même effet; s'il est vray que dans ce même état où nous sommes, il n'admet point de grace suffisãte au sens des Thomistes; s'il est vray qu'il estime que la liberté qui est opposée à la contrainte avec le jugement de la raison suffit dans cét état pour meriter & demeriter; il est visible que le sens des cinq propositions considerées par rapport à sa doctrine, doit être necessairement celui que les Theologiens Catholiques presentoient aux Cardinaux dans leurs visites, & dont ils demandoient la condamnation; puis que comme j'ay montré dans le premier chapitre de cette troisiéme partie, ce sens est tellement lié avec ces principes, qu'on ne peut admettre ces principes, & rejetter ce sens, sans tomber dans une contradiction manifeste, I'ay fait voir par des témoignages incontestables tirez de l'Augustin de Ianseníus, que ce Prelat n'a jamais admis la grace suffisante des Thomistes, que dans l'état où nous sommes il ne reconnoit point de grace vrayement suffisante pour un effet, qui ne soit efficace à l'égard du méme effet, & que pour meriter & demeriter par nos actions, il suffit qu'on les fasse sans contrainte & volontairement, c'est à dire avec dependence du jugement de la raison.

Donc on ne peut douter que le vray & legitime sens des cinq propositions considerées par rapport à la doctrine de Ianseníus, ne soit entieremẽt le mẽme que celui que Mr. Hallier & ses Collegues presentoient aux Cardinaux dans leurs écrits, & dont ils demandoient la condamnation.

La cinquiéme conclusion est que le sens des cinq propositions considerées par rapport à la doctrine des plus celebres disciples de Ianseníus, est celui-là méme duquel Mr. Hallier & ses Collegues demandoient la condamnation dans l'écrit qu'ils presentoient aux Cardinaux & aux Consulteurs dans leurs visites.

I'appelle les plus celebres disciples de Iansenius ceux qui ont combattu pour lui en France, & qui ont mis au iour des ouvrages considerables pour la defense de sa doctrine avant la constitution d'Innocent X. Ie mets en ce nombre l'Autheur de la premiere Apologie pour Mr. Iansenius Evéque d'Ipre, qui parut l'an 1644. celui qui a fait la seconde Apologie en faveur du méme Prelat, laquelle fut imprimée l'an 1645. l'Autheur du livre intitulé, *Apologie pour les S S. Peres de l'Eglise defenseurs de la grace de Iesus-Christ*, qui fut mis au jour l'an 1651. l'Auteur du livre intitulé, *S. Augustin victorieux de Calvin & de Molina*, qui fut imprimé l'an 1652. Et on pourroit méme joindre à ces quatre le defenseur de la Constitution du Pape Innocent X. qui mit au jour son ouvrage l'an 1655.

Quant aux Iansenistes recens qui ont écrit aprés la condamnation des cinq propositions, ils ne doivent pas étre surpris si je ne les conte point parmi les disciples celebres de Iansenius, puis qu'il est constant que dans leurs écrits ils ne s'attachent qu'à conteſter sur des bagateles, sans entrer dans le fonds de la doctrine de ce Prelat, & qu'ils ne peuvent étre celebres que par les chicaneries qu'ils ont inventées, non pas tant pour defendre, ou pour éclaircir la doctrine de leur maître, que pour la rendre plus obscure & moins intelligible à ceux qui souhaiteroient d'étre instruits de ces matieres.

Or pour les Autheurs des livres que j'ay citez, il est certain qu'ils ne s'écartent point des principes de Iansenius, & j'ay fait voir dans un chapitre particulier de ma seconde partie qu'ils n'admettent point la grace suffisante des Thomistes, qu'ils la rejettent formellement, comme une grace inutile & pernicieuse, qu'on ne peut joindre avec la necessité de la grace efficace par-elle-méme, sans une contradiction manifeste, & qu'ils ne reconnoissent point dans cét état de grace vrayement suf-

fisante à l'égard d'un effet, qui n'ait invinciblement ce méme effet.

De là vient qu'ils sont obligez de confesser, 1. que les hommes justes qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, n'ont point de grace vrayement suffisante pour le faire : car s'ils étoient aidez de cette grace, ils feroient infailliblement ce que Dieu leur commande, puis que dans leur sentiment toute grace vrayement suffisante pour un effet, est efficace à l'égard du méme effet.

2. Que dans l'état de la nature corrompuë on ne resiste jamais à la grace interieure de Iesus-Christ quant à l'effet à l'égard duquel elle est vrayement suffisante, puis qu'ils estiment qu'il n'y a point de grace de Iesus-Christ vrayement suffisante à l'égard d'un effet, qui ne soit infailliblement suivie de cét effet.

3. Que dans cét état où nous sommes un homme est coûpable & digne de peine, ne faisant pas le bien que Dieu lui commande, quoy qu'il lui soit impossible de le faire, étant destitué de toute grace vrayement suffisante pour l'accomplir, & méme pour prier comme il faut afin d'obtenir la grace de l'accomplir. Cela se voit dans les justes qui n'accomplissent pas ce que Dieu leur commande ; car les Autheurs que j'ay citez avoüent que ces justes sont coûpables, & meritent d'étre punis, quand ils n'accomplissent pas les Commandemens de Dieu ; & ils reconnoissent neantmoins que ces justes sont dans l'impuissance de les accomplir, n'ayant point de grace vrayement suffisante qui leur donne tout le pouvoir requis pour les accomplir, ou pour prier comme il faut afin de l'obtenir.

4. Que la grace actuelle de Iesus-Christ qui nous donne le pouvoir vrayement suffisant pour faire une action de pieté, est d'une vertu si puissante, qu'il n'est pas en nôtre pouvoir, & qu'il ne nous est pas libre de la rejetter

& d'empêcher son effet : car si cela étoit en nôtre pouvoir, il seroit en nôtre pouvoir de la rendre inefficace, & de faire en sorte qu'elle fût purement suffisante ; ce que ces Autheurs rejettent, comme une maxime Pelagienne ;

5. Que Iesus-Christ n'est point mort pour le salut d'aucun reprouvé, puis qu'il n'a pas merité ny obtenu à aucun reprouvé des graces vrayement suffisantes pour faire son salut ; car autrement ce reprouvé seroit infailliblement sauvé, n'y ayant point de grace vrayement suffisante pour un effet, qui ne soit infailliblement suivie de cét effet.

Il est donc clair que le sens des cinq Propositions considerées par rapport à la doctrine de ces illustres defenseurs de Iansenius, est tout à fait le méme que celui de Mr. Hallier & ses Collegues presentoient aux Cardinaux dans leur écrit, & dont ils demandoient la condamnation.

La sixiéme conclusion est que Mr. Hallier & ses Collegues n'ont point trompé ny surpris le Pape & les Cardinaux au sujet de la doctrine contestée en France sur les cinq Propositions.

Premierement on doit demeurer d'accord que ces trois Docteurs de Sorbonne qui poursuivoient à Rome la condanmnation des cinq propositions, n'ont pas trompé & surpris le Pape, les Cardinaux, & les Consulteurs, leur faisant entendre que Iansenius defendoit une doctrine dans son Augustin sur les cinq Propositions, laquelle effectivement il ne soûtient point : car ils n'ont jamais attribüé d'autre doctrine à Iansenius sur les cinq propositions, que celle qu'ils ont exposée dans ce petit écrit qu'ils presentoient aux Cardinaux, & aux Consulteurs, dans les audiances qu'on leur donnoit : & j'ay fait voir que cette doctrine est entierement la méme que celle que Iansenius defend dans son Augustin.

ſtin ; & ainſi on ne peut dire ſans une impoſture manifeſte que ces Docteurs ayent trompé ou ſurpris le Pape ou les Cardinaux, en attribüant à Ianſenius une doctrine qui n'eſt point de lui.

En ſecond lieu : ces mémes Docteurs n'ont point fait entendre au Pape, & aux Cardinaux qu'il y eût d'autre conteſtation en France touchant les cinq propoſitions, qu'au ſujet du ſens qu'ils ont exposé dans l'écrit qu'ils preſentoient dans leurs viſites ; Or j'ay montré que les Autheurs des ouvrages que j'ay citez, ont defendu ce méme ſens comme Catholique, en méme temps que dans leurs écrits ils ont rejetté la grace ſuffiſante des Thomiſtes, & ſoûtenu que dans cét état il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante pour un effet, qui ne ſoit efficace à l'égard du méme effet.

C'eſt donc une pure calomnie inventée par les Ianſeniſtes, de dire que ceux qui ont pourſuivi à Rome la condamnation des cinq propoſitions, ont trompé ou ſurpris le Pape, les Cardinaux & les Conſulteurs ; au ſujet de la doctrine qui étoit conteſtée en France ſur le cinq propoſitions.

La ſeptiéme concluſion eſt, que l'on peut dire avec verité que les cinq Deputez Ianſeniſtes ont eu le deſſein par leurs écrits & par leurs pourſuites de tromper & de ſurprendre le Pape, les Cardinaux & toute l'Egliſe, en diverſes manieres.

Cette concluſion eſt une ſuite manifeſte de tout ce que j'ay dit juſqu'à maintenant ; & parce que c'eſt la conduite ordinaire des Ianſeniſtes, de nier les choſes les plus évidentes, je veux rapporter ici trois fauſſes ſuppoſitions qu'ils ont employées pour venir à bout de leur deſſein

La premiere ſuppoſition que ces illuſtres Deputez emploïerent à Rome pour ſurprendre le Pape & les Cardinaux, fut de leur faire entendre qu'on attribüoit à Ianſenius & à ſes diſciples, qu'ils appelloient les diſ-

ciples de S. Auguſtin, le ſens exposé dans la premiere colomne de leur diſtinction ; quoy que Ianſenius & eux fuſſent tres-éloignez de ſoûtenir cette doctrine, & qu'ils la rejetaſſent de tout leur cœur.

Leurs Confreres ont continüé depuis d'abuſer toute l'Egliſe par cette fauſſe ſuppoſition ; & il ne faut point d'autre preuve pour les convaincre d'impoſture, que l'écrit qui fut preſenté aux Cardinaux par Mr. Hallier & ſes Collegues ; puis que l'on voit dans cét écrit qu'on n'attribuoit à Ianſenius & à ſes diſciples d'autre doctrine ſur les cinq propoſitions, que celle qu'ils defendent dans les ouvrages que j'ay rapportez.

La ſeconde ſuppoſition qu'ils employerent, fût de faire entendre au Pape & aux Cardinaux, que ceux qui pourſuivoient la condamnation des cinq propoſitions, n'en vouloient qu'à la grace efficace par elle-méme en la maniere qu'elle eſt defendüe par les Thomiſtes ; & c'eſt ce qui donna lieu au P. Annat de publier un écrit par lequel il montre que la doctrine de Ianſenius *ſur les cinq* Propoſitions, a été condamnée par les Thomiſtes ; & pour faire connoître la fauſſeté de cette ſuppoſition, il ne faut que lire l'écrit que Mr. Hallier & ſes Collegues preſentoient aux Cardinaux en les viſitant ; car on reconnoît que la doctrine dont on demandoit la condamnation dans cét écrit eſt entierement opposée à la doctrine des Thomiſtes, touchant la grace & le libre arbitre.

La troiſiéme ſuppoſition eſt, que ces Deputez voulant empécher la condamnation des cinq propoſitions, témoignoient dans leur écrit à trois colomnes, que le ſens propre, naturel, & legitime des cinq propoſitions étoit celui qu'ils expoſoient dans la ſeconde colomne, & que celui de la premiere colomne étoit un ſens étranger, qu'on ne leur pouvoit donner que malicieuſement.

Cependant ils ont avoüé depuis que ce n'étoit qu'un

jeu,& une fourberie pour ſurprendre le Pape & les Cardinaux puis qu'ils ont declaré que le ſens de la premiere colomne étoit le ſens propre, naturel & litteral des cinq propoſitions, & que le ſens de la ſeconde colomne étoit un ſens étranger, qu'elles n'ont point, ſi ce n'eſt qu'on les conſidere par rapport à la doctrine de Ianſenius.

Ainſi ils s'efforçoient alors de tromper le Pape & les Cardinaux leur faiſant entendre une choſe tout à fait contraire à leurs ſentimens; & ils ont travaillé depuis à tromper toute l'Egliſe, lui faiſant entendre que le ſens qui étoit étranger à l'egard de ces propoſitions avant leur condamnation, eſt devenu leur ſens propre & naturel, aprés qu'elles ont été condamnées: & qu'au contraire le ſens qui étoit alors leur ſens propre, legitime & naturel, eſt devenu depuis, un ſens étranger qu'elles n'ont point, eu égard aux paroles qui les compoſent.

La huitiéme concluſion eſt, qu'encore que les cinq Deputez Ianſeniſtes ne ſe ſoient pas expliquez ſi nettement que Mr. Hallier & ſes Collegues touchant le ſens des cinq propoſitions; on ne peut douter neantmoins, ſans leur faire une injure tres-ſenſible, que dans la ſecõde colomne ils n'ayent defendu comme Catholique le méme ſens precis & determiné que Mr. Hallier & ſes Collegues avoient expoſé dans leur écrit, & dont ils demandoient la condamnation.

Premierement, les Ianſeniſtes demeurent d'accord que leurs cinq Deputez ont expoſé dans la ſeconde colomne de leur diſtinction le ſens propre & legitime des cinq propoſitions, quand on le conſidere par rapport à la doctrine & aux principes de Ianſenius; & il eſt certain que s'ils avoient manqué de le faire, ils ſe ſeroient tres mal acquittez de la commiſſion qu'on leur avoit donnée, qui étoit de combattre conſtamment pour la defenſe de la doctrine de Ianſenius.

Et parce qu'il eſt manifeſte, comme l'on peut voir par la quatriéme & cinquiéme concluſion, & par ce que j'ay dit dans le premier chapitre de cette derniere partie, que le ſens que Mr. Hallier & ſes Collegues ont expoſé dans l'écrit qu'ils preſentoient aux Cardinaux, eſt le vray & legitime ſens des cinq propoſitions, étant conſiderées par rapport a la doctrine de Ianſenius; On ne peut conclurre autre choſe, ſinon que le ſens des cinq propoſitions que les cinq Deputez Ianſeniſtes ont defendu comme Catholique dans la ſeconde colomne de leur diſtinction, eſt entierement le méme que celui que Mr. Hallier & ſes Collegues ont combattu dans leur écrit comme un ſens heretique.

Secondement, s'il y a quelque difference entre le ſens ſoûtenu par les uns, & le ſens combattu par les autres, on doit demeurer d'accord que ce n'eſt pas au moins à l'égard de la premiere, ſeconde, & cinquiéme propoſitiõ, s'il eſt vray que les uns & les autres ſuppoſent que Ianſenius n'admet point de grace ſuffiſante en aucun bon ſens, qui ne ſoit infailliblement ſuivie de ſon effet. Car ſi cette ſuppoſition eſt veritable, il eſt evident que les Commandemens de Dieu ſont impoſſibles aux hommes juſtes qui ne les accompliſſent point, parce qu'alors ils ſont deſtituez de toute grace vrayement ſuffiſante pour les accomplir, & méme pour prier comme il faut afin d'obtenir la grace de les accomplir; Que dans l'état de la nature corrompuë la grace de Ieſus-Chriſt n'eſt jamais fruſtrée de l'effet à l'égard duquel elle donne des forces vrayement ſuffiſantes; & que Ieſus-Chriſt n'a point merité ni obtenu par ſa mort à aucun reprouvé des graces ſuffiſantes pour ſe ſauver,

Or on ne peut nier que Mr. Hallier & ſes Collegues ne ſuppoſent dans leur écrit que ſelon Ianſenius dans l'état de la nature corrompüe il n'y a point de grace de Ieſus-Chriſt qui ne ſoit efficace quant à l'effet à l'égard

duquel elle eſt vrayement ſuffiſante ; puis qu'ils le declarent formellement, quand ils expliquent le ſens qu'ils donnent à la ſeconde propoſition.

Quant aux cinq Deputez Ianſeniſtes, ce ſeroit leur faire injure que de leur attribuer un ſentiment different; car il faudroit conclurre qu'ils n'ont jamais bien entendu la doctrine de Ianſenius, puis qu'ils lui attribuent vne eſpece de grace ſuffiſante qu'il n'a jamais admiſe, & qui eſt entierement contraire à ſes principes.

I'ajoûte que ſi ces Deputez euſſent crû que pour garantir d'erreur le ſens de Ianſenius ſur ces trois propoſitions, il étoit neceſſaire d'admettre la grace ſuffiſante des Thomiſtes, ils n'auroient pas manqué de declarer dans leur écrit à trois colomnes qu'ils admettoient dans les juſtes qui ne font pas ce que Dieu leur commande, une grace vrayement ſuffiſante, ainſi que les Thomiſtes l'admettent; qu'ils reconnoiſſent que dans cét état il y avoit des graces qui étoient fruſtrées de l'effet à l'égard duquel elles ſont vrayement ſuffiſantes ; & qu'ils ſoûtenoient que Ieſus-Chriſt avoit merité & obtenu à pluſieurs reprouvez des graces qui étoient ſuffiſantes pour leur ſalut.

Et il faut avoüer qu'ils auroient tres-mal defendu la cauſe de leur Maître, s'ils avoient omis de dire une choſe de cette importance, & ſans laquelle ils ne pouvoient ſoûtenir ſa doctrine comme Catholique ſur la premiere, ſeconde, & cinquiéme propoſition.

Mais ce qui eſt encore tres-conſiderable, ces mémes Deputez ne pouvoient pas ignorer que Mr. Hallier & ſes Collegues ſuppoſoient dans leur écrit que Ianſenius n'admettoit point dans cét état de grace ſuffiſante en aucun bon ſens, qui ne ſoit ſuivie de l'éffet à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante ; puis que ſelon le rapport de S. Amour, pag. 284. ils avoient recouvré cét écrit *par le moyen de leurs amis long-temps avant la condamnation des cinq propoſitions.*

Or s'ils eussent été dans ce sentiment, que Iansenius admettoit dans cét état une grace suffisante au sens des Thomistes, qui n'a pas toûjours l'effet à l'égard duquel elle est suffisante ; ils auroient été mal-habiles de ne s'être pas expliquez dans les écrits qu'ils presenterent au Pape, sur tout, dans l'écrit à trois colomnes, & de n'avoir pas témoigné qu'ils admettoient la grace suffisante des Thomistes ; puis que par ce moyen, ils détruisoiẽt toutes les impressions que Mr. Hallier & ses Collegues pouvoient avoir données par leur écrit aux Cardinaux & aux Consulteurs au sujet de leur doctrine.

Cependant dans tout cét écrit à trois colomnes, & dans l'explication que l'Abbé de Lalane fit du méme écrit devant le Pape & les Cardinaux, on ne dit pas un mot de la grace suffisante des Thomistes : & il semble qu'ils apprehendoient d'en parler, de peur d'être obligez de declarer le sentiment qu'ils avoient de cette grace, & d'attirer contr'eux par leur declaration, tout le parti des Thomistes.

Cela fait voir qu'en ce temps là, leur dessein étoit de defendre le sens de Iansenius independamment de la grace suffisante des Thomistes, étant tres-persuadez que Iansenius & ses plus fideles disciples ne l'admettent point, & que méme ils la combattent de toutes leurs forces. Ils ont persisté dans le méme dessein pendant quelques années aprés la condamnation des cinq Propositions, comme il est aisé de reconnoître par la lecture de la seconde partie de la defense de la Constitution du Pape Innocent X. où les Iansenistes attaquent ouvertement la grace suffisante des Thomistes.

C'est pourquoy s'ils ont aujourd'huy changé de sentiment, voyant bien qu'il leur est impossible de defendre comme Catholique la doctrine de leur Maître sans le faire passer pour Thomistes sur le sujet de la grace suffisante, cela ne prouve rien autre chose, sinon qu'ils ne

s'accordent plus auec Ianſenius & avec ſes plus fideles diſciples : & on n'en doit pas étre ſurpris, puis qu'ils ne s'accordent plus avec eux-mémes.

Il n'eſt pas mal aisé de faire voir que le ſens que les cinq Deputez Ianſeniſtes ont defendu comme Catholique ſur la troiſiéme & quatriéme Propoſition, eſt entierement le méme que celui dont Mr. Hallier & ſes Collegues demandoient la condamnation.

Car en premier lieu, quand ces cinq Deputez expliquant la troiſiéme propoſition ſoûtiennent, que l'indifference de puiſſance n'eſt pas *ce qui fait preciſement, formellement, & eſſentiellement, que l'action que l'on fait ſoit libre & meritoire dans l'état de la nature décheüe.* Ne montrent-ils pas evidemment, qu'ils eſtiment que l'indifference n'eſt pas requiſe, & que la liberté qui eſt oppoſée à la contrainte ſuffit, afin que les actions que l'on fait dans l'état de la nature décheuë, ſoient formellement & eſſentiellement libres & meritoires ? Cependant c'eſt cette méme doctrine, que Mr. Hallier & ſes Collegues attribüent à Ianſenius dans leur écrit, & qu'ils rejettent comme heretique. S. Amour 6. p. ch. 22. pag. 482.

En ſecond lieu, quand les mémes Deputez expliquent la quatriéme propoſition, diſant, que la grace de Ieſus-Chriſt, qui eſt neceſſaire pour toutes les actions de pieté, c'eſt à dire ſans laquelle nous n'avons pas le pouvoir prochain & ſuffiſant de faire aucune action de pieté, *eſt efficace de ſa nature*, & determine la volonté *d'une maniere inſurmontable, & tout à fait victorieuſe à faire une action de pieté*; ne declarent-ils pas ſuffiſamment, qu'ils ſont dans ce ſentiment, que la grace de Ieſus-Chriſt, qui nous donne des forces ſuffiſantes pour une action de pieté, eſt d'une telle nature, qu'il n'eſt pas au pouvoir de la volonté d'empécher qu'elle n'ait l'effet, à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante ? & c'eſt ſeulement en ce ſens que Mr. Hallier & ſes Collegues ſoûtiennent dans S. Amour 6. p. ch. 22. pag. 481. 482.

leur écrit, que Ianſenius admet une grace qui neceſſite la volonté à faire le bien, qu'elle lui inſpire.

Toutes ces choſes font voir tres-clairement que du temps qu'on examinoit à Rome les cinq Propoſitions, il n'y avoit nulle diſpute, nulle conteſtation touchant le fait entre les Theologiens Catholiques & les Ianſeniſtes, & qu'il s'agiſſoit ſeulement du droit, Mr. Hallier & ſes Collegues ſoûtenant que le ſens precis & determiné qu'ils propoſoient dans leur écrit, étoit heretique, & les cinq Deputez Ianſeniſtes pretendant au contraire dans leur diſtinction des ſens que ce méme ſens qu'ils expoſoient d'une maniere plus embrouïllée étoit tres-Catholique, & que méme il appartenoit à la foy.

C'eſt pourquoy quand les nouveaux diſciples de Ianſenius publient maintenant que la conteſtation qui a occupé l'Egliſe pendant pluſieurs années, ne conſiſte qu'en un pur fait, & qu'il eſt ſeulement queſtion de ſçavoir, ſi cinq propoſitions heretiques ſe trouvent dans un livre; ils ne prouvent rien autre choſe par cette inconſtance, ſinon que n'ayant pas trouvé leur conte dans la deciſion du droit, ils voudroient la rendre inutile en inventant tous les jours de nouvelles chicaneries touchant le fait.

La derniere concluſion eſt que le ſens precis & determiné que le Pape Innocent X. a condamné dans les cinq propoſitions, n'eſt autre que celui que Mr. Hallier & ſes Collegues ont rejetté comme heretique dans leur écrit, & que les cinq Deputez Ianſeniſtes ont defendu comme Catholique dans leur diſtinction des ſens.

Premierement tous les Theologiens, & méme les Ianſeniſtes demeurent d'accord que le Pape Innocent X. a condamné les cinq propoſitions dans leur ſens propre & naturel, eu égard aux paroles qui les compoſent, & j'ay fait voir dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparante, que le ſens propre & naturel des cinq propoſitions, conſiderées en elles-mémes, eſt celui que Mr. Hallier & Collegues

ſes Collegues ont combattu dans leur écrit, & que les cinq Deputez Ianſeniſtes ont defendu dans leur diſtinction abbregée.

Secondement, il eſt conſtant que les Papes Innocent X. & Alexandre VII. ont declaré dans leurs Cõſtitutions & par tous leurs brefs, que les cinq propoſitions étoient heretiques, entant qu'elles enferment le ſens, ou la doctrine que Ianſenius defend dans ſon livre intitulé *Auguſtinus*. Et j'ay montré dans le premier chapitre de cette derniere partie, que le ſens ou la doctrine que Ianſenius defend dans ſon Auguſtin ſur le ſujet des cinq propoſitions, eſt entierement la méme que célle que Mr. Hallier & ſes Collegues rejettent comme heretique dans leur écrit, & que les cinq deputez Ianſeniſtes ſoûtiennent comme orthodoxe.

Troiſiémement, quand le Pape Innocent X. a prononcé ſur les cinq propoſitions, on ne peut doûter qu'il n'ait prononcé ſur le ſens qui étoit en conteſtation parmi les Docteurs, & ſur lequel on demandoit la deciſion. Les cinq Deputez Ianſeniſtes demandoient au Pape ſa deciſion ſur le ſens qu'ils ſoûtenoient dans la ſeconde colomne de leur diſtinction; Mr. Hallier & ſes Collegues demandoient dans leur écrit la deciſion du S. Siege ſur le méme ſens. Il eſt donc manifeſte que c'eſt ce ſens precis & determiné que le Pape a condamné comme heretique par ſa Conſtitution.

C'eſt pourquoy ſi les Ianſeniſtes veulent nous perſuader qu'ils ſont vrays enfans de l'Egliſe, & qu'ils deteſtent ſincerement toutes les erreurs qu'elle condamne, il faut qu'ils declarent publiquement.

1. Qu'ils condamnent comme heretique la doctrine de Ianſenius qui ſoûtient dans ſon Auguſtin que les juſtes qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, ſont dans l'impoſſibilité de le faire, étant deſtituez de toute grace vrayement ſuffiſante pour accomplir ce qui leur

eſt commandé, & méme pour prier comme il faut afin d'obtenir la grace de faire le bien commandé.

2. Qu'ils condamnent comme heretique la doctrine de ce méme Prelat, qui enſeigne que dans l'état de la nature corrompüe il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante à l'égard d'un effet, qui ne ſoit infailliblement ſuivie du méme effet.

3. Qu'ils condamnent comme heretique l'opinion du méme Autheur, qui pretend que pour meriter & demeriter dans cét état de corruption, il nous ſuffit d'agir ſans contrainte étant éclairez par le jugement de la raiſon.

4. Qu'ils condamnent comme heretique le ſentiment du méme, qui ſoûtient que la grace de Ieſus-Chriſt, ſans laquelle nous n'avons pas le pouvoir prochain & ſuffiſant de faire une action de pieté, eſt d'une telle nature, qu'il n'eſt pas au pouvoir du libre arbitre de la rejetter, & d'empécher ſon effet.

5. Qu'ils condamnent comme impie & heretique la doctrine du méme Prelat, qui enſeigne que Ieſus-Chriſt n'eſt point mort, & n'a point offert ſon Sang à ſon Pere pour obtenir à aucun reprouvé des graces vrayement ſuffiſantes pour ſe ſauver, n'étant mort effectivement que pour le ſalut des predeſtinez.

Et parce qu'il eſt conſtant par ce que l'on vient d'expoſer dans la ſeconde & troiſiéme partie de cét écrit, que toutes ces hereſies ſont ſoûtenuës tres-clairement & tres-diſtinctemẽt dans l'Auguſtin de Ianſenius, l'unique moïen qui reſte à ſes diſciples pour rẽtrer dans la cõmunion de l'Egliſe, eſt de ſe ſoûmettre à la derniere Conſtitution du S. Siege, aux Deliberations priſes dans les Aſſemblées des Prelats, & aux Edits de ſa Majeſté tres-Chrétienne, declarant de bonne foy & ſans nulle reſtriction ou modification, qu'ils condamnent ſincerement les cinq propoſitions dans le propre ſens de Ianſenius.

Quinque Propositiones ex Cornelii Iansenii libro, cui nomen Augustinus, excerptas, & in sensu ab eodem Authore intento, prout illas sedes Apostolica damnavit, sincero animo reiicio ac damno, & ita iuro; Sic me Deus adiuvet, & hæc Sancta Dei Evangelia.

FIN.

TABLE DES CHAPITRES.

PREMIERE PARTIE.

OV l'on fait voir que les falsifications pretendües des Propositions de la seconde colomne sont chimeriques, & ne subsistent que dans la fausse idée des Ianseniſtes. 1.

CHAP. I. *Où l'on represente en general l'idée veritable de l'écrit intitulé,* La Soûmiſſion apparente des Ianſeniſtes. 2.

CHAP. II. *Qu'on ne peut dire sans calomnie qu'il y ait de la mauvaise foy dans les moyens que i'ay employez pour montrer que les Ianseniſtes sont dans l'erreur.* 8.

CHAP. III. *Que c'eſt iniuſtement que les diſciples de Ianſenius m'accuſent d'avoir falsifié la premiere propoſition de la ſeconde colomne.* 14.

CHAP. IV. *Qu'on ne peut m'accuſer d'avoir falsifié la ſeconde propoſition des cinq Deputez, ſans faire retomber cette accuſation ſur les Deputez qui l'ont defendüe.* 24.

CHAP. V. *Qu'il n'eſt point vray que i'aye falsifié la troiſiéme propoſition de la ſeconde colomne de la diſtinction des ſens.* 29.

CHAP. VI. *Où l'on fait voir l'illuſion des Ianseniſtes ſur la falsification pretendüe de la quatriéme propoſition de la ſeconde colomne.* 36.

CHAP. VII. *Qu'on ne peut dire sans mensonge que i'aye falsifié la cinquiéme proposition de la seconde colomne.* 39.

SECONDE PARTIE.

Où l'on fait voir quel est le sentiment de Ianſenius touchant la grace ſuffiſante, & la liberté requiſe pour le merite & le demerite. 45.

CHAP. I. *Que la grace ſuffiſante des Thomiſtes ne s'accorde nullement avec le dogme capital ſur lequel Ianſenius a établi dans ſon Auguſtin toute la doctrine de la grace.* 48.

CHAP. II. *Que les conditions que les Thomiſtes demandent afin qu'une grace ſoit ſuffiſante pour un effet, font voir que Ianſenius n'en admet point qui ne ſoit efficace à l'égard du méme effet.* 60.

CHAP. III. *Que Ianſenius n'admet point de grace ſuffiſante au ſens que l'on vient d'expoſer, qui ne ſoit toûiours ſuivie de ſon effet.* 71.

CHAP. IV. *Examen des diſtinctions que les Ianſeniſtes employent pour obſcurcir cette doctrine de Ianſenius.* 91.

CHAP. V. *Que la principale raiſon que Ianſenius employe pour combattre la grace ſuffiſante, attaque ſingulierement la grace ſuffiſante des Thomiſtes.* 97.

CHAP. VI. *Que Ianſenius détruit toutes les raiſons que les Thomiſtes ont employées pour établir le dogme de la grace ſuffiſante, & qu'il n'en porte pas une pour la defendre.* 106.

CHAP. VII. *Que les plus illuſtres defenſeurs de Ianſenius combattent à l'exemple de leur Maître la grace ſuffiſante des Thomiſtes.* 121.

CHAP. VIII. *Que ce n'eſt qu'en apparence que quelques nouveaux Ianſeniſtes admettent la grace ſuffiſante des Thomiſtes.* 137.

CHAP. IX. *Où l'on fait voir qu'il n'eſt pas vray que Ianſenius enſeigne dans ſon Auguſtin que la liberté d'indifferen-*

ce est requise dans cét état pour meriter & demeriter. 148.

TROISIE'ME PARTIE.

Où l'on fait voir par les propres principes de Ianſenius que le ſens qu'on lui attribüe, & à ſes diſciples ſur les cinq Propoſitions, eſt leur veritable ſens, & que c'eſt celui-là méme qui a été condamné comme heretique. 177.

CHAP. I. *Que le ſens qu'on attribüe à Ianſenius & à ſes diſciples dans l'écrit de la Soûmiſsion apparente, eſt leur veritable ſens ſur les cinq Propoſitions.* 179.

CHAP. II. *Que la diſpute qui eſt dans l'Egliſe depuis vingt ans entre les Docteurs Catholiques & les Ianſeniſtes, eſt tres-importante; s'agiſſant de la foy & de la doctrine Catholique.* 199.

CHAP. III. *Que c'eſt aux Ianſeniſtes que l'on peut reprocher avec iuſtice qu'en feignant d'étre Thomiſtes, ils font une illuſion étrange à toute l'Egliſe.* 212.

CHAP. IV. *Que le defenſeur des propoſitions de la ſeconde colomne ne ſatisfait nullement à la premiere raiſon que i'ay alleguée pour prouver que la doctrine contenüe dans la ſeconde colomne a été condamnée par le S. Siege.* 230.

CHAP. V. *Que le defenſeur des propoſitions de la ſeconde colomne refute tres-mal la ſeconde raiſon dont ie me ſuis ſervi pour montrer que le ſens contenu dans ces propoſitions a été condamné par le S. Siege.* 247.

CHAP. VI. *Où pour appuyer la troiſiéme raiſon que i'ay alleguée dans la Soûmiſsion apparente, l'on repreſente le ſens determiné que Mr. Hallier & ſes Collegues ont attribüé à Ianſenius*

CHAP. VII. *Où l'on tire diverſes concluſions de ce qui a été dit, qui donnent grand éclairciſſement à toute cette conteſtation.*

FIN.

APPROBATION DES DOCTEVRS.

NOVS soûs-signez Docteurs en Theologie de l'Vniversité de Tolose, certifions avoir leu un Livre intitulé, *Refutation d'un Libelle publié par les Disciples de Ianſenius contre l'écrit intitulé, La Soûmiſsion apparente des Ianseniſtes à la deciſion de l'Egliſe touchant le droit*, composé par le R. P. Ferrier, de la Compagnie de IESVS: dans lequel nous n'avons rien trouvé de contraire à la Foy, ni aux bonnes mœurs; mais plûtôt l'avons jugé tres-utile pour l'inſtruction du public: en foy dequoy nous avons ſigné. A Tolose le 3. Iuin 1667.

I. R. SABAZAN, *Docteur en Theologie, Archipreſtre de Montaſtruc, & Promoteur en l'Archevéché de Toloſe.*

CASEMAIOV, *Docteur en Theologie.*

DVCASSE, *Docteur en Theologie.*

GVILLEMOT, *Docteur en Theologie.*

PERMISSION,

VEV l'Approbation des Docteurs, nous en permettons l'impreſſion. A Tolose ce 4. Iuin 1667.

P. DE LAFONT, Vic. Gen.

FAVTES A CORRIGER.

DAns la page 5. Theogienss, liſez Theologiens. dans la 17. entierement, l. entierement. d. 20. qui ſe trouvent, l. qui ſe trouve. d. 22. qu'il a reciuë, l. receuë. d. 25. falſifie, l. falſifié. 48. aors, l. alors. 58. Theologien mal-habile, l. ſi mal-habile. 65. *potenta*, l. *potentia*. 70. une route contraire, l. une route toute contraire. 75. à ſa volonté, l. à la volonté. dans la 92. ſi impudent, l. ſi imprudent. 93. que par le mot, l. que ſi par le mot. 94. un pouuoir ſi parfait, l. un pouvoir parfait. 97. faira, l. ſera. 106. quant, l. quand. 112. ruine la, l. il ruine. 114. parle du ſecours, l. parlent du ſecours. 126. qu'il favoriſe, l. qu'elle favoriſe. 133. Scholaſtiques que la grace, l. qui diſent que la grace. 165. ce Docteur, l. ce S. Docteur. 168. à un boiteux de marcher, l. de marcher droit. 170. il n'entend, l. il entend. 172. aucun homme, l. un homme : qu'il ſoit, l. qu'il eſt. 183. ou, l. &. 185. de la faire, l. de le faire. p. 190. à la dern. ligne, n'eſt-ce pas ce qui, ajoûtez fait. 192. fait, l. ſi elle fait. 204, *an expectavi*, effac. *an*, 214. il, l. ils. 219. aſſocier avec les Thomiſtes, l. Janſeniſtes. 220. Phiſique, l. Phyſique. 235. les ſens, l. le ſens. 239. qu'elle, l. quelle : determiée, l. determinée. 240. de ſeconde, l. de la ſeconde : per le, l. par. 253. *natura*, l. *naturæ*. 254. *ut modò*, effac. *ut*.

BIBLIOTHEQUE UNIVERSITAIRE TOULOUSE