

CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES

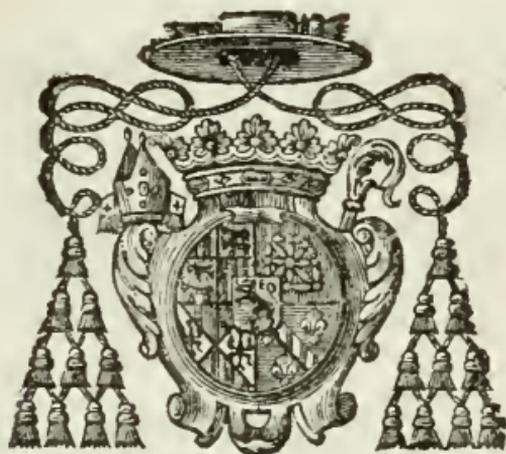
D U

DIOCESE D'ANGERS, *SUR LES ACTES HUMAINS;*

Tenues pendant l'Année 1760, & les suivantes.

Par l'ordre de Monseigneur l'Illustrissime & Révérendissime
JACQUES DE GRASSE, Evêque d'Angers.

Rédigées par l'Auteur des Cas réservés & des Loix.



A P A R I S,

Chez la Veuve DESAINT, rue du Foïn
Saint-Jacques.

M. DCC LXXV.

AVEC PRIVILEGE DU ROI.

NOV 15 1958



MANDEMENT

DE MONSIEUR

L'ÉVÊQUE D'ANGERS,

*Sur les Conférences Ecclésiastiques
de son Diocèse.*



ACQUES DE GRASSE ;
par la miséricorde de Dieu ;
& la grace du Saint Siège
Apostolique, Evêque d'An-
gers, Conseiller du Roi en
tous ses Conseils : aux Archiprêtres ,
Doyens Ruraux , Curés , & à tous les
Prêtres & Ecclésiastiques de notre Diocèse,
SALUT EN NOTRE-SEIGNEUR.

RIEN n'a plus contribué à faire fleurir
les bonnes études , que les Conférences
Ecclésiastiques. Depuis qu'il a plû à la
divine Providence de nous appeler au
gouvernement de ce Diocèse , un de nos

principaux soins a été d'encourager un établissement aussi utile. Nous avons eu la consolation dans le cours de nos visites, de voir régner non-seulement dans les Villes, mais encore dans les Campagnes, la plus exacte assiduité aux Conférences, & la discussion la plus réfléchie dans l'examen des questions, que nous vous proposons tous les ans. Toujours occupés de la continuation d'un Ouvrage, que le Public même a encouragé, par l'accueil qu'il a fait aux premiers essais; nous nous empresseons de faire publier ces derniers Traités, avec d'autant plus de zèle, qu'ils sont comme les fondemens de la Morale. Vous y verrez les vrais principes de la Doctrine de Jesus-Christ, en opposition avec ces maximes de ténèbres enfantées par le Probabilisme, cette source féconde de tant d'erreurs, qui porte cependant dans son exposition même, le titre de sa condamnation (a).

POUR seconder nos efforts, nous ne pouvons trop vous exhorter à soutenir votre assiduité & votre zèle pour les Conféren-

(a) Hi..in captionem & perniciem, in iis quæ ignorant..pellicientes animas instabiles..derelinquentes viam rectam, erraverunt;..libertatem promittentes, cum ipsi sint servi corruptionis. 2, Pet. c. 2.

ces. Vous en connoissez tout le fruit ; elles servent à entretenir parmi vous le goût de la Science Ecclésiastique , à étendre vos lumieres par la communication , & à exciter une sainte émulation , en maintenant cependant l'union & la charité (a). Soyez toujours fideles aux pratiques de piété & de religion prescrites par les sages Réglemens de nos Prédécesseurs , pour sanctifier vos assemblées (b).

CAR la science & l'étude dans le Clergé sont peu de chose , si la vertu & la piété ne les accompagnent (c). Vous le savez , nos T. C. F. , & vous en gémissiez avec nous : on conjure universellement dans ce malheureux siècle , contre l'Eglise & ses Ministres. Que nous reste-t-il contre tant d'ennemis , dont nous avons à combattre les vices , les erreurs , & sur tout la malignité. Nos meilleures & nos uniques armes , c'est d'être Prêtres , & vraiment Prêtres de Jesus-Christ (d).

(a) Solliciti servare unitatem spiritûs in vinculo pacis vocati in unâ spe vocationis . . . veritatem facientes in charitate , crescimus in illo per omnia , qui est caput Christus. *Ad Ephes. c. 4. v. 3, 4 & 15.*

(b) Discours Synodal & Règlement de 1702.

(c) Pietas ad omnia utilis est , promissionem habens vitæ , quæ nunc est & futuræ. 1. *ad Timoth. 4. v. 8.*

(d) Sacerdos Dei Evangelium tenens , & Christi præcepta custodiens . . . non potest vinci. *S. Cyprian. l. 1. Epist. 3. ad Cornel.*

DONNÉ à Paris, où nous sommes pour
les affaires de notre Diocèse, le vingt-qua-
tre Juin mil sept cent soixante-quatorze.

† JACQUES DE GRASSE, Evêque
d'Angers.

Par Monseigneur;
GIRAUD, Secrétaire.



AVERTISSEMENT.

M B A B I N sera toujours l'Auteur des Conférences d'Angers. Chargés du pénible emploi de continuer son ouvrage, nous ne pouvons nous flatter que de le suivre de très-loin, sans pouvoir espérer de l'atteindre. Malgré le risque que nous courons, nous avons cru devoir nous rendre aux empressements du Public, qui paroissoit souhaiter que ce corps de Morale, qui avoit été favorablement accueilli, ne demeurât pas imparfait.

Déjà nous avons donné les *Traité des Cas réservés & des Loix*, il manquoit encore ceux des *Actes humains, de la Conscience, de la Probabilité, des Péchés en général, des Péchés capitaux & des Vertus morales*; & ce sont ceux que nous présentons aujourd'hui. Les personnes qui ont les anciennes Conférences pourront se procurer facilement celles-ci, qui se vendront séparément.

Nous n'avons pu imiter la netteté & la précision de M. Babin; il ne donnoit que le résultat des Conférences, & nous avons cru devoir donner les Conférences entières; l'importance des matières nous a paru le de-

x AVERTISSEMENT.

mander. Ce sont les fondemens de la Morale : ils ont besoin de preuves , de développement , d'explication & d'application à des cas particuliers ; ce qui jette nécessairement dans de certaines longueurs. Ajoutons encore que nous avons voulu rendre notre Morale plus respectable , par des citations fréquentes de l'Écriture & des Peres ; la venger quelquefois des attaques des ennemis de la Religion ; la rendre plus intéressante , en montrant la beauté de cette Morale Évangélique , sa nécessité & son utilité. On nous a d'ailleurs si souvent fait des questions sur des objets des anciennes Conférences , que nous avons cru devoir les prévenir en entrant dans un plus grand détail ; mais aussi pour éviter la confusion des idées , nous avons fait une espece de récapitulation des principes , à la fin des Questions qui ont paru le mériter ; & là nous avons tâché de mettre cette précision qui présente des idées claires & nettes , d'après lesquelles on peut prononcer sûrement sur les cas différens : & si , comme M. Babin , nous ne savons pas dire beaucoup de choses en peu de paroles , nous nous trouverons heureux que dans les longs détails où nous entrons , on trouve au moins ce que l'on cherche. Comme Dieu nous a fait la grace de ne travailler que pour l'utilité publique , nous recevrons

avec reconnoissance les avis qu'on voudra bien nous donner sur les fautes qui peuvent nous être échappées. Ce seroit une très-bonne œuvre de contribuer à la perfection de cet Ouvrage, en faisant adresser ou indirectement ou par MM. les Supérieurs des Séminaires, à Madame veuve Desaint, Libraire à Paris, tout ce qu'on croira nécessaire pour suppléer à ce qui peut y manquer, même dans celles qui ont précédé celles-ci.

Nous citons souvent, pour autoriser nos décisions, les Théologiens qui nous ont précédés, & plus que tous les autres, S. Thomas l'Ange de l'Ecole; & nous les citons quelquefois avec éloge, sans prétendre néanmoins adopter toujours leur façon de penser. Tous ont payé le tribut à l'humanité; quelques-uns ne sont pas assez exacts sur nos maximes, & nous nous croyons obligés de faire ici une profession ouverte de notre attachement inviolable à ces maximes, à l'égard sur-tout de la distinction des deux Puissances, que nous mettons au rang des vérités inébranlables.

Parmi les Théologiens que nous suivons, deux ne sont pas toujours assez connus, sçavoir Concina, Théologien de l'Ordre de saint Dominique, très-estimé & très-protégé par Benoît XIV, & Daelman, Docteur & Professeur de Louvain, qui a donné vers

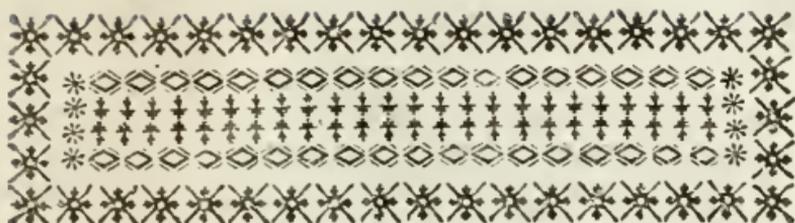
xij A V E R T I S S E M E N T .

1740 , une Théologie écrite avec une netteté & une précision singulieres.

Les Conférences sur les Péchés particuliers dans chacune des professions de la vie , matiere de la premiere importance , & d'une pratique universelle & journaliere , vont également s'imprimer & sans aucun délai.

Nous finissons par un mot du pieux & savant Cardinal Bona , qui nous convient bien mieux qu'à lui : Danda est venia imbecillitati meæ , & suscipiendum potius , quàm reprehendendum , si quod dari potest , datur. Deo enim gratum & acceptum est , quidquid pro viribus purè , sincerè , & ex animo datur , etiamsi cum magnis collatum videatur exiguum. *Card. Bona. de divin. Psal. c. 20.*





T A B L E

DES QUESTIONS ET ARTICLES SUR LES ACTES HUMAINS.

P R E M I E R E C O N F É R E N C E.

Sur la nature de l'Acte Moral & volontaire.

I. QUEST. **Q**U'EST - CE qu'on entend par un Acte humain? 1

II. QUEST. Combien distingue-t-on d'Actes humains; & comment ceux que nous ne faisons pas nous-mêmes, peuvent-ils devenir les nôtres & nous être justement imputés? 14

III. QUEST. Qu'est-ce qu'une action volontaire? 27

ART. I. Quand une action est-elle parfaitement volontaire? Quand ne l'est-elle qu'imparfaitement? 30

ART. II. Quand une action est-elle volontaire dans sa cause? 31

- ART. III. *Quand est-ce qu'une action est volontaire tacitement & implicitement ?* 41
- ART. IV. *Quand une action est-elle censée volontaire en conséquence d'une volonté précédente, ou du consentement qu'on y a donné dans la suite ?* 44
- IV. QUEST. *Toute action volontaire est-elle aussi véritablement libre ?* 49

S E C O N D E C O N F É R E N C E .

- Sur la liberté nécessaire aux actions morales, pour être imputées & devenir un sujet de mérite ou de démérite.* 56
- I. QUEST. *Les actions morales de l'homme sont-elles essentiellement libres, & le sont-elles assez pour être pour lui un sujet de mérite & de démérite ?* Ibid.
- ART. I. *Qu'est-ce que la liberté ?* 57.
- ART. II. *L'homme est-il vraiment libre ?* 63
- I. QUEST. *Quelles actions de l'homme sont du ressort de la liberté & peuvent lui être imputées à titre d'actions morales & libres ?* 93
- III. QUEST. *Le pouvoir de pécher est-il de l'essence de la liberté ?* 105
- IV. QUEST. *Toute espèce de nécessité est-elle opposée à la liberté ?* 115
- ART. I. *Qu'est-ce que la nécessité, & combien en distingue-t-on de sortes ?* 116

DES QUESTIONS ET ARTICLES. XV

ART. II. *Toute nécessité véritable, qui influe sur une action & la produit, est contraire à la liberté.* 120

ART. III. *La nécessité morale est-elle contraire à la liberté ?* 125

TROISIEME CONFERENCE

Des causes qui rendent les actions moins volontaires & moins libres. 134

I. QUEST. *Qu'est-ce que l'ignorance, & combien y en a-t-il de sortes ?* Ibid.

I. PROP. *L'ignorance invincible, quelle qu'elle puisse être, de droit ou de fait, rend une action involontaire, & disculpe aux yeux de Dieu même celui qui la fait, quoique cette action soit de sa nature un péché.* 140

II. PROP. *L'ignorance vincible, quelle qu'elle puisse être, n'empêche point que l'action qui la suit ne soit véritablement volontaire, & conséquemment un péché lorsqu'elle est mauvaise.* 159

III. PROP. *L'ignorance qu'on nomme concomitante excuse l'action extérieure, sans néanmoins justifier ni excuser celui qui la fait.* 173

II. QUEST. *Quelle est l'influence des passions sur les Actes humains ? Celui qui agit par le mouvement d'une passion violente agit-il librement ?* 176

III. QUEST. *Qu'est-ce que la violence, & jusqu'où peut-elle s'étendre sur les actions de la volonté ?* 194

ART. I. *Quel est l'empire de la violence sur les actions de la volonté, jusqu'où peut-il s'étendre ?* 195

ART. II. *Quand est-ce que les actions extorquées par la violence peuvent être imputées à celui qui les fait ?* 199.

ART. III. *Est-il quelquefois permis de forcer les autres à agir contre leur volonté ?* 216.

IV. QUEST. *Qu'est-ce que la crainte ? Ce qui se fait par crainte, est-il assez volontaire pour pouvoir être imputé ?* 223.

QUATRIÈME CONFÉRENCE.

De la bonté & de la malice morales. 242

I. QUEST. *Qu'est-ce qui rend une action bonne ou mauvaise dans l'ordre moral ?* Ibid.

ART. I. *L'homme peut-il faire des actions si parfaitement bonnes qu'elles ne soient mauvaises à aucun égard ?* 261

ART. II. *Toutes les actions des hommes sont-elles bonnes ou mauvaises dans l'ordre moral ? N'en est-il point d'indifférentes ?* 266

ART. III. *Une action, pour être bonne, doit-elle avoir un bon objet ?* 274

II. QUEST. ART. I. *Une même action peut-elle être en même temps bonne & mauvaise ?* 279

ART. II. *Une même action peut-elle avoir différentes especes de malice ou de bonté ?* 282

DES QUESTIONS ET ARTICLES. xvij

- III. QUEST. ART. I. *L'action extérieure ajoute-t-elle à l'acte intérieur qui la dirige, un nouveau degré de bonté ou de malice ?* 287
- ART. II. *Les divers événements qui peuvent arriver en conséquence des actions que nous faisons, y ajoutent-ils quelques nouveaux degrés de bonté ou de malice ?* 301
- IV. QUEST. *Qu'est-ce qu'on entend par les circonstances d'une action ? Et comment peuvent-elles contribuer à sa bonté & à sa malice.* 304
- ART. I. *Les circonstances d'une action contribuent-elles à sa bonté ou à sa malice ?* 305
- ART. II. *Comment les circonstances peuvent-elles changer la nature de nos actions ?* 306
- ART. III. *Comment les circonstances qui ne changent point l'espece de nos actions, influent-elles sur leur bonté ou sur leur malice ?* 309
- ART. IV. *Quelles sont les choses qui dans nos actions, peuvent donner occasion à différentes circonstances, capables d'en changer l'espece, ou d'en diminuer, ou d'en augmenter la bonté ou la malice ?* 312
- ART. V. *L'état de grace est-il une condition nécessaire pour la bonté de nos actions ?* 326.

CINQUIEME CONFÉRENCE.

- Sur la fin des actions morales.* 338
- I. QUEST. *Est on obligé de se proposer une bonne fin dans toutes ses actions ?* Ibid.

- II. QUEST. *Est-on obligé de rapporter toutes ses actions à Dieu ?* 354
- III. QUEST. *Est-ce une obligation de rapporter à Dieu toutes & chacune de ses actions, par le motif de la charité ?* 375
- IV. QUEST. *Qu'est-ce qu'une action méritoire ? Que faut-il pour que nos actions le soient véritablement ?* 385.

SIXIEME CONFERENCE

- Sur la conscience.* 405
- I. QUEST. *Qu'est-ce que la conscience ?* Ibid.
- ART. I. *Est-il quelquefois permis d'agir contre sa conscience ?* 10
- ART. II. *Les particuliers peuvent-ils obéir aveuglément à leurs supérieurs contre les lumières de leur conscience ?* 420
- II. QUEST. *Quand péche-t-on en suivant une conscience erronée ?* 431
- ART. I. *Lorsque l'erreur qui forme une fausse conscience est invincible, les actions qu'on fait en conséquence ne sont pas des péchés.* 432
- ART. II. *Une fausse conscience formée par une erreur vincible, n'excuse pas davantage que l'erreur qui en est le principe & l'appui.* 433
- ART. III. *Comment doit-on se comporter avec ceux qui se laissent tromper par les illusions de la conscience ?* 440

DES QUESTIONS ET ARTICLES. xix

III. QUEST. *Qu'est-ce qu'une conscience douteuse ?* 453

ART. I. *Est-il permis de faire une action qu'on doute défendue ?* 457

ART. II. *Est-on obligé en cas de doute de prendre toujours le parti le plus sûr ?* 463

IV. QUEST. *Qu'est-ce qu'une conscience certaine ? Et quelle espece de certitude est nécessaire pour agir prudemment ?* 474

SEPTIEME CONFERENCE.

Sur es opinions probables. 488

I. QUEST. *Qu'est-ce que la Probabilité ?* Ibid.

ART. I. *Qu'est-ce qu'une opinion probable ? Et combien en distingue-t-on de sortes ?* 489

ART. II. *Quelles conditions sont nécessaires pour rendre une opinion véritablement probable ? Ces conditions suffisent-elles pour justifier toute opinion probable & la rendre une regle sûre de conduite ?* 497

ART. III. *Quel usage a-t-on fait dans les Ecoles de la Doctrine de la Probabilité pour la décision des questions de morale ?* 502

II. QUEST. *Dans le concours de deux opinions, est-on obligé de suivre celle qui est la plus probable ?* 509

ART. I. *Est-on obligé de suivre l'opinion la plus probable lorsqu'elle est la plus sûre dans l'er-*

- dre du salut?* 518
- ART. II. *Les Juges sont-ils particulièrement obligés de suivre dans les jugemens qu'ils portent l'opinion la plus probable?* 548
- III. QUEST. ART. I. *Est-il permis de suivre l'opinion la plus probable par préférence à celle qui est la plus sûre?* 552.
- ART. I. *Comment peut-on connoître quelle est l'opinion la plus probable? Et comment doit-on se comporter dans le choix des opinions & des Auteurs?* 564.
- ART. III. *Est-il des cas où l'on doit absolument s'attacher à l'opinion la plus sûre, par préférence à celle qui est la plus probable; dès que celle-ci n'est pas certaine?* 589.
- IV. QUEST. *Comment doit-on se conduire lorsque deux opinions sont également probables?* 603.
- ART. DERNIER. *Un Confesseur peut-il absoudre un pénitent qui suit une opinion probable contraire à la sienne?* 612.
- Fin de la Table des Questions & Articles contenus dans ce Volume sur les Actes humains.



CONFÉRENCES D'ANGERS,

SUR LES ACTES HUMAINS.

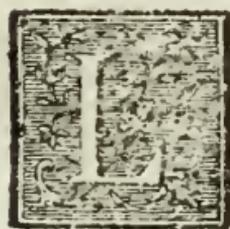


PREMIERE CONFÉRENCE

*Sur la nature de l'Acte Moral
& volontaire.*

PREMIERE QUESTION,

Qu'est-ce qu'on entend par un Acte humain?



L'OBJET de la Morale est de régler les actions des hommes, conformément aux maximes de l'équité naturelle, aux Loix de la Religion & à celles de l'Etat. Celles-ci, quoiqu'elles n'appartiennent pas si directement à la Morale, en sont néanmoins l'objet; parce que sur elles, comme sur les premières,

Act. hum. Tome I.

A

doivent se former les mœurs des peuples , & qu'émanées de ceux qui sont dépositaires de l'autorité de Dieu dans le gouvernement politique , elles imposent une obligation de conscience plus ou moins étroite , selon qu'elles sont plus ou moins nécessaires pour assurer la tranquillité publique , & maintenir le bon ordre parmi les Citoyens : Car la Morale Chrétienne n'est pas seulement pour faire des Saints , mais encore de bons citoyens , & inspirer des actions vertueuses , qui en sanctifiant ceux qui les pratiquent sont également utiles à la société. Pour remplir plus parfaitement cet objet , la Morale ne se contente pas de considérer en détail chacune des actions & des devoirs des hommes , elle remonte jusqu'aux premiers principes des actes humains ; elle en étudie la nature , elle en examine la fin , les causes , les qualités , les circonstances ; elle montre & elle enseigne ce qui en forme la bonté & le mérite ; comment ils peuvent devenir mauvais ; à quel titre ils peuvent être imputés , & quelles sont les règles qu'il faut suivre pour les rendre dignes d'un homme raisonnable , d'un vrai chrétien , & d'un bon citoyen. C'est-là le sujet de ce nouveau Traité , qui , avec celui des péchés & des vertus dont il sera suivi , terminera l'ouvrage des Conférences d'Angers , & en formera un corps complet de Morale. C'est par-là qu'on eût dû naturellement commencer , parce qu'ici nous avons à établir les principes généraux des mœurs : mais comme ils demandent beaucoup de discussions , peut-être trop philosophiques , on a cru pouvoir les supposer , & devoir s'attacher d'abord au détail des devoirs particuliers.

L'homme est un composé admirable de corps & d'ame raisonnable , unis ensemble par l'Auteur de son être de la manière la plus intime , la plus sensible , & en même temps la plus incompréhensible.

ble. Chacune de ces parties a des actions différentes. Le propre de l'ame est de penser ; le mouvement est l'action particuliere du corps. Mais quoique les actions propres des deux substances qui forment l'homme , soient essentiellement différentes , ainsi que le sont le corps & l'ame dont elles émanent, il est plusieurs actions auxquelles l'un & l'autre concourent presque également. L'ame dirige , commande plusieurs mouvements du corps , les suspend , les arrête à son gré. Quoiqu'elle ignore comment la voix se forme , c'est néanmoins elle qui fait parler , choisit les expressions , s'en sert pour exprimer ses idées ; comme aussi les mouvements du corps font naître en elle des idées , lui font éprouver des sensations , auxquelles souvent elle ne peut se refuser.

Toutes les actions de l'homme ne sont pas des actes humains ; il est en effet bien des choses qui se font en lui , plutôt qu'il ne les fait lui-même. Telles sont ces actions machinales & naturelles , ces mouvements internes qui servent à l'entretien de la vie , &c: tout cela se fait dans l'homme sans qu'il s'en mêle , & n'a aucun trait à la Morale.

Il est encore d'autres actions qui sont propres à l'homme & supposent en lui un ame intelligente , mais sur lesquelles la Morale ne peut rien ; parce que ces actions prévenant toutes réflexions , elles ne laissent à l'homme le plus raisonnable & le plus éclairé aucun moyen de se servir des regles de la Morale pour les diriger. Tels sont les premiers mouvements qui saisissent notre ame à l'heure qu'elle y pense le moins , sans qu'elle ait pu les prévenir par ses soins & son attention ; les impressions qui en sont les suites & dont nous ne sommes pas les maîtres. Toutes ces choses sont bien des actions de l'homme , puisque l'hom-

me seul peut les faire ; mais ce ne sont point des actions humaines & morales. L'ame concourt à leur production , mais ce n'est que comme cause physique & naturelle , & non comme cause morale , libre & raisonnable. Aussi les Théologiens après S. Jean Damascene & S. Thomas , attribuent ces premiers mouvements , ces diverses impressions à l'ame , considérée comme nature , *ut natura* : ce sont leurs expressions ; parce qu'elle est déterminée par sa nature à produire ces premiers mouvements , à avoir ces pensées , à éprouver ces impressions , comme le sont les autres causes purement physiques & dénuées d'intelligence à la production des effets , qui en dépendent.

Mais il est d'autres actions que l'ame ne fait pas seulement en conséquence d'une impression naturelle , & comme cause purement physique , mais encore en qualité de cause morale , & par le choix de son libre arbitre , *ut liberum arbitrium* , ainsi que s'expriment les mêmes Auteurs : ce ne sont que les actions de cette nature qu'on appelle actions humaines ; & si celles qui dans leur origine ne sont que des actions de l'homme , peuvent devenir quelquefois des actes humains , ce n'est que parce que la volonté y met du sien , comme nous l'expliquerons dans la suite.

Qu'est-ce donc qu'un acte humain & soumis aux loix de la Morale ? C'est une action qui a pour principe les lumières de l'entendement & la détermination libre de la volonté ; c'est-à-dire , qui se fait avec connoissance & liberté. En effet , une action n'est proprement & dans le sens qu'on l'entend ici , un acte humain , qu'autant que l'homme en est responsable , & que cette action peut justement lui être imputée , ce qui ne peut être que lorsqu'il a été le maître de la faire , ou de ne la pas faire. Or , l'homme n'est le maître de ses actions que par son entendement

qui sert à lui faire connoître ce qu'il doit faire ou ne pas faire , & par sa volonté , qui , libre dans ses opérations , peut exécuter ce que son entendement lui présente , agir ou ne pas agir (a).

C'est-là le privilege de l'homme , l'apanage de sa nature , & ce qui l'éleve au-dessus de toutes les créatures qui forment le monde visible. Il peut se former des idées justes des objets qui se présentent , de ce qu'il peut & qu'il doit faire , juger de la conformité ou de l'opposition de ses actions avec les regles des mœurs ; les suivre ou s'en écarter. Pour les autres créatures aucune n'est maîtresse de ses actions ; aucune ne s'y détermine par un choix libre & éclairé : toutes suivent aveuglément le cours ou l'instinct de la nature sans le connoître ni pouvoir s'y refuser. Aussi l'on ne peut rien leur imputer , & le bien ou le mal qui résulte de ce qu'elles font , appartient tout entier à la cause qui les fait agir. L'homme au contraire est responsable de ses actions morales ; c'est une qualité propre des ces actions de pouvoir être légitimement imputées à celui qui les fait , comme en étant la cause & l'auteur ; & Dieu & la Société ont droit de lui en demander compte à ce titre.

On peut considérer deux choses dans les actions ; ce qu'elles ont de physique & ce qu'elles ont de moral. Le physique de nos actions est l'exercice ou l'usage actuel de nos facultés spirituelles ou corporelles , considéré en lui-même & sans aucun autre rapport ; comme l'acte de penser , de vouloir , le mouvement des parties du corps nécessaire pour les actions extérieures ; tel que celui des organes

(a) Illæ solæ actiones propriè humanæ dicuntur , quarum homo est dominus. Est autem homo dominus actionum suarum per rationem & voluntatem. . . Illæ

ergo actiones propriè humanæ dicuntur , quæ ex voluntate deliberata procedunt. S. Thom. 1. 2. Q. 1. art. 1. in concl.

dans la parole. Ce qu'il y a de moral dans les actions c'est leur rapport avec les Loix divines & humaines qui leur doivent servir de regle ; & pour ne point nous écarter de l'exemple que nous venons de donner , ce qu'il y a de moral dans les paroles qu'on prononce , dans les discours qu'on tient , c'est leur convenance ou leur opposition avec les regles morales qu'on doit suivre dans ses discours ; regles aussi bien fondées sur la raison que celles qui nous prescrivent de bien vivre : c'est ce rapport qui de nos actions physiques en fait des actions morales , bonnes ou mauvaises.

Aussi les mêmes actions dans les hommes & dans les créatures dénuées d'intelligence , quoique peut-être semblables en apparence , sont d'une espece très-différentes : en celles-ci , ce ne sont que des actions purement physiques & naturelles , qui , par rapport à elles , ne renferment rien de moral. Le moral est tout-à-fait étranger à ces sortes de créatures , pour qui il n'est point d'autres loix que des loix physiques & mécaniques. Il n'y a que l'homme à qui Dieu ait imposé des loix morales ; à qui il ait fait connoître le rapport ou la disconvenance qu'ont certaines actions avec la regle des mœurs ; à qui il ait donné les idées de l'ordre & de la vertu , & celles du mal & du désordre ; à qui il ait tracé des regles de morale , auxquelles il exige qu'il conforme ses actions & sa conduite. L'homme seul peut faire des actions morales , être une cause morale , avoir des qualités morales ; ces expressions sont faites pour lui , & supposent quelque chose qui est en lui , & que Dieu n'a donné qu'à lui seul ; semblable en cela aux célestes Intelligences. Ainsi les actions de l'homme sont des actions morales , en tant qu'elles ont un rapport de convenance ou de disconvenance avec les regles des mœurs que son Créateur lui a prescrites , & que sa raison ou la ré-

vélation lui font connoître. Il n'est pas seulement la cause physique de ses actions, il en est encore la cause morale, lorsqu'il agit librement & avec connoissance des loix de la raison ou de la religion, qui les prescrivent, les permettent, ou les défendent. Ses vertus sont des vertus morales; ses vices sont de la même espèce, en tant que ce sont des habitudes conformes ou opposées à ces règles inviolables. Enfin, la même action physique peut avoir des qualités morales entièrement contraires; c'est ainsi qu'en ôtant la vie à un scélérat condamné par l'autorité publique, ou à un homme de bien par un assassinat; la même action physique dans la première circonstance est un acte de justice, dans la seconde c'est un crime.

Ce n'est qu'en supposant ce rapport aux règles des mœurs qui seul forme l'ordre moral, & uniquement sous ce point de vue que nous allons considérer les actions des hommes.

Nous insistons ici sur cet ordre moral; il est l'ame de ce Traité & celui dont la connoissance est la plus nécessaire à l'homme: & nous ne le représentons pas d'après ces Philosophes, qui paroissant étudier la nature, en développer les mouvements & les ressorts, la défigurent; réduisent presque l'homme à l'usage de ses sens, à la faculté de sentir, sans autre moteur que l'attrait du plaisir, sans autre loi que les institutions sociales; mais d'après les lumières de la raison, soutenues de celles de la religion. Elles se réunissent pour nous démontrer que cet ordre est de l'institution primitive du Créateur; forme cette loi éternelle, dont nous avons donné une idée nette dans une suite de propositions évidentes, qui par leur progression & leur liaison, font une démonstration sensible à la portée de tous les esprits. (a) Nous ne

(a) *Conf. sur les Loix. 1. Conf. 2. Q.*

craignons pas qu'on compare ce que nous en avons dit avec tous ces grands raisonnements par lesquels on cherche à établir un ordre moral d'une espece différente, ou l'on veut nous conduire par des routes jusqu'ici inconnues, à des regles des mœurs qu'on n'eût pas imaginées, & plus propres à les corrompre qu'à les régler. Nous y avons établi que l'ordre moral est de l'institution primitive du Créateur; que cette institution n'est point une institution arbitraire, mais essentielle, dès que parmi les créatures on en suppose d'intelligentes & de libres comme nous le sommes, & que nous n'en pouvons douter. Il est évident que l'Être suprême, Être souverainement bon, est de sa nature amateur de l'ordre; & le moral est en quelque sorte plus digne de lui que tout autre, plus digne de sa providence, puisqu'il a pour objet les créatures les plus parfaites qui soient sorties de ses mains; qu'il les doit diriger dans l'usage de leurs facultés spirituelles & sensibles; qu'il est nécessaire pour régler leurs pensées, leurs inclinations, leurs actions; qu'il sert à rapporter à sa gloire par leur hommage, tout ce qui existe & se passe dans l'univers. Le beau moral, la bonté naturelle, ne sont pas seulement une belle chimere comme on a osé l'écrire, mais une idée simple, sensible, universellement reçue, si évidente que jamais on n'en a demandé la preuve; parce que tous la sentent, & qu'on en voit des traces jusques dans les nations & les individus, qui, sans avoir perdu la raison en font le moins d'usage.

Les Payens eux-mêmes ont compris qu'il auroit manqué quelque chose à la perfection du grand ouvrage du monde, si Dieu n'y avoit ajouté l'homme doué d'une ame sublime & raisonnable (a) qui

(a) *Sanctius his animal, mentisque capacius altæ
Deerat adhuc, & quod dominari in cætera posset,
Natus homo est.* Ovid. *Métam.* L. 1.

pût en admirer les beautés; user des biens qu'il renferme; capable du bien & du mal, de vice & de vertu. Auteur de divers êtres, ce Dieu suprême ne les a faits ce qu'ils sont, & d'une espece différente, que pour les faire agir d'une maniere conforme à leur nature: & comme il en a créé de raisonnables & naturellement capables des loix morales, il n'a pu se dispenser de les assujettir à ces loix; d'établir pour eux un ordre qui les renfermât, & que leur nature exigeoit essentiellement. Sans loix physiques, l'ordre physique ne peut subsister; sans loix morales, l'ordre moral ne peut être réglé; & c'est de Dieu que ces loix doivent émaner. Car c'est toujours jusqu'au premier être principe de tout, qu'il faut s'élever, non-seulement dans l'ordre physique, mais encore dans l'ordre moral. Toute autre morale où l'on ne fait point entrer Dieu dans sa constitution ne peut former qu'une morale froidement systématique, obscure, abstraite & tirée de loin, sans énergie. Si les principes des mœurs ne sont pas pris dans Dieu même & dans l'ordre qu'il a établi, & que sa providence maintient; on pourra bien faire des loix pour régler les actions de l'homme, & pour la police des sociétés: mais qui réglera son esprit, sa volonté & son cœur? Et si l'esprit & le cœur ne sont pas réglés par une autorité supérieure qui puisse leur commander, s'en faire obéir, s'en faire craindre; que feront toutes les institutions humaines? L'ame partie principale de l'homme sera sans règle intérieure, sans loi qui lui soit propre, abandonnée en ce point essentiel du Créateur, qui a d'ailleurs établi pour tout le reste des loix si admirables, & qu'il entretient avec la plus constante uniformité. Notre morale, morale chretienne & évangélique, est bien plus sage & plus conforme à la raison. C'est pour l'esprit & le cœur que notre divin Législateur a établi ses principales regles, parce

que c'est l'esprit & le cœur, qui est dans l'homme le principe de tout le bien & le mal qu'il peut faire au dehors (a).

L'homme ne peut ignorer cet assujettissement aux loix morales qui doivent régler ses pensées, ses affections, ses desirs, comme ses actions extérieures. Dès qu'il rentre en lui-même il en retrouve les premières règles dans son cœur: & c'est pour cette raison qu'un ancien Sage disoit à l'homme, *connoissez-vous vous-même*; parce que cette connoissance lui ouvre une route sûre pour découvrir ce qu'il lui importe le plus de savoir. Comme nous ne voulons rien dire qui puisse être un sujet de chicane & de contestation dans une matière si importante, nous ne prétendons pas que les règles primitives de la morale soient en nous des idées innées; mais que dès qu'on fait raisonner & faire usage de la raison, ces premiers principes se présentent à l'esprit avec une évidence si claire, qu'il n'est pas possible de se soustraire à leur impression, ni méconnoître que ce sont pour nous autant de devoirs; que nous sommes nés pour les accomplir; qu'ils sont non-seulement conformes à notre nature, mais qu'ils en sont encore une suite nécessaire. On n'a pas besoin de raisonnements profonds pour s'en convaincre. Un sentiment intérieur & invincible en annonce la nécessité; & ils font en quelque sorte la même impression sur notre ame que la lumière sur nos yeux. C'est ce que nous prouverons plus en détail en parlant de la bonté & de la malice morale. Nous y montrerons encore que si les particuliers & les peuples se sont fait quelquefois des idées différentes de l'ordre moral, de ce qui est bien ou mal en ce genre, ces différences n'ont

(b) De corde exeunt cogitationes malæ, furta, homicidia, adulteria, for-

nicationes falsa testimonia. Math. XV, 19.

point eu pour objet les premiers principes des mœurs généralement admis, mais seulement des actions particulières auxquelles ils appliquoient mal les notions, communes, trompés par les préjugés de l'éducation & des fausses religions. Plus éclairés ils se sont défabusés, & il est très-possible de détromper les autres.

Des nouveaux Philosophes, pour nous faire connoître ce qui appartient à la nature, ce qu'elle peut connoître & démêler-d'elle même, & de ses devoirs, nous conduisent chez les Sauvages, où la nature, disent-ils, est toute pure & sans mélange d'idées accessoires. Et pourquoi, pour connoître le fond de la nature humaine, nous mener à l'école de cette nature avilie & abrutié ? pourquoi ne pas nous la représenter éclairée & sachant développer ses facultés naturelles ? mais alors elle est, dit-on, gâtée par l'éducation. La nature sauvage ne l'est-elle pas encore plus par une mauvaise institution & de mauvais exemples ?

Pour la connoître & ses devoirs primitifs, il faut la consulter elle-même ; & il sera aisé de séparer ce qui vient de son fond & ce qui vient de l'éducation, bonne ou mauvaise. Il est un Dieu ; il faut l'adorer, l'aimer, lui obéir : il peut se faire que c'est l'éducation chrétienne que nous avons eue qui nous l'aît d'abord fait connoître ; mais nous sentons que quand même jamais personne ne nous auroit instruit de ce devoir, il n'en seroit pas moins un pour nous ; que c'est une chose juste, nécessaire & dans l'ordre de la nature. Il en est de même de tous les autres devoirs, soit qu'ils nous concernent personnellement, soit qu'ils aient pour objet la société. Qu'on les suive, qu'on les analyse ; on reconnoitra que si l'institution a servi à nous les découvrir, ils ont une vérité qui leur est propre & indépendante de toute éducation, & que l'éducation n'a été pour nous qu'un moyen

de la connoître. Il en est de ces vérités comme des vérités mathématiques , qu'on n'apprend que par l'étude qu'on en fait , & qui n'en seroient pas moins en elles-mêmes des vérités , quoiqu'on ne les connût pas , comme elles le sont pour ceux mêmes qui les ignorent.

Dieu a dit à l'homme , ajoute un de ces modernes usurpateurs du nom de Philosophe , (car ils osent le faire parler) *Je t'ai créé ; je t'ai donné cinq sens , je t'ai doué de mémoire & conséquemment de raison ; j'ai voulu que ta raison d'abord aiguillée par le besoin , éclairée ensuite par l'expérience , pourvût à ta nourriture , t'apprît à féconder la terre , à perfectionner les instruments de l'agriculture , enfin toutes les sciences de première nécessité ; j'ai voulu que cultivant cette même raison , tu parvisses à la connoissance de mes vérités morales , c'est-à-dire , de tes devoirs envers la société , des moyens d'y maintenir l'ordre , enfin à la connoissance de la meilleure législation possible. Voilà le seul culte auquel je veux que l'homme s'élève ; le seul qui puisse devenir universel , le seul digne d'un Dieu , qui soit marqué de son sceau , & qui porte l'empreinte de sa vérité (a).*

Il n'est donc point de devoirs de l'homme vis-à-vis de lui-même ; il n'en est point à l'égard de Dieu son Créateur & premier principe de toutes choses. Dieu a sans doute parlé à l'homme , & qu'il a parlé d'une manière plus digne de lui & plus conforme à la raison ! *Vous adorerez le Seigneur votre Dieu , vous le servirez lui seul , vous l'aimerez & l'aimerez de tout votre cœur ; fait pour vivre en société , vous ne ferez tort à personne , vous ne tromperez personne , vous respecterez*

(a) De l'Homme & de ses facultés , Chap. 3. ouvrage posthume attribué à feu M.

Helvetius , & brûlé par Arrêt du 12 Janvier 1774.

la femme de votre prochain , ce prochain vous l'aimerez , &c. Le rappelant enfin à lui-même , il lui défend jusqu'aux mauvais desirs. Quelle différence de langage ! quelle petitesse , quelle faiblesse dans celui que la prétendue Philosophie fait tenir à Dieu ! Quelle noblesse , quelle dignité , quelle étendue de vues & de devoirs dans celui dont il se sert dans la religion ! c'est que c'est vraiment lui qui y parle. Rien n'y manque , les devoirs qui attachent l'homme à la société , le principe de ceux que la raison lui impose , & ceux qui ont pour objet l'Être suprême. La créature raisonnable ne devrait-elle donc rien à son Auteur , c'est-à-dire , à celui auquel elle doit le plus , puisqu'elle lui doit tout ?

Telle est la morale chrétienne , théologique , scholastique même qu'on cherche tant à décréter. On veut que nous étudions l'esprit (a) & le cœur humain ; que nous examinions les ressorts qui le font mouvoir. Nous le ferons dans ce Traité , où nous allons approfondir les principes & le caractère des actions des hommes.

Avant tout il étoit besoin de montrer que nous ne travaillions pas en vain , mais d'après des principes immuables ; que notre morale toute scholastique qu'elle est , en discutant les actions humaines prises en général , ne propose point des idées vaines & chimériques , & ne fait que représenter l'homme à lui-même , suit la marche de son esprit & de son cœur ; lui met devant les yeux ce qui dans ses actions est à lui ; la liberté avec laquelle il s'y détermine ; ce qui peut affoiblir ou gêner les opérations de son libre arbitre ; les règles qu'il doit suivre , & l'application qu'il en doit faire à l'objet , à la fin , aux circonstances de ses actions. Tous ces articles , quoique très-généraux , sont néanmoins

(a) Ibid. Ch. 9.

nécessaires pour juger de chaque action particulière, la diriger, & se réduisent ainsi visiblement à une pratique journalière & à des vérités de fait, d'expérience & même de sentiment.

Il est aisé de reconnoître par ce que nous venons d'exposer, combien ce Traité est important; qu'il tient à tout, & qu'il nous faudra revenir sur la plûpart des objets qu'on a déjà examinés, pour faire l'application des principes que nous allons établir, qui sont le fondement & la base de toute morale. Cela nous donnera occasion de faire des additions utiles aux différents Traités qui ont été l'objet des Conférences précédentes, dont celui-ci deviendra ainsi une espèce de supplément. Nous en ferons moins concis, & peut-être moins précis; mais les principes doivent être développés, & rien ne les fait mieux saisir que de les appliquer à des exemples sensibles.

II. Q U E S T I O N.

Combien distingue-t-on d'Actes humains; & comment ceux que nous ne faisons pas nous-mêmes, peuvent-ils devenir les nôtres & nous être justement imputés?

IL n'est ici question que des notions générales des diverses actions humaines.

1°. Il est dans la volonté deux actes opposés, auxquels on peut réduire tous les autres: celui de vouloir, & celui de ne pas vouloir. Le premier par lequel elle recherche ce qui lui paroît convenable dans la circonstance où elle se trouve & y acquiesce: le second par lequel elle rejette ce qui

ne semble pas lui convenir. Il n'est pas de notre objet d'examiner ce qui produit dans la volonté ces mouvemens contraires d'approbation & d'opposition ; mais seulement ce qui les rend louables ou répréhensibles ; le rapport qu'ils ont aux mœurs , à la conscience & au salut , & ce qui en fait un bien moral ou un mal du même genre.

2°. On distingue encore dans la volonté deux sortes d'actions ; les unes qui lui sont propres , & c'est ce qu'on appelle dans l'école , *Actus elicit* ; ce sont celles qu'elle tire de son propre fonds , qu'elle produit immédiatement , comme l'amour ou la haine , le desir ou l'aversion. Les autres procedent des autres facultés de l'homme , soit spirituelles , comme la mémoire , l'imagination , l'entendement ; soit corporelles , telles que la faculté de parler , de se mouvoir ; & cela en conséquence d'un ordre de la volonté : elle peut , par exemple , porter l'entendement à réfléchir sur certains objets , à les considérer ; la mémoire à s'en rappeler le souvenir ; l'imagination à se les représenter ; déterminer les diverses parties de son corps à se mouvoir d'une maniere conforme à ce qu'elle leur veut faire exécuter. Ces réflexions , ce souvenir , ces représentations , ces mouvemens , la volonté les commande plutôt qu'elle ne les produit elle même ; ils sont l'ouvrage des autres facultés de l'homme qu'elle y employe : c'est pourquoi on les nomme dans le style de l'école , *Actus imperati* ; & ce n'est que parce qu'elle les a permis , commandés ou dirigés , qu'ils appartiennent à l'ordre moral , & que l'homme en est responsable.

3°. Un acte humain est ou purement intérieur en se passant au-dedans de notre ame sans éclater au dehors ; tel seroit une pensée , un desir , un jugement renfermé au dedans d'elle-même sans le faire paroître par aucun signe sensible : ou exté-

rieur & manifesté au dehors ; telle est la parole ; telles sont encore toutes les actions où le corps entre pour quelque chose.

4°. On peut distinguer des actions qui nous sont propres & que nous faisons nous-mêmes , & d'autres que nous ne faisons pas immédiatement , mais seulement par le ministère des autres , ou auxquelles nous coopérons en les faisant avec eux. Celles-ci , lorsque nous y influons efficacement , soit en les commandant ou les conseillant , ou de quelque autre manière que ce puisse être , nous appartiennent véritablement comme si nous les avions réellement faites ; on a droit de nous les imputer soit en bien soit en mal , à proportion de la part que nous y avons eue. Consentir seulement à une action criminelle & l'approuver , c'est suivant la doctrine de S. Paul (a) , s'en rendre coupable & mériter la même peine de mort que celui qui l'a faite.

On est responsable de ce qu'on fait par le ministère des créatures privées d'intelligence , comme de ce qui se fait par le moyen de celles qui sont douées de raison ; avec cette différence que celles-ci pouvant s'y refuser , ont part avec nous au bien & au mal qui en résulte ; ce qui ne peut être pour les créatures qui n'ont point l'intelligence en partage : ainsi le propriétaire d'un animal vicieux est tenu du dommage qu'il a causé , conformément à une loi de l'Exode (b) & aux dispositions du droit

(a) Non intellexerunt , quoniam qui talia agunt digni sunt morte , & qui consentiunt facientibus. *Ad Rom. c. 1. v. 32.*

(b) Si bos cornu percussit virum aut mulierem , lapidibus obruetur (non par forme de réparation , mais

en détestation de l'homicide ; & pour en inspirer plus d'horreur) dominus bovis innocens erit... Sed si cornu-peta fuerit ab heri & nudiatertius , & non custodivit eum dominus suus , & contestati sunt eum nec cluserit eum..... dominus

Romain. (c) S'il n'a pû connoître le défaut de l'animal, ou que l'ayant connu il ait pris toutes les précautions convenables pour en prévenir les suites, il pourroit être excusable dans l'ordre de la conscience; & c'est ce que marque la même loi de l'Exode, en déclarant innocent le maître d'un pareil animal, lorsque cet animal, sans qu'il y ait de la faute du maître, tue quelqu'un, & n'en rendant celui-ci responsable que dans le cas qu'il eût été instruit de son vice. Il en répond encore davantage s'il a été averti de le retenir & de le veiller: c'est pourquoi ceux qui vendent ces sortes d'animaux sont tenus de déclarer ce qu'ils en savent, sous la même peine de répondre du mal qu'ils pourroient faire: diminuer seulement du prix, ce seroit ne remédier à rien.

Il faut ici observer que le défaut de précaution & les autres fautes qu'on nomme juridiques, parce qu'elles peuvent autoriser les juges à condamner à des réparations ceux à qui elles échappent, ne sont imputées au tribunal de la justice divine qu'autant qu'elles sont jointe à une faute théologique, c'est-à-dire, à un péché mortel ou véniel; parce que Dieu n'impute point ce qui n'est pas péché à ses yeux. Ainsi tout ce qui devant Dieu excuse de péché, comme la surprise, un oubli involontaire, des ordres bien donnés & mal exécutés, empêche qu'on ne soit responsable à ses yeux des suites. Souvent, à la vérité, ces deux sortes de fautes sont réunies ensemble; rarement même le défaut de précaution & de vigilance est innocent en ceux qui y sont tenus d'office & par état. Plus l'accident qu'on avoit sujet de craindre est grand, plus on a dû faire pour le prévenir: mais enfin on peut absolument n'avoir rien à se reprocher, alors on n'est point coupable.

ejus occident. Exod. 21. v. | (c) Instit. Tit. Si quadru-
28 & 29. | pes, &c.

La justice des hommes est plus sévère , & elle n'en est pas moins équitable ; elle ne peut prononcer que par ce qui paroît au dehors , & elle ne peut admettre des excuses qui ne sont pas susceptibles de preuves juridiques : le bien public exige cette forme de jurisprudence nécessaire pour engager plus fortement les citoyens à une grande vigilance , & le juge ayant une fois prononcé , il naît de sa sentence une obligation de conscience. Lorsque la loi est précise & qu'il n'y a aucun moyen juste de s'en défendre , on doit se faire justice soi-même ; & si c'est un dommage , le réparer : pour les amendes , elles ne sont dûes qu'autant qu'on y est condamné.

La cause morale d'une action peut en être ou la cause principale , ou cause égale , ou cause subalterne ; on distingue aussi des causes positives & des causes négatives. Une personne est la cause principale d'une action , lorsqu'on a droit de la lui imputer plus qu'à celui même qui l'a faite réellement ; tel est celui qui la commande & la fait faire en son nom par quelqu'un qui sans cela n'y eût pas pensé. On peut faire ainsi beaucoup de bien par le ministère des autres , par des fondations utiles , en se mettant à la tête des bonnes œuvres : on peut faire également beaucoup de mal.

On est avec d'autres cause égale d'une seule & même action, lorsqu'on y a contribué autant qu'eux , en leur fournissant , par exemple , les secours nécessaires pour exécuter un bon ou mauvais dessein , en les soutenant & les encourageant dans l'exécution , sans quoi rien n'eût réussi ; tels sont ceux qui agissent de concert pour une seule & même fin : l'action se fait au nom de tous , & leur doit être également imputée , quoique l'acte physique ne soit quelquefois que l'ouvrage d'un des associés.

On regarde comme cause subordonnée d'une action, ceux qui n'agissent que sous la direction ou sous les ordres d'un autre; tels sont les soldats par rapport aux capitaines qui les commandent, les domestiques par rapport aux maîtres qu'ils servent & dont ils suivent les volontés, les inférieurs dans ce qu'ils font d'après les dispositions de ceux qui les dirigent & les conduisent.

Quant aux causes positives ou négatives, les premières sont celles qui influent directement & positivement sur l'action par des ordres, des conseils, des secours, &c. les autres au contraire n'y concourent pas positivement, mais se contentent de la laisser faire lorsqu'ils pourroient & devroient l'empêcher; ou négligent au contraire de veiller à ce qu'elle se fasse, lorsqu'ils pourroient & qu'ils devroient faire exécuter la loi qui la commande: ils en sont alors responsables comme s'ils l'avoient commandée ou conseillée. Car qu'importe, dit un Empereur (a) qu'un maître prostitue son esclave, ou qu'il la souffre se prostituer elle-même? C'est ainsi que les maîtres répondent souvent des fautes de leurs domestiques, les peres de celles de leurs enfants, les officiers du pillage & des violences de leurs soldats; ceux qui sont chargés de quelque entreprise des ouvriers qui y employent: mais ils n'en répondent point ni en bien ni en mal lorsqu'ils n'y ont eu aucune part, qu'ils n'en sont point véritablement la cause morale, & que le bien est tout entier de la bonne volonté de leurs inférieurs, & le mal de leur malice, sans qu'on puisse leur reprocher aucun défaut de prudence, de vigilance & d'attention. C'est pourquoi ce seroit une injustice d'imputer toujours aux supérieurs les

(a) Imperator constituit nihil interesse ancillam an ipse prostituas, an patiaris | prostitutam. L. 7. ff. Qui sine manumissione.

fautes de ceux qui sont sous leur dépendance ; Aussi le Pape Alexandre III au Chapitre dernier *De delictis puerorum* , blâme une coutume trop générale établie dans le territoire d'une certaine Abbaye , de rendre toujours responsables les peres des fautes des enfants & de les en punir par des amendes ; parce que ces fautes peuvent être personnelles aux enfants & commises malgré la défense de leurs peres & les plus justes précautions pour les prévenir, Quand les loix punissent les supérieurs pour les fautes commises dans leur maison ; par ceux qui sont sous leur conduite , c'est sur la présomption d'un défaut de vigilance dont ils ne peuvent se purger , ou seulement par rapport à la réparation du dommage , dont il vaut mieux qu'ils souffrent , que des étrangers sans autorité sur ceux qui l'ont causé ; sauf à eux à s'en faire rembourser.

Ceux qui cooperent à une action bonne ou mauvaise , peuvent avoir part à l'action morale , ou seulement aux moyens qui y conduisent , & préparent les voies à l'exécution. (a) Il est évident que d'avoir part à l'action c'est se la rendre propre & en partager le mérite & le blâme à proportion de l'influence qu'on y a eue. Il est encore évident qu'indépendamment du succès , travailler à le faciliter , faire dans cette intention les démarches nécessaires , c'est encore avoir le mérite ou le démérite de la bonne ou mauvaise volonté.

Mais comme on n'est pas toujours instruit des bonnes ou mauvaises vues de la personne qui fait agir , on n'a pas toujours , comme lui , part au bien ou au mal qu'il se propose : & ceci est d'une

(a) Nemo potest cooperari meriti cujuscumque damni actionibus quæ in praxi malæ sunt, licet præcisè circumstantiis indifferentiam

solam prodant. *Concina de Just. & jur. dissert. 2. de restit. in comm. C. 9. Sect. 2. n. 37.*

grande importance, sur-tout quant à la coopération aux actions mauvaises, dans lesquelles la complaisance fait souvent entrer plus qu'on ne voudroit, par des actions qui ne renferment en elles-mêmes aucun mal, mais qui servent de degrés pour exécuter & consommer celui qu'un autre médite, souvent sans le communiquer. Sur quoi l'on donne cette regle générale, que dès qu'on est persuadé de l'intention perverse qu'il a, il n'est pas permis de l'aider en rien, même d'une manière éloignée, à l'accomplir; ce seroit se rendre complice du péché, en devenir l'instrument & le ministre. La raison en est, que les services qu'on lui rendroit alors, tout innocens qu'ils sont en eux-mêmes, dès qu'ils sont dirigés à l'exécution d'une action mauvaise, en prennent le caractère & deviennent par cela seul illicites; suivant ce grand principe de droit, que dès qu'une loi défend quelque chose, tout ce qui y conduit & sert de moyens pour y parvenir est également illicite & doit être censé défendu par la même loi (a).

Qu'on ne dise point qu'on n'a eu personnellement aucune mauvaise intention; qu'on n'a voulu que rendre un office d'ami, ou un service auquel on étoit tenu en qualité de domestique; que le crime même on le désapprouvoit, on le détestoit de tout son cœur; que ce qu'on a fait ne renfermant rien de mauvais, ce n'est point en vue du mal qui s'en est ensuivi qu'on s'y est porté, mais de la même manière qu'on avoit coutume de le faire en toute autre circonstance. On savoit que la cause principale qui dirigeoit tout, se proposoit un mauvais dessein; c'est elle qui a tout mis en mouvement; l'intention qu'elle se proposoit se répand

(a) Cum quid prohibetur, | illud. C'est un principe de
& omne id quoque prohibe- | droit.
tur, per quod pervenitur ad |

nécessairement sur tous les moyens qu'elle a employés pour réussir dans ses projets ; & les causes subalternes qui l'ont servie sont entrées évidemment dans cette intention perverse , l'ont secondée , lors même que ce n'est pas le motif personnel & direct qui les a fait agir , & qu'elles n'ont fait d'ailleurs que ce qu'elles étoient tenues de faire par les engagements de leur état.

Porter , par exemple , une lettre , conduire dans une maison & l'indiquer , faire entrer quelque personne dans les appartements secrets , ce sont-là des services d'état dont un domestique est tenu de droit à l'égard de son maître , & dont il ne peut même se dispenser.

Mais ce domestique fait que la lettre qu'il est chargé de porter est un appel en duel , une lettre de séduction ; il fait que la maison où son maître veut entrer & où il a besoin de son secours pour s'y introduire , est une maison où il ne va que pour satisfaire sa passion ; il est également instruit que cette personne qu'il conduit dans l'appartement de son maître ne s'y présente que dans cette vue , & qu'on ne se sert de lui que pour couvrir ou faciliter un crime qu'on veut cacher. Ces sortes de services , quoique très-légitimes en eux-mêmes , ainsi que toutes les autres choses semblables , contractent la malice du péché auquel ils se rapportent , & ne sont plus dans l'ordre des choses indifférentes ni des services permis , encore moins des services de devoir.

Le Pere Comitulus , savant Jésuite , dans ses réponses morales , traite cette question fort au long , par rapport à un paysan qui n'avoit fait qu'indiquer à des brigands une maison voisine où ils vouloient faire un mauvais coup ; il ne l'ignoroit pas ; par cela seul il le juge responsable des suites , sans que ni les menaces ni la violence

puissent être pour lui un titre d'excuse. (a) Que de décisions dans nos Conférences conséquentes à ce principe, sur la défense, par exemple, de louer des maisons aux filles de mauvaise vie, aux corrupteurs publics, à ceux qui ne viennent dans un lieu que pour y exercer des professions réprouvées & criminelles, &c. (b)

Il n'est pas nécessaire, pour être tenu étroitement, de refuser ces indications, ces secours, ces services, d'avoir une pleine certitude du motif pour lequel on les demande; il suffit qu'on puisse justement le présumer; parce qu'il n'est pas permis de rien faire à la sollicitation de quelqu'un dont on juge vraisemblablement qu'il veut abuser. Un homme est en colere, il demande des armes sans rien dire de l'usage qu'il en veut faire, s'efforçant même de le cacher; mais on a tout sujet de penser qu'il les veut faire servir à l'exécution d'un mauvais dessein qu'il roule dans son esprit: en toute autre occasion on pourroit lui en donner, mais on ne le peut dans cette circonstance où toutes les vraisemblances sont contre lui, & annoncent un projet criminel. Quelqu'un a un mauvais commerce avec une fille entretenue, il n'est pas permis de le servir dans ce qui peut entretenir cette liaison criminelle, comme lettres & entrevues, quoiqu'on ne sache pas sûrement ce que contiennent les lettres, & ce que produiront les entrevues.

Lorsqu'on n'a aucune raison de penser que les services qu'on nous demande tendent à quelque chose de mauvais, & que l'action extérieure à laquelle tout est dirigé peut également se faire d'une manière innocente comme d'une manière criminelle, alors on peut justement se persuader que

(a). L. 5 Q. 7.

(b) Concina, de Scand. C. } II. n. 18.

celui qui les demande n'a que des intentions droites, & qu'il ne prétend pas nous associer à un crime (a). Sans cette idée favorable que dicte la charité, tous les liens de la société seroient rompus ; les hommes vivroient les uns à l'égard des autres dans une continuelle défiance. On peut y être trompé & coopérer alors, sans le vouloir, à des actions mauvaises ; mais cette coopération n'étant point intrinséquement mauvaise elle-même, ne nous est point imputée. Toutes les présomptions sont en faveur de celui qui demande un service. Mais il faut se souvenir que les présomptions cessent lorsqu'il y a certitude ou vraisemblance du contraire ; & en cas de doute il est de nécessité ou de refuser le service ou de s'assurer davantage de la légitimité de l'objet, suivant les différentes relations qu'on a avec celui qui le demande. En général un domestique doit servir son maître dans tout ce qui n'est pas contraire à la loi de Dieu ; il ne doit pas même écouter de simples soupçons d'un mal qui peut ne pas exister ; le maître ne lui doit pas compte des motifs des ordres qu'il lui donne, & des vues qu'il se propose ; & sans faire d'autre information il peut & il doit lui obéir, à moins qu'il n'ait des raisons particulières de présumer que ce qu'il lui commande tend à l'exécution d'un crime qu'il veut commettre.

Un ami a plus de liberté avec un ami, & s'il lui vient quelque idée que son ami a un mauvais dessein dans l'esprit, il a droit de s'en éclaircir, & s'il n'en reçoit pas un éclaircissement suffisant, il doit refuser absolument de se prêter à des desirs

(a) Tunc cooperatio ad opus aliquod, non est intrinsecè mala, quando causa principalis, benè vel malè exequi illud valet, ita ut malus usus ex solâ malitiâ agentis oriatur : secùs in aliis quæ licitè fieri non possunt, ut in furto, fornicatione, mendacio, &c. P.P. Salmant. Tract. 21. C. 8. Sect. 7. n. 7.

auxquels il n'est pas permis de coopérer. Un ami n'est pas comme un domestique, fait pour exécuter les ordres & non pour les discuter, toujours néanmoins tenu à se refuser à toute espèce de mal ou clairement connu, ou justement présumé. Un supérieur est encore plus étroitement obligé que les autres de s'assurer de la droiture de l'intention de ceux qui sont sous sa conduite; ils peuvent agir de leur chef & commettre des péchés dont il ne soit pas responsable. Mais tenu par état d'empêcher tout le mal qu'ils voudroient commettre, & de l'empêcher de toute l'étendue de son pouvoir, suivant la nature de sa direction, dès qu'ils le veulent faire entrer dans leurs projets, il doit s'assurer plus que tout autre que ces projets n'ont rien de criminel.

Toutes ces notions bien entendues, & ces principes appliqués avec justesse, ont dans la pratique les conséquences les plus étendues. Elles font connoître comment & quand, sans avoir part aux actions d'autrui, lorsqu'elles se font dans une matière de notre dépendance & sur laquelle par état nous sommes tenus de veiller, ou par des personnes soumises à notre autorité & à notre conduite, nous sommes responsables de celles mêmes dont nous n'avons pas eu connoissance avant qu'elles se fissent, & cela pour ne les avoir pas prévenues par notre vigilance. Cependant l'obligation de cette vigilance doit être renfermée dans les bornes d'une attention commune & humainement praticable, qui ne permet pas d'être toujours avec ces personnes, & ne peut nous rendre absolument maîtres de leur volonté.

Observons encore qu'il ne faut pas ici juger dans l'ordre général de la morale & de la conscience, comme de l'ordre particulier de la justice où personne n'est tenu de l'action d'autrui, quant à la réparation du dommage qu'il a causé

qu'autant qu'il étoit obligé d'office & par devoir de justice de s'y opposer. Mais sans y être ainsi étroitement tenu , on pèche néanmoins lorsque pouvant empêcher le tort qu'on veut faire au prochain on ne veut pas s'en donner la peine , parce qu'on viole alors les loix de l'humanité & de la charité , qui nous prescrivent de nous secourir mutuellement les uns les autres. C'est par ce principe qu'Alexandre III consulté au sujet d'un meurtre qui avoit été fait par des brigands , juge coupables d'une très-grande faute des gens présents au meurtre , & qui l'avoient laissé tranquillement commettre (a).

C'est pourquoi les confesseurs de ceux qui sont chargés du gouvernement politique ou ecclésiastique , des supérieurs , des maîtres , ne doivent pas se contenter de l'accusation de leurs péchés personnels , qui sont presque les seuls qui les frappent ; mais ils doivent soigneusement les examiner sur les péchés d'autrui , qui peuvent leur devenir propres par un défaut d'attention dans les fonctions de leur emploi. Souvent innocents comme particuliers, ils sont très-coupables comme supérieurs & comme personnes publiques ; & d'autant plus dangereusement coupables qu'ils le deviennent quelquefois sans s'en appercevoir , sans avoir donné aucune approbation au mal qui s'est fait , le désapprouvant même ; reprehensibles seulement, & par-là très-reprehensibles de n'avoir pas fait ce qu'ils devoient pour l'empêcher.

(a) *De Delict. Puer. c. 2.*



III. QUESTION.

Qu'est-ce qu'une action volontaire ?

UNE action volontaire telle qu'on doit l'entendre ici & dans l'ordre moral, qui seul doit nous occuper, comme notre objet particulier, est une action produite par la volonté avec connoissance, suivant cet axiome si connu, *nihil volitum, quod non præcognitum*. Cette connoissance est une condition essentielle à toute action volontaire, la caractérise & la distingue. Car une action ne mérite ce titre qu'autant qu'elle émane d'un être raisonnable, intelligent & qui agit en être raisonnable & intelligent : or, un être raisonnable n'agit d'une manière qui réponde à cette qualité, qu'autant qu'il conçoit ce qu'il fait. Eh, comment la volonté pourroit-elle se porter raisonnablement vers un objet qu'elle ne connoîtroit pas ? Comment pourroit-elle avoir pour lui des mouvements raisonnables d'amour ou de haine ?

Il est vrai que la volonté, suivant le langage des Philosophes, est une puissance aveugle ; mais ce qu'ils disent à cet égard n'est qu'une façon de s'exprimer pour mieux distinguer les opérations particulières des différentes facultés de l'ame ; substance spirituelle & indivisible. Toute simple qu'elle est, ils distinguent en elle deux facultés ; l'une par laquelle elle conçoit les objets, les connoît & s'en forme des idées ; cette faculté ils l'appellent entendement ; l'autre par laquelle elle se porte vers ces objets, suivant qu'ils lui conviennent ou qu'ils ne lui conviennent pas ; & cette seconde faculté est la volonté. Comme ils attribuent la connoissance à l'entendement, ils ont cru pouvoir traiter la volonté de

puissance aveugle ; non qu'elle le soit effectivement , puisque c'est l'ame elle-même , substance unique , instrument de toutes nos connoissances ; mais parce qu'elle emprunte d'ailleurs ses lumieres , suivant leur maniere d'exprimer les choses , & qu'elle ne conçoit rien que par le moyen de l'entendement , qui l'éclaire dans ses opérations & la dirige. D'où il s'ensuit qu'il n'est point d'actions vraiment volontaires pour ceux qui sont dépourvus de toute connoissance : que les actions des enfans ne sont volontaires qu'autant qu'ils ont d'intelligence ; que quoique dès leurs premieres années on remarque en eux des premieres lueurs d'une raison qui peu-à-peu se développe & s'étend ; comme ils ne connoissent point encore alors ce que c'est que vice ou vertu , bonté ou malice morale , précepte ou défense de Dieu , leurs actions ne sont pas volontaires dans l'ordre moral ; ordre qui leur est totalement inconnu , & sur lequel , faute de raison suffisante , ils n'ont pu avoir la moindre lumiere.

Il s'ensuit encore , que tout ce qu'on fait dans le sommeil n'est point volontaire , parce que dans le sommeil on n'a point de vraie connoissance ; ou si l'on conserve encore quelque idée du bien & du mal , ce n'est qu'une idée confuse & enveloppée , dont on ne peut faire usage pour se conduire : ainsi les mauvais songes précisément en eux-mêmes & indépendamment des occasions volontaires qu'on y a pu donner , ne sont pas des péchés , ni les songes les plus saints des actes de vertu. Il s'ensuit enfin que tout ce que nous n'avons pu connoître dans une action , n'est point véritablement volontaire & n'en peut augmenter ni diminuer la bonté & la malice. Tout cela est absolument étranger à la volonté , qui n'a pu avoir pour objet ce qu'elle ne connoissoit pas. Cependant quelques Auteurs prétendent que dès que

L'on fait qu'une action est mauvaise, on se rend, en la faisant, coupable de tout le mal qu'elle renferme, quoique d'ailleurs on en ignore une partie. Cette action, disent ils, est en quelque sorte la cause du mal même qu'on n'y a pas apperçu, puisqu'elle le renferme; & conséquemment la faire volontairement & avec pleine connoissance qu'elle est défendue, c'est vouloir indirectement & dans sa cause tout le mal qu'elle contient.

Mais si ce raisonnement avoit quelque solidité, il s'ensuivroit que les bonnes actions acqueriroient de nouveaux degrés de bonté & de mérite, à raison du bien qu'elles renferment, quoiqu'on ne l'ait pas connu & qu'on ne se le soit point proposé, même en général. Car il en doit être ici des actions vertueuses, comme des actions mauvaises, puisqu'il ne s'agit que de savoir comment les unes & les autres sont volontaires, & qu'elles le sont toutes au même titre & de la même manière: or, nous ne voyons pas qu'on applique ce principe aux actions bonnes & vertueuses.

Au fond, ce raisonnement n'est rien moins que concluant. L'action mauvaise, dit-on, renferme le mal qu'on a commis, sans le vouloir ou le connoître. On a fait volontairement cette action, on a donc droit de nous en imputer la malice & les suites. Mais ce n'est pas assez d'être la cause d'un mal pour qu'il nous soit imputé, comme il ne suffit pas d'être auteur d'un bien pour qu'on doive nous en tenir compte; il faut que notre ame se soit portée vers ce bien, ou vers ce mal, & qu'elle ait fait à leur égard quelque usage de sa raison; ce qui ne peut être lorsqu'elle n'a eu aucune connoissance ni de l'un ni de l'autre. Toute espece de bien qu'on n'a point connu dans une action, n'a pu être l'objet de la volonté, & ce qui n'est point l'objet de la volonté n'est point volontaire, & conséquemment ne peut augmenter par rapport à nous le mérite de l'action

qu'on a faite. Par la même raison le mal que renferme une action & qu'on n'a point connu, ne peut en augmenter la malice & la perversité, puisqu'il n'a pas été davantage l'objet de la volonté.

Nous supposons ici sans doute que l'ignorance étoit excusable & invincible; car s'il y avoit eu de la négligence à s'instruire, il faudroit raisonner différemment, comme nous l'enseignerons ailleurs. Nous croyons devoir prévenir que cette observation, qu'il seroit ennuyeux de répéter toutes les fois qu'il sera question de cette matière & de matières semblables, doit être appliquée à tous les endroits où nous excuserons les actions des hommes à titre d'ignorance & de défaut de connoissance.

ARTICLE PREMIER.

Quand une action - est elle parfaitement volontaire? Quand ne l'est-elle qu'imparfaitement?

Une action est pleinement volontaire lorsqu'on l'a faite sans répugnance. Une action n'est volontaire que d'une manière imparfaite lorsqu'on ne s'y détermine pas de bon gré, & qu'on ne la fait qu'à regret & parce qu'on y est forcé; mais comme cette répugnance n'empêche point que la volonté n'embrasse réellement le parti auquel elle se détermine, elle ne change point absolument la nature de l'action, qui conserve sa qualité d'action volontaire, quoique dans un moindre degré, à proportion que la volonté y a plus ou moins d'opposition.

ARTICLE II.

Quand une action est-elle volontaire dans sa cause ?

Il est des actions volontaires en elles-mêmes, & d'autres qui ne le sont qu'indirectement & dans leur cause. Un action est volontaire en elle-même lorsque la volonté a eu réellement & directement intention de la faire. Un action n'est volontaire que dans sa cause lorsque la volonté, sans y penser, ni avoir dessein de la faire, a néanmoins fait quelque autre chose dont celle-ci a été la suite. Tel seroit un meurtre qu'on commettrait sans le vouloir & dans une disposition d'esprit très-éloignée de tout homicide, & qui s'en suivroit néanmoins d'une action dangereuse qu'on a faite, sans prendre toutes les précautions nécessaires pour prévenir tout inconvénient.

Trois conditions sont nécessaires pour qu'une action puisse être jugée volontaire dans la cause dont elle s'est ensuivie. 1°. Qu'on ait prévu ou qu'on ait pu & dû prévoir que tel effet pouvoit s'ensuivre de l'action qu'on faisoit : ce qu'on n'a pu prévoir, ne peut être volontaire à aucun titre. Nous disons qu'on ait prévu ou dû prévoir ; car pour être coupable d'une mauvaise action, il n'est pas nécessaire qu'on ait réellement prévu ou même soupçonné ce qui est arrivé. On a accusé quelques Casuistes de l'avoir soutenu, & il se trouve effectivement quelques traits échappés dans leurs ouvrages, qui ont donné lieu à cette imputation. Mais quoi qu'il en puisse être, il est certain que dès qu'on a pu raisonnablement prévoir les suites d'une action, on a dû le faire ; & si elles sont mauvaises, on est coupable pour ne l'avoir pas fait. Ceci est dans la mo-

rale d'un grand usage & un puissant motif d'attention à ce que l'on fait, & aux suites qu'il peut avoir.

Un effet peut naître de la cause qui le produit ou naturellement & nécessairement, comme l'incendie d'un bâtiment auquel on met le feu ; ou ce qui n'est pas fort différent, moralement & presque toujours, comme la mort d'un ennemi, de l'ordre qu'on donne à quelqu'un de l'assassiner ; ou seulement par accident à raison d'une circonstance particulière qui ne se rencontre que rarement ; telle que seroit la mauvaise disposition de l'esprit d'une personne, qui veut faire un mauvais usage de ce qu'on lui donne, on lui vend ou on lui confie. De quelque manière que la cause d'un effet l'ait produit, dès qu'on l'a prévu ou dû prévoir, c'est dans l'ordre des mœurs la même chose ; la volonté est censée avoir tout embrassé, & l'action qu'elle a faite, & la chose qu'elle avoit en vue, & les effets qui s'en sont ensuivis : avec cette différence néanmoins que les effets nécessaires ou ordinaires ne peuvent être ignorés & ne doivent pas échapper à ses réflexions, & que les effets rares peuvent bien n'être pas aperçus & ne doivent pas même être soupçonnés, à moins que quelque raison ne détermine à le faire.

Dès que la cause physique ou morale d'un effet est de sa nature destinée à le produire, on ne peut regarder l'effet qui s'ensuit comme émané seulement d'une volonté indirecte. Poser la cause, c'est vouloir l'effet, quelque supposition qu'on puisse faire. Cette observation n'est pas à négliger, & trouve son application dans la décision de quelques cas de conscience. Le Concile de Trente, par exemple, ne réserve au S. Siege l'irrégularité qui vient de l'homicide, que lorsque l'homicide est volontaire ; ce que les Théologiens entendent communément d'une volonté directe & immédiate.

Mais quelqu'un, sans avoir le dessein formé de tuer, frappe néanmoins son ennemi dans le feu de la colere, sans précaution & où ses coups peuvent tomber, avec des armes meurtrieres ou des instrumens capables naturellement de donner la mort, & porte ainsi des coups de nature à ôter la vie; il tombe certainement dans la réserve. Quoique l'intention de tuer son ennemi ne soit pas alors absolument précise & entièrement développée, elle est trop clairement renfermée dans l'action qu'il fait, pour qu'on puisse n'attribuer l'homicide, qui s'ensuit, qu'à une volonté indirecte & implicite.

De ce principe qu'on est tenu des suites, qui ont une liaison essentielle ou accidentelle avec les actions qu'on fait, lorsqu'on a pu & dû connoître cette liaison, que de conséquences de pratique, au sujet des personnes, par exemple, qui prêtent ou vendent de mauvais livres capables de gâter l'esprit ou le cœur; ou seulement les gardent sans prendre les précautions nécessaires pour qu'à leur mort ils ne passent point en de mauvaises mains; de ceux qui conservent & exposent des peintures obscènes, des tableaux immodestes; de ceux qui composent, chantent, apprennent aux autres des chansons lascives, & de tous ceux en général qui font des actions capables de porter au péché, sans avoir formellement cette intention, mais n'en ayant pas moins la volonté de faire une chose qui y peut porter. Les Jurisconsultes condamnent celui qui éteindroit de la chaux dans une rue ou un grand chemin, sans prendre les précautions nécessaires pour empêcher, qu'un voyageur durant la nuit, ou un enfant durant le jour ne tombe dans le trou qu'il a ouvert, quoiqu'il n'ait pas eu le moindre dessein de nuire à personne; parce qu'il a dû prévoir l'accident qui en est arrivé: & les Théologiens pourroient excuser des actions qui peuvent causer

aux ames les plus grands préjudices , sous prétexte qu'on n'avoit point un pareil projet !

La seconde condition qu'on exige pour qu'un effet soit volontaire dans sa cause ; c'est qu'on soit maître & qu'on puisse s'abstenir de l'action dont il s'est ensuivi ; personne n'est tenu à l'impossible : bien entendu qu'on ne se soit pas mis par sa faute dans l'impuissance. C'est pourquoi on ne peut imputer à personne tout ce qui demanderoit des qualités & des talents qu'il n'a pas & qu'il n'a pas été en son pouvoir d'acquérir, à moins qu'il n'ait volontairement embrassé une profession ou accepté une commission qui les demande ; il a eu tort de s'y engager , & il est tenu des suites d'une démarche si visiblement irrégulière.

Par la même raison , celui qui se hazarderoit à monter un cheval fougueux , sans avoir l'adresse & l'habileté nécessaire pour le gouverner , seroit tenu du dommage qu'il causeroit s'il venoit à prendre le mors aux dents , quoiqu'il fit d'ailleurs ses efforts pour le retenir. (a)

Une troisième condition , c'est que l'on ait été dans l'obligation de s'abstenir de l'action qu'on a faite , & de s'en abstenir comme pouvant produire le mauvais effet qui en est résulté ; -car si l'on n'a fait qu'user de son droit sans qu'il y ait eu au contraire aucune obligation pareille , ni naturelle , ni positive , on ne peut imputer à celui qui l'a faite l'effet qui s'en est suivi : par exemple , le maître d'une maison fait des trous dans des lieux de son terrain où il ne prévoit pas que personne vienne ; si quelqu'un par hazard y entre , se jette dans le trou , s'y blesse ; c'est un pur accident dont le

a Mulionem , si per imperitiam impetu in mularum retinere non potuerit , si... } hominem obriverint , culpæ nomine tenetur. L. 8. ff. ad l. aquil.

maître n'est pas responsable. Il y a plus, lorsqu'une action est bonne, juste & nécessaire, on ne peut faire un crime des mauvaises suites qu'elle peut avoir, à celui qui la fait ou l'ordonne, quoiqu'il les ait prévues. C'est ainsi qu'on ne peut imputer les désordres que la guerre occasionne, ni aux Princes qui l'ont justement entreprise, ni aux Généraux qui commandent les armées.

Ainsi encore, de crainte de périr soi-même avec son vaisseau, un Capitaine peut écarter un autre navire qui est en feu & qu'il ne peut secourir; & toutes les manœuvres qu'il est alors obligé de faire pour se mettre à couvert du même malheur, quand même elles avanceroient la perte de l'autre vaisseau, ne l'en rendent pas responsable.

Comme cette troisième condition est très-importante, & qu'il seroit à craindre qu'on n'en abusât, nous croyons devoir y joindre quelques éclaircissements.

1°. Plus une chose est importante, plus on doit veiller à ne rien faire qui puisse l'empêcher si elle est de précepte, ou la causer si elle est défendue; quand même elle ne s'ensuivroit que rarement de l'action qu'on fait. Cette obligation est d'autant plus forte qu'on a à cet égard des engagements plus particuliers. C'est pourquoi l'on ne peut que condamner sévèrement les meres qui ne veillent pas avec tout le soin dont elles sont capables, à la conservation du fruit qu'elles portent dans leur sein: dans une chose de cette importance, & dont elles sont spécialement chargées par l'Auteur de la vie des hommes, elles doivent prévoir & prévenir, autant qu'il est en elles, jusqu'aux accidents qui arrivent rarement. En vain diroient-elles qu'on ne peut leur imputer comme volontaire, ce qui est directement & formellement opposé aux desirs les plus vifs & les plus sincères de leur volonté. Car dans ces circonstances il y a en elles deux volontés,

l'une par laquelle elles desirerent la conservation de la vie de leur enfant , l'autre par laquelle elles se déterminent à une action dont elles devoient craindre de funestes effets. Cette seconde volonté l'emporte sur la première , puisque c'est elle qui fait agir : ainsi elles veulent alors indirectement ce qu'elles ne veulent pas d'une volonté directe & immédiate. Cette double volonté se rencontre toujours lorsqu'on examine les choses de près , dans toutes les circonstances où l'on est tenu des suites d'une action pour lesquelles on avoit néanmoins formellement de l'éloignement ; la cause en a été pleinement volontaire & d'une volonté efficace , & l'opposition qu'on avoit pour le mal qui s'en est ensuivi , n'étoit formée que par une volonté inefficace , qui n'a pas sçu remonter jusqu'à la cause même qui pouvoit les produire.

Ce que nous venons de dire , que plus une chose est importante , plus on doit apporter de soins pour la faire observer ou la prévenir, selon qu'elle est commandée ou défendue , annonce l'obligation où sont ceux qui sont chargés du gouvernement ecclésiastique ou politique , de veiller avec beaucoup d'attention , à ce qui est du bien public ; sans quoi ils se rendent coupables des désordres mêmes qu'ils désapprouvent le plus positivement. Ce bien, bien du premier ordre & qu'ils sont tenus d'office de procurer , mérite tous leurs soins , & ils doivent veiller à tout ce qui le concerne aux dépens de leurs plaisirs , & par préférence à leurs propres affaires ; parce que le bien public doit certainement l'emporter sur le bien particulier ; encore plus sur ce qui n'est que dans l'ordre des amusements & des plaisirs. Ainsi les gens en place qui se refusent aux parties de plaisir , en disant qu'on leur assigne un temps où ils ne soient pas Magistrats ou Pasteurs , disent un très-beau mot ; mais ce beau mot ne fait souvent qu'énoncer un devoir.

À proportion que les choses sont plus importantes

pour maintenir le bon ordre & la pureté des mœurs ; la vigilance est plus nécessaire. Moins le gouvernement est étendu , soit en lui-même , soit dans la partie dont on est chargé , plus la vigilance doit être détaillée, particulière & attentive ; parce qu'alors elle est plus facile. C'est pourquoi les Pasteurs particuliers chargés du gouvernement des paroisses , doivent se livrer aux moindres soins de la vigilance pastorale , ne rien négliger de ce qui peut contribuer à la sanctification des âmes qui leur sont confiées , sans distinction d'âge & de condition ; veiller sur-tout à leur instruction & à leur faciliter la réception des Sacraments ; craindre les moindres délais lorsqu'il s'agit des malades , à cause des inconvénients qui en pourroient naître , & qui ne pourroient qu'allarmer justement leur conscience , s'ils venoient malheureusement à arriver.

2°. Plus une cause a d'influence , plus on doit imputer ce qui en est arrivé à celui qui a fait l'action. Delà l'obligation d'éviter les occasions de péché & tout ce qui peut en être la cause ; obligation d'autant plus forte que cette cause & ces occasions sont plus prochaines & ont plus d'influence & d'activité.

3°. Lorsqu'une chose peut avoir également deux effets , l'un bon , l'autre mauvais , on peut quelquefois la faire pour procurer à soi ou à d'autres le bien qu'elle peut causer , en se refusant , autant qu'il est possible , au mal qui en peut résulter. C'est , suivant cette règle , que doivent se conduire ceux qui , par l'engagement de leur état , sont chargés de travailler au salut des autres , ou de les traiter dans leurs maladies. Un Médecin n'a , pour sauver un malade , qu'un remède qui peut également lui rendre la vie ou avancer sa mort ; il le peut risquer. Un Pasteur des âmes , un Prédicateur , voit qu'il est important de présenter certaines vérités , dont il craint que quelques âmes foibles ou prévenues ne se scan-

dalifent, ou n'abusent pour former des jugemens téméraires ; le mauvais effet qui peut en résulter ne doit pas les arrêter ; il n'est pas censé volontaire dans sa cause dès qu'avec une intention droite, ils ont, pour se conduire ainsi, des raisons capables de contre-balancer le mal qu'ils appréhendent, & que de leur côté ils font ce qu'ils peuvent pour le prévenir.

4°. Un effet n'est point imputé lorsqu'il n'arrive que par un cas entièrement fortuit, quoique d'ailleurs l'action qui l'a occasionné fût illicite & criminelle. Ceci va s'éclaircir par un exemple qui a formé une question proposée au Pape Gélaſe. Un voleur avoit dérobé des chevaux & les emmenoit ; il se trouve sur sa route une femme enceinte ; sans qu'il y ait de sa faute, il la froisse, la fait tomber & fait ainsi périr son fruit : le Pape décide que le voleur n'avoit pas en ce cas encouru la peine prononcée contre les homicides. Le vol est sans doute un crime ; l'action par laquelle le voleur d'un cheval le conduit chez lui en est la suite & la consommation, & conséquemment également criminelle ; mais il ne devoit pas prévoir le malheur qui en est arrivé. Cette action ne renfermoit à cet égard aucun danger qu'il pût imaginer ; c'est un pur accident qu'on ne peut pas plus lui imputer qu'à celui qui eût conduit un cheval qui lui eût légitimement appartenu. (a)

C'est en supposant le même principe que S. Augustin disculpe Loth du crime d'inceste avec ses filles ; qu'il n'avoit pu penser devoir s'ensuivre de son yvresse, qui seule étoit coupable ; supposé encore qu'elle fût volontaire. (b)

(a) Fortè si aliquis caballos alienos tulerit, inde est culpabilis ; nam de muliere quæ casu inter caballos contracta est, ubi voluntas ejus

non videtur pernicioſa fuisse non potest nec debet addici per leges. *Can. 48. dist. 50*

(b) Culpandus est quidem ; non tamen quantum

5°. Lorsqu'on prévoit que ce que l'on fait, quoique d'ailleurs ce ne soit pas un mal, peut en occasionner un par la malice de certaines personnes, & la mauvaise disposition de leur cœur, on peut quelquefois le faire légitimement lorsqu'on s'y trouve forcé par la nécessité; souvent même on le doit malgré les inconvénients qu'on en peut craindre. C'est ainsi qu'on peut licitement, dans un besoin pressant, au défaut de quelqu'un qui veuille prêter gratuitement, emprunter de l'argent à intérêt d'un usurier de profession: ce qu'on lui demande ne renferme rien de mauvais; le prêt est un contrat légitime; l'usure que le prêteur y joint est étrangère au prêt qu'on lui demande. Il l'exige, on s'y soumet, une dure nécessité y force, il pèche certainement, mais on ne participe point à son péché. C'est la décision de S. Thomas (a).

Ainsi encore, un juge peut demander le serment à un témoin ou à un criminel, quoiqu'il ait lieu de craindre que l'un ou l'autre ne fassent un parjure: il ne peut même se dispenser d'exiger le serment dans cette circonstance; les ordonnances en font une loi générale, & c'est moins lui qui l'ordonne que la loi à laquelle il est de son devoir de se conformer. Un particulier ne pourroit, dans une pareille circonstance, déférer le serment à sa partie adverse; il n'auroit pas la même excuse à alléguer (b).

Cette maxime est d'un grand usage dans le gouvernement ecclésiastique & politique; il ne fut

incestus ille, sed quantum illa metetur ebrietas. S. Aug. l. 22. contra Faust. c. 44.

(a) Si videlicet indigeat & petitio fiat propter aliquod bonum. S. Th. 2. 2. Q. 78. art. 4.

(b) Qui exigit juratio-

nem, multum interest si nescit falsum juraturum an scit. Si enim nescit, & ideo dicit jura mihi, non est peccatum; si autem scit eum fecisse & cogit jurare, homicida est. S. Aug. Serm. de V. Apost. 30. al. 28. c. 10,

jamais, sans doute, permis de faire un mal dont on espere un bien quelconque ; mais le bien on le peut, on le doit souvent faire, quoiqu'on en prévoye des inconvénients du côté de quelques-uns des membres de la société ; point de bonne œuvre qui ne souffre des contradictions. Le zele le plus éclairé & le plus prudent est souvent calomnié & persécuté ; point d'établissement utile, point de réforme dans la législation, les mœurs & la discipline, qui ne trouvent des oppositions, dans lesquelles Dieu est offensé & le public scandalisé. C'est à la prudence des supérieurs à tout balancer, ils peuvent & ils doivent mépriser des maux particuliers & passagers pour faire des biens considérables & solides ; & on ne peut légitimement leur imputer ce qui ne vient point de la nature du bien qu'ils font, mais uniquement de la mauvaise disposition de ceux qui s'y opposent.

Nous nous dispenserons d'examiner ici une question très-controversée & très-peu intéressante pour la pratique, c'est à savoir si les actions qui ne sont volontaires que dans leur cause ont une bonté ou une malice différente de la cause dont elles procedent, & nous avons d'autant plus de raison de ne point entrer dans cette discussion, que tout ce qu'il importe d'en savoir n'en dépend point ou n'est pas contesté. Car quoi qu'il en soit des deux opinions opposées, on convient de part & d'autre que ces actions sont véritablement libres & volontaires, qu'elles sont justement imputées, punies ou récompensées : on doit convenir également, qu'outre la bonté ou la malice propre de la cause dont elles émanent, elles ont aussi leur bonté ou leur malice particulière, mais pour l'ordinaire dans un moindre degré que si elles étoient pleinement volontaires ; la malice du mensonge si c'est un mensonge, ou la bonté d'un acte de charité si c'en est un. De savoir maintenant comment cette



action a ce caractere de bonté ou de malice auquel on n'a point pensé ; c'est une chose très-indifférente , & qui n'est d'aucune conséquence dans la pratique. Ceux qui voudront s'instruire davantage & du fond de cette question , & de son inutilité , peuvent consulter le P. Daniel dans son *Traité Théologique des péchés d'ignorance.*

ARTICLE III.

Quand est-ce qu'une action est volontaire tacitement & implicitement ?

Une chose est volontaire d'une maniere tacite & implicite , lorsque sans y donner un consentement formel , on agit comme si l'on y consentoit. La preuve ordinaire du consentement tacite , est le silence qu'on garde en certaines circonstances ; d'où est née cette célèbre regle de droit , *Qui tacet consentire videtur.*

Il s'agit donc d'examiner quand l'inaction & le silence sont un signe suffisant d'approbation & de consentement : le silence le peut être ou par lui-même , ou en conséquence des dispositions du droit. Le silence est de sa nature un signe de consentement , ou au moins , il est équivalent à un consentement réel , toutes les fois que par état on est obligé de parler & de s'opposer à ce qui se fait , & que néanmoins on n'en fait rien. C'est pourquoi les Prélats & les Princes n'étant élevés au-dessus des autres que pour maintenir l'ordre public , dès qu'ils ne s'opposent point aux dérèglements qu'ils voient s'introduire , ils sont censés y donner leur consentement : d'où l'on tire cette regle générale , que lorsqu'ils peuvent empêcher le tort qu'on fait au public ou aux particuliers , & qu'ils négligent de le faire , ils sont personnellement

ment obligés de le réparer. Ainsi les officiers qui n'empêchent pas les soldats de piller & d'aller à la maraude ; les commis qui ne veillent pas sur ceux qui cherchent à frauder les droits du Roi ; les gardes des vignes, des bois, qui ferment les yeux sur les déprédations qui s'y font, les domestiques qui laissent piller le bien de leurs maîtres de quelque nature qu'il soit, & par quelque personne que ce puisse être, par les autres domestiques mêmes, pechent & sont tenus à la restitution au défaut de celui qui a fait le dommage (a).

Quoique le silence soit un signe de consentement dans ceux qui par état sont obligés de parler ou d'agir, il ne rend pas pour cela valables les actes qui ne seroient autorisés que par cette espece d'acquiescement, lorsque ces actes exigent un consentement exprès & positif. On fait, par exemple, dans un chapitre un règlement contraire au bon ordre ; on y élit à une prébende vacante un sujet indigne de la posséder. Dans l'ordre de la conscience on a droit d'imputer l'élection & le règlement à tous les capitulants qui se trouvoient présents, à ceux mêmes qui n'ont voté ni pour ni contre, & qui par crainte ou par une lâche complaisance, se sont simplement contentés de garder le silence, & ont laissé faire les autres : ils devoient s'opposer formellement, & leur timide silence est une lâcheté & une vraie prévarication. Mais si l'on peut justement leur reprocher d'avoir consenti tacitement à ce qui s'est fait, l'élection & le règlement ne sont pas pour cela valides ; à moins qu'il n'y ait eu d'ailleurs parmi ceux qui y ont consenti positivement, assez de voix pour autoriser ce qui s'est passé. Pour ceux qui n'ont point accédé au

(a) Teneur ad restitutionem qui non reprehendit, quando alicui ex officio incumbit reprehendere, sicut

principibus terræ, quibus ex hoc multum imminet periculi. S. Th. 2. 2. Q. 62. art. 7. ad. 3.

sentiment de leurs confreres , & qui se sont bornés à les laisser faire ce qu'ils ont voulu, ils doivent être comptés pour rien , & on ne peut s'autoriser d'un suffrage qu'ils n'ont point donné.

Le droit a aussi marqué certaines circonstances où le silence passe pour un consentement. 1°. Lorsqu'un pere , sa fille présente , la promet à quelqu'un en mariage , le silence qu'elle garde alors est regardé comme un effet de sa modestie , & un signe d'acquiescement. 2°. Le silence des cautions données par les tuteurs , présentes & dénommées dans l'acte de tutelle en cette qualité , tient lieu de consentement formel , par rapport à ces cautions. 3°. Une lettre de change est censée acceptée en paiement par le porteur dès qu'il ne la présente pas , ou ne la fait pas protester dans le temps marqué par les ordonnances.

Quand même dans ces différentes circonstances on n'auroit point donné réellement son consentement à ce qui s'est passé , & que la crainte , la complaisance ou le respect eussent feu' fermé la bouche & empêché d'agir , on ne se oit pas moins présumé avoir consenti , & juge conséquemment au for extérieur , où l'on ne peut prononcer que suivant ce qui paroît au-dehors.

Il est des choses qui exigent un consentement exprès & positif ; tel est le baptême à l'égard d'un adulte qui au sortir de l'enfance , a joui de l'usage de la raison : on ne peut le lui conférer , à moins qu'il ne le demande ou qu'on ne soit assuré qu'il l'a demandé. La raison en est , que le baptême est l'entrée dans le christianisme & renferme la profession de la religion Chrétienne , ce qui ne se peut faire par un adulte qui a l'usage de la raison d'une maniere utile pour lui , sans un consentement intérieur & véritable.

S'il est des occasions où le silence annonce un consentement ou en tient lieu , il en est beaucoup

d'autres où il ne signifie ni pour ni contre , parce qu'on n'est point alors obligé de s'expliquer : ainsi le silence qu'on garde en entendant des médifances ou d'autres paroles déplacées , n'est point un signe d'acquiescement ou d'approbation , lorsqu'on ne le garde que parce qu'on sait que tout ce qu'on pouvoit dire ne serviroit de rien , ni pour le temps présent ni pour l'avenir. D'où est née cette autre règle de droit , qui paroît contraire à la première , mais qui se concilie néanmoins très-bien avec elle , en distinguant les circonstances différentes : *Is qui tacet non fatetur ; sed nec unquam negare videtur.*

A R T I C L E I V.

Quand une action est-elle censée volontaire en conséquence d'une volonté précédente , ou du consentement qu'on y a donné dans la suite.

Nous avons déjà prouvé qu'une action pouvoit être volontaire , quoiqu'elle ne le fût que dans sa cause , quoique d'ailleurs la volonté ne se la fût pas proposée. Elle l'est donc à un titre plus sensible , lorsqu'on a eu précédemment la volonté positive de la faire , & que cette volonté y a influé , en présidant aux actions qui y conduisent. Ainsi l'on peut & l'on doit donner les Sacrements aux adultes , qui les ont demandés , & qui dans le temps qu'on les leur confère , sont hors d'état de témoigner , ou même d'avoir la volonté de les recevoir , quoiqu'ils ne puissent leur être utiles , qu'autant qu'ils les reçoivent volontairement ; c'est que la demande qu'ils en ont faite renferme cette volonté toujours moralement subsistante. Ainsi encore , quoique l'intention de faire ce que fait l'Eglise soit essentielle à l'administration des Sacrements , on ne doit avoir aucun scrupule sur ceux qu'on

a conférés , sans avoir eu présente à l'esprit cette intention dans le moment décisif de l'application de la matiere à la forme ; parce qu'une volonté précédente s'est proposé cette intention , & a présidé à tous les rits que renferme cette administration. Ainsi enfin , des distractions involontaires n'ôtent point le mérite de la priere , parce que la volonté de la faire a précédé , & que malgré de pareilles distractions , elle influe toujours dans les prieres que l'on fait.

Mais si la volonté précédente n'influoit point sur ce qu'on a fait ou ce qui est arrivé , alors elle seroit étrangere à l'action , qui ne pourroit pas être volontaire à ce titre. On avoit conçu un mauvais dessein , c'est sans doute un mal : mais sans y penser & le vouloir on fait par hazard la même chose , dont on avoit formé le projet , l'action n'est pas volontaire , puisque la volonté précédente n'y est entrée pour rien. C'est un pur accident , dont on n'est pas responsable , & qui est même innocent , dès que dans l'événement on en est fâché. On n'est point coupable d'une action faite de cette maniere , mais seulement du projet qu'on en avoit formé.

Une action peut être aussi imputée comme volontaire , lorsqu'on la ratifie , & qu'on l'approuve après qu'elle a été faite , quoique d'abord on y ait eu aucune part. Cette ratification a un effet rétroactif , qui rend propre en quelque sorte l'action dont il s'agit (a) , sur-tout lorsqu'elle a été faite en notre nom , & pour nous faire plaisir. Car c'est ce que suppose une véritable ratification (b) : c'est pourquoi si quelqu'un , sans notre aveu , se flattant de nous

(a) Ratihabitionem retrotrahi & mandato non est dubium comparati. Reg. 10. 3p-6°.

(b) Ratum habere quis non potest , quod ipsius nomine non est gestum. Reg. 9. de R. J. in-6°.

plaire & de nous rendre en cela service , s'avoit de commettre un crime , dont seuls nous retirerions l'avantage , l'action même ne deviendroit pas criminelle , & volontaire à notre égard , parce que commise une fois , nous venons à l'approuver. (a). Ce qui se fait sans nous , & sans que notre volonté y ait influé , ne peut nous être imputé comme volontaire. Ce n'est pas que nous ne péchions , & ne péchions très-grièvement , en approuvant le mal qui a été commis. Mais si nous devenons coupables , ce n'est pas du crime même , qui s'est fait sans notre aveu , mais par le consentement que nous donnons à un péché déjà commis par une action , à laquelle nous n'avons eu aucune part. Ainsi celui qui a fait l'action est seul sujet aux peines portées par les Loix ; & nous n'y serions point tenus , pas même à titre de complices , puisque nous ne l'avons pas été , à moins que les Loix n'y renferment expressément ceux qui approuvent & ratifient un crime commis en leur nom , & pour leur plaisir ; comme les Canons l'ont fait par rapport aux violences exercées contre les Ministres de l'Eglise. Quant à la restitution du dommage , que le prochain a pu souffrir en conséquence du péché qui a été commis , comme on n'est entré pour rien dans l'action qui a causé ce dommage , une simple ratification ne peut être un titre pour y obliger.

La ratification d'un acte précédent ne va pas toujours jusqu'à le rendre valide. Il en est qui demandent dans le temps qu'on les fait , soit en vertu de l'institution divine ou des réglemens des hommes , un caractère & un pouvoir particulier. La plupart des Sacramens , par exemple , exigent dans ceux qui les administrent un caractère sacré ; celui

(a) *Ratihabitio consequitur homicidium , ergo illius causa esse non potest , neque enim id natura effectus*

patitur , ut sit suâ causâ prior. Comit. Resp. mor. l. 6. Q. 63. n. 3.

de pénitence demande de plus un pouvoir de Jurisdiction. La ratification subséquente ne peut les rendre valides, dès qu'ils ont été administrés, sans un pouvoir actuel : *Nulla ratihabitio conficit Sacramentum*. C'est dans le temps qu'on le confere que le Sacrement produit son effet. Celui qui n'a rien reçu en ce genre, ne peut rien donner, & ce qu'il recevroit dans la suite ne pourroit avoir d'effet que pour l'avenir.

Quant aux actes, qui exigent un certain pouvoir en vertu de l'institution des hommes, & dont les effets dépendent de leur volonté, les Loix peuvent régler, qu'une simple ratification leur donne une force qu'ils n'avoient pas dans leur origine. Elles l'ont fait par rapport à la plupart des contrats.

Les Théologiens font ici une observation, qui n'a rapport qu'à un seul objet, c'est qu'une chose peut être justement imputée, quoiqu'elle soit l'ouvrage d'une volonté étrangere. C'est ainsi que le péché d'Adam, volontaire en lui, est imputé à toute sa postérité, parce qu'il a été volontaire dans le premier pere des hommes, quoiqu'il ne le soit en eux en aucune maniere. Car dire que ce péché est un véritable péché, indépendamment de tout rapport à la volonté dont il tire son origine, & qu'il est volontaire en nous d'une volonté propre & habituelle, ce seroit avancer deux erreurs condamnées dans Batus (a), & contraire à la croyance de tous les siècles.

C'est aussi une regle reçue dans la société, que ceux qui n'ont point de volonté propre dépendent tellement de la volonté de ceux à qui ils sont soumis, que ce qu'ils leur font faire est souvent censé volontaire à leur égard. C'est sur ce principe qu'on admet les enfants au baptême, en conséquence de la volonté des parents qui les y présentent, & ré-

(a) Prop. 46 & 47.

pondent d'eux & pour eux; qu'au contraire on ne peut baptiser les enfants des Payens & des Juifs, par force & malgré leurs parents (a), à moins que ces enfants ne soient sur le point de mourir, & d'être par la mort rendus indépendants de la volonté & de la puissance paternelle (b), ou qu'ils ne soient soustraits à cette puissance par l'esclavage. C'est pour la même raison que les pupilles, les mineurs, les furieux, les insensés, sont tenus du fait de leurs tuteurs & curateurs, dans tout ce qui est soumis à leur autorité, conformément aux Loix & aux Usages (c); de la vente même de leurs immeubles, lorsqu'elle a été faite avec les formalités requises, pour causes nécessaires, & de l'avis des parents; des baux qu'ils ont faits, &c.

Tout ceci se réduit à ce principe si simple, qu'il est essentiel aux actions morales d'être volontaires; qu'il n'en est aucune qui ne suppose l'exercice de la volonté; que néanmoins il n'est point nécessaire que cet exercice soit un exercice direct & immédiat, par lequel on se détermine positivement à l'action dont il s'agit; qu'un exercice indirect, & qui n'a pour objet que la cause, dont elles procedent, suffit pour qu'elles soient véritablement volontaires & justement imputées. Ce principe est applicable à tous les cas qu'on peut proposer; avec cette différence néanmoins, pour les bonnes actions, que pour en avoir le mérite, il faut se les proposer positivement, & avoir réellement prévu qu'elles seroient la suite du bien qu'on faisoit; & pour les mauvaises, il suffit d'avoir pu le prévoir, pour en être responsable, parce qu'une action est mau-

(a) *Conc. Tol.* 4. c. 56.

(b) *Quandiu rationis usum non habet puer, de jure naturali est... quod sit sub cutâ parentum. Unde contra justitiam, naturalem esset si.. de*

eo ordinetur aliquod invitis parentibus. S. Th. 2. 2. Q. 10. art. 12.

(c) *Regles du Droit Franç. Liv. 1. Tit. 2. Sect. 3.*

vaïse , dès qu'elle peche par quelque endroit , & qu'ici elle peche dans le principe , & la négligence au moins , qu'on a apportée à prendre ou à se procurer les moyens de l'éviter.

On voit ici qu'il n'en est pas de même de l'ordre de la nature & de la conscience , comme de l'ordre du Droit & de la Jurisprudence. Dans l'ordre primitif de la nature & celui de la conscience , rien n'est censé volontaire à notre égard , que ce qui tire son origine de notre volonté propre , ou parce qu'elle y est entrée d'une manière prochaine ou éloignée. Le silence même , n'est imputé que parce qu'on a eu la volonté de se taire , lorsqu'on devoit parler , & Dieu ne l'impute pas à titre d'acquiescement formel , lorsqu'on ne l'a pas réellement donné , mais à titre de prévarication , parce qu'on devoit alors s'expliquer & s'opposer. Mais dans l'ordre du Droit & de la Jurisprudence , le silence est quelquefois jugé un véritable acquiescement , & on peut répondre & être tenu de la volonté d'autrui. Les Loix l'ayant ainsi ordonné , c'est conséquemment un devoir de conscience de se conformer à leurs dispositions.

I V. Q U E S T I O N.

Toute Action volontaire est-elle aussi véritablement libre ?

L'IDÉE que nous allons bientôt donner de la liberté & de sa nature , suffiroit seule pour décider cette question. Cependant elle mérite ici un éclaircissement particulier , nécessaire pour fixer la notion des termes , & expliquer l'usage assez ordinaire de confondre l'un & l'autre dans le langage

usité, quoique ce soient deux choses très-différentes. Nous disons donc que toute action libre est bien une action volontaire, parce qu'il est impossible de concevoir que quelqu'un se détermine librement à un parti, par préférence à un autre qu'il pourroit également choisir, qu'autant & parce qu'il le veut bien, ce qui renferme essentiellement un acte & le choix de sa volonté. Mais tout ce qui est volontaire, à parler exactement, n'est pas pour cela un acte libre.

En effet, une action est volontaire, par cela seul qu'elle est l'ouvrage de la volonté qui la produit avec connoissance. Si elle ressent pour cette action un penchant intime, qui l'y porte, elle la fait plus volontiers, & l'action devient conséquemment en quelque sorte plus volontaire. Mais tout cela peut se concilier avec une nécessité réelle & absolue, qui détermine d'autant plus invinciblement, que la connoissance est plus parfaite & l'inclination plus forte. Ainsi les Bienheureux connoissent & aiment Dieu. Cet amour est certainement très-volontaire, puisque leur volonté se porte vers lui de toutes ses forces. Mais ce n'est point en eux un amour libre, & un mouvement dont ils puissent se défendre, une vraie nécessité les entraîne; & ce n'est point seulement une nécessité morale, mais encore une nécessité absolue & invincible. Ils ne peuvent se refuser à l'amour d'un Dieu, dont ils voyent & connoissent les perfections & les amabilités infinies, avec une évidence qui écarte tout nuage. La plus douce & la plus forte inclination les porte vers un objet si aimable; & le plaisir qu'ils trouvent à l'aimer les transporte & les entraîne nécessairement. Ainsi nous-mêmes, nous aimons le bien, considéré sous cette idée générale de bien, & nous haïssons le mal envisagé comme mal. C'est notre volonté qui aime l'un & déteste l'autre. Mais sa liberté ne préside point à ces sentiments: elle ne

peut s'en défendre. Aussi l'Eglise a-t-elle condamné deux Propositions de Baius, qui ne faisoient aucune distinction entre ce qui est libre & volontaire, & ne jugeoient opposé à la liberté que ce qui se fait par violence & avec contrainte (a). Baius lui-même convient dans son Apologie (b) que ces deux Propositions sont absurdes. S. Thomas en condamne la doctrine avec plus de sévérité encore. Il la qualifie hérétique, en ce qu'elle anéantit le principe du mérite, qui ne peut être qu'une liberté exempte de nécessité (c). Or ce qui est volontaire, peut très-bien être accompagné d'une vraie nécessité, ainsi que nous venons de le montrer.

En effet, comme nous le prouverons dans la suite, la liberté ajoute à la simple volonté, & à ce qu'on nomme dans l'école la spontanéité, l'indifférence à l'égard de l'objet. La volonté, lorsqu'elle agit librement, peut également se décider ou ne pas se décider pour cet objet, lors même qu'une forte inclination l'entraîne efficacement vers lui. C'est ce qui ne se rencontre point dans les actions, qui ne sont que simplement volontaires. Point d'indifférence pour l'objet; point de choix; point de moyen de se refuser à la détermination invincible, qui fait agir, & à l'inclination qui y porte.

Nous nous croyons obligés, pour un plus grand éclaircissement, de faire ici observer, que Scot & ses disciples, en traitant cette question, ont donné dans des abstractions & des subtilités assez

(a) Quod spontaneè fit, etiamsi necessitate fiat, libere tamen fit. Prop. 39.

Sola violentia repugnat libertati hominis naturali. Prop. 63.

(b) Apolog. Baïana, p. 134. & 138.

(c) Hæc autem opinio hæ-

retica, tollit enim rationem meriti & demeriti in actionibus humanis, non videtur enim esse meritum vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit ut vitare non possit. S. Th. Q. 6. de malo.

singulieres. Ils distinguent la liberté du libre arbitre. Ils conviennent que le libre arbitre nécessaire pour mériter & pour démériter, ne consiste point dans le simple volontaire, & qu'il a tous les caractères que nous attribuons à la liberté. Pour la liberté elle-même, en tant que c'est une perfection commune à Dieu, aux Anges & aux hommes, ils pensent que le volontaire simple en constitue l'essence, & qu'elle est compatible avec une détermination invincible; & que de cette manière les Bienheureux aiment Dieu non-seulement volontairement, mais encore librement. Cette distinction entre la liberté & le libre arbitre, prise dans ce sens, paroît un renversement des idées communément reçues : mais comme l'essentiel est ici le libre arbitre de l'homme, en qui ils reconnoissent les mêmes propriétés, & la même nature que nous; & qu'en suivant cette distinction ils n'ont aucun mauvais dessein, il n'en résulte qu'une question de nom, sur laquelle nous n'incidenterons pas. Tout ce que nous dirons de la liberté, montrera ce qu'on en doit penser.

Quoiqu'à parler précisément, & suivant la notion étroite des termes, une action volontaire puisse, même en nous, n'être pas libre; dans l'usage commun néanmoins ces deux choses se confondent. Tous les jours & dans toutes les langues, pour faire entendre qu'une chose a été faite librement, on dit qu'elle l'a été volontairement. Nous-mêmes, dans le cours de ces Conférences, & en particulier dans la Question précédente, nous avons suivi & nous suivrons encore cet usage, fondé en raison. Car pourquoi les expressions ont-elles été inventées & reçues, sinon pour représenter la nature des choses, telles qu'elles sont & se font communément par les hommes. Or les actions délibérées & réfléchies que les hommes font volontairement, ils les font aussi librement.

On ne donne gueres , dans l'homme tel qu'il est durant la vie , d'exemple d'une chose volontaire , sans être libre , que des actions indélibérées & non réfléchies , & dont on n'est pas responsable ; l'amour du bien en général & de la félicité : mais cet amour est moins une action particuliere de la volonté , qu'un sentiment gravé dans nos ames par l'Auteur de notre être. Il est dans la volonté , mais il ne vient pas d'elle. Une cause supérieure l'y a fait naître & l'y entretient ; c'est pourquoi l'on a raison de n'y point faire attention , lorsqu'on parle des actions volontaires , parce que c'est une disposition habituelle , plutôt qu'une action & un effet de l'activité de la volonté.

Aussi les Peres , & sur-tout S. Augustin , en se conformant au langage ordinaire , ont souvent regardé comme synonymes ces expressions , le libre & le volontaire. Nous faisons , dit saint. Augustin , librement ce que nous faisons , parce que nous le voulons. Mais comment le voulons-nous ? Est-ce nécessairement ? Non , mais librement , & maîtres de ne pas le vouloir. La doctrine du saint Docteur sur cet article a été expliquée de la maniere la plus claire & la plus précise , d'après les textes les plus formels dans nos Conférences sur la Grace (a). On y voit qu'il n'attribue à la volonté , que ce qui est dans sa puissance (b) , ce qu'elle peut tellement faire , qu'elle puisse aussi s'en abstenir (c) ; que c'est ce pouvoir qui la rend libre ; que sans cela elle ne le seroit pas ; ses actions ne lui seroient pas propres , au point d'en

(a) T. 2. 1. Conf. 3. Q.

(b) Nostra voluntas nec voluntas esset nisi esset in nostrâ potestate ; porrò quia est in potestate nostra , libera est. L. 3. de lib. arb. c.

3. n. 7.

(c) Hoc autem quisque in potestate habere dicitur quod si vult facit , si non vult non facit. L. de Spir. & litt. c. 31. n. 53.

répondre & de pouvoir lui être imputées (a). C'est dans le même sens , que lorsqu'on nous demande pourquoi nous avons fait quelque chose ; pour faire entendre que nous l'avons faite librement , & que nous étions les maîtres de ne pas la faire , nous répondons simplement que nous l'avons faite , parce que nous l'avons voulu

Jansenius entasse ici passages sur passages de S. Augustin , mais c'est bien à pure perte. Les Protestants les avoient cités avant lui , à peu près dans les mêmes vues. On les lui abandonne. Ils ne prouvent absolument rien de ce qu'il prétend. Nous venons d'en donner une explication simple , naturelle & incontestable , tirée de S. Augustin lui-même. Il est aisé de prouver par ces textes-là même , que lorsque le saint Docteur paroît confondre ce qui est libre & ce qui est volontaire , & mettre l'un & l'autre au même rang , c'est conséquemment à l'usage établi , & parce que dans l'état présent ce qu'on fait volontairement est tellement volontaire , qu'on eût pu ne pas le vouloir. Il le dit quelquefois nommément ; & s'il omet de l'exprimer , c'est que cela s'entend de soi-même , & que c'est une chose que tout le monde pouvoit & devoit suppléer.

Cette explication est non-seulement naturelle , mais encore toute conforme à la façon de penser de S. Augustin , & à sa manière de présenter ces sortes d'objets. Car le saint Docteur n'attribuoit à la volonté que ce qu'elle fait librement : ce qu'elle fait nécessairement , quoique volontairement , il le regardoit comme appartenant à sa nature. C'est ce que prouve évidemment le raisonne-

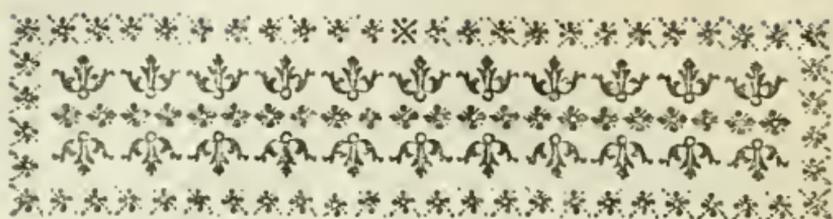
(a) Non enim peccatum esset aut rectè factum , quod non fieret voluntate , ac per hoc pœna injusta esset & præmium , si homo voluntatem non haberet liberam. *De lib. arb. l. 2. c. 1. n. 3.*

ment qu'il fait au sujet des deux ames, que les Manichéens 'admettoient ; l'une venant du bon principe & portant au bien ; l'autre venant du mauvais principe & excitant au mal. Si ces ames, dit S. Augustin, n'agissent que conséquemment à leur nature, & non par la force de leur volonté, c'est-à-dire si la liberté & le pouvoir d'agir ou de ne pas agir différemment leur manque, les péchés qu'elles commettent ne peuvent justement leur être imputés.

Voici deux façons d'agir, que distingue expressément le saint Docteur : l'une dépendante de la nature de l'ame dans le système des Manichéens, & conséquemment nécessaire ; l'autre dépendante de la volonté ; & par-là libre au point qu'on peut agir ou ne pas agir. C'est l'explication qu'il en donne lui-même, & ce n'est qu'à ce titre qu'il attribue celle-ci à la volonté (a). Ainsi dans le style de S. Augustin, l'ame n'agit par sa volonté, que lorsqu'elle agit librement, & qu'elle eût pu ne pas agir. Toute autre maniere d'agir de l'ame, est un effet de sa nature. C'est bien sa volonté qui fait l'action ; mais elle n'est pas de son choix, & par cette raison il ne lui en fait pas honneur. Avec ce principe faut-il s'étonner que S. Augustin, pour signifier qu'une chose s'est faite librement, dise qu'elle s'est faite volontairement ? Pouvoit-il même s'expliquer autrement ? Il n'est pas possible de ne pas reconnoître ici une volonté libre & maîtresse d'agir ou de ne pas agir.

(a) Illæ animæ, quidquid faciunt, si naturâ non voluntate faciunt ; id est, si libero ad faciendum vel non faciendum animi motu careant, si denique his abstinendi ab opere tuo potestas nulla conceditur, pec-

cato earum teneri non possumus, .. peccati enim reum teneri quemquam, quia fecit quod non facere non potuit summæ iniquitatis est & insanix. L. de duabus anim. c. 12.



S E C O N D E

C O N F É R E N C E

Sur la liberté nécessaire aux actions morales, pour être imputées, & devenir un sujet de mérite ou de dé mérite.

P R E M I E R E Q U E S T I O N .

Les actions morales de l'Homme sont-elles essentiellement libres, & le sont-elles assez pour être pour lui un sujet de mérite & de dé mérite ?

CETTE Question suppose celle de la liberté de l'Homme, Question si célèbre ; & comme elle est le fondement de toute morale, soit simplement naturelle, soit chrétienne, soit même politique, nous ne pouvons la passer légèrement. Elle fut proposée dans son entier dans nos Conférences particulières ; nous nous trouvons engagés à en donner ici le résultat. Les mêmes motifs qui déterminèrent à la proposer ainsi en grand, & d'une manière qui paroît s'éloigner de notre mé-

thode ordinaire, son importance, son influence sur les mœurs, les efforts que font les Hérétiques, & sur-tout les Incrédules, pour ébranler ce dogme fondamental, la nécessité où se trouvent souvent les Ministres de l'Eglise, d'en prendre la défense, nous font une loi de traiter cette matière avec une certaine étendue; autant néanmoins que le peut comporter la nature de cet ouvrage, qui ne nous permet pas de tout dire, quoiqu'elle nous prescrive de ne rien négliger, pour établir la vérité, & dissiper les nuages, dont on cherche à l'obscurcir.

Nous examinerons dans cette première Question ce que c'est que la liberté, quelle en est la nature, & si l'homme est véritablement libre & maître de ses actions; & s'il ne l'étoit pas, nous eussions travaillé, & nous travaillerions encore en vain à lui tracer les règles de conduite qu'il doit suivre, & lui montrer le bien qu'il doit faire, le mal qu'il doit éviter. Comme être intelligent, il pourroit bien comprendre ce qu'on lui en dit; mais n'étant pas libre, cette connoissance lui tomberoit à pure perte; il ne pourroit s'en servir pour diriger ses actions, qui ne dépendroient plus alors du choix de sa volonté.

A R T I C L E I.

Qu'est-ce que la liberté ?

La liberté est une faculté de la créature raisonnable, par laquelle elle peut agir ou ne pas agir à son gré; ce qui suppose qu'elle a tous les moyens nécessaires pour agir ou ne pas agir, ou qu'elle peut se les procurer: mais comme ces moyens ne dépendent pas toujours d'elle, sa liberté ne s'étend pas aussi toujours à tout. Car il n'en est pas de la créature, même la plus favorisée, comme de Dieu. Il n'a pas besoin de moyens étrangers, pour faire

tout ce qu'il veut. Mais il est bien des choses que l'homme ne peut faire seul, qui passent même sa nature. Il ne peut même rien sans le secours de Dieu : mais comme ce secours lui est assuré, de la manière que nous le dirons, & que le Créateur ne manque point à sa créature dans le besoin, pour l'exercice des facultés naturelles, qu'il lui a données ; ce secours, loin d'affoiblir le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, ne fait qu'aider la créature raisonnable dans l'usage qu'elle en fait.

Ce pouvoir fait l'essence de la liberté. C'est l'idée qu'on s'en doit former, & que s'en forment généralement tous les hommes, & ceux qui admettent dans l'homme ce privilège, & ceux qui ne le reconnoissent pas. Ceux-ci ne croient pas que l'homme soit libre, parce qu'ils ne peuvent se persuader que l'homme soit maître d'agir ou de ne pas agir à son gré, soit parce que tout arrive nécessairement & est soumis à la loi d'un destin insurmontable ; ainsi pensent les Fatalistes : soit parce que l'homme a deux ames, l'une bonne, émanée du bon principe, & par sa nature déterminée au bien, & ne pouvant faire que le bien ; l'autre mauvaise, comme le mauvais principe, dont elle est émanée, & également déterminée au mal, & ne pouvant faire aucune espèce de bien ; c'étoit le sentiment des Manichéens : soit pour d'autres raisons semblables, qui toutes ravissent à l'homme ce pouvoir.

Nous n'avons à en parler ici que dans l'ordre de mœurs, qui seul doit nous occuper. L'ordre physique nous est tout-à-fait étranger, si ce n'est par rapport à ce qui est nécessaire pour l'exercice des actions morales, du vice ou de la vertu. Il est d'ailleurs assez peu important pour l'homme de savoir précisément ce qu'il peut ou ne peut pas dans le genre physique. Ce qui l'intéresse principale-

ment, c'est de bien vivre & de ne manquer de rien de ce qui est nécessaire pour la pratique du bien & le régleme[n]t de ses mœurs.

La liberté dont nous parlons se nomme liberté d'indifférence, non que tout soit égal ou indifférent à l'homme, mais pour faire entendre qu'il n'est point, en agissant, tellement déterminé à une chose, qu'il ne puisse s'en abstenir, ce qu'on nomme liberté, *de contradiction*; ou faire même souvent le contraire, c'est ce qu'on appelle liberté de *contrariété*. Mais quand l'homme ne pourroit pas quelquefois faire le contraire de ce qu'il fait, pourvu qu'il pût s'en abstenir, il n'en seroit pas moins libre, puisqu'il n'en conserveroit pas moins le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, qui constitue la liberté, & qui seul lui est essentiel.

Nous ne disons point que cette liberté est une liberté d'équilibre. Ce n'est pas que cette dénomination n'ait un sens très-orthodoxe, & nous aurions d'autant plus tort de blâmer les catholiques qui s'en servent, qu'ils ne l'entendent point d'un équilibre parfait & absolu, & qu'ils le réduisent précisément au sens de la simple indifférence, & du pouvoir suffisant de ne pas faire ce que l'on fait, ou de faire le contraire. Mais nous voulons éviter toute équivoque & prévenir toute chicane.

On distingue deux sortes d'indifférence, l'une active, l'autre passive.

L'indifférence passive n'est rien autre chose que la capacité de recevoir plusieurs formes, plusieurs qualités, différentes déterminations, sans pouvoir se les donner. C'est ainsi que les corps sont indifférents au repos & au mouvement, & aux diverses déterminations qui sont les mouvements différents. Mais comme ils ne peuvent se donner aucune détermination particulière, qu'ils ne peuvent se refuser aux impressions extérieures, qui les mettent en repos & en mouvement, ou les font

mouvoir d'une certaine maniere , on ne peut pas dire pour cela qu'ils soient libres de se mouvoir ou de se tenir en repos. Aussi l'indifférence passive ne suffit point pour la liberté : elle ne remplit point l'idée que nous en avons ; & un être , qui n'auroit en partage que cette espece d'indifférence , quoique doué d'intelligence , & capable de connoître ce qui se fait en lui , ne seroit point véritablement libre. Les déterminations , qu'il recevroit d'ailleurs , décideroient de tout ce qu'il fait. Incapable d'agir par lui-même , de se déterminer à rien , de se refuser aux diverses impressions qu'il recevroit , il ne seroit maître d'aucune de ses actions : il en seroit seulement l'instrument , & un instrument purement passif. Il pourroit à la vérité recevoir une détermination opposée : mais comme il seroit absolument incapable de se la donner ou de se la procurer , tandis qu'il ne l'a pas , & de résister à celle qu'il a reçue , il n'en seroit pas moins dans une impuissance réelle d'agir d'une maniere différente. Une nécessité insurmontable l'entraîneroit : dans des actions de cette nature , on ne voit ni choix ni liberté ; & en effet l'indifférence passive peut convenir aux corps , comme aux êtres intelligents. Or la liberté ne peut appartenir qu'à des êtres doués d'intelligence & d'activité.

L'indifférence active , est celle qui rend un être maître de son choix & de ses actions , toujours néanmoins par rapport aux créatures , sous la dépendance du premier être. Cette indifférence donne le pouvoir d'agir ou de ne pas agir ; elle est le caractère distinctif de la liberté : & il est impossible de concevoir un être vraiment libre , sans ce pouvoir d'indifférence & de choix.

Telle est l'idée qu'en ont naturellement tous les hommes. Il n'arrive que trop souvent , qu'à force de raisonner subtilement sur les vérités les plus claires , on vient à bout de les obscurcir , &

On s'imagine concevoir des choses où au fonds l'on n'entend rien, & qu'il est impossible d'allier ensemble. On change les notions simples des expressions, que les hommes avoient inventées pour rendre leurs idées. L'on y substitue des notions étrangères, & cela uniquement pour concilier ces expressions avec de vains systèmes, dont on s'est entêté. Qu'on interroge tous les hommes, pourvu qu'ils ne soient pas prévenus, & qu'ils s'expliquent tout naturellement comme ils pensent; tous uniformément & de concert, sans distinction de pays & de religion, répondront que par le libre arbitre, ils entendent le pouvoir d'agir, ou de ne pas agir à son choix; & qu'ils ne regardent comme une action libre, que celle qu'on a pu faire ou ne pas faire à son gré.

Tous peut-être ne reconnoîtront pas la liberté de l'homme: les préjugés de religion & de secte auront pu étouffer en plusieurs la voix de la nature & le sentiment intérieur de la conscience. Mais tous conviendront de l'idée que nous en venons de donner. Ceux qui admettront dans l'homme une liberté véritable, ne l'y admettront que parce qu'ils reconnoîtront en lui une indifférence active, un pouvoir véritable d'agir ou de ne pas agir, plus ou moins borné, plus ou moins dépendant de l'action & du pouvoir du premier être, suivant les différents systèmes qu'ils auront embrassés. Ceux qui nieront la liberté, ne refuseront de la reconnoître, que parce que l'homme ne leur paroît pas avoir cette espece d'indifférence & de pouvoir (a).

(a) L'opinion très-peu fondée des Scotistes sur la liberté, considérée en général, n'est point opposée à ce que nous disons ici; elle ne concerne point la liberté nécessaire pour mériter & dé-

meriter, la seule intéressante & qui puisse nous rendre responsables de nos actions, la seule qui forme notre état présent, & dont il soit question, lorsqu'on demande si l'homme est li-

Ce seroit s'écarter de l'esprit de nos Conférences, que de suivre ici les discussions métaphysiques, qu'on a faites pour attaquer cette liberté d'indifférence, que nous admettons dans l'homme. Mais nous osons dire, qu'après les avoir lues attentivement, nous n'y avons vu qu'un abus perpétuel d'expressions équivoques. On calcule en quelque sorte les motifs, qui déterminent la volonté, leur égalité, leur inégalité, l'impression qu'ils font sur elle, leur influence sur ses actions; & tout cela se fait avec un grand appareil d'une espèce de géométrie-métaphysique. Mais on ne veut pas faire attention que ces motifs n'agissent point physiquement sur notre ame, mais moralement; qu'aucun ne fait sur elle une impression absolue, dont elle ne puisse se défendre; que c'est la volonté, qui comme principe actif, & maîtresse de sa détermination, fait pancher la balance, donne la préférence au parti qui lui plaît, se décide & le choisit, prévenue, excitée, soutenue par la grace dans les occasions, où elle a besoin de son secours. Tout ceci bien compris, & que nous expliquerons davantage dans la suite de cette Conférence, suffit pour éclaircir ce qu'on a cherché à embrouiller, parce qu'on ne pouvoit l'attaquer, qu'en y répandant des nuages & une obscurité, que cette Question n'a pas.

bre. Ils soutiennent comme les autres, que la liberté propre à l'homme est une liberté d'indifférence & de choix. C'est pourquoi on ne les inquiette point sur	une opinion sans conséquence pour les dogmes & les mœurs, trop opposée néanmoins aux notions communes, pour craindre qu'elle passe au-delà de leur école,
--	---

ARTICLE I I.

L'homme est-il vraiment libre ?

On a tant de fois prouvé l'existence de la liberté, & on l'a prouvée d'une manière si démonstrative, qu'il nous convient de la supposer plutôt comme une vérité incontestable, que d'entreprendre d'en donner les preuves. Nous nous contentons de dire, qu'un Catholique la doit croire; qu'un bon Chrétien n'en peut douter, & qu'un homme qui raisonne ne peut se dispenser de la reconnoître.

Un Catholique la doit croire; c'est un dogme que l'Eglise a décidé toutes les fois que la nécessité s'en est présentée, & elle l'a décidé à titre de dogme fondamental dans la religion & dans la morale. Pour mettre le sceau à toutes les anciennes décisions, & montrer que c'est la foi constante de l'Eglise, le dernier Concile œcuménique, a frappé d'anathême, ceux qui prétendoient que le péché d'Adam a fait perdre à l'homme, & entièrement éteint le libre arbitre (a); & ici le Concile considère la liberté, telle que nous l'avons dépeinte, comme un pouvoir d'agir ou de ne pas agir, exempt de toute nécessité qui l'assujettisse à agir d'une certaine manière. Car son décret a évidemment pour objet les erreurs de Luther & de Calvin, qui ne reconnoissoient point dans la volonté de l'homme cette espèce de liberté. Ils convenoient, qu'elle étoit libre au point de n'être pas susceptible de contrainte: mais ils la croyoient assujettie à une nécessité insurmontable, & c'est précisément ce que condamne le Concile. Et depuis, une nouvelle manière

(a) Si quis liberum arbitrium post Adæ peccatum amissum & extinctum esse dixerit, aut rem esse de so-

lo titulo, imo titulum sine re, anathema sit. *Conc. Trid. sess. 6. can. 1.*

de présenter cette nécessité, ayant paru, Innocent X. a condamné la proposition de Jansénius, qui enseignoit que pour mériter & démériter, la liberté de toute contrainte suffisoit, & qu'une action volontaire, quoique nécessaire, pouvoit être méritoire ou déméritoire (a). La Bulle d'Innocent X. a été universellement acceptée, & forme l'une des décisions les plus authentiques de l'Eglise.

Les Pélagiens, pour rendre odieuse l'Eglise catholique, la doctrine du péché originel, & la nécessité de la grace, qu'elle enseigne, représentoient cette doctrine comme l'anéantissement entier du libre arbitre. S. Augustin, qui combattoit pour l'Eglise, & parloit en son nom, rejetta constamment cette accusation, comme fautive, calomnieuse, & changeant absolument l'état de la question. Vous vous vantez, leur disoit-il, très-injustement, d'être les conservateurs & les vengeurs du libre arbitre: ce n'est pas là ce que nous vous reprochons, vous n'êtes pas Pélagiens pour admettre la liberté. C'est également parmi nous un dogme de foi (b). mais ce qui forme votre hérésie, c'est que vous ne voulez pas convenir qu'il y a eu un premier péché, cause de toutes nos disgraces, & que ce péché fatal a dégradé & affoibli notre liberté: c'est la fautive idée que vous vous formez de la liberté qui nous reste, & que vous prétendez pouvoir encore, par ses propres forces & indépendamment d'une grace intérieure de volonté, travailler efficacement à son salut, & même parvenir à la perfection de la justice originelle.

(a) Ad merendum & demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas à necessitate, sed sufficit libertas, à coactione. Prop. 3. Jans.

(b) Non itaque licet tu

ur fallens loqueris, si quis in hominibus liberum arbitrium dixerit, cælestianus aut Pelagianus vocatur, ista quippe Catholica fides dicit. S. Aug. L. 2. de Nupt. & Concup. c. 3, n. 8.

Nous croyons devoir faire ici une observation importante au sujet de la mauvaise foi des hérétiques, qui cherchent çà & là, dans les écrits des Pères, quelques passages obscurs, & négligent le fonds même de leur doctrine, dont la simple exposition suffiroit pour faire triompher l'Eglise, & mettre leur mauvaise foi dans le plus grand jour. Ces passages ne sont obscurs, que parce qu'on les présente isolés, sans marquer le rapport à ce qui les précède, & ce qui les suit, & qu'on se garde bien de les rapprocher du dogme, que les saints Docteurs ont clairement & constamment enseigné. Ici S. Augustin met le dogme de la liberté au nombre des vérités de foi, & de ces premières vérités, auxquelles il n'est pas permis de donner la moindre atteinte.

Qu'est-ce qui a donc donné occasion aux hérétiques ennemis de la liberté, de s'autoriser du nom très-respectable du saint Docteur? C'est ce qu'il enseigne avec l'Eglise, que la liberté, que le premier homme avoit reçue dans la création, il ne l'a pas transmise à ses descendants dans l'état de perfection qu'il la possédoit lui-même. Elle étoit en lui une liberté heureuse, sanctifiée par la grace de l'innocence, soutenue par des secours proportionnés à cet heureux état, dégagée de toute inclination au mal, accompagnée du plus doux penchant pour le bien. Cette liberté ainsi consacrée, étoit un don précieux, avec lequel l'homme pouvoit acquérir une justice entière, consommée, & l'immortalité même. L'Eglise enseigne, & S. Augustin d'après elle, que l'homme, par son péché, a perdu ces glorieux appanages de la liberté, & qu'en les perdant il s'est perdu lui-même (a) : mais elle n'en reconnoît pas moins que le fonds de la liberté

(a) *Libero arbitrio malè utens homo, perdidit se & ipsum.* (dans le sens que nous expliquons.) *Ench. c. 2.* Aussi il ajoute, *l. 2. ad Bemf. c. 5. Peccato Adæ*

est resté, liberté à la vérité affoiblie, dégradée, dépouillée des avantages inestimables, qui étoient la suite de la grace d'innocence, conservant néanmoins un vrai pouvoir d'agir ou de ne pas agir; quoique ce pouvoir soit de lui-même foible pour le bien, & qu'il ait besoin d'être soutenu de la grace médicinale de Jesus-Christ, pour surmonter ce penchant violent pour le mal, que l'homme ne connoissoit point dans l'état d'innocence, & pour faire le bien nécessaire au salut.

C'est ici la clef de tout ce qu'enseigne S. Augustin au sujet de la liberté, dans ses écrits contre les Pélagiens; & c'est certainement à tort, que Luther & Calvin l'ont accusé d'avoir soutenu que la perte de l'innocence avoit entraîné celle de la liberté: comme si ne pas admettre dans le libre arbitre de l'état présent certaines prérogatives gratuites, propres de l'état d'innocence, c'étoit le rejeter lui-même; tandis qu'au contraire le saint Docteur assure le plus positivement, qu'il le reconnoît comme une vérité incontestable, & dont on ne peut douter.

Aussi S. Augustin proteste-t-il souvent, que ce qu'il soutient sur cette matiere, est ce que l'Eglise a toujours cru; ce que les saints Peres, qui l'ont précédé, ont enseigné avant lui; qu'ils ont eu le même sentiment sur la nécessité de la Grace, & que lui pense du libre arbitre ce qu'ils en pensoient. Or on ne peut douter que les Peres les plus anciens n'aient reconnu en l'homme, même depuis sa chute, un libre arbitre, qui renferme le pouvoir d'agir ou de ne pas agir à son choix; & les traits sous lesquels ils nous la dépeignent, annoncent & renferment l'idée que nous en donnons. La liberté, nous disent-ils, *est maîtresse d'elle-même*(a),

liberum arbitrium de ho- } diximus.
 minum naturâ perisse non } (a) Datâ (homini) sui

Et rend l'homme maître de ses actions (a), met en son pouvoir le pour & le contre (b); sans ce pouvoir de choix ses vertus ne seroient pas pour lui des qualités estimables, qui lui fussent propres; ni ses vices des défauts qu'on lui pût imputer (c). On n'est libre, dit S. Augustin (d), que parce qu'on fait avec connoissance, & p r le choix de sa volonté, ce que l'on fait; & la volonté qui peche n'est coupable, que parce que c'est librement qu'elle peche; car si on ne pouvoit éviter le péché, il n'y en auroit point (e). Les mouvemens mêmes secrets de la Grace, qu'il ne dépend pas de nous de ressentir, il dépend de nous de les rejeter ou de les suivre, maîtres de vouloir ou de ne pas vouloir.

C'est ce pouvoir de choix, dit Basile de Séleucie, d'après les saints Docteurs qui ont écrit contre les Marcionites & les Manichéens, qui distingue l'homme des animaux, que Dieu a assujetti aux loix invariables de la nature; ce qu'ils font ils ne

juris libertate Euseb. de præp. Evang. c. 6.

(a) Jam verò id est in nostrâ potestate cujus sumus Domini, cum eo quod ei adversatur. Clem. Alex. l. 4. Strom.

(b) Nos hoc & illud habemus in potestate. S. Chris. hom. 3. in primam. ad Cor. Arbitrii libertas parem in utranque partem motum habet. S. Greg. Nazian, in Apol. 19.

(c) Ut ergo bonum jam suum haberet homo, & fieret proprietas boni in homine. de institutione divinâ adscripta illi. libertas & potestas arbitrii. Tertul. con.

Marc. l. 2. c. 2.

(a) S. Aug. l. 1. de lib. arb.

(e) Dicere autem peccare sine voluntate magnum deliramentum est & peccati reum teneri quemquam, quia non facit quod facere non potuit summæ iniquitatis est & insanix. L. de duabus anim. c. 12. Voilà la liberté bien caractérisée, & le pouvoir d'agir ou de ne pas agir nécessaire pour mériter ou pour demériter très-clairement marqué, & l'idée contraire traitée d'absurdité, d'injustice & d'ex travagance.

le font point librement. Pour l'homme , sa volonté n'est pas esclave , il a le pouvoir de délibérer , de se déterminer , de choisir par sa volonté , qui est maîtresse de son choix ; c'est-là sa prérogative & sa gloire (a). Sa liberté est une espece de balance , où il peut peser les divers objets , le bien & le mal , & se déterminer en conséquence pour l'un ou pour l'autre (b). Ses actions , bonnes ou mauvaises , lui sont propres & lui appartiennent véritablement ; elles sont de son choix. Le bien & le mal sont pour lui un bien & un mal , parce que ce n'est pas par nécessité qu'il le fait , mais par le choix de sa volonté. L'un & l'autre lui est par cette raison justement imputé. Le péché a affoibli par rapport au bien , ce pouvoir de choix , que Dieu avoit donné à l'homme dans la création ; mais il ne l'a pas entièrement ôté , ni conséquemment la liberté , qui peut subsister , sans un équilibre parfait à l'égard de toutes sortes d'objets , dès qu'il lui reste un vrai pouvoir , dégagé de toute nécessité , qui l'assujétisse à aucun par préférence. Malgré & depuis le péché , disent les Peres , (c) c'est toujours le même homme , la même nature ; & dans l'homme la même ame ; & dans l'ame les mêmes facultés , la même liberté : c'est cette liberté qui a succombé dans Adam , & qui

(a) Alias animantium gentes , conditor immobilibus naturæ legibus constrinxit ; contra homo ratione insignitus , electionis potestate ornatus , consilii vim habet , quæ nullâ voluntatis servitute tenetur , intentionemque habet sui dominam , & inviolabili gloriatur agendorum electione. *Basil. Se-leuc. orat. 3.*

(b) Proponuntur tibi duæ

lances bonum ac malum sufficienter discernentes ; nam quæ agenda sunt libero arbitrio secernimus , quod statim nominavit Propheta. *S. Bas. in psalm. 61.*

(c) Atque adeo eundem hominem , eandem substantiam animæ , eundem Adæ statum , eadem arbitrii libertas & potestas victorem efficit de diabolo. *Tertull. Ibi. c. 3.*

idée de la grace de Jesus-Christ, nous fait remporter la victoire sur le tentateur.

Tels sont en abrégé les traits sous lesquels les saints Docteurs nous ont représenté le libre arbitre de l'homme. Point de ces traits qui n'appuie & n'éclaircisse l'idée que nous en donnons.

Il est donc de foi que le libre arbitre reste encore à l'homme depuis sa chute, quoiqu'il n'ait plus les mêmes avantages dont il jouissoit dans son état primitif, & soutenu de la grace de l'innocence; quoiqu'il n'ait pas même les forces qu'il auroit, s'il étoit dans son intégrité naturelle. C'est ce qu'a très-bien représenté le Concile de Trente, dont les décisions sont d'une précision admirable. Car après avoir frappé d'anathème, ceux qui prétendent que le péché a ravi à l'homme sa liberté primitive, il ajoute que ce libre arbitre, qui lui reste est affoibli, que ses lumieres sont obscurcies & diminuées, ses forces atténuées pour le bien (a), pour celui même qui est de l'ordre purement naturel: car pour ce qui est de l'ordre surnaturel & du salut, jamais le libre arbitre n'a rien pu que par le secours de la Grace. Ainsi il n'est plus aujourd'hui sain & dans son entier; mais comme il a été réparé & rétabli par Jesus-Christ, Rédempteur de tous les hommes, ce qu'il ne peut plus par ses propres forces, lui est rendu ou donné par la grace médicinale du Sauveur; en sorte que ce que Dieu exige de lui est vraiment possible; & la Grace qui le lui rend possible, ne lui imposant aucune nécessité d'en suivre les impressions (b), le lui fait accomplir avec liberté & avec mérite. Or il n'y en auroit aucun pour lui, s'il ne l'accomplissoit de cette manière; puisque, pour être capable du mé-

(a) In eis liberum arbitrium minimè extinctum, viribus licet attenuatum & inclinatum. *Sess. 6. de just. cap. 1.*

rum arbitrium à Deo motum & excitatum... non posse dissentire si velit, anathema sit. *Ibid. can. 4.*

(b) Si quis dixerit libe-

rite & du démerite , dans l'état présent même , il faut une liberté exempte de toute nécessité.

Ainsi dans toute la suite de cette Question , lorsque nous parlerons du pouvoir du libre arbitre , nous ne l'envisagerons pas seulement avec ses forces propres & naturelles , mais encore avec celles qu'il tire de la Grace , dans les circonstances où il en a besoin pour agir ; & nous croyons devoir en prévenir , comme d'une chose qui doit s'entendre d'elle-même , pour éviter le juste reproche qu'on pourroit nous faire de donner trop d'étendue au pouvoir naturel de la liberté , & pour n'être pas toujours obligé d'ajouter une restriction , qu'il sera , d'après cet éclaircissement , très-aisé de suppléer.

2°. Nous disons , que la liberté de l'homme est une vérité , dont aucun chrétien ne peut douter , puisque c'est une vérité clairement révélée , & partout supposée dans les livres saints. Dieu , dit l'Écclésiastique , a mis l'homme entre les mains de son conseil ; il lui a fait des commandements. O homme , si vous voulez garder ces commandements , ils vous garderont vous-même & feront votre bonheur. Le feu & l'eau , Dieu l'a mis devant vous. Vous êtes maître d'étendre votre main de quel côté vous voudrez La vie & la mort est devant l'homme , ainsi que le bien & le mal ; on lui donnera l'un ou l'autre à son gré (a) : il est le maître de ses desirs & de ses penchans ; s'il fait le bien , il en sera récompensé ; s'il fait le mal , il en sera puni (b) ,

(a) Deus ab initio constituit hominem , & reliquit illum in manu consilii tui , adjecit mandata & præcepta. Si volueris mandata servare , servabunt te. Apposuit tibi aquam & ignem ad quod volueris porrige manum. Ante hominem vita &

mors , bonum & malum : quod placuerit ei dabitur illi. Eccles. 15. n. 3 & seq.

(b) Sub te erit appetitus & tu dominaberis illius... non ne si bene egeris recipies , sin autem malè statim in foribus peccatum tuum aderit. Gen. 4.

d'abord par les remords de sa conscience, & ensuite par les plus terribles châtimens.

Nous ne pouvons mieux apprendre que de Dieu même s'il a donné à l'homme le libre arbitre : il nous assure ici de la manière la plus claire, qu'il l'a créé libre, & pouvant à son gré se porter vers le bien ou le mal, la vie ou la mort, balancer entre l'un & l'autre, & se déterminer de quel côté il voudra.

Il ne s'agit point ici d'Adam & de l'état d'innocence : c'est aux hommes de l'état présent, que l'Ecclésiastique adresse la parole. C'est à Caïn, fils d'Adam, & le premier imitateur de son péché, que Dieu remet devant les yeux le pouvoir qu'il a de faire le bien & le mal, & les récompenses & les châtimens, qui feront la juste suite du bon ou du mauvais usage qu'il fera de ce pouvoir.

C'est de l'Écriture seule, que nous tenons primitivement l'histoire du péché d'Adam. Or la même Écriture qui nous instruit du péché de notre premier père, & de ses suites funestes, nous apprend en même temps, que le libre arbitre nous est resté, quoiqu'affoibli ; & toute son économie, qui n'est qu'un tissu de préceptes, de défenses, de règles, de maximes, de conduite, d'exhortations, de promesses & de menaces adressées, & ne pouvant être adressées qu'à des êtres libres, & maîtres de faire le bien ou le mal, le démontre invinciblement.

3°. Enfin la liberté est une vérité, qu'aucun homme qui pense & fait usage de sa raison, ne peut se dispenser de reconnoître. Il en trouve la preuve en lui-même, & dans la manière dont il agit & se conduit.

Il n'est certainement point de preuve plus forte que le sentiment intérieur ; point qui soit plus à la portée de tout le monde, qui forme une plus grande certitude & une conviction plus parfaite : c'est même presque la seule par laquelle nous puis-

sions nous assurer de ce qui se passe en nous & de ce que nous sommes. Ce que nous sentons ne peut nous être équivoque, & nous ne pouvons nous refuser à l'impression du sentiment. C'est sur cette espèce de preuve de premier ordre & de toute évidence, que la liberté dont nous jouissons dans nos actions morales est appuyée. Si l'on sent qu'on existe, qu'on pense, qu'on veut, qu'on agit, & si ce sentiment est si clair & si vif, qu'il est impossible de se soustraire à son impression, & de se refuser à la force de ce témoignage de notre existence, de notre ame & de l'activité de notre volonté, on sent aussi qu'on agit librement, & que ce qu'on veut & ce qu'on fait, on pourroit ne pas le vouloir & ne pas le faire : & demander si l'on est libre & si le sentiment qu'on a de la liberté avec laquelle on agit, en est une preuve décisive, c'est comme si l'on demandoit à soi-même si l'on existe, si l'on pense, si l'on veut, & si le sentiment qu'on en a, en est une preuve invincible. Ce sentiment est preuve par lui-même, & une preuve à laquelle on ne fait point résister. Il tire une nouvelle force du principe qui l'a mis en nous. Il ne vient point de l'enseignement ; on l'éprouve avant qu'on en ait entendu parler. Il n'est point l'ouvrage de la réflexion ; elle l'aperçoit seulement & le confirme. D'où peut-il donc venir que de la nature & de son auteur ? Cet Être infiniment bon, souverainement vrai, nous auroit-il imprimé un sentiment qui nous abuseroit sans cesse ? Seroit-il de sa bonté & de sa sagesse de se jouer continuellement de sa créature, en la livrant à de continuelles erreurs, sans lui donner aucun moyen de se détromper ?

Cette preuve, déjà si frappante, acquiert encore plus de force, lorsqu'on considère les différents caractères du sentiment, que nous avons de la liberté, qui préside à nos actions ; sentiment constant & perpétuel ; sentiment general & universel ; senti-

ment

ment naturel & invincible ; sentiment fondement essentiel de toute vertu , de toute convention ; sentiment qui a formé toutes les sociétés & dicté toutes les Loix. Ces divers caracteres réunis ensemble portent cette démonstration à un point d'évidence , dont il n'est pas possible de se défendre.

2°. Sentiment constant & perpétuel , gravé dans nos ames par l'Auteur de la nature en caracteres ineffaçables : il s'y conserve & y subsiste toujours. Il précède nos actions , les accompagne & les suit. Il les précède & nous dirige dans l'examen que nous faisons du parti qu'il faut prendre , & des raisons pour & contre que nous balançons avant de nous décider : examen ridicule & tout-à-fait déraisonnable , si nous n'avons pas le pouvoir de choisir : examen néanmoins qui est si fort dans la nature des choses , que ceux mêmes , qui relativement à leurs principes , devroient se l'épargner , n'y manquent point , au moins dans les affaires importantes. Ce sentiment accompagne nos actions , & dans le temps même que nous agissons , il ne nous permet pas de douter , que ce que nous faisons , nous ne le faisons , que parce que nous l'avons bien voulu ; que ce que nous avons choisi , est ce qui nous a plu davantage , & que nous aurions pu agir autrement. Enfin il les suit , puisque si nous revenons sur nos actions , & que nous examinions comment tout s'est passé , nous ne pouvons nous dissimuler à nous-mêmes qu'on a droit de nous imputer le bien ou le mal que nous avons fait ; & nous sommes les premiers à nous reprocher secrètement les fautes que nous avons commises , nos indiscretions , nos imprudences ; à nous condamner quand nous avons eu tort , & à nous savoir bon gré des vues judicieuses que nous avons eues , des partis sages que nous avons suivis , & des avantages que nous nous sommes procurés. Si nous n'avons pas agi librement , nous ne pourrions

nous faire aucun reproche ; nous ne devrions nous favoir gré , nous applaudir de rien , n'avoir scrupule de rien. La morale seroit une chimere , les remords une foiblesse.

2°. Sentiment commun à tous les hommes , aux nations policées comme à celles qui ne le sont pas. Le fatalisme , à la vérité , a eu dans tous les tems un grand nombre de partisans : mais le fatalisme le plus étendu a eu moins pour objet les actions morales , que les différens événemens heureux ou malheureux qui arrivent dans le monde.

Nous n'ignorons pas qu'un grand nombre ont cherché jusqu'à éteindre le sentiment de la liberté ; mais ce que nous disons , c'est que leurs principaux raisonnemens n'avoient pour objet que les événemens de la vie , auxquels l'homme étoit assujetti , & nous allons bientôt voir que dans la pratique ils rentroient dans le sentiment de la liberté , quoiqu'ils fissent au contraire. Quelques-uns même de meilleure foi , & découvrant les inconvéniens affreux du systéme contraire , & qu'il est visiblement l'anéantissement de toute morale , l'abandonnoient en ce point.

Ainsi Chrissippe , Philosophe Stoïcien , en soumettant toute la nature aux loix du destin , en exemptoit la liberté de l'homme. L'existence de l'homme , disoit ce Philosophe célèbre , tous les événemens heureux ou malheureux de la vie sont l'ouvrage du destin. Mais lui , il est un être actif , maître de ses actions , & capable de se porter vers le bien ou le mal , le vice ou la vertu. Delà cet éloge d'orgueil & plein d'impiété , que quelques Stoïciens faisoient de leur prétendu Sage , qu'ils préféroient aux dieux mêmes , parce que , disoient-ils , les dieux sont ce qu'ils sont par la nécessité de leur être ; & le Sage est vertueux par le choix de sa volonté. Il ne seroit peut-être pas difficile de montrer , que bien d'autres partisans de la nécessité absolue n'y

ont point renfermé la volonté de l'homme & ses mœurs. Il est au moins certain qu'ils ont éprouvé, comme les autres, le sentiment de la liberté; qu'ils ont agi, délibéré, consulté & raisonné conséquemment à ce sentiment, qui est toujours demeuré victorieux de leurs préjugés, & des idées qu'ils s'étoient formées.

Et en effet, ce sentiment est si naturel à l'homme, qu'on peut bien le contester par système & par prévention, mais non l'étouffer entièrement. L'idée de la liberté peut être obscurcie ou affoiblie par les préjugés de l'éducation; mais le sentiment en demeure toujours. Chez tous les hommes le premier mouvement est pour la liberté: c'est le sentiment qui le produit; la nature ne peut se démentir. Dès que les hommes rentrent en eux-mêmes de bonne foi, consultent leur raison, réfléchissent sur ce qu'ils font, & sur la manière dont ils se déterminent, pourvu qu'on ne dérange point par des observations étrangères, les idées que feront naître ces réflexions, elles seront toujours en faveur de la liberté, & elles en supposeront essentiellement l'existence & le sentiment. Ceci est si véritable, qu'il n'est point de si grand adversaire du libre arbitre, qui ne se conduise comme étant libre & le croyant, & qui ne se comporte avec les autres hommes comme avec des êtres qu'il juge maîtres de leurs actions, & conséquemment responsables de ce qu'ils font. C'est de cette manière qu'ils commandent à ceux qui sont soumis à leur autorité, ils se plaignent de ceux qui leur ont manqué, ils les blâment, les condamnent, comme ayant pu se comporter différemment, & n'y ayant manqué que par leur faute. Mais s'ils ne les croient pas libres d'exécuter leurs ordres, ils ne peuvent raisonnablement se plaindre de ceux qui leur ont manqué d'obéissance, de fidélité, de reconnaissance, puisque ceux-ci, dirigés dans toutes leurs actions par une nécessité insurmontable, n'ont

pu faire autrement. Tant il est vrai qu'on peut bien combattre la liberté, mais non la méconnoître ; & si dans les disputes l'esprit affecte d'en douter, le cœur n'en doute jamais, & dément tous les raisonnemens qu'on fait pour se persuader le contraire.

4°. Sentiment intérieur, fondement de toute vertu & de tout vice : car ce n'est pas seulement en général & en soi-même que la vertu est un bien & le vice un mal, mais encore dans ceux qui les pratiquent ; en sorte que les premiers méritent des louanges & des récompenses, & les seconds des reproches & des châtimens. Telle est l'idée qu'en ont tous les hommes. Dans tout l'univers on agit conséquemment à cette idée, & cela d'une manière uniforme, & indépendamment de toute réflexion. Qui ne voit que cette persuasion & cette conduite sont une suite naturelle & nécessaire du sentiment intime, qu'ont tous les hommes qu'ils sont libres, & qu'ils agissent librement ? Car si le bien, que l'homme fait, n'est pas l'ouvrage de sa liberté, on ne doit pas lui en faire un mérite, comme on n'en fait pas au soleil d'éclairer, aux terres fertiles de produire des fruits abondants. C'est une heureuse nécessité qui l'y a déterminé, il n'y a rien mis du sien. Si le mal que commet un scélérat, il ne le fait pas librement, on doit l'en plaindre & non lui en faire un crime ; c'est la destinée qui l'y a entraîné : l'instrument d'une bonne ou mauvaise action n'en est pas responsable. Si l'homme n'est pas libre, rien n'est pour lui véritablement bon ni mauvais, au point de lui en faire un mérite ou un crime. Tout est la suite d'une nécessité absolue, la vertu & le vice lui sont absolument étrangers, puisqu'il ne fait tout au plus que se prêter à la production de l'un & de l'autre, sans pouvoir s'en défendre. Ainsi en faisant le bien, il n'en est pas plus vertueux, & en faisant le mal il n'en est pas

plus criminel ; & l'en punir comme coupable , c'est tyrannie , c'est cruauté , c'est injustice. On ne peut justement punir des actions , qui sont des effets nécessaires des loix physiques que Dieu a établies.

5°. Sentiment intérieur , que supposent essentiellement toutes les conventions que les hommes font les uns avec les autres , les engagements mutuels qu'ils prennent ensemble , & les précautions auxquelles ils ont recours pour en assurer l'exécution. Tout cela ne signifie rien & ne peut avoir aucun effet , si les hommes ne se croient & ne sont pas libres. Ils ne peuvent alors s'engager à rien , rien promettre , puisque dans ce système , rien ne dépend véritablement de leur volonté.

Toutes les précautions qu'ils prennent , pour s'affirmer de ce qu'on leur promet , sont inutiles ; tout arrivera comme une destinée supérieure & inévitable l'a ordonné , & leurs mesures & leurs précautions n'y influenceront en rien. En vain on réclame le droit des gens , la foi des traités violés , la sainteté des promesses & des serments ; ce sont là de vaines déclamations : ceux qui ont été infidèles à leurs promesses n'ont pu les observer.

6°. Sentiment intérieur , qui a formé toutes les sociétés , inspiré tous les législateurs , dicté toutes les loix. Dans toutes les sociétés , on suppose nécessairement , que les hommes peuvent se rendre mutuellement de bons offices , travailler pour le bien commun de la société , en suivre les usages , se conformer aux loix qui y sont établies. Ce n'est que par le moyen de ces loix que les sociétés subsistent : mais ôtez la liberté , à quoi peuvent servir les loix ? Les hommes n'en peuvent faire aucun usage ; ils ne sont pas les maîtres d'en faire la règle de leurs actions : en vain on les excite à les observer par la crainte des châtimens & par l'espérance des récompenses , ces châtimens & ces récom-

penfes ne peuvent jamais déterminer à agir : la détermination vient toujours d'ailleurs. Qu'il y ait des loix ou qu'il n'y en ait pas ; qu'on propofe des récompensés à ceux qui les obfervent , ou qu'on n'en propofe point ; qu'on menace ou non les tranfgrefseurs de châtimens , ce fera toujours la même chofe , on n'en fera ni mieux ni plus mal. Une néceffité inévitable préfide à tout : ni la difpofition des loix , ni la crainte des peines , ni l'efpoir des récompensés , n'y peut rien changer.

En effet , l'on eft déterminé ou au bien , ou au mal. Si quelqu'un eft déterminé au bien , il eft ridicule de le lui commander ; il ne peut s'empêcher de le faire : il eft également ridicule de le lui confeiller , de l'y exhorter ; plus ridicule encore de lui en favoir gré , & de le récompenser. Si quelqu'un au contraire eft déterminé au mal , il eft absolument inutile de lui en faire une défenfe , de lui confeiller de s'en abftenir , de fe fatiguer à l'y exhorter ; tout cela tombe à pure perte , fans qu'il puiffe en profiter en aucune maniere : il faut tout fimplément laiffer aller le cours de la nature. Cependant nous voyons par-tout des loix établies pour fervir de regle de conduite : on les croit néceffaires pour infpirer l'amour du bon ordre , & le maintenir. On juge coupables ceux qui les violent , parce qu'ils ont pu les obferver ; eftimables & dignes de récompense ceux qui les obfervent , parce qu'ils ont fait une bonne action , & qu'ils l'ont faite par le choix de leur volonté. Qu'eft-ce que tout cela dans le fyftême de la néceffité , qu'une inconféquence & une contradiction manifefte ?

Qu'on faffe attention à ce que nous réuniffons , loix morales , confeils , exhortations , récompensés & châtimens relatifs au mérite : & qu'on n'allegue point l'exemple des bêtes qu'on apprivoife & qu'on accoutume à l'obéiffance par des ef-

peces de châtimens & de récompensés. Tout ce qu'on leur commande & qu'on leur fait faire, se peut exécuter par de simples opérations machinales, en conséquence de l'habitude qu'on leur en fait former, en les y accoutumant par des objets, qui leur causent des sensations agréables, & en les retenant par des sensations désagréables, qu'on ne manque point de leur faire souffrir lorsqu'ils ne font pas ce qu'on veut. Nous-mêmes ne formons-nous pas, par des actes réitérés, des habitudes qui agissent quelquefois en nous, indépendamment de notre volonté, & préviennent toute réflexion, & ce n'est pas à ce titre que nous nous reconnoissons libres. C'est moins à l'intelligence des bêtes, si on leur en suppose, que nous parlons, que nous commandons, qu'à leur corps, & moins des actes que nous en attendons, que des habitudes que nous travaillons à former en eux, parce que nous savons qu'outre ce qui est de l'instinct, où ils sont guidés invariablement par leur nature particulière, ils ne peuvent rien au-delà que par des habitudes physiques, qui déterminent uniformément leurs organes à de certains mouvemens. La raison de ce que nous en exigeons est en nous : ils ne font que suivre l'attrait du plaisir, ou s'éloigner du sentiment de douleur qu'on leur a fait éprouver. Aussi on ne s'avisa jamais de se contenter de leur faire de belles exhortations : on n'en obtiendrait rien. On n'attend rien d'un premier commandement, jusqu'à ce que l'habitude se soit formée ; & dès qu'elle l'est une fois parfaitement, l'effet s'ensuit toujours, jusqu'à ce que négligée & s'affoiblissant, ils en reviennent à ce qui est précisément de leur état naturel.

Ce n'est point ainsi qu'on fait des loix aux hommes, qu'on leur propose des châtimens & des récompensés : tout annonce dans ces loix, un être intelligent & libre à qui on les adresse. Ce ne font

point quelques préceptes particuliers qu'on lui fait ; dont on exige l'accomplissement, dans le moment qu'on lui parle, & qui s'exécutent par des opérations seulement physiques, en conséquence d'une habitude formée. C'est un corps de loix de toute espece, pour régler ses actions en particulier, & en public, indépendamment de toute espece d'habitude. On le croit & il est capable de les observer dès la premiere fois qu'on les lui présente, & elles ont souvent pour objet des choses qui ne sont pas même susceptibles d'habitude, parce qu'elles arrivent trop rarement. Ainsi on n'en exige point l'observation à ce titre, mais en conséquence d'une détermination morale, très-indépendante de toute habitude. On l'exhorte à s'y rendre, comme étant un être qui peut sentir la force des exhortations, & les suivre ou ne les pas suivre. On lui propose des récompenses non-seulement présentes & physiques, mais des récompenses quelquefois très-éloignées, des récompenses morales, des honneurs, des distinctions, des dignités, qui ne peuvent que flatter son intelligence. On le menace de châtimens, non pour le forcer à faire ce qu'on exige, mais comme coupable, lors même qu'il n'a fait que suivre de mauvaises habitudes, & ces châtimens sont aussi souvent d'un autre genre que des sensations douloureuses, & sans faire sentir aucune douleur à son corps, ils n'affectent quelquefois que son ame par la honte & confusion dont ils le couvrent.

Ajoutons que cette difficulté, fondée sur une espece de parallele entre les hommes & les bêtes, à la condition desquelles certains partisans de la nature qu'ils ne connoissent pas, voudroient se réduire, pour secouer plus librement le joug de toutes les loix, & se livrer arbitrairement aux desirs de leur cœur, est la chose du monde la plus avilissante pour l'humanité, & la façon de raisonner la plus défectueuse. Car c'est un défaut

essentiel dans le raisonnement de procéder de l'inconnu au connu. Or, nous connoissons très-bien notre liberté par le sentiment intérieur que nous en avons, & dont nous ne pouvons nous défendre. Nous sentons que les loix nous sont données comme à des êtres très-capables d'en connoître la raison ; de les suivre dès la première fois que nous les connoissons, de nous en servir pour diriger nos actions ; que nous sommes coupables quand nous y manquons ; que les châtimens nous sont justement proposés pour nous contenir par la crainte, que les actions conformes aux loix sont la gloire de celui qui les fait, & méritent des récompenses. Pour les bêtes, nous ignorons parfaitement leur nature, & comment ils agissent, ainsi que bien d'autres choses qui nous sont étrangères, & dont la connoissance ne nous est pas nécessaire. Aucun Philosophe jusqu'ici ne s'est encore vanté de le savoir. Il y a plus dans tout ce que nous voyons en elles, nous n'appercevons rien qui annonce, qui insinue même, qu'elles soient susceptibles d'idées du bien & du mal moral, qu'elles aient une liberté de choix qui leur soit propre, encore moins qu'elles soient capables d'idée de Dieu, d'ordre & de religion. Laissons donc les bêtes pour ce qu'elles sont, & ne démentons point le sentiment intérieur, qui nous annonce que le Créateur nous a mis dans une condition toute différente, & que nous ne pouvons méconnoître.

En effet, qu'on ôte la liberté, on ne voit dans la conduite du Créateur & dans celle des hommes que confusion & qu'énigmes inexplicables ; un sentiment que Dieu nous a donné qui n'a aucune réalité ; une supposition continuelle & universelle dans toutes les sociétés des hommes, d'un attribut qu'ils n'ont pas ; des perceptions distinctes d'effets nécessaires & d'autres libres, quoique tout soit assujetti à une nécessité uniforme & inintelligible ; des loix

directives & qui dans la vérité ne dirigent point ; des récompenses & des châtimens qu'on suppose mérites , sans aucun mérite ni démerite réel.

Changeons maintenant la scène ; supposons l'homme libre & maître de ses actions , sous la dépendance de Dieu à qui il est redevable de tout son être , & à qui il doit tout rapporter : alors tout se soutient dans l'univers. Il est juste de donner à l'homme des loix communes & particulières : libre il peut les prendre pour règles de sa conduite , les observer ou les transgresser. S'il fait le bien , il mérite les récompenses qu'on lui décerne ; il l'a fait librement & par choix ; les récompenses doivent le flatter , on les accorde à son mérite ; & ce sont des êtres intelligents qui les lui accordent , & qui pourroient les lui refuser. S'il fait le mal , il est coupable ; il pouvoit ne le pas faire. On a droit de l'en blâmer & de l'en punir ; lui-même il est le premier à se faire justice & à se condamner. Les conseils , les exhortations , les promesses & les menaces sont légitimes , & peuvent produire les effets les plus heureux. Les conseils qu'on lui donne , l'homme est le maître de les suivre ; il peut se laisser ébranler par les exhortations , intimider par les menaces , & entraîner par l'espérance des récompenses.

Tous les liens qui unissent les hommes ensemble , la sensibilité , la reconnoissance , l'amitié , l'amour du bien public , biens souverainement foibles sous l'empire de la fatalité , reprennent toute leur force. L'homme doit être sensible aux misères de ses semblables ; elles peuvent être adoucies par cette sensibilité , dont l'effet naturel est de les prévenir , autant qu'il est possible , par la prudence , & de les soulager par des secours. Placé lui-même dans des circonstances peu favorables , la sensibilité des autres peut lui procurer les mêmes avantages. Les bienfaits méritent de la reconnoissance , on en a véritablement obligation à celui de qui on les tient

il étoit le maître de ne pas les accorder. Les loix de l'amitié sont des loix sacrées; ce n'est point le hazard ni le destin qui unit les amis ensemble, mais le choix du cœur, & l'inclination libre de la volonté. Tout s'anime dans la nature & la société; les vertus sont cultivées, les vices combattus; les difficultés, loin de rebuter, excitent à les surmonter par de nobles efforts qui peuvent avoir un heureux succès. L'idée de ce que l'on peut, excite à faire ce que l'on doit; on se croit responsable de ce que l'on fait; on n'abandonne rien au hazard; on prend des précautions & des mesures pour réussir dans ses projets, parce qu'on est persuadé qu'elles peuvent influencer sur les événements. Toutes ces conséquences sont essentiellement liées au dogme de la liberté; & comme ces conséquences sont des vérités évidentes de fait, elles supposent nécessairement la vérité du principe de droit d'où elles découlent.

Ainsi l'existence de la liberté est également une vérité de foi & de raison, révélée & démontrée: vérité chère à tout homme de bien, que les inéchants seuls ont intérêt de ne pas reconnoître; nouveau titre qui l'appuye; vérité si intimement liée à la nature de l'homme, que malgré les doutes affectés & d'ostentation, on l'admet, quoiqu'on en dise, dans la pratique.

Nous avons déjà fait entendre que la liberté dont nous jouissons, quoique liberté d'indifférence, ne nous donne pas une égale facilité à tout. Il en est en effet, des choses où tout nous porte, & que nous faisons très-volontiers & très-aisément, & d'autres qui coûtent beaucoup & qu'on ne fait que très-difficilement. Cette différence vient ou de la nature des choses mêmes, ou de nos dispositions particulières, ou des secours nécessaires pour agir plus ou moins efficaces, quoique véritablement suffisants. Nous n'en jouissons pas moins alors d'une liberté véritable, dès qu'il n'y a qu'une simple dif-

ficulté: la facilité avec laquelle nous faisons quelque chose ; nous laisse un vrai pouvoir de nous en abstenir ; & la difficulté que nous y rencontrons , n'ôte pas celui de la vaincre avec le secours de Dieu, qui , quand il nous le commande , nous aide à faire ce qui sans cela nous seroit non-seulement difficile , mais encore impossible. Ce pouvoir de vaincre les difficultés , nous le sentons en nous , nous l'éprouvons , nous en faisons usage , nous aimons même quelquefois à faire des choses difficiles par préférence aux choses les plus aisées ; & quand nous ne le faisons pas , nous sentons que si nous le voulions fortement, nous le pourrions faire ; & s'il s'agit d'actions où la grace de Dieu nous est nécessaire , que nous pouvons la demander. Ainsi ce n'est pas le pouvoir qui nous manque , mais la volonté & le courage. Mais quoi qu'il en soit des circonstances particulières , la liberté ne nous est donnée que pour nous conduire en hommes raisonnables dans l'ordre de la nature , en bons citoyens dans l'ordre de la politique , & en bons chrétiens dans l'ordre du salut. Or , tout ce qui est nécessaire à ces différents égards au commun des hommes , n'est point pour l'ordinaire dans la pratique extrêmement difficile. Ce qui l'est beaucoup , communément n'est pas de précepte , & lorsqu'il le devient , nous avons alors des motifs & des secours qui nous élèvent au-dessus de nous-mêmes , & nous rendent capables des plus nobles efforts.

L'habitude n'impose point aussi de nécessité insurmontable ; tous les jours on se corrige des habitudes les plus invétérées ; & l'on surmonte les plus fortes. Si quelquefois la force de l'habitude se fait sentir avant qu'on ait pu la prévenir , cela ne forme que ces premiers mouvements , que Dieu n'impose point à ceux qui travaillent sérieusement à se corriger. Ce que fait en nous l'habitude , c'est de nous rendre facile ce qui en est l'objet ; son pouvoir

croît avec sa dureté ; on la suit volontiers ; on n'y résiste qu'avec peine ; mais on le peut ; & avec du courage on le fait. Malgré la force de l'habitude on est donc véritablement libre ; & l'on conserve le pouvoir de la suivre ou d'y résister (a) : on pouvoit encore plus aisément ne pas la contracter.

Enfin , la nécessité d'un secours de Dieu pour agir , ne détruit point la liberté. Nous n'examinerons point ici quel est ce secours dans l'ordre naturel , & dans l'ordre surnaturel : nous savons qu'il y a dans l'école plusieurs sentimens différens ; nous n'en adopterons aucun ; parce que dans une matiere si importante , nous ne voulons , tant qu'il nous est possible , rien avancer que de certain , & qu'aucun de ces sentimens n'a l'avantage de la certitude. Peut-être même qu'aucun n'y parviendra , faute d'un premier principe d'où l'on puisse partir , & qui puisse fixer.

Mais sans entrer dans aucune discussion à cet égard , nous dirons seulement qu'il est deux vérités , que tous les systêmes orthodoxes supposent comme si incontestables , que tous leurs partisans conviennent de la fausseté de leur opinion, si elle ne peut se concilier avec ces deux vérités. La première, c'est que quand Dieu commande quelque chose qui n'est pas naturellement possible , il aide par sa

(a) Il est des Théologiens qui croient qu'il peut y avoir un état d'endurcissement consommé , accompagné d'une soustraction totale de grace. Mais outre que ces Théologiens sont en très petit nombre , & qu'ils conviennent encore que cet état est rare ; ils n'en admettent pas moins le dogme de la liberté par rapport

aux endurcis eux-mêmes ; & ce n'est qu'au mauvais usage qu'ils ont fait de leur liberté , qu'ils attribuent cette soustraction , dont elle est la punition ; de telle sorte que la privation du secours pour faire le bien & l'impuissance qui en est la suite , sont pleinement volontaires dans leur cause.

grace a l'accomplir , qu'il nous ordonne même de lui demander ce secours , très-capable de suppléer à notre impuissance , & qu'il est toujours très-sincèrement disposé a nous l'accorder , puisqu'il nous prescrit de le lui demander. La seconde, que la grace n'impose point de nécessité , que l'homme y consent librement & peut s'y refuser. Il ne s'agit pas d'examiner si tous les systèmes expliquent heureusement cet accord de la grace & de la liberté , & s'ils conservent exactement les droits de l'une & de l'autre. L'essentiel est que leurs défenseurs sont persuadés qu'aucun système ne doit être suivi , qu'autant que sous l'empire de la grace le pouvoir d'y résister subsiste véritablement. Le reste prouve tout au plus qu'ils raisonnent mal ; la vérité n'en souffre point. Or, ces deux principes supposés , principes essentiels à tout système pour être admis , & d'un ordre supérieur , il est visible qu'un secours qui , 1^o, ne manque point dans le besoin , à moins qu'il n'y ait de la faute de celui qui s'en est privé ; & qui , 2^o, ne détermine point si invinciblement le libre arbitre , qu'il ne puisse y résister & agir d'une manière opposée , il est visible , disons-nous , qu'un tel secours ne donne point d'atteinte à la liberté , & lui laisse le pouvoir de faire un choix entre deux choses également possibles , quoique non pas toujours également faciles.

Il est vrai qu'il y a des graces si fortes qu'on n'y résiste jamais , comme il est des passions si violentes qu'il est bien difficile de les surmonter. Mais il est également vrai que les mouvements de la concupiscence ne nous imposent point la nécessité d'y consentir , & que nous pouvons également nous refuser aux impressions de la grace , ainsi que l'a décidé le Concile de Trente.

Ce seroit ici le lieu de discuter les objections qu'on forme quelquefois contre la liberté. Mais si on y fait attention , on reconnoîtra que nous es

avons déjà prévenu les plus apparentes. Celles que nous pourrions ajouter , & qu'on fait le plus valoir , ne sont que des subtilités métaphysiques , qui ne sont que répandre des obscurités sur une chose claire. Ce sont des raisonnements tirés de loin qui ne se présentent point naturellement à l'esprit , n'y portent point la lumière , font naître tout au plus des doutes sans persuader , n'arrachent point du cœur & de l'esprit le sentiment de la liberté , lors même qu'on ne fait pas y répondre. Les preuves au contraire que nous en avons données , sont des preuves simples , claires , qu'on entend aisément , auxquelles on se rend sans peine ; elles entrent d'elles-mêmes sans effort dans l'esprit , qu'elles éclairent , convainquent & persuadent.

Nous ne pouvons néanmoins nous dispenser de dire un mot de ce système si souvent combattu , & même détesté par les Philosophes les plus sensés du Paganisme , reproduit de nos jours sous diverses formes , qui prétend que tout dans l'homme est purement physique & matériel , dépend des ébranlements qui se font dans le cerveau ; que ces divers ébranlements donnent à l'ame ses pensées , ses inclinations , ses jugements , ses volontés ; qu'ils en sont la cause vraiment productrice , avec un empire si absolu qu'elle ne peut s'en défendre.

Mais si on demande des preuves aux défenseurs de ce système , tous leurs raisonnements n'aboutissent qu'à montrer que c'est-là une façon d'expliquer ce qui se passe dans l'homme , & plausible & possible , sans pouvoir lui donner un titre plus noble que celui d'hypothèse : comme si une vérité clairement démontrée pouvoit être ébranlée par un système destitué de toute sorte de preuve positive , qui ne présente que des obscurités & des abîmes , éteint les lumières naturelles ; système démenti par le sentiment intime de tous les hommes , sans en excepter ceux qui en sont les auteurs & les partisans ;

Système contredit par l'expérience , qui montre évidemment que l'ame est susceptible d'opérations d'un ordre absolument différent des impressions purement sensibles & mécaniques. Comment , en effet , attribuer aux impressions purement sensibles , les idées spirituelles & qui ne forment point d'image , les idées universelles & qui ont pour objet les principes généraux , les idées morales de l'ordre du vice & de la vertu , cette action de l'ame qui sépare, quand elle le veut, ce qui fait également impression sur le principe mécanique du sentiment , qui divise ce que les sens apperçoivent également , qui rapproche des objets présents les choses passées qui ne font plus d'impression sur les organes , qui s'occupe d'une impression plutôt que d'une autre , quoique également présente & sensible ; qui se refuse aux satisfactions que la sensibilité physique lui présente , & résiste aux mouvements qu'elle lui inspire,

Il est étonnant comment nos modernes Philosophes qui se prétendent les bienfaiteurs de l'univers , & se croient faits pour l'éclairer , en appelant si souvent dans leurs écrits à la voix de la nature , étouffent si indignement cette voix qui parle si clairement en faveur de la liberté ; & sous prétexte d'analyser ce qui se passe dans l'homme , en dégradent la nature , en réduisant la raison sous le joug honteux du mécanisme & d'une sensibilité grossière ; brisent par-là tous les liens qui unissent les hommes ensemble , & les attachent à la vertu , leur ravissent jusqu'au desir de faire des efforts pour la pratiquer ; efforts impuissans dans leur système. Accoutumés à se laisser entraîner sans combat par la sensibilité , à suivre en tout l'attrait du plaisir ; ils osent juger que ce qui n'est que l'effet de la corruption de leur cœur est la nature même de l'homme ; comme si tous les jours l'homme chrétien sans cesser d'être homme , ne savoit

pas se refuser à l'attrait des plaisirs les plus enchanteurs , lorsqu'il ne peut les concilier avec les lumières de son esprit & les maximes de sa conscience; se condamner même à des austérités les plus capables de révolter la sensibilité physique ; sacrifier ses plus doux penchans au Dieu qu'il adore , à la religion qu'il professe, à la patrie qu'il veut & qu'il doit servir , & réaliser ainsi, à la honte de l'incrédulité, ce qu'elle reconnoît être au-dessus de ses forces , en le mettant au-dessus des forces humaines.

Eh , à quels excès ne doit pas conduire naturellement un pareil système ! Car si la sensation dominante décide de tout dans l'homme , s'il est impossible de s'y refuser , il n'y a donc point d'autre parti à prendre que de s'y laisser aller tout doucement , aux dépens de qui il appartiendra.

Au reste , la dépendance où est l'ame du corps qui lui est uni , ne donne aucune atteinte à sa spiritualité , & ne lui ôte pas sa liberté ; elle prouve seulement l'union intime de ces deux substances d'une nature si différente. Nous ne connoissons pas sans doute parfaitement le mystère de cette union , mais nous concevons très-bien , quoique nous ne puissions pas l'expliquer dans le détail , que de même que Dieu a pu faire dépendre de l'ame une partie des mouvements du corps qui lui est uni , il a pu également faire dépendre une partie des opérations de l'ame de la constitution du corps. Ce que nous concevons très-possible , nous l'éprouvons. Ce n'est pas que l'état du corps & sa constitution actuelle soient la cause des pensées & des opérations de l'ame; c'est seulement une condition sans laquelle les fonctions spirituelles ne se font point avec la perfection qui leur est propre. Comme l'homme n'est point un pur esprit , ses actions ne sont point les opérations d'un pur esprit , mais celles d'un esprit uni à un corps.

Il faut donc ici bien distinguer deux choses , la

nature physique de la liberté & son essence morale. La nature physique de la liberté consiste dans un principe interne d'action , principe essentiel à l'ame & inamissible. Son essence morale est le pouvoir d'agir ou de ne pas agir à la lumière d'un certain nombre d'idées distinctes. Tant que l'ame ne manque point des idées nécessaires pour user de sa liberté , délibérer , se conduire , se déterminer , alors aidée du secours du premier Être son Auteur , elle est en état de choisir librement , de peser les motifs qui peuvent la décider , d'y acquiescer ou de s'y refuser. Ainsi elle jouit de l'exercice moral de sa liberté. La mémoire conserve ces idées & les représente dans le besoin. Or , comme la mémoire dépend en partie du corps , des traces qui se font dans les fibres du cerveau , ces fibres peuvent être si mal constituées , qu'elles ne puissent être régulièrement ébranlées par le son des différentes expressions qui rendent les idées ; c'est l'état des insensés. On conçoit aussi qu'il peut y avoir dans ces fibres un tel dérangement ou un tel affoiblissement , qu'ils n'avertissent plus l'ame de la même manière qu'ils faisoient autrefois ; delà vient l'affoiblissement de la raison dans certains vieillards décrépits ; le dérangement entier , ou seulement à quelques égards , passager ou perpétuel dans certaines maladies.

Mais comme ces différentes situations ne sont pas l'état naturel de l'homme , tel que nous le considérons , & comme jouissant du plein usage de sa raison , on n'en peut rien conclure contre sa liberté dans son état ordinaire & naturel , où il conserve sa raison & les connoissances qui lui sont nécessaires pour en faire usage. Ce sont-là des cas singuliers & extraordinaires , qui sont une exception à la règle commune , & donnent d'autant moins atteinte aux preuves que nous avons apportées en faveur de la liberté , que ces preuves n'ont aucun rapport à ces situations rares , où l'ame peut se trouver ,

& que même elles les excluent positivement. Ce seroit un défaut de raisonnement bien sensible que de ne pas vouloir juger des facultés d'une substance spirituelle unie à un corps, par sa nature, & la situation où elle se trouve, lorsque ce corps est dans son état ordinaire & naturel, & que rien ne dérange la correspondance mutuelle de ces deux substances, mais seulement par ces situations extraordinaires où la communication de l'ame avec le corps est dérangée, & l'exercice des facultés de l'ame est suspendu à cause de la mauvaise constitution du corps. Lorsque Dieu permet ces dérangements, ni sa justice, ni sa bonté n'y sont blessées, puisqu'il ne rend point responsables de ce qu'on fait dans cette situation; trop juste pour nous en récompenser; trop bon pour nous en punir.

Nous ne pouvons ainsi passer ici absolument sous silence, la fameuse objection que Bayle ennemi de profession de toute espece de vérité, & qui s'est fait toute sa vie un pitoyable mérite du talent qu'il avoit de répandre des nuages sur celles qui sont les plus incontestables, a formée contre la liberté, qu'il a tournée en tant de manieres différentes, & souvent répétée avec tant de complaisance & d'affectation. Il la tire du système reçu dans quelques écoles au sujet de la conservation, qu'elles prétendent n'être autre chose qu'une création renouvelée. Or, dit-il, dans le premier instant de la création, Dieu a produit nos ames avec toutes leurs modifications, sans qu'elles ayent pu alors s'en donner aucune, ni concourir pour cela avec Dieu qui a tout fait en elles; & il en conclut qu'il en doit être de même dans les instans suivans, puisqu'ils sont tous de la même nature, & que Dieu, en conservant ses créatures, les crée en quelque sorte de nouveau.

Il est bien aisé de répondre à ce célèbre Pirrhonien, en l'arrêtant dès le premier pas & en lui mon-

trant que tout ce grand étalage de métaphysiques qu'il fait pour faire valoir cette objection, n'a de force qu'autant que le principe dont il part est incontestable. Car pour attaquer avec quelque apparence une vérité démontrée, il faut sans doute lui opposer quelque chose qui le soit également. Or, le système de la création renouvelée n'est rien moins que certain ; ses partisans en conviennent ; il a même plus l'air d'une subtilité d'école que d'une vérité : & effectivement à nous en tenir aux idées simples que nous en avons, l'idée de la création & celle de la conservation sont totalement différentes. La création est l'action par laquelle Dieu tire du néant une créature qui n'existe pas encore. Par la conservation au contraire Dieu conserve dans son existence une créature qui existe déjà. Or, ce sont-là deux choses qui ne sont nullement semblables, puisque ce qui existe a nécessairement plus de rapport à l'existence que ce qui n'est point. Que veut-on dire lorsqu'on prétend, pour étayer ce système, que d'eux-mêmes, les êtres créés tendent au néant, & qu'ils y rentreroient réellement si Dieu ne les créoit de nouveau ? Ce qui existe déjà ne tend pas plus vers le néant, que ce qui n'est pas tend à l'être ; comme si Dieu, en formant une créature, ne pouvoit pas lui donner une existence durable, toujours néanmoins dépendante de sa puissance & de sa bonté, qui la lui conserve directement & immédiatement &, demeurant également maître de la lui ôter. Loin donc qu'on puisse légitimement opposer au dogme de la liberté, le système très-incertain de la conservation considérée comme une création continuée, il en faudroit conclure au contraire, que ce système est faux à un nouveau titre ; si on ne pouvoit le concilier avec cette vérité. Aussi ceux qui le soutiennent n'ont garde d'en convenir ; ils prétendent que ces deux choses s'allient très-bien ensemble ; & que quand ils disent que la

conservation est une création renouvelée, cela signifie seulement qu'elle nous maintient dans les dons que la création nous a faits, & conséquemment dans la faculté d'agir, dont on peut se servir dès le moment qu'elle est donnée; & ils ne trouvent aucune difficulté à concevoir qu'un être créé libre puisse faire usage de sa liberté dans le moment qu'il la reçoit de son Créateur.

II. QUESTION.

Quelles actions de l'homme sont du ressort de la liberté & peuvent lui être imputées à titre d'actions morales & libres ?

LE dogme expliqué, nous entrons ici dans la morale par rapport à des objets d'un exercice journalier, qui vont rappeler à la pratique ce que nous avons dit jusqu'ici, & qui y tend véritablement dans toutes ses parties. Il falloit prouver que l'homme est libre, avant d'examiner jusqu'où s'étend sa liberté, & quelles en sont les bornes. Car il s'en faut beaucoup que la liberté de l'homme puisse tout à son gré; l'Être suprême de qui nous la tenons, en lui prescrivant des limites, a voulu par-là nous avertir continuellement de notre dépendance, nous apprendre à borner nos desirs, nous faire sentir notre faiblesse, nous exciter à réclamer son secours; & nous tenir dans l'humilité.

Mais il faut ici observer que Dieu a donné la liberté à l'homme encore plus pour l'ordre moral, que pour l'ordre physique. En formant des êtres libres il a eu principalement en vue de faire des créa-

tures qui pussent l'honorer par le choix de leur volonté , observer ses loix , & pratiquer la vertu avec mérite. C'est pourquoi il ne faut point s'étonner que la liberté ne s'étende pas , au moins depuis la corruption de l'homme par le péché , à plusieurs choses d'ailleurs très-communes , qui n'ont point de rapport aux mœurs & ne peuvent nous rendre ni vertueux ni méchants.

Il faut encore distinguer le pouvoir qui constitue la liberté , de l'acte même , dont, comme tout autre pouvoir , il est très-séparable. Ce pouvoir est toujours plus étendu que son exercice qui peut être gêné par différentes circonstances. Il est néanmoins borné , parce que c'est une faculté d'une créature essentiellement bornée elle-même ; qu'il est subordonné à des pouvoirs supérieurs ; qu'il peut être arrêté par des obstacles invincibles ; & que la dépendance où est l'ame du corps qu'elle anime , ne lui permet pas d'exercer ses facultés avec la même facilité qu'elle le feroit sans cet assujettissement (a).

Le même sentiment intérieur , qui nous assure de notre liberté , nous fait également discerner les choses qui en sont l'objet , de celles qui n'en dépendent pas.

Il nous apprend 1°. Que les sensations ne sont point soumises à l'empire du libre arbitre. Nous en éprouvons beaucoup que nous ne faisons pas naître , & dont nous ne sommes pas les maîtres. Les objets qui nous environnent , en agissant sur notre corps , les produisent nécessairement. En vain à la présence de quelque chose qui nous blesse , voudrions-nous nous refuser aux mouvements de douleur , en vain voudrions-nous y faire succéder des impressions de plaisir ; on ne commande point à la sensibilité ; notre ame l'éprouve malgré qu'elle

(a) Voyez les Discours Philosophique de M. Boullier.

en ait. Nous aurions beau souhaiter de certaines sensations; toute la véhémence de nos desirs ne peut les faire naître, indépendamment des corps propres à les produire. Aussi, à parler en général, Dieu, comme nous l'avons dit, ne nous fait ni un crime ni un mérite de nos sensations, & on n'en est pas plus agréable à ses yeux, ni moins digne de ses bontés, précisément pour éprouver des sensations douces ou douloureuses. Aussi ce ne sont point là des Actes humains; l'homme ne fait pas les sensations, il ne fait que les souffrir.

La liberté n'est pas néanmoins toujours sans action par rapport aux sensations. Car quoique la présence des objets les produise nécessairement, nous sommes souvent les maîtres de les éviter en nous éloignant de ces objets, & de les faire naître en nous en approchant. L'âme peut s'y rendre plus ou moins attentive; quelquefois même insensible, lorsqu'elles sont foibles & sans vivacité; & il peut y avoir en cela du bien ou du mal, suivant que les objets de ces sensations douces & agréables, tristes ou douloureuses, sont bons ou mauvais, permis ou défendus, à cause du rapport qu'ils ont aux bonnes mœurs. Lors même que ces impressions sont nées en nous sans que nous y ayons eu aucune part, quoique nous ne puissions prévenir ni souvent arrêter le sentiment de plaisir ou de douleur qui en est inséparable, la volonté peut néanmoins consentir à ce qui se passe en elle, en y prenant de la satisfaction, ou y refuser son consentement en le désapprouvant; & de cette manière la sensation peut-être l'occasion d'une faute véritable ou d'un acte de vertu, suivant que l'objet est bon ou mauvais. Mais ce n'est point le sentiment de douleur ou de plaisir qui nous rend aux yeux de Dieu dignes de châtement ou de récompense, mais la part que prend notre volonté à l'un ou à l'autre, en y donnant occasion ou en y acquiesçant, & s'y laissant

entraîner , lors même qu'elle n'a contribué en rien à leur production. C'est ce qui fait d'une sensation physique une action morale ; de-là le mérite des pratiques de mortification qui en faisant souffrir le corps , purifient & sanctifient l'ame ; le mérite plus grand encore des martyrs & des tourmens qu'on leur faisoit endurer. De-là encore le mal & le désordre des plaisirs sensibles lorsqu'il sont défendus.

2°. Le sentiment intérieur nous fait connoître que ce n'est point notre liberté qui préside à la production de nos idées ; qu'elles dépendent de la nature des objets qu'elles représentent , & de la manière dont ils nous sont connus : que ce que nous connoissons d'un objet , & l'idée que nous nous en formons ont ensemble une liaison nécessaire. Il nous apprend également , que la plupart de nos connoissances viennent des sens , de l'éducation & de l'expérience : que les mouvements qui se font dans nos organes sont le moyen que la Providence a établi pour faire passer à notre ame les idées des objets qui nous environnent. Il nous apprend encore , que suivant les différentes manières dont un objet est apperçu par l'entendement , & nous est représenté comme convenable ou nuisible , l'idée qui s'en forme & qui y répond , produit en nous naturellement des mouvements d'aversion ou d'amour , d'éloignement ou de desir. Dans tout cela notre liberté n'agit point : aussi dans l'ordre moral , son mérite & son bien être n'en dépendent point.

Mais la liberté de l'ame n'est pas sans exercice , par rapport aux idées & aux jugemens qui les suivent. Et pour mieux discerner ce qui lui appartient , il faut distinguer deux actes de la volonté , le premier par lequel elle prononce sur la nature des choses , sur les avantages qu'elles peuvent procurer , & les désavantages qu'elles peuvent causer. Le second par lequel elle se détermine à agir en conséquence. Il ne dépend pas ordinairement de la
volonté

volonté qu'une chose nous paroisse indifférente , digne d'être recherchée ou rejetée ; cela dépend de la qualité de l'objet & de la manière dont il est représenté , qui ne dépend pas toujours d'elle. Aussi elle ne doit à cette idée ni ses vertus ni ses vices , si ce n'est autant qu'elle y cède ou qu'elle y résiste. Car quoique les ébranlements qui se font dans le cerveau excitent des pensées saintes ou criminelles , des traits honnêtes ou vicieux , l'ame n'en est pas moins la maîtresse de les suivre , de s'y rendre ou de s'en éloigner.

Il peut donc y avoir ici un grand exercice de la liberté : d'ailleurs ou les objets sont présentes à l'esprit avec cette évidence parfaite , indépendante de tout raisonnement , ou ils ne paroissent évidents qu'à l'aide de quelque raisonnemens , ou bien ils demeurent toujours environnés de ténèbres & d'obscurités que nous ne pouvons éclaircir entièrement. Nous ne sommes pas les maîtres de rejeter sérieusement des vérités qui sont claires par elles-mêmes , telles que celle-ci : le tout est plus grand que la partie : ces vérités sont trop sensibles , pour que nous puissions ne pas y acquiescer lorsque nous y faisons quelque attention. La liberté n'a d'action à leur égard , que dans le pouvoir qu'elle a d'y rendre l'ame plus ou moins attentive , d'en retracer le souvenir ou de l'écarter , de les comparer avec d'autres , de chercher à les obscurcir , &c. Les idées qui ne sont évidentes qu'à l'aide de quelques raisonnemens , dès que nous comprenons la force des raisons , entraînent aussi notre consentement , & l'entraînent nécessairement , parce que nous ne pouvons regarder comme faux ce qui est vrai , & nous paroît vrai ; il peut néanmoins y avoir du mérite à croire ces vérités , parce que nous pouvons nous appliquer , en conséquence du choix de notre volonté , à l'intelligence des motifs sur lesquels elles sont appuyées , & que cette application volontaire

& de choix à des choses , que nous pouvons être obligés de savoir , est quelque chose d'estimable & de digne de louanges.

Enfin lorsque les idées n'ont point , même à l'aide du raisonnement , cette clarté qui porte la lumière dans l'esprit , & qu'elles renferment encore des difficultés & des obscurités qui peuvent arrêter , nous sommes extrêmement libres de prendre parti pour ou contre , & encore plus de nous appliquer à en découvrir la fausseté & la vérité. Dans le temps même que l'un des partis nous semble plus véritable , nous pouvons l'examiner encore , discuter ce qui nous décide , porter notre attention sur les raisons contraires ; & alors il n'est pas impossible que ce qui nous paroït vrai , ne change de nature à la réflexion.

C'est pourquoi l'acte de foi que nous faisons sur les vérités de la religion est un acte libre & méritoire. Car quoiqu'il soit vrai & évident que Dieu les a révélées , non-seulement ces vérités renferment toujours des obscurités & des difficultés qu'il y a du mérite à mépriser sans s'en laisser ébranler , mais encore c'est très-librement que nous étudions les raisonnements qui nous prouvent l'existence de la révélation , & que nous consentons à la grace qui nous porte à nous y rendre ; & c'est sur la liberté qui accompagne l'acte de foi , qu'en est fondé le mérite. Aussi tout ce qui dans cette matière ne dépend pas de nous , ne nous est point imputé , comme seroit le défaut d'instruction & de connoissance en ceux qui n'ont point entendu parler de Jesus-Christ & de son Evangile , ou qui n'ont pu entendre ceux qui leur en parloient. Au contraire les peuples à qui Jesus-Christ a fait porter son Evangile , & ont refusé de s'y rendre , sont coupables aux yeux de Dieu , comme ceux qui ont cru méritent des récompenses ; parce que , comme dit S. Augustin , consentir à la grace de vocation ou n'y pas consentir , sont des actes libres & qui dépendent de notre volonté : *Consentire autem vel*

dissentire vocationi Dei, propriae voluntatis est.

Comme la représentation du rapport que les objets ont avec nous, accompagne souvent l'idée que nous en avons, suivant qu'ils paroissent nous convenir & nous être nécessaires ou préjudiciables, il naît en nous des mouvements opposés & proportionnés à la nature du rapport de ces objets avec notre être. Ces mouvements ne dépendent point de nous, ils préviennent l'exercice de notre libre arbitre; ils sont excités nécessairement dans notre volonté, à qui il est naturel de désirer ce qui lui convient, & de s'éloigner de ce qui lui est contraire. Si deux objets ont chacun un côté favorable & un autre qui ne l'est pas, notre volonté a également pour chacun deux mouvements opposés, l'un d'amour & de complaisance, l'autre d'éloignement & d'aversion, attirée d'un côté & rebutée de l'autre. Tous ces mouvements différents sont des mouvements indélébérés, produits nécessairement par les objets que les idées représentent. Mais ces impressions indélébérées n'imposent point une nécessité d'agir; notre liberté est la maîtresse de s'y refuser & de choisir.

Ce qui n'est point contraire à ce qu'enseigne S. Augustin, que nous ne pouvons nous dispenser d'agir conformément à ce qui nous plaît le plus. Car cette nécessité dont parle S. Augustin, n'est qu'une nécessité de conséquence, qui bien loin de détruire la liberté, a pour principe la liberté même, & est la preuve de son activité. Car l'objet qui nous plaît le plus n'est pas celui pour qui nous avons plus d'attraits indélébérés, en conséquence de cette impression naturelle que peut causer la première idée que nous nous en formons, mais celui que notre liberté choisit & pour laquelle elle décide; & comme ce choix est délébéré, libre & volontaire, l'action qui en est une suite l'est également.

Quoique ceci s'entende aisément, un exemple le rendra encore plus sensible, & mettra l'ac-

tivité de la liberté dans un plus grand jour. Il se présente l'occasion de faire une riche fortune, mais pour cela il faut se résoudre à faire une injustice. D'un côté l'intérêt excite, de l'autre la loi de Dieu & la crainte de l'offenser se réunissent. Ces deux mouvements sont deux mouvements nécessaires & indélébiles. Partagée entre ces deux partis, la volonté n'est décidée pour aucun invinciblement; & quoiqu'elle ne puisse s'empêcher de ressentir les mouvements opposés de crainte de Dieu, & le desir de s'enrichir, elle jouit en entier de sa liberté, qui peut également se décider en faveur de la conscience ou de l'intérêt. Elle se décide enfin & fait son choix, en se rendant avec délibération à l'un de ces premiers mouvements, qui d'abord étoient indélébiles. Mais dès qu'on suppose ce choix fait, comme il est impossible qu'une chose soit en même temps & qu'elle ne soit pas, il n'est pas possible de supposer que la volonté n'agisse pas conformément & en conséquence. Mais aussi cette impossibilité & cette espèce de nécessité n'est qu'une nécessité de supposition, fondée sur le choix libre de la volonté, & qui s'accorde si bien avec la liberté, qu'elle en est l'effet & l'exercice le plus marqué.

Le choix & l'action sont si essentiellement libres, que, quoi qu'on suppose le choix fait, tandis que les choses sont encore entières, la volonté peut changer d'avis & revenir au parti contraire. Car lorsque nous nous déterminons à agir, cette détermination n'est point une détermination physique fondée sur la nature d'une cause, qui produise nécessairement & essentiellement son effet, telle qu'est celle d'une pierre qui après avoir été élevée en l'air retombe nécessairement à terre; c'est une détermination morale, fondée sur une raison suffisante, bonne ou mauvaise, qui fait plus ou moins d'impression sur l'ame, mais qui ne la décide point absolument & nécessairement. En même temps qu'elle se rend à cette raison, elle sent bien

qu'elle pourroit, si elle le vouloit, agir autrement, & que ce qu'elle se propose n'est point essentiel à son existence & à son bonheur présent. Le motif qui la décide la laisse donc maîtresse du choix. Il n'est pas même la cause véritable de la détermination, mais seulement une condition nécessaire pour se déterminer; parce que l'ame ne se détermine point sans motif: mais c'est l'ame qui se détermine elle-même en conséquence. Ainsi la raison suffisante pour laquelle une action se fait n'est pas du côté du motif, mais du côté de l'activité de l'ame; & ce qu'on ne fait pas, aura également une raison suffisante pour exister quand l'ame le voudra, parce qu'elle a une puissance capable de résister au motif qui fait agir différemment, & de se laisser conduire par la raison contraire.

En effet, il n'y a dans le monde aucun bien qui ait dans notre esprit des raisons de préférence assez fortes pour nous fixer irrévocablement, & nous déterminer absolument. Il en est comme des aliments nécessaires en général pour la conservation de la vie, mais dont aucun n'est essentiel jusqu'à ne pouvoir être suppléé. Un bien pur & sans mélange capable de faire notre bonheur présent, emporteroit invinciblement notre volonté, mais il n'en est aucun sur la terre; chacun a quelques avantages joints à quelques inconvénients, qui les uns & les autres peuvent plus ou moins nous toucher. Aussi les impressions agréables ne nous entraînent point nécessairement, comme les impressions douloureuses ne nous rebutent point absolument. On peut avoir différentes raisons de se refuser aux premières, ne fût-ce qu'à cause des suites funestes qu'elles entraînent après elles. L'expérience nous apprend également que quoique l'homme craigne naturellement la douleur, il peut avoir des raisons de s'y exposer volontairement & de la soutenir avec courage; pour la conservation de sa vie, par exemple, ou par esprit de pénitence:

& lors même que nous nous sentons portés vers quelque espece de bien en particulier, & qu'il nous paroît mériter la préférence, il ne nous semble point la mériter, jusqu'au point d'entraîner invinciblement notre consentement, & nous demeurons toujours les maîtres de nous dérober à l'attrait du bien le plus apparent; soit parce que nous pouvons en affoiblir l'impression en y opposant des raisons contraires, ou en portant ailleurs l'attention de notre esprit; soit parce que ce qui nous paroît le meilleur parti ne l'est jamais si parfaitement, que nous ne puissions trouver des avantages à ne le pas suivre. On fait bien ce qui est le mieux; on le reconnoît; on en convient; on n'en fait pas moins quelquefois ce qu'on ne peut douter être le moins avantageux.

Aussi tous les jours on compare les différents biens ensemble, les biens sensibles, avec les biens spirituels; les biens présents avec les biens à venir; les faux avec les vrais biens; & il s'en faut de beaucoup que les biens les plus estimables soient toujours les biens préférés. Si quelque chose étoit capable de nous déterminer invinciblement, & de nous attacher irrévocablement, ce seroit sans doute le souverain bien, qui seul peut faire notre bonheur. C'est en effet, l'impression que fait la vue de Dieu sur les Anges & sur les Saints. Mais dans cette vie il ne nous est pas assez parfaitement connu, pour produire en nous cet effet. Si notre raison ne nous permet pas de douter que Dieu ne soit préférable à tout, les objets sensibles nous le font souvent oublier, & en détournent l'attention de notre esprit. L'espérance de pouvoir un jour revenir à lui & nous convertir, nous empêche de sentir tous les risques que nous courons en l'abandonnant. Le plaisir que peut causer sa possession; plaisir éloigné dont nous ne jouissons qu'en espérance, & que nous ne cessons point d'espérer pour l'avenir, lors même que nous nous en rendons actuellement

indignes , & celui que nous procurent les biens de cette vie ; plaisir présent & dont nous goûtons toute la douceur , se contrebalancent mutuellement : & ce qu'il y a d'infiniment supérieur dans le premier ne nous touche pas autant qu'il devoit ; tandis que les plaisirs présents nous affectent avec la plus grande vivacité. Nous nous trouvons par-là dans une espece d'équilibre , tel que nous l'avons expliqué , par rapport au bonheur à venir & aux biens de cette vie ; maîtres de nous décider pour l'un & pour les autres , & pouvant avoir à cet égard des raisons opposées ; pour le bonheur à venir à cause de sa durée & de sa supériorité, bien capables de nous dédommager de tous les sacrifices qu'il faut faire pour nous l'assurer ; & pour les biens de cette vie , à cause des satisfactions présentes qu'ils nous procurent.

Puisque Dieu lui-même , quoiqu'il soit la fin de l'homme ; fin naturelle , fin essentielle & que rien ne peut remplacer , ne fait point sur nous une impression assez forte pour l'emporter absolument & nécessairement sur tous les biens créés ; à plus forte raison aucun de ces biens qu'on peut se proposer pour fin , n'est assez puissant pour nous attirer d'une manière à ôter la liberté du choix. Tous ont une infinité de faces différentes , sous lesquelles on les peut envisager , & qui font qu'à différents égards ils sont un mal & un bien , dont l'homme peut se laisser différemment affecter , & qu'il peut même diversement se représenter ; jusqu'à prêter des forces aux motifs qui naturellement le touchent moins ; assez maître de fixer son attention sur ce qu'il veut , & de la détourner de ce qui sans cela l'entraîneroit trop fortement ; pour ne l'être point d'une manière insurmontable. Il n'y a en cette matière que le desir naturel d'être heureux , la tendance invincible de notre cœur au bien ; image auguste de l'amour immense que Dieu a pour son Être , seul bien par essence ; qui ne soit pas du ressort de

notre liberté, parce que nous ne pouvons jamais imaginer une raison de souhaiter de ne pas être heureux. C'est pourquoi nous ne pouvons jamais aimer le mal considéré comme un mal ; le mal même le plus évident, lorsque nous le faisons, ne peut nous séduire qu'autant qu'il prend les dehors & l'apparence du bien, & nous ne pouvons demeurer en suspens qu'entre deux biens différens, vrais ou apparents, & non entre un bien & un mal. Tout ce que peut faire notre liberté, c'est de modifier cet amour essentiel & nécessaire, en le portant sur ceux des biens particuliers dont elle veut faire dépendre davantage son bonheur : & c'est seulement en ce sens que S. Augustin enseigne que nous sommes libres quant à l'amour & au desir de notre félicité.

L'expérience ne nous instruit que trop de cette liberté, puisque tous étant formés pour la même fin, tous ayant la même tendance vers le bien en général ; tous souhaitant également d'être heureux, on remarque néanmoins que les hommes prennent des voies différentes à l'infini, pour se procurer ce bonheur, objet commun de tous leurs desirs. Cet amour du bonheur subsiste également & dans ceux qui se trompent sur ce qui peut faire le vrai bien de l'homme, & dans ceux qui ne recherchent que ce qui en est le véritable objet. C'est par l'amour réglé du bien que le juste observe la loi ; c'est par l'amour déréglé du bien que le pécheur s'abandonne à ses passions : ainsi aimer le bonheur n'est ni un crime ni une vertu. C'est une impression divine, une nécessité ; le chercher dans la créature ou en Dieu, c'est l'effet de la liberté, & ce qui forme le crime ou la vertu. Coupables & très-coupables lorsque nous nous trompons, parce que nous dérangeons l'ordre établi par l'Être suprême ; nous abusons d'un sentiment qu'il ne nous a donné que pour le porter vers le vrai bien : nous aimons en

particulier un bien faux & qu'il nous défend d'aimer ; nous érigeons en bien ce qui n'est pas un bien pour nous ; libres dans le choix des biens que nous pouvons nous proposer , nous le sommes également dans le choix des moyens qui y conduisent, le plus sûr & le plus facile mérite sans doute la préférence : mais la volonté n'est point nécessairement assujettie à le choisir. Un autre peut lui plaire & lui convenir davantage.

III. Q U E S T I O N.

Le pouvoir de pécher est-il de l'essence de la liberté ?

ON peut considérer la liberté en général & par rapport à tous les êtres qui en jouissent , ou en particulier , & seulement dans quelques-uns des êtres qui la possèdent.

Il est évident , que lorsqu'on considère la liberté en elle-même & en général, le pouvoir de pécher ne lui est point essentiel. Car Dieu est un être parfaitement libre , & même le plus libre de tous les êtres. Il est néanmoins par sa nature absolument incapable de pécher. Sa liberté ne peut se porter qu'au bien, & en ce qui est au-dehors de lui-même , il le fait très-librement. Car, quoiqu'il soit essentiellement bon & essentiellement puissant, dans l'exercice de sa bonté & de sa puissance il a néanmoins formé des actes parfaitement libres. Il étoit absolument le maître de créer des êtres différents de lui , ou de n'en pas créer. Ils n'étoient nécessaires ni à sa gloire ni à son bonheur. Les biens qu'il leur a faits, il étoit maître de les leur accorder , de leur en donner davantage , & de leur en donner moins ; & en cela il a fait éclater sa souveraine

liberté, qui a réglé, comme elle l'a voulu, le sort & le choix de ses créatures. Aussi étendue que sa puissance, qui ne connoît point de bornes, cette liberté n'est point astreinte à aucune façon d'agir particulière, mais toujours digne d'un être souverainement parfait; tout ce qu'elle fait, & tout ce qu'elle peut faire, est bon, saint, & ne peut servir qu'à faire éclater les traits de ses perfections infinies. Loin donc que le pouvoir de pécher appartienne à l'essence de la liberté, l'idée de la liberté, la plus parfaite & la plus grande qui puisse être, exclut essentiellement ce pouvoir (a).

En effet, ce qui constitue la liberté, c'est le pouvoir d'agir ou de ne pas agir. Ce pouvoir peut subsister, sans celui de se porter au mal. Il auroit alors pour objet le choix entre les différents biens, proportionnés à la nature de l'être qui la possède; objet bien digne de la liberté, & seul digne d'elle. Ce n'est donc point seulement, par rapport à Dieu, que le pouvoir de pécher n'est point essentiel à la liberté (b). Il est absolument le maître de former des créatures, qui soient dans l'heureuse impuissance de faire le mal, & dont le libre arbitre ne puisse s'exercer, que par rapport aux différents biens qui leur conviennent. Ainsi la nature humaine de Jésus-Christ, absolument (c) incapable de pécher, en vertu de l'union hypostatique, n'en jouissoit pas moins de la liberté la plus parfaite. Il ne pouvoit sans doute rien faire qui pût blesser la

(a) Ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminatè se habeat ad bonum vel malum.... & ideo ubi perfectissimè est liberum arbitrium; ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest, S. Th. in 2. dist. 25.

Q. 1. Art. 1. ad 2.

(b) Deus liber qui malum velle non potest, S. Aug.

(c) An ideo in illo non libera voluntas erat, ac non magis tanta erat, quia magis peccato servire non poterat. S. Aug. de prædest. sanct. c. 15.

fainteté de son être, & son humanité participoit en cela à la prérogative de la divinité, à laquelle elle étoit unie. Mais dans la multitude de biens & de bonnes œuvres qu'il pouvoit faire, il a choisi très-volontairement celles qu'il a pratiquées; ses miracles, ses occupations, la maniere de ses prédications, ses prieres, le temps qu'il y donnoit, ses courses évangéliques, &c. tout cela a été de son choix. S'il a accompli fidèlement la loi de Moïse, c'est qu'il s'y est volontairement assujetti, en se mettant dans un état qui le demandoit: maître néanmoins de s'en affranchir & de s'en dispenser, *Filius hominis, Dominus est Sabbati*, disoit-il lui-même. Sa mort même pour le salut des hommes, objet de sa mission, a été très-libre. Il n'est mort que parce qu'il l'a bien voulu; (a) non qu'il eût pu y manquer, si son divin Pere l'eût absolument exigé de son obéissance, mais c'est que le commandement qu'il lui en fit étoit relatif à l'acceptation qu'il feroit de cette maniere de racheter les hommes; & qu'il eût pu d'ailleurs en demander dispense & s'affranchir de cette nécessité, dans le temps que les Juifs vouloient se saisir de lui, pour le faire mourir, comme il le fait entendre par ce qu'il dit alors à S. Pierre: Est-ce que je ne puis pas prier mon Pere de m'envoyer des légions d'Anges, qui, si j'en avois besoin, voleroient à mon secours (b) ?

Ce n'est pas seulement en Jesus-Christ que la liberté est incapable de pécher. Les Anges (c) & les Saints participent à leur maniere à cet avantage; & pour couronner le bon usage qu'ils en ont fait, tandis qu'elle pouvoit encore s'échapper, & assurer en même temps leur bonheur, Dieu les a fixés invariablement dans le bien, & a sanctifié leur liberté, dont ils

(a) Oblatus est quia ipse voluit. *Isa c. 10.*

(b) *Math. 28.*

(c) Major libertas arbi-

trii est in Angelis qui peccare non possunt quam in nobis qui peccare possumus. *S. Th. Quaest. 72. Art. 8. ad. 2.*

ne peuvent plus abuser. Aussi S. Augustin ne vouloit pas qu'on fit entrer le pouvoir de pécher dans l'idée & la définition du libre arbitre. Ce pouvoir, suivant S. Anselme (a), lui est étranger. Il n'est ni la liberté elle-même, ni une partie de la liberté. Il n'est que la suite de l'imperfection de la créature. Car quelque parfaite que soit une pure créature, ses lumieres ne s'étendent pas à tout. Elle est naturellement trop foible, pour se soutenir toujours & ne se démentir jamais, à moins qu'elle ne soit soutenue d'un secours extraordinaire, tel que celui qui a été accordé à l'humanité de Jesus-Christ. Elle peut donc, indépendamment de ce secours, se tromper, s'égarer, se laisser vaincre & conséquemment pécher (b).

Mais comme ces secours extraordinaires, qui élèvent la créature au-dessus d'elle-même, ne sont point renfermés dans l'ordre présent de la divine Providence, ce pouvoir de pécher, quoiqu'il ne soit pas de l'essence de la liberté, puisqu'il en peut être séparé par une grace singuliere, est toujours joint au libre arbitre dans les créatures qui ne jouissent pas encore de la béatitude, & qui ne sont que dans le chemin qui y conduit. En elles le libre arbitre se ressent toujours de l'imperfection de la nature créée, susceptible du bien & du mal, du vice & de la vertu (c). C'est pourquoi le Juste nous est représenté

(a) Non pertinet ad definitionem liberi arbitrii posse peccare : nec libertas, nec pars libertatis est potentia peccandi. *S. Ansel. de lib. arb. c. 1.*

(b) Posse peccare non est de naturâ liberi arbitrii, sed consequitur liberum arbitrium secundum quod est

in naturâ creatâ. *S. Th. de verit. Q. 24. Art. 3. ad. 2.*

(c) Quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quod eligat peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis ejus. *S. Th. 5. Q. 2. Ibid.*

dans l'Écriture sous l'idée d'un homme, qui a pu, comme le pécheur, transgresser la loi & ne l'a pas fait. C'est dans le même sens que S. Jérôme, après avoir dit que Dieu seul est impeccable, ajoute que tous les autres êtres, doués de la liberté, peuvent également faire le mal, comme le bien (a).

Tel est en effet l'état dans lequel les Anges & le premier homme ont été créés. Le libre arbitre, que Dieu leur avoit donné, renfermoit le pouvoir de pécher. L'homme, & une partie considérable des Anges en ont abusé. Dieu pouvoit sans doute prévenir cet abus, en les portant si infailliblement au bien, que le pouvoir de faire le mal, lié & contenu en quelque sorte par des graces efficaces, n'eût eu aucun effet funeste. Ce qu'il pouvoit faire, il ne l'a pas jugé à propos. Ce n'est pas à nous à lui demander raison de sa conduite, ni à tenter de la comprendre. Il ne nous l'a pas fait connoître, & nous pouvons très-bien nous passer de cette connoissance. Il a pu sur ce point, ainsi que sur bien d'autres, exiger une soumission aveugle, & qui ne doit pas nous coûter. Nous savons à cet égard tout ce qu'il nous importe de savoir, c'est que tout ce que Dieu fait est toujours bien. Ce principe est évident, & il éclaircit tout. Les actions de Dieu portent en elles-mêmes leur justification. Ainsi, puisque nous voyons qu'il permet le mal, nous sommes par cela seul bien sûrs, qu'il a des raisons de le permettre, & que ces raisons sont dignes de lui. Ce sont les raisons d'un Dieu, d'un Être infini; elles tiennent de sa nature: & est-il surprenant qu'elles surpassent la portée d'un esprit borné, comme le nôtre? C'est un hommage que

(a) Solus Deus est in quem peccatum non cadit, cætera, cum liberi sint arbitrii, in utranque partem inclinari

possunt, & suam flectere voluntatem. S. Hieron. Epist. 146.

nous lui devons , de nous contenter de ce qu'il veut bien nous découvrir de ses desseins , sans nous troubler de ce qu'il nous cache (a).

C'est là sans doute la meilleure réponse qu'on puisse faire à ces objections sur la liberté , répétées jusqu'à l'ennui , soutenues de mille comparaisons tirées de ce qui se peut passer parmi les hommes , & qu'en eux on ne pourroit excuser , pour en conclure qu'il n'est pas plus possible de justifier la Providence du mal , qu'elle n'empêche pas ; objections répétées en cent façons différentes , dans les sept à huit volumes *in-folio* du fameux Bayle. Cette réponse est simple , claire , solide , & fondée sur une fin de non-recevoir , qu'il ne peut éluder , & sur une suite de vérités , qu'il ne peut raisonnablement contester. Car voilà ce que l'on dit à M. Bayle. Il y a un Dieu ; il n'est pas possible d'en douter ; il est forcé d'en convenir ; & en cas de contestation , il est aisé de le lui démontrer. Il y a du mal dans le monde , & beaucoup de mal non-seulement physique , mais encore moral. Ceci n'est encore que trop constant. Ce mal n'a pu s'introduire , qu'autant que Dieu a voulu le permettre. Cette proposition est avouée de tout le monde. A-t-il pu le permettre , sans blesser les droits de sa sagesse , de sa bonté , de sa sainteté ? Oui sans doute , puisqu'il l'a permis. Il ne peut rien faire qui blesse ses divins attributs , ni se démentir lui-même. Mais , comment concilier la permission du mal avec la sainteté de Dieu & sa bonté. C'est ici que commencent les objections de Bayle. Et c'est là que nous pouvons l'arrêter , sans entrer dans cette conciliation. Car puisque Dieu permet réellement le mal , il faut bien que sa bonté & sa

(a) Numquid negandum est quod apertum est , quia comprehendere non potest quod occultum est ? Prop-

terea dicturi sumus non ita esse , quia cur ita sit non possumus invenire. S. Aug. de dono persév. c. 14.

sainteté ne souffrent point de cette permission.

M. Bayle voudroit que nous expliquassions le comment, & que nous donnassions des raisons de la permission du mal. Mais c'est un fait que cette permission, & ce fait est lui-même une raison décisive, & nous n'en avons point besoin d'autres. En vouloir de différentes, c'est une prétention évidemment déraisonnable. Nous ne sommes pas faits pour pénétrer l'Être de Dieu, les conseils de sa Providence, les rapports infinis qui se trouvent entre ses attributs & ses décrets, mais pour respecter & adorer tout ce qu'il fait ou permet, & qui par cela seul ne peut jamais blesser sa sainteté infinie, son infinie bonté. Nous devons nous contenter de cette connoissance; elle nous suffit pour nous éclairer, & nous faire sentir, que les raisonnements que nous pourrions faire au contraire, ne sont pas justes, quoique peut-être nous ne puissions pas en montrer directement, & en détail le défaut; faute de bien connoître le plan général, que Dieu s'est proposé dans la création de l'univers, ou nous ne pouvons douter, que tous les droits de sa bonté, de sa sainteté, de sa justice, ne soient conservés dans toute l'étendue. Nous en devons encore conclure que toutes les comparaisons tirées des créatures, & que Bayle entasse de toute espece, outre le vice ordinaire des comparaisons d'être une preuve très-équivoque, ont encore ce défaut essentiel & sensible de vouloir juger, d'après les devoirs des créatures, des droits du Créateur, qui ne doit rien, si ce n'est à lui-même. Maître absolu de tout, sa Providence embrasse le monde en grand & dans son entier; ou il faut bien que le mal ait pu tenir sa place, puisqu'il s'y trouve. Il en tire certainement du bien; soit pour les Justes, qui en sont l'ornement, dont les vertus brillent davantage, & ont plus d'occasions de paroître & de s'exercer, soit pour sa gloire, qui en est le terme; soit à cause

de l'incarnation de son Fils , mystere si propre à glorifier Dieu , à faire éclater sa sainteté , seul capable d'épuiser sa bonté par une communication infinie , *solutio totius difficultatis Christus est* ; soit pour d'autres raisons que nous ignorons.

La liberté au reste étoit un des plus riches présents , que Dieu pût faire aux créatures intelligentes. Le pouvoir de faire le mal , qui y étoit joint , n'est point quelque chose de positif. C'est une pure négation d'une plus grande perfection. Car Dieu , en créant l'homme & l'Ange libres , ne leur a pas donné deux facultés ; celle de faire le bien , & celle de faire le mal. Il ne leur a donné positivement que celle de faire le bien , mais non au point de ne pouvoir s'en écarter. Ils étoient au sortir de ces mains des êtres entièrement bons & saints , mais d'une bonté & d'une sainteté bornée. C'étoit des créatures , qu'il formoit. Produire un être bon & saint , & un être qui ne peut déchoir de sa bonté , ce sont deux choses très-différentes. Dieu a fait le premier , en donnant en même temps à l'Ange & à l'homme un pouvoir parfait , & la plus grande facilité de se conserver dans leur bonté primitive & originelle.

Ce pouvoir , quoique susceptible de fragilité & de foiblesse , étoit certainement une perfection , mais une perfection bornée. On peut abuser d'une bonne chose. Les mauvais Anges & le premier homme en ont réellement & indignement abusé. La faute est toute entière de leur côté. On ne peut l'imputer à Dieu , qui avoit fait beaucoup plus qu'il ne falloit pour prévenir cet abus. Ce qu'il eût fait au-delà eût été une grace de plus ; mais il ne la devoit pas cette grace. Il ne devoit à sa bonté que le secours nécessaire pour être obéi. Il l'a donné avec la plus grande étendue , au point , qu'on est encore surpris , qu'avec des secours si puissants , ils ayent pu tomber. Les bons Anges en ont profité.

L'homme & les autres en pouvoient profiter également.

Si Dieu a donné aux créatures intelligentes le pouvoir de faire le bien, sans les y fixer irrévocablement, son intention n'a pas certainement été de donner également lieu au vice & à la vertu, mais à la vertu seule, en la faisant pratiquer avec un mérite dont l'objet fût le bien même, qui dans ce plan étoit l'effet de leur choix, & d'un choix tellement libre, qu'il pouvoit se porter vers le mal. Il vouloit qu'elles eussent la satisfaction & la gloire d'avoir bien fait, & d'avoir résisté au pouvoir de mal faire.

La fidélité du premier homme eût fait son bonheur, & celui de sa postérité. Son péché a dérangé les vues bienfaisantes de la Providence. Dans son premier état il avoit tant de facilités, tant de secours, tant de motifs pour bien faire, que c'étoit presque pour lui une heureuse nécessité. A ce penchant au bien, une inclination au mal a succédé; & elle est montée au point que S. Augustin a cru pouvoir l'appeller une nécessité toute contraire à la première, une nécessité de pécher.

Mais qu'est-ce que cette nécessité de pécher, dont parle le saint Docteur? On ne peut bien la connoître, que par l'opposition qu'elle a à l'impeccance Pelagienne, l'un des dogmes principaux de cette hérésie. Ces hérétiques n'admettoient point, comme on le fait, le péché originel, ni conséquemment l'affoiblissement du libre arbitre par le péché; & poussant l'erreur jusqu'au bout, ils soutenoient que l'homme, par les seules forces naturelles de son libre arbitre, indépendamment d'une grace intérieure qui excitât & soutînt sa volonté, pouvoit vivre dans une entière innocence, & s'élever jusqu'à la plus haute perfection. C'est à cette impeccabilité que S. Augustin oppose la nécessité qu'il admet, ce n'est donc qu'une nécessité naturelle, &

indépendante de la Grace. Aussi enseigne-t-il positivement, que la Grace de Dieu nous délivre de cette nécessité (a). Encore ne nous en délivre-t-elle pas jusqu'au point de ne jamais commettre aucun péché ; & c'est encore ce que démontre le saint Docteur, pour détruire de plus en plus l'impeccance Pélagienne, en faisant voir dans le fait qu'elle n'a point existé ; & que si l'on en excepte la Mere de Dieu, que l'honneur de son Fils ne permet pas de comprendre dans la classe générale, il n'a point été de Juste si parfait, qui n'ait dû dire, comme S. Jean : *Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous trompons & nous nous séduisons nous-mêmes.* Non que dans le détail des péchés que nous commettons, il en soit un seul que nous soyons nécessités à commettre : il ne le seroit pas pour nous alors suivant la doctrine constante de S. Augustin. Mais c'est que depuis le péché notre liberté est si fort affoiblie pour le bien, les tentations sont quelquefois si vives, qu'il n'est pas possible de nous proposer une attention assez constante, pour prévenir toute inadvertance, toute surprise, tout oubli ; & une fermeté assez inébranlable, pour ne jamais nous ressentir de notre foiblesse originelle.

(a) Ne non adfuit ista necessitas (peccandi) donat Deus. De perf. Just. c. 5.



I V. Q U E S T I O N.

Toute espece de nécessité est-elle opposée à la liberté ?

IL ne paroît rien de plus contraire à la liberté, que la nécessité, à en juger par les idées communes qu'en ont les hommes. Aussi, tant qu'on a écouté la voix simple de la nature & de la raison, & qu'on s'est expliqué conformément aux notions ordinaires, & à l'idée que présentent naturellement à l'esprit ces deux termes, tous ceux qui ont cru que la nécessité présidoit aux actions des hommes, ont également pensé qu'ils n'étoient pas libres. Il semble donc qu'après avoir prouvé que l'homme est libre, il est fort inutile d'examiner encore, s'il est quelque espece de nécessité, qui puisse, par rapport à ses actions, se concilier avec la liberté. Cependant on a répandu tant de nuages sur la chose du monde la plus claire & la plus simple, que nous sommes obligés de revenir encore sur un point, que nous devrions regarder comme suffisamment éclairci. Pour mettre cette matiere dans tout son jour, nous allons suivre les différentes notions, qu'on donne des différentes especes de nécessité qu'on reconnoît, & nous marquerons en passant, & sans beaucoup nous y arrêter, les especes de nécessité, qui réellement ne le sont point, & se concilient fort bien avec la liberté, & celles qui conservent leur caractère naturel & primitif, & lui sont absolument opposées.

ARTICLE PREMIER.

Qu'est-ce que la nécessité , & combien en distingue-t-on de sortes ?

En général une chose est nécessaire , lorsque le contraire est impossible , & qu'elle ne peut être autrement. Ainsi une chose existe nécessairement , lorsqu'il n'est pas possible qu'elle n'existe pas. Une action se fait nécessairement , lorsqu'elle ne peut se faire d'une autre manière. Un effet est nécessaire , lorsqu'il y a une liaison essentielle entre cet effet & la cause qui le produit. Conformément à cette idée si simple & si naturelle , on dit que Dieu existe nécessairement , & qu'il est l'être nécessaire , parce que l'existence lui est essentielle , & qu'il n'est pas possible qu'il n'existe pas. On dit que les Bienheureux l'aiment nécessairement , parce qu'ils sont dans l'heureuse impossibilité de ne pas l'aimer. On dit que d'une blessure qui offense les parties du corps nécessaires à la vie , & leur ôte toute activité , la mort s'ensuit nécessairement , parce qu'il y a une liaison essentielle entre une pareille blessure & la mort.

Il est évident que la nécessité entendue de cette manière , & c'est là sa véritable notion , est diamétralement opposée à la liberté , & que ce sont deux choses absolument contradictoires. Aussi dans les exemples que nous venons de donner , jamais on ne s'est imaginé qu'il y eût rien qui eût rapport à la liberté. C'est ce qu'on reconnoitra également dans tout ce qui portera le caractère d'une nécessité réelle & véritable , dans les différentes divisions , & sous-divisions des diverses espèces de nécessité , dont nous allons parler.

Et 1^o. Il est une espèce de nécessité antécédente &

absolue, & une nécessité conditionnelle & purement conséquente. La nécessité antécédente & absolue est celle, dont le contraire est impossible. En appliquant cette notion aux actions des hommes, nous disons qu'une action est nécessaire d'une nécessité antécédente, lorsqu'on ne peut s'abstenir de la faire; soit que cette nécessité soit une nécessité indélibérée & qui précède tout usage de la raison, telle est celle qui produit ces premières émotions, dont nous ne sommes pas les maîtres; soit que ce soit une nécessité délibérée & accompagnée de réflexion, telle que celle qui viendrait d'un penchant invincible, & qu'on ne pourroit surmonter. On reconnoît ici le caractère d'une nécessité véritable, qui influe sur une action, & en est le principe.

La nécessité conditionnelle, est celle dont le contraire n'est impossible, qu'en conséquence d'une supposition qui renferme l'usage & l'exercice de la liberté. Lorsqu'on voit actuellement quelqu'un agir, on ne peut pas supposer qu'il n'agisse pas. Il y a entre cette action, dont on est témoin, & la connoissance qu'on en a, une liaison nécessaire, fondée sur le rapport des sens, qui dans cette circonstance ne peut pas tromper. Mais cette nécessité n'est point une nécessité de cause & d'effet; elle n'est fondée que sur une supposition, qui renferme l'usage de la liberté de celui qui agit, & conséquemment cette espèce de nécessité ne la détruit point. Ce n'est pas même une vraie nécessité, par rapport à l'action qu'elle concerne: elle n'y entre pour rien. Loin de la produire, elle la suppose, & n'en est qu'une conséquence.

2°. La nécessité antécédente peut être ou physique ou morale. La nécessité physique en fait d'action, & par rapport aux créatures intelligentes, est celle qui détermine tellement la volonté, qu'elle ne puisse absolument s'en défendre, en sorte que le

contraire soit physiquement impossible ; soit que cette impossibilité soit fondée sur la nature des choses qui surpassent les forces humaines ; soit qu'elle provienne de la privation ou de l'altération des facultés , telles que les sens , la mémoire ; soit qu'elle vienne des choses nécessaires pour agir , du défaut de matiere , d'instrumens , de secours , telle qu'est la grace pour le bien surnaturel.

3°. La nécessité morale n'est pas également représentée par tous ceux qui en ont traité. On ne doit par-là entendre , qu'une grande difficulté de faire le contraire , ou de s'abstenir d'une action , à laquelle on se sent fortement porté. Cette impuissance ne vient point de la nature. Elle ne suppose aucune altération essentielle dans le pouvoir physique (a) ; ni la privation du secours nécessaire pour agir , lorsqu'on a besoin d'un pareil secours. Elle ne vient que de l'opposition & de la répugnance de la volonté ; répugnance que la volonté pourroit surmonter , si elle se déterminoit fortement & sincèrement à entreprendre ce qui lui paroît si difficile ; & ce qui peut l'être effectivement. C'est ainsi que ceux qui ont une passion vive pour certains plaisirs , ou qui ont contracté des habitudes invétérées , peuvent très-difficilement rompre ces habitudes , ou résister à l'attrait du plaisir. L'usage où ils sont de s'y rendre , le penchant qui les y porte , & qu'ils ne se sont point accoutumés à combattre , forme une espece de nécessité qui les y entraîne.

Mais cette nécessité n'est point une nécessité absolue. La volonté peut s'y refuser ; elle ne s'y rend que parce qu'elle le veut bien , & qu'elle s'en est fait une habitude , dont elle peut se corriger ; le contraire lui est véritablement possible. Cette nécessité affoiblit sans doute le pouvoir de le faire.

(a) Non ex naturâ voluntatis , sed ex constanti modo agendi , concluditur certitudo effectus.

Mais elle ne le détruit pas ; & ce qui n'est point en ce genre dans le pouvoir naturel de la liberté , lui est donné par la grace de Jesus-Christ.

4°. Il y a une nécessité de penchant , par laquelle notre volonté est déterminée à quelque chose par une inclination secrète , dont elle ne peut se défendre. Cette inclination est ou naturelle & essentielle à la volonté , telle qu'est l'amour qu'ont les hommes pour la béatitude ; ou vient d'un principe qui , quoiqu'étranger à la volonté , ne la détermine pas moins invinciblement. Tel est le penchant que donne alternativement pour le bien ou le mal la délectation victorieuse dont on parle tant dans les écoles , suivant qu'elle est céleste ou terrestre. Cette nécessité est quelquefois immuable & permanente ; ainsi l'amour que les Saints ont pour Dieu , fait l'inclination continuelle de leur cœur ; inclination invincible , & à laquelle ils ne peuvent se refuser. Au contraire la délectation relativement victorieuse , céleste ou terrestre , ne nous donne qu'une inclination variable , relative aux circonstances , & aux différents principes qui décident des actions ; aujourd'hui pour le bien , demain peut-être pour le mal , à cause de l'inconstance de la volonté , trop susceptible , à raison de sa flexibilité naturelle , des différentes impressions ; & par-là capable de se porter alternativement vers différents objets. Nous ne reconnoissons point encore ici de liberté.

5°. On distingue une nécessité d'objet , & une nécessité d'action & d'exercice. La première est la détermination absolue d'une faculté à un certain objet. La seconde est la détermination de cette faculté à un certain acte. Les Anges & les Saints éprouvent dans le Ciel cette double nécessité , d'une manière bien avantageuse pour eux. Dieu est un objet qui les tient essentiellement & continuellement attachés ; & l'amour pour cet objet infiniment

aimable, est un acte auquel ils se sentent continuellement portés, par une nécessité d'autant plus douce, qu'elle est en même temps plus invincible, & plus conforme à l'inclination de leur volonté.

La nécessité d'objet n'exclut point la liberté d'action vers le même objet. Ainsi Jésus-Christ, absolument impeccable, & ne pouvant faire que le bien, étoit le maître de choisir, parmi les différents biens qui se présentoient, celui qu'il vouloit. Ainsi encore la volonté de l'homme, qui desire nécessairement sa félicité, exerce librement les actes différents qu'elle fait pour se la procurer.

La nécessité qui entraîne vers un certain objet, n'empêche point qu'on ne soit libre à l'égard des autres. Dieu s'aime nécessairement; mais l'amour qu'il a pour les créatures est très-libre.

Dans ce petit détail que nous venons de donner des différentes nécessités, on voit déjà que celles que nous avons dit pouvoir se concilier avec la liberté, ne sont point que de vraies nécessités. Nous allons montrer maintenant, que celles qui le sont véritablement, détruisent absolument la liberté.

A R T I C L E II.

Toute nécessité véritable qui influe sur une action & la produit est contraire à la liberté.

On ne peut accorder ensemble deux choses contradictoires. La liberté & la nécessité le sont; car qu'est-ce que la liberté, sinon une faculté qui renferme le pouvoir d'agir ou de ne pas agir? La nécessité au contraire, par rapport aux actions des hommes, renferme dans son idée une détermination invincible à l'action qu'ils font. Comment
allier

allier le pouvoir de ne pas agir avec une détermination invincible à l'action qu'on fait ? On accorderoit plutôt les ténèbres & la lumière. Il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas. Dire qu'une action est libre en même temps & nécessaire, c'est dire le oui & le non ; qu'elle est libre & qu'elle ne l'est pas ; qu'elle est nécessaire & qu'elle ne l'est pas. Elle est libre, on le dit, & elle ne l'est pas, puisqu'on n'a pas pu s'en abstenir. D'un autre côté, elle est nécessaire ; on le dit encore ; elle ne l'est pas néanmoins, puisqu'on est maître de ne la pas faire. Il n'est donc pas possible de réunir ensemble la liberté & la nécessité.

Que cette nécessité soit une nécessité de penchant ou non, qu'elle soit indélibérée ou l'inévitable effet de la réflexion, absolue ou relative, immuable ou passagère, l'action, dont elle est le principe, n'en est pas plus libre. Si elle est constante, générale & immuable, on n'est libre en aucune manière. Si elle n'est immuable que par rapport à un certain objet, on n'est pas libre à son égard. Si elle ne s'étend qu'à certaines actions, ces actions ne sont point du ressort de la liberté. Si elle est relative aux circonstances particulières, la liberté ne peut rien dans ces circonstances. Ainsi ce ne sont point les différens caractères de la nécessité qu'on doit ici considérer, mais la nécessité elle-même. Ce que sont les différens caractères de nécessité, c'est de fixer son étendue ; mais par-tout où son empire s'étend, la liberté est détruite. Le plaisir que ressent la volonté à s'y rendre n'y fait rien, & l'action qui en est la suite n'en est pas plus du ressort du libre arbitre. Et effectivement les anciens adversaires de la liberté n'admettoient communément que des nécessités de penchant & d'inclination, qu'ils convenoient de bonne foi être incompatibles avec elle. Que faisoit autre chose le *fatum* de certains Philosophes, l'influence des astres suivant les Astrologues, que former en

nous des penchans, qui sans faire violence à la volonté, décidoient de tout, & l'entraînoient nécessairement? Comment les deux ames, que les Manichéens donnoient à chaque homme, étoient-elles déterminées, l'une au bien, l'autre au mal, sinon par une nécessité de penchant & d'inclination, qui loin de contrarier la volonté, la faisoit agir conformément à sa nature? Les deux délectations célestes & terrestres de Jansénius produisent le même effet précisément, sur l'ame unique de l'homme. Elles y sont victorieuses relativement à leurs degrés, & elles entraînent la volonté de la même manière que les inclinations bonnes ou mauvaises des deux ames des Manichéens l'entraînoient & produisoient nécessairement des actions conformes à la nature de l'inclination, qui l'emportoit sur l'inclination opposée. De là le bien & le mal se faisoient nécessairement, suivant que le penchant au mal imprimé par le mauvais principe à l'ame, qui en étoit émanée, ou le penchant au bien donné par le Dieu bon à l'ame, qu'il avoit créée, étoit supérieur à l'inclination contraire. Les deux délectations produisent également une nécessité d'agir conséquemment à celle qui est supérieure en degrés. C'est une nécessité de même genre, nécessité d'attrait, de plaisir, de penchant; l'un mauvais, c'est la concupiscence, la délectation terrestre, venant d'un mauvais principe, du péché; principe à la vérité différent de celui des Manichéens, mais effectivement mauvais principe; l'autre bon, c'est la délectation céleste, venant d'un bon principe: c'est Dieu. L'une & l'autre agissent sur l'ame de l'homme à raison de leurs degrés; & il n'est pas plus possible que la délectation supérieure ne l'emporte, qu'il est possible qu'un poids de cinq livres l'emporte sur un de dix. Quelque effort d'esprit qu'on fasse, il n'est pas possible de trouver ici la moindre apparence de détermination libre. Et si la

volonté se détermine pour un parti, c'est la force de la délectation supérieure, qui l'incline pour ce parti, & l'y entraîne avec une efficacité à laquelle elle ne peut résister, & qui ne laisse entrevoir aucune ombre de liberté.

Mais quoi, dit-on, la prescience de Dieu n'impose-t-elle pas aussi une espèce de nécessité? Les actions des hommes ne se font-elles pas nécessairement, de la manière que Dieu les a prévues? Elles n'en sont pas moins libres. La nécessité & la liberté peuvent donc se concilier ensemble?

Nous ne savons pourquoi on paroît quelquefois succomber sous le poids de cette difficulté. Il nous semble qu'à ne consulter que les idées naturelles, que nous avons de la prescience de Dieu, il n'est pas impossible d'éclaircir ce point qu'on a si mal & si souvent embrouillé. Car qu'est-ce que la prescience de Dieu? sinon cette connoissance infinie, par laquelle Dieu fait tout, ce qui n'est pas encore comme s'il étoit déjà; ce qui ne peut être & ne sera point, comme ce qui sera effectivement? Or, comment Dieu connoît-il tout cela, sinon parce qu'il connoît toutes les différentes manières, dont les créatures intelligentes peuvent se déterminer à agir, & la façon dont elles se détermineront réellement. La connoissance de la détermination de la volonté n'en gêne point la liberté: elle n'entre pour rien dans le choix qu'elle fait; elle le suppose; elle n'en peut donc changer la nature, ni produire à cet égard aucune espèce de nécessité; & si elle renferme quelque nécessité, ce n'est qu'une nécessité de conséquence, qui loin de détruire la liberté, en suppose, comme nous l'avons dit, l'exercice & l'usage.

Par sa prescience, Dieu ne fait pas nos actions, il les voit faire librement. L'infailibilité de la connoissance de Dieu empêche d'autant moins la liberté du choix, qu'elle la renferme; de même que la

vue actuelle d'une action libre n'empêche point qu'elle ne soit faite librement. S'il y a plus de certitude dans la science de Dieu que dans la vue des hommes ; comme sa prescience , qui lui rend tout présent, n'est point le principe qui nous fait agir ; c'est pour nos actions une circonstance étrangère , qui n'y peut introduire aucune espèce de nécessité. Elle est, cette science , infinie & infaillible , une vue simple de tous les événements possibles & futurs , qui laisse à la liberté toute sa force & son activité , & n'en conserve pas moins sa certitude & son infaillibilité , parce que Dieu est incapable de se tromper & de se figurer les choses autrement qu'elles ne seront.

On doit dire la même chose des prophéties , & de la manifestation que Dieu fait quelquefois aux hommes des événements qui doivent arriver. Elles ont par rapport aux actions libres le même caractère que la prescience divine , dont elles sont la suite & l'effet , & ne donnent pas plus d'atteinte à la liberté.

Au reste , comme Dieu est tout-puissant , il a entre ses mains une infinité de moyens , pour faire réussir les desseins de sa providence , sans que la liberté , qu'il lui a plû donner aux créatures intelligentes , en souffre. Si les événements nécessaires pour l'exécution de ses desseins supposent des actions saintes & héroïques , il élève par sa grace ceux qui y doivent contribuer au degré de vertu nécessaire pour leur accomplissement. Si ces événements n'arrivent que par des crimes , la malice des hommes , il ne l'inspire pas , il la prévoit seulement , la laisse agir , & la fait servir à l'exécution de ses décrets.

Comment Dieu dispose & conduit-il toutes choses d'une manière , qui rende infaillible les événements qu'il prédit , quoique dépendants des actions libres de ses créatures ? C'est une chose dont on ne

doit pas nous demander l'explication. Ce que nous favons, c'est que, quoique Dieu nous ait fait présent de la liberté, il n'en regle pas avec moins d'autorité tout ce qui se passe dans l'univers. Il fait concilier admirablement l'infailibilité des ordres de sa providence avec la liberté de l'homme. Le don qu'il lui en a fait ne l'a point dépouillé des droits supérieurs qu'il a sur sa volonté, qu'il détermine plus ou moins efficacement, suivant que les circonstances l'exigent, mais toujours au bien ; & pour le mal, il ne fait que l'abandonner à elle-même. Après tout, quand même la manière d'accorder la prescience de Dieu avec le libre arbitre de l'homme ne seroit pas à notre portée, ce ne seroit pas une raison pour nier l'un & l'autre. L'esprit infini fait bien le concilier ensemble. Et comme pour atteindre la fin, qui nous est destinée, nous n'avons pas besoin de cette connoissance (car nous ne sommes pas faits pour prévoir les futurs libres, ni pour savoir comment Dieu les prévoit;) il a pu couvrir d'un voile l'accord de sa prescience & de la liberté. Et pour l'expliquer, nous nous croyons dispensés d'entrer dans les questions très-scholastiques des décrets de Dieu, & du milieu dans lequel il voit l'avenir.

ARTICLE III.

La nécessité morale est-elle contraire à la liberté ?

Nous l'avons déjà dit, la nécessité morale bien entendue n'est point contraire à la liberté. Car, suivant l'idée la plus juste & la plus naturelle de la nécessité morale, cette nécessité n'est point une vraie nécessité, mais seulement une grande difficulté d'agir autrement qu'on ne le fait. Or une chose, pour être difficile, n'est point impossible ; on peut réellement la faire, quoiqu'avec des efforts

plus ou moins grands ; on est capable de ces efforts ; l'action qui s'ensuit est libre, & l'on en est justement responsable.

Il y a ici néanmoins deux inconvénients à craindre ; c'est 1^o, de donner à la nécessité morale un caractère différent de celui, sous lequel nous venons de la représenter, & d'en faire une nécessité physique & vraiment invincible. Et c'est ce qu'on a fait en dénaturant cette nécessité morale, & s'en servant comme d'un voile pour couvrir des systèmes erronés, & qui anéantissent visiblement le libre arbitre, en ôtant tout pouvoir véritable de s'abstenir de l'action que l'on fait. Il n'est point de notre objet d'entrer dans la réfutation de ces différents systèmes. Nous avons établi les principes. Nous les avons démontrés. Tout ce qui ne s'accorde pas avec l'idée que nous avons donnée de la liberté, ne peut être écouté, quelque bien pensé qu'il soit d'ailleurs. Le libre arbitre de l'homme est une vérité sacrée & inviolable, à laquelle il n'est pas permis ni possible de donner atteinte. Nous adorons le pouvoir & l'efficacité de la Grace ; tous éprouvent l'empire de la concupiscence. Mais nous croyons avec l'Eglise, qu'on peut résister à la Grace, & qu'aidés de la Grace, on peut se refuser aux mouvements de la concupiscence. Nous admettons aussi le pouvoir sur l'esprit de l'homme des raisons prépondérantes qui le déterminent à agir. Mais ces motifs ne font que diriger la liberté, & n'entraînent point nécessairement son consentement.

Le second inconvénient est de donner trop d'étendue à la nécessité morale, en en formant la situation ordinaire de l'homme, dans les actions réfléchies, celles sur-tout qui ont rapport au salut, & en donnant alternativement à la Grace, & à la concupiscence, ou à la raison prépondérante, & déterminante la force de réduire l'homme à une nécessité morale de suivre leurs impressions. Nous

en appellons encore au sentiment intime, qui doit être ici écouté. Il est la preuve de la liberté & de son exercice. Si cette espece de nécessité morale à laquelle on veut assujettir les principales actions de l'homme, existoit réellement, elle devroit se sentir dans la volonté, puisque c'est la situation dans laquelle elle se trouve, lorsqu'elle agit, & dans laquelle elle ne peut se trouver sans la sentir, au moins lorsqu'elle réfléchit sur la maniere dont elle agit.

Nous l'éprouvons effectivement quelquefois cette nécessité morale, qui nous détermine & nous entraîne; aussi la sentons-nous alors. Par exemple, lorsque nous sommes agités d'une violente passion, nous nous sentons fortement portés à la satisfaire, & nous sentons une répugnance extrême à faire le contraire de ce qu'elle nous inspire. Cette nécessité n'est que morale, parce qu'elle est soumise au domaine de la volonté, aidée de la Grace. De même la Grace est accompagnée quelquefois d'un attrait si puissant, qu'il est difficile de s'y refuser.

Cette nécessité morale paroît encore davantage dans les occasions où l'homme, qui ne peut jamais agir sans motif, d'une maniere réfléchie, n'en a aucun qui le détermine à un parti, & voit tout se réunir pour le parti contraire, dont quelquefois même son honneur & sa vie peuvent dépendre. Telles seroient ces choses qui lui seroient perdre infailliblement la vie, des actions qui deshonoreroient à pure perte un homme en place & judicieux. On n'est point à cet égard dans une indifférence véritable; & il n'est pas possible de balancer un moment sur le choix. Il est inutile de discuter ici si ces sortes d'actions sont soumises à l'empire de la liberté. Et quand elles ne le seroient pas, qu'en conclure contre les actions ordinaires de la vie? Sont-ce donc des actions de cette nature qui font le bien & le mal dans l'homme, le vice & la

vertu ? Aussi sont-elles plus l'objet du pouvoir physique de la volonté , que de son pouvoir raisonnable & moral. Car , comme il n'est point d'effet sans cause , & que rien n'existe sans raison suffisante , on ne peut supposer que le pouvoir moral de la liberté se détermine à une chose , dont il n'y a aucune cause morale. Cependant il peut en certains cas rares , en survenir de particulieres & étrangères , à ceux , par exemple , qui ont l'imagination dérangée par le désespoir , par le dégoût de la vie. Ce cas est très-possible. Le suicide le démontre. C'est qu'alors tout change. De funestes idées , auxquelles on se livre , contrebalancent l'impression des motifs naturels & surnaturels , qui nous portent à nous conserver. Et si l'on n'a pas entièrement perdu l'esprit , l'action est libre ; on est coupable , souvent même de l'avoir perdu par sa faute.

Mais, quoi qu'il en soit, lorsqu'on se trouve dans une nécessité morale d'agir , soit que cette nécessité soit extrême , & ne laisse presque que le pouvoir physique , comme celle que nous venons de dépeindre , soit que ce ne soit qu'une grande difficulté , qu'on pourroit surmonter , en faisant plus ou moins d'efforts , cette nécessité morale se fait sentir d'une manière proportionnée à sa force. Et si nous y étions également assujettis dans les actions ordinaires de la vie , qui ont pour objet le vice & la vertu , nous sentirions à proportion une espèce de nécessité , qui nous y entraîneroit , & une grande difficulté de faire le contraire. Or ce n'est pas certainement la situation ordinaire de l'homme. Car combien fait-on de choses tous les jours , dont on sent bien qu'on pourroit s'abstenir , sans se faire beaucoup de violence ? Combien de motifs nous décident , & ne font sur nous qu'une impression légère ? Nous les suivons sans qu'ils nous entraînent. Que de péchés dont il nous est facile de nous abstenir ? Que d'inspirations de la Grace , où nous ne sen-

tons point cette nécessité morale de les suivre, cette grande difficulté d'y résister ? C'est que nous n'avons ni l'une ni l'autre. Nous les éprouverions & les sentirions dans ces circonstances, comme nous les sentons dans celles où elles existent. Nous regardons donc cette nécessité morale d'agir, dans le cours ordinaire de la Providence, dans les opérations même de la Grace, & les impressions de la concupiscence, comme chimérique dans le fait, démentie par l'expérience & le sentiment intérieur de l'usage commun de la liberté ; destituée de toute preuve : elle n'a lieu que dans certains cas particuliers, où nous avouons en même temps qu'elle peut laisser assez de liberté, pour que les actions soient justement imputées.

Dans la vérité, tous ces systèmes n'ont d'autre preuve que la facilité qu'on a cru y trouver de mieux expliquer la décadence de la nature par le péché, & les opérations de la Grace. Et très-certainement ils jettent dans des difficultés plus insurmontables ; mettent dans les actions des hommes une uniformité, qui n'est point dans la nature ; ôtent à la volonté son activité ; la mettent sous la dépendance de principes étrangers, qui forment seuls ses déterminations, entraînent par leur prépondérance son consentement, & lui imposent une nécessité plus physique que morale. Et en effet selon la doctrine de S. Thomas le principe de la morale est la dépendance, ou est un effet de la volonté en tant qu'elle est une faculté libre & raisonnable. Et dans tous ces différents systèmes, l'effet ne dépend point de la volonté, ni de sa liberté ; il est produit par un principe qui lui est tout-à-fait étranger, ou si c'est la force des motifs qui la décide, elle ne peut rien sur ces motifs ; elle ne peut en arrêter l'influence. Il y a donc ici souvent quelque chose de plus qu'une nécessité seulement morale.

Nous eussions souhaité pouvoir donner moins

d'étendue à cette question. Mais si l'on veut se donner la peine d'y réfléchir, & de peser tout avec attention, on reconnoîtra que nous n'avons rien dit de trop, & que tout tend à former les mœurs, & à la pratique, qui dépend essentiellement du jugement qu'on porte de ce qu'on peut & l'on ne peut pas, soit pour le bien, soit pour le mal : & pour mieux faire sentir le rapport de ce que nous avons dit, au détail des mœurs, nous croyons devoir ici donner le précis de notre doctrine, & en rapprocher les différents principes. Voici donc l'abrégé de cette question.

1°. L'homme est libre principalement dans ses actions morales, qui seules doivent nous occuper ici. Ce n'est qu'à ce titre qu'il en est responsable ; & parce qu'il est libre, elles lui sont justement imputées.

2°. La liberté de l'homme consiste dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, pouvoir qu'il a reçu de Dieu dans sa création ; que le péché a extrêmement affoibli par rapport au bien, mais qu'il n'a point entièrement ôté, & qui par rapport au bien surnaturel lui est rendu par la grace de Jesus-Christ qui le prévient, l'excite & le soutient. Ainsi la foi & la raison conspirent également à nous assurer le libre arbitre, le mérite de la vertu, le détordre du vice & du péché, parce que s'il est des choses qui surpassent notre pouvoir naturel, nous avons dans la Grace un secours puissant qui supplée à notre foiblesse. Et nous ne pouvons nous plaindre de cette foiblesse naturelle, puisque Dieu nous offre le secours surnaturel, qui nous rend capables de tout ce qu'il exige de notre fidélité ; que cette dépendance nous est même très-avantageuse, parce qu'en nous rappelant à l'Auteur de notre être, nous obligeant de recourir à lui, de réclamer plus souvent son secours, elle nous tient plus fortement dans l'assujettissement continuel, où la créature doit

être envers son Créateur.

3°. L'homme est libre dans les choses difficiles comme dans les choses aisées, lorsque les unes & les autres sont de précepte; parce que Dieu ne commande point l'impossible, que son commandement même est une preuve que ce qu'il ordonne ne l'est point, & que ce qui ne l'est pas par les seules forces de la nature, le deviendra par celles de sa grace, qu'il nous invite à demander, & dont le commandement qu'il nous fait est une assurance, si nous la demandons de la manière qu'il le prescrit.

4°. Les habitudes qu'on a contractées, soit pour le bien, soit pour le mal, n'anéantissent point la liberté. C'est même d'elle qu'elles tirent leur origine, puisqu'on ne les contracte que par des actes réitérés, & que ces actes sans difficulté ont d'abord été très-libres. Quelques invétérées qu'elles soient, on peut s'en corriger. Cette résolution prise fortement & sincèrement, les actes qui peuvent échapper & dont on n'est plus le maître, Dieu veut bien ne pas les imputer. Ce que nous ne pouvons par nous-mêmes pour vaincre les habitudes, Dieu nous le donne d'ailleurs, & rétablit ainsi notre pouvoir affoibli par notre faute; & il le fait lorsque nous nous en repentons sincèrement.

5°. Le tempérament fait beaucoup dans le physique. Mais dans le moral, seul intéressant pour le vrai bien, la liberté peut le diriger; & ce qu'il fait faire de déréglé en ce genre, sans que le libre arbitre puisse l'arrêter, Dieu n'en fait pas un crime, dès qu'on a fait ce qu'on a pu pour le plier au bien & prévenir ces écarts.

6°. Les pensées qui s'élèvent en nous, les sensations que nous éprouvons, ne sont par elles-mêmes ni un bien ni un mal moral. Elles ne le deviennent que par la part qu'a pris notre volonté à leur production, au moins par la négligence des précau-

tions nécessaires pour les prévenir, ou le consentement qu'elle y donne lorsqu'elle s'en apperçoit.

7°. L'attrait du plaisir n'est point invincible; le sentiment l'est. Mais la volonté est maîtresse d'y prendre de la complaisance ou de ne pas s'y livrer; de se porter ou de se refuser aux choses auxquelles le plaisir l'entraîne. Ici encore la religion offre le secours de la grace de Jésus-Christ lorsqu'il en est besoin, & de quoi peut se plaindre celui qui néglige de le demander?

8°. L'idée que nous nous formons de quelque chose, le jugement que nous en portons, ne sont imputés à péché qu'autant qu'on se trompe par sa faute, & n'ont de mérite qu'autant qu'on les a librement formés.

9°. Nous sommes libres dans le choix & la préférence des divers biens que nous pouvons rechercher, & des moyens de nous les procurer lorsqu'il s'en présente plusieurs; soit que ces moyens puissent également nous faire atteindre la fin que nous nous proposons, soit qu'ils n'ayent pas tous la même efficacité; pourvu qu'ils puissent effectivement nous y conduire, puisqu'alors aucun n'impose à la volonté la nécessité de le suivre (a). Elle est également libre dans le choix des motifs qui la portent à agir. Et s'il est quelqu'un de ces motifs qui la frappent fortement, & qu'elle ne puisse empêcher l'impression qu'ils font sur elle; elle a dans sa propre activité, & s'il est besoin, dans le secours surnaturel de Dieu, tout ce qui est nécessaire pour ne point s'en laisser entraîner.

En réduisant ainsi tout ce que nous avons dit,

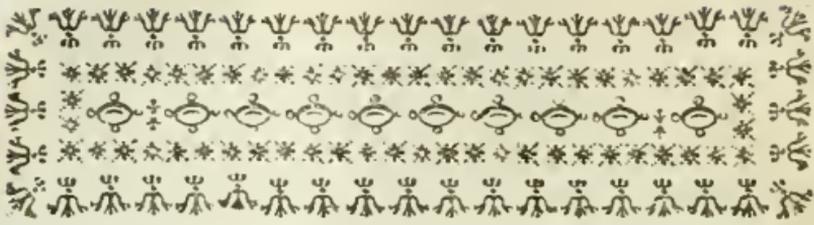
(a) Non oportet, quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea, quæ sunt ad finem; quia non omne, quod est ad finem semper tale est quod sine eo

finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper subtili ratione consideratur. S. Th. 2. 2. Q. 13. art. 6. ad prim. um.

On verra qu'il n'est rien qui ne soit applicable au réglément des mœurs, & très-nécessaire pour diriger les consciences ; bien apprécier tout ce qui se passe en nous , sensations , pensées , jugements , actions qui causent souvent tant d'inquiétudes aux ames timorées ou scrupuleuses , & sur lesquelles il sera aisé d'après nos principes , de les éclairer , & dans le besoin de les rassurer. Ce que nous y établissons de la liberté de l'homme & de son affoiblissement par le péché , met dans le plus grand jour , l'importance de cette regle universelle de conduite , si fortement recommandée par Jesus-Christ , de veiller & de prier , de prier souvent & même toujours ; de veiller sur nos actions , en qualité d'êtres libres , ayant sur elles un vrai domaine quant au choix & à la maniere de les faire , & de prier pour obtenir le secours de Dieu , qui donne à notre libre arbitre une nouvelle activité , une plus grande étendue ; en soutient & relève les forces , en sanctifie l'usage.

On y apprend encore comment on doit se conduire avec ces personnes , qui trompées par une fausse spiritualité , se pardonnent des fautes graves , à l'égard desquelles elles ne se croient pas libres. Cette excuse , trop légèrement admise par des Auteurs mystiques très-justement condamnés , contraire aux principes généraux des actions humaines , que nous avons tâché de développer , ne peut tenir contre un examen exact & judicieux , de la maniere dont se font ces actions , dans lesquelles ces personnes croient que leur liberté est enchaînée.





TROISIEME CONFÉRENCE

*Des causes qui rendent les actions
moins volontaires & moins libres.*

PREMIERE QUESTION,

*Qu'est-ce que l'ignorance , & Combien y en
a-t-il de sortes ?*

L'IGNORANCE , dont nous parlons ici , n'est pas précisément un défaut de connoissance. Il est bien des choses , qu'on peut ignorer sans danger , & que tout le monde n'est pas obligé de connoître , qui ne sont pas même à la portée du commun des hommes. L'ignorance ne peut donc faire la matière d'un reproche légitime , qu'autant que les choses qu'on ignore , sont du nombre de celles qu'on est tenu de savoir : soit dans l'ordre de la Religion ; soit dans l'ordre civil & politique , relativement au rang qu'on tient , & à la place qu'on a dans le monde. Ainsi l'ignorance , qui va nous occuper dans cette Question , n'est rien autre chose

que le défaut de connoissance en matiere d'obligations & de devoirs, généraux ou particuliers. Qui-conque fait bien tout ce qu'il doit faire, comme homme, comme chrétien, comme citoyen, & citoyen de telle profession, est suffisamment habile.

L'ignorance est quelquefois jointe à l'erreur; d'autres fois elle n'en est point accompagnée. Ce sont effectivement deux choses différentes; quoique quelquefois on les confonde. L'erreur suppose de fausses idées sur une matiere. L'ignorance n'en suppose nécessairement aucune. Ce peut être une simple privation de connoissance. On est dans l'erreur, lorsqu'on suit des opinions contraires à la vérité. On est dans l'ignorance, lorsqu'on n'a aucune connoissance d'une vérité, qu'on ne s'en forme ni pour ni contre aucune idée (a).

On peut considérer l'ignorance ou par rapport à son origine; ou par rapport à son objet; ou par rapport à la maniere dont elle influe sur nos actions.

L'ignorance, considérée en elle-même & par rapport à son origine, est vincible ou invincible.

L'ignorance invincible est la privation des connoissances, qu'on n'a pu se procurer. C'est par cette raison, & parce qu'on n'a pu absolument la vaincre, qu'on la nomme invincible. L'ignorance vincible est le défaut de connoissances, qu'on auroit

(a) Error est approbatio falsi pro vero; unde addit actum quemdam super ignorantiam. Potest enim esse ignorantia, sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat; & tunc est ignorans, non errans. sed quando jam falsam fert sententiam de his quæ nescit, tunc dicitur

propriè errare, & quia peccatum in actu consistit, error manifestè habet rationem peccati. Non enim est absque præsumptione, quod aliquis de ignotis sententiam ferat, & maximè in his in quibus periculum existit. S. Thom. Q. 3. de malo, art. 7.

pu se procurer, si on avoit pris tous les soins & apporté toute l'attention nécessaire, eu égard à l'importance de la matiere, & aux circonstances où l'on s'est trouvé (a). L'ignorance invincible a sa source dans l'impuissance physique ou morale; l'ignorance vincible dans la négligence à s'instruire; & comme cette négligence peut être plus ou moins grande, l'ignorance vincible peut également être plus ou moins condamnable.

On distingue trois sortes de négligences; l'une grossiere; l'autre qu'on nomme légère; & une troisieme, qu'on regarde comme très-légere. La négligence est grossiere, lorsque pour s'instruire de ce qu'on doit savoir, l'on ne prend pas les précautions, que prennent communément les personnes qui se trouvent dans la même situation, où l'on se rencontre. Tels sont, par rapport aux vérités de la Religion, & aux regles de conduite qu'elle prescrit, l'assiduité aux catéchismes pour les enfans, & l'assistance aux instructions publiques pour le commun des Fideles, pour ceux sur-tout qui n'ont pas assez de lumieres & de connoissances pour s'instruire de tout cela par eux-mêmes. La négligence est légère, lorsqu'on n'omet que les précautions, que prennent les gens qui sont plus attentifs & plus prudens que le commun des hommes. Tel est le retour fréquent sur les connoissances qu'on a déjà acquises, de crainte de les oublier. La négligence est très-légere, lorsqu'on n'omet pour s'instruire, que ces moyens extraordinaires, qui ne sont mis en usage, que par ceux qui poussent les précautions jusqu'à la dernière exactitude,

(a) Quilibet tenetur habere sollicitudinem sciendi, quod oportet eum facere aut vitare; unde si ipsa ignorantia reputetur voluntaria, consequens est, quod nec

illud, quod per ejus modi ignorantiam fit, involuntarium judicetur. S. Thom. Lect. 1. In cap. 1. L. 3. Ethics,

comme seroit de ne pas s'en tenir à la décision de plusieurs Auteurs , qui par leurs lumieres & leur réputation , sont très-dignes de la confiance publique , mais de vouloir en consulter un plus grand nombre pour se déterminer. L'ignorance grossiere peut être accompagnée d'un dessein formel & d'un propos délibéré , de ne pas s'instruire de quelqu'un de ses devoirs , & c'est ce qu'on nomme une ignorance affectée. Cette espece d'ignorance peut provenir de deux motifs. Le premier est le plus mauvais , c'est la crainte de connoître ses devoirs , pour s'en affranchir plus librement , & s'épargner les remords de la conscience.

Le second motif est l'indolence & la paresse. Cette indolence fait appréhender la peine , qu'il faudroit se donner , pour acquérir des connoissances , dont on sent la nécessité. On secoue ce joug pénible , & on prend le parti d'en rester où l'on en est sur cela , volontairement & avec réflexion ; ce qui renferme une affectation visible , & une espece de mépris ou d'indifférence pour le vice & la vertu , pour l'accomplissement des devoirs , puisqu'on ne se soucie pas de s'en instruire.

2°. L'ignorance , considérée par rapport à son objet , concerne le droit ou le fait. L'ignorance de droit est celle qui a pour objet les devoirs & les obligations , communes ou particulieres. Tels sont les commandemens de Dieu , les Préceptes de l'Eglise , les Loix civiles , qui ont rapport à l'état qu'on a embrassé , &c. ce qui forme deux sortes d'obligations ; l'une qui renferme les devoirs du droit naturel , & l'autre qui a pour objet les devoirs qui ne sont que de droit positif. Delà naît une nouvelle division de l'ignorance de droit , dont la premiere espece concerne les Loix naturelles , & la seconde les Loix positives , Civiles ou Ecclésiastiques.

L'ignorance de fait est celle qui a pour objet

des faits particuliers, ou quelques-unes des circonstances de ces faits. Telle est, par exemple, l'ignorance, où l'on est de la parenté au degré prohibé d'une femme, qu'on veut épouser. On sait que les Loix défendent ces sortes de mariages. Ainsi il n'y a point en ce cas d'ignorance de Droit. Mais le fait particulier de la parenté, on l'ignore; & c'est delà que cette ignorance a tiré le nom qu'on lui donne.

Nous ne parlerons point ici de l'ignorance du Droit naturel; ou du moins nous ne le ferons, qu'autant que les matières, que nous allons examiner, l'exigeront absolument. Nous ne ferions que répéter ce que nous en avons dit assez au long dans les Conférences sur les Loix.

3°. L'ignorance, considérée par rapport à la manière dont elle influe sur nos actions, est ou antécédente ou conséquente, ou seulement concomitante.

L'ignorance antécédente est celle qui influe efficacement sur l'action qu'on fait; en sorte qu'elle en est tellement le principe, que si l'on eût été plus instruit, l'on auroit agi différemment (a). Un homme épouse une femme, déjà mariée dans un pays étranger, sans avoir la moindre connoissance ni le plus léger soupçon de son premier mariage. Il ne l'eût certainement pas épousée, s'il eût sçu que le premier mari vivoit encore. Son ignorance est ce qu'on appelle une ignorance antécédente & efficace.

L'ignorance conséquente, est celle dans laquelle on est tombé volontairement & par sa faute. On la nomme conséquente, parce qu'elle est la suite d'un acte de la volonté, qui s'est déterminée à ne pas

(a) Ignorantia antecedenter se habens ad voluntatem causat involuntarium | simpliciter. S. Th. 1. 2. Q. 6. art. 8.

faire les efforts nécessaires , pour s'instruire des choses qu'on devoit favoir (a).

L'ignorance concomitante est le défaut d'une connoissance , qui n'eût pas néanmoins empêché d'agir comme l'on a fait : & pour nous en tenir à l'exemple déjà proposé , la disposition où l'on en eût été de prendre la femme dont il s'agit , quand même on eût sçu que le premier mari vivoit encore , eût formé une ignorance concomitante.

Nous dirons bientôt quel jugement on doit porter de ces trois sortes d'ignorance. On voit déjà par avance que l'ignorance conséquente est une ignorance vincible ; qu'elle n'en est même différente en aucune maniere ; que l'ignorance antécédente forme également ce qu'on appelle une ignorance invincible , parce qu'elle suppose qu'on n'a rien négligé pour se procurer les connoissances dont on avoit besoin pour se bien conduire. Car sans cela elle resteroit dans la classe des ignorances conséquentes & vincibles. On voit enfin que celle qui n'est que concomitante , peut être vincible ou invincible , suivant qu'on a pris ou non les précautions nécessaires , pour apprendre ce qu'on a ignoré.

(a) Cùm aliquis propter laborem , vel propter alias occupationes negligit addiscere , id per quod à peccato retraheretur , talis negligentia facit ignorantiam ipsam

voluntariam esse , & peccatum , dum modò sit eorum . quæ quis scire tenetur & potest. S. Th. 1. 2. Q. 76. art. 3. . . item cùm non vult laborare in studio. Ib. art. 4.



PREMIERE PROPOSITION

L'ignorance invincible , quelle qu'elle puisse être , de droit ou de fait , rend une action involontaire , & dispulpe aux yeux de Dieu même , celui qui la fait , quoique cette action soit de sa nature un péché.

Nous avons déjà prouvé assez au long cette proposition dans les Conférences sur les Loix , par rapport au Droit naturel même , beaucoup moins susceptible d'excuse que les Loix positives (a). Nous nous croyons d'autant plus dispensés de répéter ces preuves , que c'est ici une espece d'axiome en fait de morale ; & une doctrine constante dans les écoles , non-seulement des derniers siècles , comme en convient Jansénius lui-même (b), mais encore toujours enseignée dans l'Eglise , toujours établie par les anciens Docteurs scholastiques , tels que le Maître des Sentences (c), Gerton (d), S. Bonaventure (e), S. Thomas (f),

(a) *Conf. 1. Q. 4.*

(b) *Generale videtur scholasticorum placitum & pronuntiatum esse , quidquid & ignorantia invincibili fit , culpa vacat. De statu naturæ lapsæ. C. 2.*

(c) *L. 2. sentent. dist. 22.* Ignorantia eorum qui scire volunt , & non possunt , est pœna peccati , non pecca-

tum.

(d) *De vitâ spiritual. animæ. Lect. 2.*

(e) *In 2. sent. dist. 22. ars. 2. Q. 2.*

(f) *S. Th. 1. 2. Q. 76. art. 1. 2. 3. & 4. & alibi passim. Patet quod nulla ignorantia invincibilis est peccatum. D. art. 2.*

à titre de principe, qui n'a pas besoin de preuve. Et il n'étoit pas possible de porter un autre jugement de l'ignorance invincible, après que Jésus-Christ lui-même avoit déclaré que l'ignorance des Juifs, qui l'avoient méconnu, les auroit excusés du péché, si elle eût été invincible, & s'il ne leur eût pas donné des preuves évidentes de la divinité de sa mission (a).

En effet, pour agir volontairement, il faut agir avec connoissance, c'est-à-dire connoître l'action à laquelle on se détermine, sa qualité morale, sa bonté ou sa malice, ou au moins avoir pu se procurer cette connoissance. Car en fait de mœurs & d'imputation, on est justement censé connoître ce qu'on a pu apprendre ou savoir. L'ignorance invincible renferme dans son idée la privation de cette connoissance, & suppose qu'on n'a pu se la procurer. Ce qu'on fait alors n'est donc point vraiment libre & volontaire. Si l'on accomplit la loi qu'on ignore, ce n'est que par hasard, & non par le choix libre de la volonté. La même chose arrive quand on la transgresse, & conséquemment ce que l'on fait ne peut être ni l'observation ni la transgression formelle d'une loi, qu'on n'a ni connue ni pu connoître : & l'un & l'autre est conséquemment à son égard sans mérite & sans crime. La Loi divine, dit Gerson (b), est une manifestation faite à la creature raisonnable, qui lui fait connoître ce que Dieu juge de certaines choses, auxquelles il veut l'obliger, ou qu'il veut lui défendre, pour la rendre digne de posséder la vie éternelle, & d'éviter la damnation. Cette manifestation est absolument nécessaire. Dieu ne peut justement nous imposer d'obligation par sa seule volonté, s'il n'y ajoute la

(a) Si non venissem & locutus fuisset eis, peccatum non haberent, nunc autem } excusationem non habent. Joan. 15.

(b) A l'endroit déjà cité.

connoissance de l'une & de l'autre. Sans cette connoissance il nous seroit absolument impossible de nous rendre à ce qu'il demande de nous. Or lorsqu'on est dans l'ignorance invincible, cette connoissance manque absolument, sans qu'on ait pu se la procurer. On est donc alors dans une impuissance véritable d'observer la loi. Or, de toutes les excuses, l'impuissance est la plus légitime.

Si S. Augustin traite quelquefois de péché, une action faite par quelque espèce d'ignorance que ce soit, ce n'est par rapport à l'ignorance invincible, que quant au nom seulement, & parce qu'en nous, l'ignorance, telle que nous l'éprouvons, est une dépendance & une suite de péché originel : de même que la concupiscence, à laquelle S. Paul donne le nom de péché, par la même raison & dans le même sens. C'est ainsi que S. Augustin s'explique lui-même, de manière à lever toute espèce de difficulté ; & pour rendre son explication plus sensible, il se sert d'une comparaison tirée du mot *langue*. On donne ce nom, dit-il, non-seulement à la langue de l'homme elle-même, mais encore aux choses qu'elle produit ; aux expressions qu'elle prononce. Ainsi l'on dit la langue Latine, la langue Grecque (a).

De même, continue-t-il, on n'appelle pas seulement péché, ce qui l'est véritablement & pro-

(a) Nam illud ignorans quisquis non rectè facit, & quod rectè volens facere non potest, ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo libere voluntatis originem ducunt. Nam sicut linguam dicimus non solum membrum illud, quod movemus in ore, dum loquimur, sed etiam illud quod motum

illius consequitur ; id est formam tenoremque verborum, secundum quem modum alia dici ut lingua latina, alia græca ; sic non solum peccatum dicimus, quod propriè vocatur peccatum, sed etiam illud quod jam de hujus supplicio consequatur necessum est. S. Aug. de lib. arb. c. 12.

prement, mais encore ce qui est l'effet & la peine de ce premier péché, l'origine de tous nos malheurs; telle qu'est sans doute l'ignorance de nos devoirs, ignorance dont nous eussions été exempts dans l'état d'innocence (a).

On auroit tort d'opposer ici ce que dit le même S. Docteur, que l'ignorance invincible n'excuse point, jusqu'à mettre à couvert de la damnation éternelle (b). Car il ne parle que de la foi en Jesus-Christ, & des Infideles qui n'ont point eu le bonheur de croire en cet unique Sauveur des hommes. Quelqu'invincible qu'on suppose leur ignorance, elle ne les sauvera pas. Ce n'est pas que cette infidélité purement négative soit pour eux un péché digne de la damnation. S. Augustin ne le prétend pas. Mais c'est que la foi en Jesus-Christ est un moyen nécessaire de salut; & que ce moyen leur a manqué. Les préceptes sont susceptibles d'excuse & de dispense. Mais les moyens nécessaires de salut ne peuvent se remplacer. Ainsi point de salut pour ceux qui n'auront point cru en Jesus-Christ. Ce n'est pas que Dieu les juge coupables de n'avoir pas cru en ce divin Sauveur, s'il ne leur a point été annoncé, & s'ils n'ont eu aucun moyen de le connoître. Il est trop juste pour leur en faire un crime & les en punir. Ce ne sera pas là le titre de leur condamnation; mais le péché d'origine

(a) De ce qu'une chose est la peine du péché originel, il ne s'ensuit nullement que ce soit un péché formel, ni ce qui se fait en conséquence. La folie, la phrénésie, sont bien comme l'ignorance & au même titre une peine du péché originel, quoique moins générale. Dira-t-on pour cela, que ce que fait

de mal un phrénétique ou un fou, est pour lui un crime. Celui qui est dans l'ignorance invincible ne fait pas plus qu'il fait un mal qu'un insensé, & a de plus la disposition formelle de ne le pas faire; s'il savoit qu'il y eût du péché.

(b) L. 5. de grat. & lib. arb.

dont ils seront demeurés coupables jusqu'à la mort ; parce que la tache n'en aura pas été effacée , par le moyen qu'il a plu à la Providence d'établir pour l'effacer , & les péchés actuels qu'ils auront commis , qui n'auront pas la même excuse de l'ignorance invincible (a). C'est-là la pure doctrine de S. Augustin , puisqu'il dit positivement qu'à la vérité l'infidélité de ceux qui n'ont pas voulu croire en Jesus-Christ est un péché ; mais que l'infidélité négative de ceux , à qui il n'a pas été annoncé , n'est que la peine du péché (b). C'est ce qu'enseigne également S. Thomas (c).

Et qu'on ne dise pas que c'est toujours la faute volontaire des Infideles , si la lumiere de l'Évangile ne parvient pas jusqu'à eux , parce que s'ils suivoient fidelement ce qu'ils peuvent connoître & observer de la loi naturelle , Dieu , comme le soutient S. Thomas , pourvoiroit plutôt d'une maniere miraculeuse à leur salut , que de les laisser périr dans cet état (d). Car malgré cette idée favorable des dispositions de la Providence sur ces Infideles , le saint Docteur n'en reconnoît pas moins , comme nous ne le venons de voir , une infidélité purement négative , que l'ignorance invincible excuse , c'est

(a) Dei tamen justum judicium nec illis parcit qui non audierunt ; quicumque enim sine lege peccaverunt sine lege peribunt ; .. ac per hoc inexcusabilis est peccator , vel reatu originis vel etiam additamento propriæ voluntatis , sive qui novit , sive qui ignorat. Ergo utriusque justa damnatio. S. Aug. Epist. ad. 6. n. 26 & 27.

(b) In illis qui intelligere noluerunt profecto peccatum est , in his autem qui

non audierunt , nec poterunt , peccati pœna est. S. Aug. Epist. 105.

(c) Si infidelitas inspicitur , secundum negationem puram , sicut in illis qui non audierunt de fide , peccati rationem non habet. S. Th. 2. 2. Q. 10. art. 1.

(d) Si quis instructorem non habet , Deus ei revelaret , nisi ex culpâ suâ remaneret. In. 3. dist. 25. Q. 2. art. 1. Quæst. 1.

que

que les Infideles ont bien pu connoître la malice des péchés qu'ils commettoient contre la loi naturelle , mais qu'ils n'ont pu découvrir l'obstacle qu'ils mettoient au don de la foi , toujours gratuit , & que leur ignorance , à cet égard réellement invincible , excuse le malheur de leur infidélité. Aussi parmi les propositions attribuées à Baius , l'Eglise en a-t-elle condamné une : c'est la 65^e , qui faisoit un péché de l'infidélité purement négative , à ceux qui n'avoient jamais entendu parler de Jesus-Christ & de son Evangile ; & Baius , dans son apologie , convient lui-même que cette doctrine est fautive & justement censurée. Elle est en effet diamétralement contraire à ce que l'Écriture nous enseigne , & au sentiment constant des Peres & de la Tradition.

Au reste , pour bien entendre ce qu'enseigne S. Augustin au sujet de l'ignorance invincible , il faut avoir continuellement devant les yeux , l'objet de la contestation qu'il avoit avec les Pélagiens , & ce qu'il vouloit & devoit uniquement leur prouver. Ennemis de la grace de Jesus-Christ , telle que l'enseignoit l'Eglise Catholique , & défenseurs outrés du libre arbitre de l'homme , ces hérétiques s'imaginoient qu'il étoit en son pouvoir de s'instruire de tous ses devoirs ; & que son industrie , ses soins , son application , indépendamment de la priere & du secours de la grace de Dieu , suffisoient pour lui en donner la connoissance. S. Augustin , pour les réfuter , ne pouvoit mieux s'y prendre , qu'en établissant qu'il est bien des choses dont la raison superbe de l'homme , soutenue de toutes ses lumieres naturelles , & même du secours de l'instruction extérieure , ne peut quelquefois acquérir la connoissance ; encore moins s'assurer : qu'il n'y a que la grace & les lumieres de l'Esprit saint , qui puissent suppléer à sa foiblesse & à son impuissance : que pour les obtenir il faut avoir re-

cours à la priere; & implorer un secours surnaturel, que Dieu ne refuse point à ceux qui le demandent comme il faut: que ce Dieu infiniment sage nous a laissé dans cette impuissance naturelle, juste peine du péché, pour nous tenir dans l'humilité, nous faire sentir & confesser notre foiblesse, & par-là nous mettre dans l'heureuse nécessité de recourir à lui, d'implorer ses lumieres, & par ce moyen de nous instruire utilement, de ce qu'il ne nous seroit pas avantageux d'ignorer. Ce sont ses propres expressions au chapitre 19 du premier Livre du Libre Arbitre. Tel est le fonds & le précis de la doctrine, que S. Augustin établit constamment dans ses ouvrages contre les Pélagiens, d'où l'on tire les textes qui pourroient former ici quelque difficulté.

Sans doute, que l'ignorance seulement insurmontable aux forces de la nature, telle que la dépeint S. Augustin, n'excuse point de péché. Aussi n'est-elle point véritablement invincible, puisqu'au défaut des lumieres de la raison, il reste un moyen de la vaincre, & qu'on peut la surmonter avec le secours de la Grace, & elle ne nous est imputée, qu'autant que nous nous sommes refusés aux inspirations de cette Grace, ou que nous ne nous en sommes privés que pour avoir négligé les moyens de l'obtenir (a). C'est-là que le saint Docteur ramene constamment Pélage & ses disciples, qui, comme il le leur reproche, aimoient mieux contester éternellement, plutôt que de convenir simplement, qu'il est des choses, qu'on ne peut ni entendre ni pratiquer, à moins qu'on ne demande à Dieu le don de l'intelligence (b).

Ils avouent bien, ajoute Saint Augustin, que l'homme doit donner tous ses soins pour s'instruire,

(a) *L. de nat. & grat. c.*
17. n. 19.

(b) *Omnia potius disputat*

| quam oret & dicat, da mihi
intellectum, ut discam man-
data tua. *Ibid.*

& que s'il ne le fait pas, son ignorance est criminelle. Mais ce n'est pas assez de convenir qu'on est coupable, lorsqu'on néglige d'apprendre ses devoirs, si l'on n'avoue en même temps qu'il en est qu'on voudroit bien savoir, & qu'on ne peut naturellement apprendre (a). C'est pour nous instruire de ces vérités que nous devons demander à Dieu sa sagesse, sa grace & ses lumieres (b). Dieu ne les refuse point, il les donne même abondamment, à tous ceux qui les demandent de la maniere qu'il convient de demander une grace si importante.

Quant à l'ignorance véritablement invincible, le saint Docteur reconnoît, comme nous, qu'elle excusé. C'est là un premier principe qu'il établit dans toutes les occasions qui s'en présentent. Il l'établit pour l'état présent même, le seul existant & qui pût l'occuper, quoique l'ignorance soit pour nous l'une des suites & des peines du péché de notre premier pere; car c'est de cet état présent qu'il parle constamment, quelquefois même en la représentant sous ce rapport. En effet c'est précisément en répondant à une objection, qu'il se fait au sujet du péché originel, & du malheur, que nous avons en conséquence de naître dans les ténèbres de l'ignorance, qu'il dit que nous n'avons pas pour cela droit de murmurer contre Dieu, parce qu'il ne nous fait pas un crime de ce que nous ignorons malgré nous, mais seulement de négliger d'apprendre ce que nous ignorons (c).

(a) Aliud enim est non curasse scire... Aliud intelligere velle & non posse. *Ib.*

(b) Unde admonemur petere à Deo sapientiam qui dat omnibus affluenter iis qui petunt, & tantum petunt quantum res tanta petenda est. *Ibid.*

(c) Non tibi deputatur ad culpam quod invirus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras. *L. 3. de lib. arb. c. 16.*

Non enim quod naturaliter nescit, & naturaliter non potest, hoc animæ deputatur in reatum, sed quod

Ce seroit ici le lieu de parler de cette regle du Droit Civil, adoptée par le Droit Canonique, suivant laquelle l'ignorance du droit n'excuse point, mais seulement celle de fait (a). Mais cette regle ne concerne que le for extérieur, où l'excuse de l'ignorance du Droit n'est point admise, parce qu'on presume toujours, ainsi que l'observe Gerson, que la loi a été connue ou pu l'être, puisqu'elle a été promulguée; & que l'accusé ne peut presque jamais prouver juridiquement l'invincibilité de l'ignorance qu'il allegue pour sa défense; c'est ce qui fait quelquefois que tel, qui est parfaitement innocent aux yeux de Dieu, est condamné comme coupable au tribunal des hommes. Aussi, quand on peut donner une preuve indubitable de l'ignorance invincible, telle que seroit l'absence dans le temps qu'une loi nouvelle a été portée, cette excuse n'est point rejetée, même au tribunal extérieur; au moins dans tout ce qui regarde les peines & suppose une faute. Cette regle d'ailleurs, qui n'a pour objet que la police extérieure, souffre quelques exceptions, qu'on peut voir chez les Jurisconsultes. Ces exceptions, fondées pour la plupart sur la maxime que l'ignorance invincible excuse de toute faute, montrent évidemment que la regle ne donne à cette maxime aucune atteinte, & sert même à la confirmer.

Il est bien plus aisé d'établir les droits de l'ignorance invincible, & de prouver qu'elle est l'une des excuses les plus légitimes, qu'on puisse apporter, que de fixer clairement quand l'ignorance est véritablement invincible. Une telle ignorance suppose-t-elle nécessairement qu'on a effectivement fait tout ce qu'on pouvoit absolument pour s'ins-

scire non studuit, & quod

dignam facultati comparanda ad rectè faciendum operam non dedit. *De lib. arb.*

l. 3. c. 22.

(a) Ignorantia facti excusat non juis. *Reg. 13.*

truire de ce qu'on ignore ; ou suffit-il d'avoir pris , pour s'instruire, toutes les précautions de prudence , que prennent en pareil cas les personnes attentives ?

Nous croyons que les soins extraordinaires & singuliers , dont certainement tous les hommes ne sont pas communément capables , ne sont pas aussi d'une étroite obligation pour tous , & qu'une diligence morale suffit ; parce qu'il ne s'agit ici que d'une chose morale , & d'une ignorance invincible moralement. Cette diligence morale suppose essentiellement , qu'on ne néglige rien pour apprendre les choses communes & d'un détail ordinaire ; & que dans les choses difficiles on consulte des personnes plus éclairées. Lorsqu'on peut se rendre le témoignage , qu'on a tenu cette conduite dans l'étude de ses devoirs , & qu'on vient à découvrir dans la suite , que quelques-uns ont échappé aux recherches qu'on en a faites , on peut demeurer tranquille , & espérer de la bonté de Dieu , qu'il n'imputera point une ignorance si excusable. Il est trop juste pour commander ce qui est physiquement impossible , & trop bon pour exiger ce qui l'est moralement , dans le sens que nous l'entendons ici. La foiblesse naturelle de nos lumières , les nécessités de la vie , le soin de la santé , les bienséances & les devoirs de la société , les engagements des différentes professions , ne permettent pas de donner à tous nos devoirs , souvent très-multipliés & très-difficiles à discerner , cette attention scrupuleuse , constante & réfléchie , qui ne manque absolument à rien , & nous forcent à nous en tenir à une exactitude morale , qui ne néglige aucun des moyens ordinaires & communs de s'instruire de ses obligations.

Pour éclaircir ce point important , qui est bien général , il est nécessaire d'entrer ici dans un plus grand détail , & d'avoir égard aux différentes cir-

constances des personnes, des devoirs, ou des faits, des difficultés qu'ils renferment, ou des doutes dans lesquels on peut être.

Car 1^o, ce qui dans une personne grossiere & d'une profession mécanique, pourroit être regardé comme une ignorance invincible, ne le seroit pas pour un autre d'un état, qui demande plus de lumières & de connoissances, ou d'un esprit plus étendu, parce que celle-ci a plus de moyens & plus d'obligation de s'instruire. On ne demande point que les premiers étudient eux-mêmes; ils n'en ont pour l'ordinaire ni le temps, ni les moyens, ni la capacité; & ce que quelques-uns d'entre eux peuvent en ce genre, est communément une ressource bien foible ou même quelquefois dangereuse. Ils peuvent donc, ils doivent même s'en tenir à la décision des personnes éclairées, & sur-tout de leurs Pasteurs qui sont de droit les dépositaires de la loi de Dieu, & les interpretes de sa volonté. Et ce que leurs Pasteurs ont manqué ou oublié de leur apprendre, peut être en eux très-aisément l'objet d'une ignorance invincible. Qu'on ne dise point que ceci va à sauver tous ceux qui dans les sociétés séparées de l'Eglise s'en tiennent tranquillement aux instructions de leurs Ministres & de leurs Pasteurs. Car il y a ici une différence essentielle, toute à l'avantage des personnes grossieres de notre communion; c'est que la confiance qu'elles ont dans leurs Pasteurs est à tous égards bien fondée, à cause des caracteres particuliers de vérité, & de l'éclat de l'autorité de l'Eglise Catholique, dont ces Pasteurs sont les Ministres. Dans les sectes hérétiques ou schismatiques, il n'y a que trop de sujets de douter de leur vérité, & de la légitimité de la mission des Pasteurs qui y président. Nous ne pouvons même ici abandonner le principe général, & nous osons avancer que toute ignorance invincible, sur ce qui forme l'objet d'un pré-

cepte, excuse devant Dieu dans toutes les communions & les religions, parce que cette excuse est fondée sur la nature de l'ignorance elle-même, & qu'elle est très-indépendante de la vraie foi (a).

Nous n'examinerons point quand & jusqu'à quel point l'ignorance en matière de religion & de devoirs peut être invincible, dans les gens simples, incapables de s'instruire par eux-mêmes, que le malheur de leur naissance a engagé dans le schisme & l'hérésie. Ce seroit à pure perte que nous entamerions cette discussion ; & ceux qu'elle concerne n'en pourroient tirer aucun avantage. C'est une chose qu'il faut abandonner au jugement de Dieu, qui s'en est réservé la connoissance.

Dans les états qui demandent des connoissances plus étendues, tels que la Magistrature & le Sacerdoce, il suffit communément de se mettre bien au fait des choses qui sont du détail ordinaire, relativement à la place qu'on y occupe ; d'entretenir ces connoissances & de les étendre par l'étude ; de se faire un fond de bons principes, à la faveur desquels on se puisse conduire dans les cas qui demandent une prompte décision, & dans ceux sur lesquels on hésite de ne jamais décider au hazard, & sans avoir acquis, autant qu'on le peut, les lumières nécessaires pour ne se pas méprendre. Avec ces précautions, les fautes d'ignorance, qui pourroient échapper, peuvent souvent être excusées à titre d'ignorance invincible.

Ceux qui passent pour être plus éclairés doivent soutenir leur réputation par des connoissances qui y répondent, autant qu'il leur est possible ; & leur

(a) Et c'est qu'enseignent les Controversistes, lorsqu'ils parlent de la catholicité de l'Eglise, en comptant au nombre de ses membres, ceux qui dans les

communions séparées errent de bonne foi, & sont dans le cas de l'ignorance invincible. V. Bellarmin de Eccl. & M. Nicole dans son Traité de l'unité de l'Eglise. L. 2, c. 5.

ignorance seroit d'autant moins excusable, qu'on a dans leur habileté plus de confiance, & qu'on se remet communément entre leurs mains avec moins d'inquiétude & de précaution.

2°. Il faut aussi avoir égard à la qualité de la matière. Car l'ignorance invincible peut se glisser plus souvent dans certaines matières difficiles, délicates, controversées parmi les Docteurs, ou dont on n'a que très-rarement occasion de parler & de s'instruire. Ce qui n'est que de droit positif peut-être aussi plus aisément ignoré ou méconnu, que ce qui est de droit naturel. Nous ne répéterons point ici ce que nous en avons dit dans les Conférences sur les Loix, où en admettant une ignorance invincible sur les conséquences éloignées du droit naturel, nous avons soutenu que ni les premiers principes, ni les conséquences qui en résultent prochainement, comme sont certainement les préceptes du Décalogue, n'étoient point susceptibles d'une ignorance vraiment invincible, en ceux qui font quelque usage de leur raison. Ces principes & ces conséquences sont le fond de la raison même; s'y refuser, ce seroit se refuser à la première évidence (a).

Nous avons seulement négligé de faire observer que quelques anciens Théologiens, tels que Gerson (b) & Saint Bonaventure (c), ainsi que Gratien (d) dans le droit Canon; Alphonse de

a) Circa præcepta Decalogi quæ facili negotio ex principiis per se notis eliciuntur, potest esse ignorantia invincibilis per breve temporis, sed non potest perseverare; circa alia quæ ex præceptis Decalogi eliciuntur per consequentiam non

valdè evidentem, potest esse ignorantia invincibilis per multum tempus. *Medina in 1. 2. Q. 70. art. 2.*

(b) Gerson, *de potest Ecc.*

(c) S. Bonav. *l. de spirie. anim.*

(d) Grat. ignorantia juris non excusat.

Castro, (a) &c. semblent donner moins d'étendue que nous à l'ignorance invincible, & soutenir qu'elle n'a jamais lieu en fait de droit naturel. Mais ce n'est qu'une dispute de nom; & ces Auteurs ne renferment dans la loi naturelle, que les premiers principes de religion & de mœurs, & leurs conséquences prochaines qui en sont le développement. (b) Les vérités moins évidentes & plus éloignées du principe, ils les mettent dans une classe différente. Nous d'après S. Thomas (c), nous en faisons une troisième branche du droit naturel, & ce parti est bien raisonnable. Car puisque le principe est de droit naturel, la conséquence, quelque éloignée qu'elle en soit, est nécessairement de même genre, quoique peut-être la connexion entre l'un & l'autre puisse n'être pas sensible à tout le monde, être même contestée par des Auteurs pleins de savoir & de vertu, comme il peut arriver sur quelques conventions, ou des clauses de contrats embarrassées; ou n'être connue qu'à l'aide des loix positives, & conséquemment donner

(a) Alphonse de Castro ne parle que des vérités pour lesquelles on n'a pas besoin de maître, des préceptes du Décalogue, & de ce que la raison présente clairement.

(b) Virtutes si cognoscuntur per evidentiam naturalem, propriè vocantur jus naturale. *Gerson. Ibid.*

(c) Horum (præceptorum moralium) triplex est gradus. Nam quædam sunt communissima & adeò manifesta quod editione non indigent, sicut mandata de dilectione Dei & proximi.

quæ sunt quasi fines præceptorum. Quædam verò sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet popularis potest de facili videre, & tamen quia in paucioribus circa hujusmodi contingit udicium humanum perverti, ejusmodi editione indigent. Talia sunt præcepta Decalogi. Quædam verò sunt quorum ratio non est adeò cuilibet manifesta sed solum sapientibus, & ista sunt præcepta moralia superaddita Decalogo. *S. Thom. 2. 2. Q. 100. art. XI.*

lieu à une ignorance invincible, sur-tout dans les personnes simples, qui avec beaucoup de droiture, n'ont pas des lumières fort étendues. Il a paru sous le nom de la Faculté de Louvain quelques articles (a), où l'on établit que l'ignorance de la loi naturelle n'est jamais invincible, parce que de même que la grâce de Dieu par sa force peut nous donner le pouvoir de résister à toute espèce de concupiscence, nous pouvons également, à la faveur de ses lumières, acquérir la connoissance de la loi naturelle dans tous ses points. Or cette grâce & ces lumières, Dieu ne les refuse point à ceux qui de leur côté font tout ce qui est en leur pouvoir pour les obtenir. On n'ignore donc rien invinciblement dans ce genre, de ce qu'on est personnellement obligé de faire; car sur le reste dont on n'est pas tenu, l'ignorance est sans conséquence.

Quelques Théologiens Catholiques ont paru fort choqués de cette opinion. Ce n'est pas, comme on le voit, la nôtre, & déjà nous nous en étions expliqués dans nos Conférences précédentes: la raison dont on l'appuie a quelque apparence, mais elle n'est point convaincante, & elle ne peut prévaloir contre le sentiment le plus commun & le plus autorisé. Ce que cette raison renferme de vrai & d'incontestable, s'allie très-bien avec ce dernier sentiment, c'est que Dieu ne peut exiger l'impossible; aussi nous ne le disons pas, puisque nous soutenons qu'il n'impute point la transgression d'une loi qu'on n'a pu observer, parce qu'on la ignorée invinciblement. Nous ne disons pas aussi

(b) Duo nobis innata sunt vitia originalia; concupiscentia & naturalis legis ignorantia... Uri nulla concupiscentia est insuperabilis, ita nulla hujusmodi igno-

rancia est invincibilis.. Quippe sicut omnis illa per divinæ gratiæ auxilium, ita etiam hæc per ejusmodi gratiæ lumen superari potest. art. 1 2 & 3.

que Dieu puisse jamais rien commander, dont on ne puisse absolument acquérir la connoissance ; mais ce qui est en général possible à l'esprit humain, & ce que l'homme peut faire avec le secours de la grace, quelques particuliers, à cause de la grossiereté de leur esprit, pour n'avoir pas été instruits, ou pour d'autres raisons, peuvent n'avoir pas eu les moyens nécessaires pour en acquérir la connoissance, & c'est ce qui se rencontre quelquefois. Nous soutenons que dans ce cas Dieu ne leur en fait pas un crime. Ainsi les droits de sa justice & de sa bonté sont inviolablement conservés. Nous ne connoissons rien qui puisse l'obliger à faire connoître à chaque particulier toute espece de vérité, même en fait de devoirs. Nous concevons seulement, qu'il n'est pas de sa bonté & de sa justice d'imputer cette ignorance quand elle est invincible. Lorsqu'il juge à propos de nous y laisser, nous n'avons aucun droit de nous en plaindre ; c'est seulement une grace de moins ; mais cette grace n'est point nécessaire à notre salut. Dieu ne nous la doit pas ; & nous n'en pouvons pas moins nous sauver aussi bien que ceux à qui sa providence l'accorde.

Nous nous croyons néanmoins obligés d'avertir que par une surabondance de preuves, nous en avons allegué une dans laquelle nous avons une très-médiocre confiance. C'est une proposition que d'après le Pere Antoine, Auteur très-exact & très-estimable, nous avons dit censurée par le Pape en 1685. Mais il ne s'appuie que sur l'autorité & le témoignage de la Croix, Théologien, sur lequel nous n'osons pas trop compter ; nous ne pouvons donc insister sur une preuve si fragile, dont nous ne pourrions constater l'authenticité ; puisque depuis, Alexandre VIII, en prononçant sur la légitimité de l'excuse de l'ignorance invincible en matière de droit naturel, a laissé indécise la question

de fait de l'existence de cette ignorance. C'est pourquoi nous n'oserions taxer d'erreur condamnée l'opinion des Théologiens de Louvain , que plusieurs suivent encore. Nous n'y voyons pas d'auteurs de grands inconvénients , puisqu'ils conviennent que l'ignorance du droit naturel , sans être invincible , excuse néanmoins au point de ne former qu'une faute venielle , de ce qui sans cela seroit un péché mortel ; ce qui conséquemment ne fait pas une controverse très-essentielle (a). Elle l'est d'autant moins , que dans la pratique du Sacrement de pénitence , ni les Confesseurs ni les pénitens ne se rassurent gueres sur l'invincibilité de l'ignorance (b). Ceux-ci lorsqu'ils découvrent l'erreur qui les avoit égarés , & que ce qu'ils croient permis ne l'est pas , s'en accusent , au moins pour plus grande assurance , de crainte de n'avoir pas pris les précautions nécessaires pour ne pas se tromper : & ceux-là reçoivent cette accusation & remettent le tout au jugement de Dieu ; seul Juge compétent du fait de l'invincibilité de l'ignorance , principalement en matière de droit naturel ; Juge sans doute très-favorable & plus porté par sa justice & sa bonté à l'excuser , que ne seroient les hommes. Observons encore que la possibilité de l'ignorance invincible n'étant admise que pour les conséquences éloignées des principes du droit naturel , suivant l'expression & le sentiment ordinaire des Théologiens , elle n'est gueres admissible dans la pratique ordinaire ; les cas qui en sont susceptibles ne sont point dans les mœurs communes (c).

(a) Opera nostra naturali legi contraria, quæ ex.... ignorantia procedunt a peccato plane excusari non possunt .. Ad summum potest subinde mortalis macula dilui in venialem. *Art. 4 & 5.*

(b) C'est aussi un avis que donne Benoît XIV dans sa lettre encyclique sur le Jubilé de l'année sainte , de ne pas trop compter sur cette ignorance.

(c) Il est étonnant que

3°. Une troisième considération qu'il faut faire pour connoître si l'ignorance est véritablement invincible, c'est, comme nous l'avons indiqué en général, au sujet des soins qu'on s'est donnés pour acquérir les connoissances relatives à son état. Ces soins doivent être plus ou moins grands, à proportion de l'importance des vérités qu'on est tenu de savoir. Celles de la religion qui doivent évidemment tenir le premier rang dans nos connoissances, méritent non-seulement notre première attention, mais encore une application plus continuelle & plus constante. Il y faut même joindre la prière, à cause de la foiblesse de nos lumières naturelles, qui d'elles-mêmes ne peuvent atteindre à des vérités d'un ordre supérieur, & de la nécessité de la grace pour les connoître.

Après la religion, les devoirs d'état demandent une attention singulière. Ceux qui sont d'une profession différente peuvent les ignorer sans crime, à moins que des raisons particulières ne les obligent à s'en instruire. Pour les personnes engagées dans cet état, ce sont des devoirs du premier ordre, & qui tiennent le premier rang dans les connoissances qu'elles doivent se procurer. Ainsi la connoissance des regles d'équité, qu'on doit suivre dans le commerce, est particulièrement nécessaire

malgré les avis & les censures de l'Eglise, les Novateurs s'opiniâtrent à exagérer les suites du péché originel, en faisant un crime aux hommes d'une ignorance & d'une impuissance qui ne dépendent plus d'eux. Il semble qu'ils ne cherchent qu'à rendre la religion odieuse, ses dogmes révoltants, à réduire à rien la rédemption

de Jesus-Christ. Pour oser seulement proposer leur opinion, il faudroit une révélation positive & précise, des décisions expresses de l'Eglise. Ils ne peuvent & ne pourront jamais rien alléguer de semblable, mais seulement des vains raisonnements, des textes qu'ils ajustent à leur opinion, & qu'on explique très-bien,

aux Négociants. Et il ne suffit pas qu'ils s'en tiennent à une première vue, & aux pratiques qu'ils voient en usage, ils doivent étudier & examiner avec soin quels sont les contrats qui leur sont permis ; les conventions qu'ils y peuvent inférer ; les profits qu'ils peuvent tirer légitimement. Dans les articles délicats, sur lesquels les Négociants qui se piquent le plus de probité sont partagés, il faut prendre le parti le plus sûr ou au moins le plus vraisemblable. En général l'ignorance n'est presque jamais invincible en matière des devoirs d'état, dont on est singulièrement obligé de s'instruire ; ce que pour l'ordinaire on peut faire aisément, si ce n'est peut-être quant à l'étendue qu'on leur doit donner, ce qui peut former des difficultés, qui donnent occasion à des méprises innocentes ou moins coupables (a).

4°. C'est encore un moyen de connoître si l'ignorance a été invincible, que d'examiner si l'on a eu quelque doute sur la matière qui en a été l'objet, ou sur la nécessité de s'en instruire davantage : car en ce cas, il n'est pas possible de se rassurer sur l'ignorance dans laquelle on a été. Mais lorsqu'à cet égard l'on n'a eu aucun doute, & que d'ailleurs on a fait tout ce qui étoit nécessaire pour apprendre ce qu'on étoit communément obligé de savoir, on peut plus aisément se flater que ce qu'on a ignoré on l'ignoroit invinciblement. Comment en effet, pouvoir se reprocher de n'avoir pas étudié des choses qu'aucun motif n'a pu déterminer à examiner. Ce motif n'eût pu être que la nécessité ou l'utilité. Rien de semblable n'a pu porter alors

(a) Si adest ignorantia juris vel divini, vel naturalis, vel eorum quæ scire teneatur secundum statum suum, opus malum factum ex tali

ignorantia non excusat a toto, etsi a tanto. S. Anton. sum. Theol. part. 1. t. 4. c. 14. ff. 3.

à en faire des recherches particulieres ; l'idée n'en est pas même venue à l'esprit , & du côté des recherches générales & de l'application à s'instruire on n'a aucun reproche à se faire. C'est pour cette raison que l'ignorance de Jacob à l'égard de Lia , est excusée par les Peres & les Interpretes à titre d'ignorance invincible ; quoiqu'avec quelques précautions de plus , il eût pu découvrir la supercherie. Mais ces précautions , il n'en pouvoit soupçonner la nécessité.

II. PROPOSITION.

L'ignorance vincible quelle qu'elle puisse être , n'empêche point que l'action qui la suit ne soit véritablement volontaire , & conséquemment un péché lorsqu'elle est mauvaise.

Nous avons déjà prouvé qu'une action est volontaire , non-seulement lorsqu'elle l'est en elle-même , mais encore quand elle l'est dans la cause qui l'a produite. Une action faite par ignorance n'est point à la vérité volontaire en elle-même , au moins dans l'ordre moral , & par rapport aux différents caracteres de bonté ou de malice qu'elle pouvoit avoir , dont on n'a eu aucune connoissance. Mais ce défaut de connoissance est lui-même volontaire , dès que l'ignorance n'est pas invincible , & qu'on n'a ignoré ce qu'on devoit savoir , que parce qu'on n'a pas voulu s'en instruire , ou qu'on a négligé de le faire. L'action dont cette ignorance est le principe , est donc

volontaire indirectement & dans sa cause (a).

2°. Suivant tous les Peres & les Théologiens , il y a des péchés d'ignorance ; l'Écriture l'enseigne expressément. Il y avoit même dans l'ancienne Loi des sacrifices particuliers prescrits pour ces sortes de péchés (b). David prie le Seigneur de ne point se souvenir des fautes de sa jeunesse & de ses ignorances (c). Jésus Christ déclare que le serviteur qui a ignoré la volonté de son maître , ne sera pas pour cela exempt de toute sorte de punition (d). Sur la Croix , quoiqu'il excuse le crime de ses bourreaux sur leur ignorance , il n'en reconnoît pas moins qu'ils ont besoin de toute l'indulgence de son divin Pere (e). Or , tout péché est volontaire : il y a donc des especes d'ignorance , qui n'empêchent point que les actions dont elles sont le principe , ne soient volontaires , au moins indirectement & conséquemment des péchés (f).

Aussi le Concile de Diosopolis , condamne-t-il une proposition de Celestius , dans laquelle cet hérésiarque enseignoit que l'oubli & l'ignorance n'étoient point des péchés (g).

(a) Consequenter se habet ignorantia ad voluntatem , in quantum est ipsa voluntaria , secundum duos modos voluntarii , uno modo quando actus voluntatis fertur in ignorantiam , cum aliquis ignorare vult... Alio modo dicitur ignorantia voluntaria ejus quod quis scire potest & debet... Sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest & debet... Sive cum aliquis notitiam , quam debet habere non curat acquirere. *S. Th. 1. 2. Q. 6. art. 8. Cum autem*

ipsa ignorantia sit sic voluntaria non potest causare simpliciter involuntarium. Ibid.

(b) *Num. 4.*

(c) *Ignorantias meas ne memineris Domine. Psal. 24.*

(d) *Scivus ignorans voluntatem domini vapulabit paucis. Luc. 12.*

(e) *Pater dimitte illis , nesciunt enim quid faciunt. Luc. 23.*

(f) *Scio quia per ignorantiam fecistis. Act. 3.*

(g) *S. Aug. l. 3. de lib. arb. c. 9. & de Nat. & Grat. c. 67.*

Celestius en donnoit une raison qui pourroit excuser sa proposition & en faire manquer le vrai sens, si l'on s'attachoit à la lettre, sans en prendre l'esprit. C'est, dit-il, *que l'ignorance & l'oubli ne sont point l'effet de la volonté de l'homme, mais de la nécessité (a)*. Ces dernières paroles semblent ne désigner qu'une ignorance nécessaire & invincible, que nous-mêmes nous prétendons être un titre légitime d'excuse, & non une ignorance vincible & volontaire. Ce n'est pas néanmoins ce que Celestius vouloit faire entendre; sa proposition n'étoit qu'une partie d'un raisonnement qu'il faisoit, & qu'il faut ici rapporter tout entier pour en bien comprendre le sens. Voici donc comment il raisonneoit & ce qu'il objectoit aux Catholiques. *Vous prétendez qu'on ne peut absolument passer cette vie sans tomber dans quelque péché, & vous en donnez pour preuve les péchés d'ignorance, dont les plus justes ne peuvent se garantir entièrement: mais ce n'est pas là prouver ce que vous avancez, mais véritablement détruire votre propre sentiment par les fondemens. Car ces prétendues fautes d'ignorance & d'oubli ne peuvent être des péchés, puisque vous convenez vous-même qu'elles sont la suite d'une nécessité inévitable, dont on ne peut absolument s'affranchir.*

Ce raisonnement de Celestius, qui paroît un argument *ad hominem* extrêmement pressant, ne roule que sur une équivoque, & sur l'abus le plus sensible de cette impuissance, que les Catholiques reconnoissent dans les hommes depuis leur chute, de passer leur vie sans tomber dans aucun péché même d'inadvertance; impuissance qu'une triste expérience ne justifie que trop. Nous avons déjà

(a) Oblivio & ignorantia } dùm voluntatem, sed secundum
non subjacent peccato, quoniam } dùm necessitatem.
niam non veniunt secundum

montré, & les Catholiques l'établissoient comme nous, du temps de S. Augustin, que cette impuissance générale n'influoit pas dans les actions particulières; qu'elle ne concernoit que les fautes légères de fragilité; que même pour aucun péché particulier elle n'imposoit point une vraie nécessité de le commettre.

Le Concile de Diospolis a donc pu légitimement condamner la proposition de Celestius, 1°. Parce que la doctrine de cette proposition prise dans le sens de l'Auteur est fautive & contraire à l'Écriture, & qu'elle n'a pour but que de réaliser la chimère de l'impeccabilité Pelagienne. 2°. Parce que la raison qu'il y joint, qui pourroit la restreindre à un bon sens, n'y est pas ajoutée dans cette vue, mais pour rendre les Catholiques odieux, en faisant entendre qu'ils croyoient qu'on pouvoit être coupable dans les choses mêmes qui n'arrivent que par l'effet d'une nécessité inévitable. 3°. Parce qu'il n'est pas vrai que les fautes de surprise, d'ignorance & d'oubli, que les Catholiques mettent au nombre de ces péchés inévitables à la foiblesse humaine, dans leur totalité, soient chacune en particulier l'effet de cette nécessité générale: chacune prise en détail est volontaire au moins dans sa cause,

De toutes les espèces d'ignorance, celle qui est affectée de choix & de propos délibéré, est la moins excusable. Comme elle renferme une volonté expresse & positive de ne point s'instruire de quelques-uns au moins de ses devoirs, ou de ne point éclaircir ses doutes; elle est évidemment pleinement & directement volontaire, & ne peut admettre aucune des excuses qu'on peut quelquefois alléguer dans les péchés d'ignorance (a). Les

(a) *Cùm aliquis directè peccato retrahatur per scientiam, talis ignorantia non*

Théologiens (a) décident même communément, que loin de diminuer la malice du péché qui se fait en conséquence, elle l'augmente & rend plus criminel celui qui s'en rend coupable. Car si l'action est dans un sens moins volontaire que si elle étoit faite avec une pleine connoissance de sa malice, le défaut de cette connoissance est trop volontaire dans son principe, & trop reprehensible dans son motif, pour rien changer dans l'énormité naturelle du péché; & elle y ajoute encore cette malice affectée & singulière, de n'avoir pas voulu s'instruire de ses devoirs. C'est en effet dans un péché une circonstance très-aggravante, que d'avoir refusé ou négligé d'acquérir les lumières nécessaires pour s'en procurer la connoissance, & cela afin de le commettre plus librement & avec moins de scrupule. Aussi cette circonstance ajoute-t-elle le caractère odieux de péché de malice à la faute qu'on fait, qui sans cela, quoique commise avec une pleine advertance, n'eût peut-être été qu'un péché de foiblesse. C'est-là, suivant l'Écriture, le propre des impies, résolus de mal faire & de ne se gêner en rien, de ne pas aussi vouloir apprendre ce qui seroit nécessaire pour mieux vivre (b); de crainte que trop éclairés sur leurs devoirs, cette connoissance ne les inquiétât & troublât dans leurs plaisirs: *Retirez-vous de moi, Seigneur*, leur fait dire le Prophète, qui ne fait en cela qu'exprimer les secrets sentiments de leur cœur. *Comme nous ne voulons point suivre la voie qui pourroit nous conduire à vous, nous ne voulons point aussi la connoître* (c).

(c) Impii dixerunt Deo, recede a nobis, scientiam excusat peccatum, sed magis auget: ex magno enim amore peccati videtur contingere. S.Th. Q. 3. de malo art. 3.

(a) Azor l. 3. Inst. mor. c. 3. croit le péché moins

volontaire & moins grief, quoique néanmoins toujours mortel. Les raisons que nous apportons montrent ce qu'il faut penser de ce sentiment.

(b) Noluit intelligere ut bene ageret. Psal. 35.

C'est ce qui doit faire infiniment craindre pour quelques Ecclésiastiques, qui négligent de s'instruire des regles de discipline qui les concernent; méprisent ce qu'on leur en dit; le traitent de vains scrupules; lisent quelquefois tout, excepté ce qui régardé leur conduite particuliere; se rassurent sur ce qu'ils voyent, sans chercher à approfondir ce qu'ils doivent. Ces regles sont à la vérité gênantes, & un peu séveres; mais l'Eglise les a faites & les a jugées nécessaires. Il faudroit au moins étudier & examiner si ce qu'on en dit est bien fondé, & cela sans prévention, sans intérêt, & comme s'il s'agissoit d'une personne étrangere. C'est ce qu'on ne fait pas, & quand on veut bien en pénétrer le motif, il est aisé de reconnoître qu'on n'en a point d'autre que celui de vivre plus librement, & se livrer plus tranquillement à certaines choses qui flattent, & dont il faudroit peut-être s'abstenir, si l'on étoit plus instruit. Tout ceci a bien le caractere de l'ignorance affectée.

Il y a des Théologiens qui ne mettent les péchés d'ignorance au nombre des péchés mortels, que lorsque l'ignorance qui en est le principe, est affectée ou au moins grossiere. Il se fondent sur une decretale de Boniface VIII, qui déclare qu'on n'encourt point les censures pour les péchés d'ignorance, dès que l'ignorance n'est point une ignorance crasse ou affectée (a); mais comme le remarque Suarès (b), cette décision est particuliere & une exception au principe général. Elle n'a absolument rapport qu'aux censures. La raison que le Pape allegue pour autoriser la nouvelle discipline qu'il établit, le prouve évidemment. Il a voulu par-

viarum ruarum nolumus.
Job. 21. 14.

(a) Sententiis per statuta
latis ligari nolumus igno-
rantes: dummodo eorum

ignorantia crassa non sit
aut supina. Cap. 2. de constit.
in-6°.

(b) Suarès, de censuris dis-
put. 14. Sect. 10. n. 10.

là uniquement, comme il le marque expressement, resserer les censures dans des bornes plus étroites. Son règlement ne regarde donc que les censures, & n'a aucun rapport aux péchés. Il ne dépend pas de l'Eglise de retrancher les péchés ou d'en diminuer l'énormité, comme il dépend d'elle d'abroger les Loix & les censures qu'elle porte, & d'empêcher qu'elle ne s'étendent à certains cas qu'elle juge à propos d'en excepter. Ainsi dès que la matiere est importante & qu'on n'a pas eu le soin nécessaire, & moralement possible pour s'en instruire, comme on le devoit, on ne peut être excusé de péché mortel. *Multi nesciuntur, aut discendi incuriâ, aut verecundiâ inquirendi, & hujus modi ignorantia excusationem non habet.*

A quelle espece doit-on rapporter les péchés qui sont commis par ignorance ? à la même espece que les péchés commis volontairement & de propos délibéré. Prendre volontairement le bien d'autrui & avec pleine connoissance de la défense du larcin, & le prendre par erreur, & parce qu'on juge que le vol n'est pas un mal, c'est également un péché de larcin ; c'est par l'objet de l'action qui les forme, que les péchés sont caractérisés. Or, c'est toujours ici le même objet, le bien d'autrui dont on s'empare injustement ; le tort qu'on fait au prochain est le même ; & l'obligation de restituer également indispensable.

Que doit-on faire lorsqu'on s'apperçoit qu'on ignore ce qu'on devoit savoir ? On doit d'abord demander à Dieu pardon de sa négligence : il faut ensuite tâcher de reparer le temps perdu, & prendre incessamment tous les moyens dont on est capable pour acquérir la science nécessaire. Enfin dans l'interval, il faut bien se garder, autant qu'il est possible, de rien risquer dont on ne soit bien assuré. S'il arrivoit que, malgré toutes ces précautions, tandis qu'on

travaille à se procurer les connoissances dont on a reconnu la nécessité & le besoin , il échappât par mégarde quelque faute d'ignorance , qu'on n'eût pu éviter , quoiqu'on doive s'en accuser pour plus grande sûreté , & parce qu'elle vient d'une négligence coupable ; on peut espérer de la bonté de Dieu , qu'il voudra bien ne pas l'imputer ; ce qui en faisoit le crime ayant été effacé par la pénitence , & réparé , autant qu'il à été possible , par le travail.

Quoique l'ignorance vincible n'empêche point qu'une mauvaise action ne soit un péché (a) , elle en diminue néanmoins la malice (b). Jesus-Christ lui-même nous l'enseigne dans l'Evangile , lorsqu'il déclare que le serviteur instruit de la volonté de son maître , & qui osera néanmoins s'en écarter , sera puni plus rigoureusement que celui qui ne l'aura fait que par ignorance (c). Il y a effectivement moins de malice dans une faute qui échappe par erreur & par surprise , que dans un péché qu'on commet volontairement & de propos délibéré (d).

Les péchés d'ignorance sont plus ou moins grands , à proportion que la matiere est plus ou moins importante , plus ou moins facile à connoître ou à comprendre , & que la négligence à s'instruire a été plus ou moins grossiere. C'est pourquoi nous ne croyons pas qu'on puisse disculper de péché mortel à la faveur de l'ignorance , ces

(a) Ille qui nescit bonum. & ideo non facit , utique peccatum facit ; sed hoc gravius si etiam sciat & non faciat. Nec ideo nullum quia minus. *S. Aug. l. 1. de peccat. merit. c. 36.*

(b) Excusatur si non a toto saltem a tanto , disent les

Théologiens.

(c) Servus qui nescit voluntatem domini sui & facit digna plagis , vapulabit paucis , servus autem qui scit voluntatem domini sui , vapulabit multis. *Luc. c. 12.*

(d) *S. Thom. 1. 2. Q. 76. art. 4.*

fautes grossieres contre la pureté, dont certaines personnes prétendent quelquefois avoir ignoré la malice, dans le temps qu'elles s'y sont laissé aller (a).

Les remords de la conscience, qui suivent presque toujours ces sortes de fautes; la honte naturelle qui les accompagne, la crainte qu'on a presque toujours qu'elles soient apperçues ou découvertes, l'idée du mal qu'elles renferment, qui s'éleve en nous sans qu'on l'y fasse naître ou qu'on en parle, & qu'on auroit apperçue plutôt si l'on ne s'étoit laissé séduire par la passion qui l'obscurcissoit, les doutes, les secretes inquietudes qu'on a ressenties, tout cela dépose fortement contre cette prétendue bonne foi dont on se flatte, & ne prouve que trop que si on a méconu le mal, c'est qu'on a négligé d'ouvrir les yeux à la lumiere, & de consulter la loi naturelle, qui auroit au moins mis sur la voie de connoître que ce qu'on regardoit comme innocent ne l'étoit pas autant qu'on le pensoit (b).

On doit porter le même jugement des maximes de l'équité naturelle que nous devons suivre. Car

(a) Opera naturali legi contraria....quæ ex ignorantia procedunt, a peccato plane excusari nequeunt... Ad summum potest mortalismacula dilui in venialem; quod ipsum tamen in his peccatis, quæ primis naturalis legis principiis & manifestioribus præceptis adversantur, locum non habet. De peccatis carnalibus docet Augustinus ea ne in ipsis pueris & adolescentibus a mortali malitia expurgari per ignorantiam. *Art. facult. Louan.* c. 6. 7. 8.

(b) Negligentibus non ip-

sam ignorantiam in quâ nati sunt pro crimine objicir, sed quia potius in eâ permanere, quam studio... ad veritatem pervenire noluerunt, justo judicio vindicat. Non enim parum est accepisse naturale judicium quo præponat sapientiam errori & ad hanc studendo perveniat; quod si agere noluerit, peccati jure tenebitur, ranquam quæ bene non usa sit facultate quam accepit. *S. Aug. de lib. arb.* c. 19 & 21.

comme dit S. Augustin , nous ne pouvons naturellement ignorer que nous ne devons point faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'ils nous fissent. Or , n'est-ce pas une négligence grossière & inexcusable , que de ne pas réfléchir sur un principe si évident ; & de n'en pas tirer ces conséquences également évidentes , que puisque nous sommes bien éloignés de trouver bon qu'on dérobe notre bien , qu'on corrompe nos enfants ; qu'on séduise notre femme , &c. nous ne pouvons nous permettre rien de semblable à l'égard des autres (a).

L'ignorance , toutes choses égales , est plus excusable dans les choses qui sont de droit positif , que dans ce qui appartient au droit naturel. Car outre que les choses défendues par la loi naturelle sont mauvaises en elles-mêmes , & que celles qui ne le sont que de droit positif , ne le sont qu'en conséquence de la défense , l'évidence de la loi est plus sensible dans ce qui est l'objet du droit naturel , la nécessité en est plus grande ; les moyens de s'en instruire plus communs & plus à portée de tout le monde (b) ; l'ignorance conséquemment a moins d'excuse.

Il est néanmoins des choses de droit positif qu'on doit mettre dans un rang particulier. Dans un ministre des sacrements , par exemple , ce qui en constitue la matière & la forme , ce qui peut le rendre nul & invalide ne peut être ignoré sans crime. La négligence à s'en instruire quelque légère

(a) Furtum si faciam, id facio quod pati nolo : si parentibus meis honorem non deferam... Si accedam ad uxorem alienam.. Id facio quod pati nolo. S. Aug. lib. de decem catheg. cap. 10.

(b) Aliquis tenetur scire illa sine quorum scientiâ

non potest actum debitum rectè exercere. Unde omnes tenentur scire communiter quæ sunt fidei, & universalis juris præcepta. Singuli autem ea quæ ad eorum statum, vel officium pertinent. S. Th. 1. 2. Q. 76. art. 2.

qu'elle soit ne peut jamais être mise au rang des petites fautes. Ces sortes de matieres exigent les plus grands soins ; & l'obligation de s'en instruire rentre même dans l'ordre du droit naturel, puisqu'il ne faut que la simple lumiere de la raison, pour connoître que chacun, dans sa profession, doit savoir ce qui est nécessaire pour rendre valides les actes qu'il fait en conséquence, & utiles les fonctions qu'il exerce. En général, il faut ici établir pour maxime que chacun est tenu de savoir tout ce qui est nécessaire pour bien faire les actions qu'il est obligé de faire.

Il s'éleve ici une question qui nous paroît mériter quelque attention ; c'est à savoir si une ignorance coupable dans son origine, ne peut pas quelquefois devenir invincible & excusable. Quelques Théologiens ne font aucune grace à tout ce qui se fait dans la suite des temps, en conséquence d'une ignorance coupable dans son principe ; en sorte que quoi qu'elle soit fort ancienne & qu'elle remonte jusqu'aux premieres années, & qu'à cause du laps du temps, on ait perdu la mémoire de la négligence qu'on a eue alors à s'instruire de certains devoirs, & que par cette raison on ne pense point à reparer, toutes les fautes qu'on commet en ce genre, sont toujours également imputées & se ressentent du vice du principe : c'est-à-dire, qu'on est alors dans une situation, où il est impossible de se convertir & de se sauver. Car comment apporter du remede à un mal qu'on ne connoît pas & dont on ne se souvient plus ?

Nous croyons bien, que pour l'ordinaire la premiere négligence, quelque ancienne qu'elle soit, subsiste moralement, toujours entretenue par des négligences réitérées & par un certain engourdissement qu'elle laisse après elle ; & que pour être ancienne elle n'en influe pas moins sur les actes de la volonté qui en paroissent très-éloignés,

& n'y avoir aucun rapport. Mais nous n'en pensons pas moins d'après Concina lui-même , très-rigide sur cette matiere , que cette premiere négligence peut être invinciblement oubliée ; que les dispositions des personnes peuvent changer au point que si elles se souvenoient d'avoir négligé de s'instruire de certaine matiere , elles feroient tout ce qui dépendroit d'elles pour réparer la faute qu'elles ont faite. Il nous paroît que l'idée d'en reprendre l'étude peut ne pas leur venir dans l'esprit , & les établir ainsi dans une bonne foi excusable & qui les fait rentrer dans les droits d'une ignorance invincible ; que cette ignorance le devient alors moralement , rien ne pouvant les exciter à travailler à acquérir des connoissances, que dans les temps convenables ils ne se souviennent pas d'avoir négligé de se procurer. Il en est de ces sortes de personnes comme de ceux qui ne peuvent se souvenir de quelques-uns de leurs péchés. Ces péchés n'en sont pas moins remis par la vertu de la contrition ou du Sacrement de penitence (a).

Ceci regarde singulièrement les gens de bien & de bonne volonté , qui craignent Dieu , & s'étudient à le servir & à lui plaire. L'indulgence & la miséricorde de Dieu si célébrées dans les livres saints , donne lieu de penser qu'en accomplissant avec

(a) Quid durius... quam ita constituere hominem , qui v. g. ab initio vitæ peccavit in negligentia addiscendi... ut toto deinceps vitæ cursu peccare debeat , etiam dum nullo modo recordatur talis negligentia , factusque est impotens depellendæ talis ignorantia. . . sane evenire posse videtur , quod ignorantia illa vincibilis , evadat invincibilis....

nec semper influat in peccata ignorantia materialiter commissa. . . Nam ut cognitio in causâ reddat opera sequentia mala formaliter , debet moraliter subsistere , potest autem accidere ut interrumpatur illa cognitio vincibilis , fiatque innoxia & invincibilis , Conc. t. 1. l. 2. de consc. dissert. 3. c. 1. ff. 3. n. 2. & 3.

fidélité ce qu'ils savent de leurs devoirs, elle s'étendra sur les péchés de leur jeunesse ; peut-être trop peu appliquée , & sur leurs ignorances ; suivant la priere que lui en faisoit le Prophete Roi & qu'ils doivent faire à son exemple. *Delicta juventutis meæ & ignorantias meas ne memineris , Domine.*

Ceux pour qui les péchés d'ignorance sont plus à craindre , ce sont ceux qui vivent dans une négligence habituelle de leurs devoirs , n'assistent point régulièrement aux instructions destinées à les leur faire connoître , ou à les en faire souvenir , & n'ont point cette délicatesse de conscience qui cherche à s'instruire des volontés de Dieu & à les accomplir. Au reste , les péchés d'ignorance ne sont pas seulement communs dans les personnes grossieres , mais encore plus quelquefois en ceux qui se piquent d'esprit & de lumieres dans les professions où on les soupçonne moins , & où l'on suppose quelquefois trop légèrement qu'on est suffisamment instruit. C'est une observation de S. Bernardin de Sienne , que l'expérience vérifie tous les jours , & à laquelle on ne peut faire trop d'attention (a).

Nous ajouterons encore , que pour mieux apprécier les péchés d'ignorance , il en faut bien distinguer l'objet. Car il est des choses que nous devons connoître à cause d'elles-mêmes , & indépendamment de l'usage que nous en pouvons faire. Telles sont les vérités de la foi , les préceptes du Décalogue , les Sacraments institués par Jesus-Christ , &c. Ce sont des connoissances nécessaires à tout Chrétien qui doit nécessairement savoir sa religion , d'une maniere plus ou moins étendue ,

(a) In quolibet statu Ecclesiæ & in quolibet genere, reperies innumerabilem multitudinem ignorare quæ illis necessaria sunt ad salutem,

secundum statum suum ; quæ ignorantia a peccato mortali non liberat, neque excusat. S. Bernardin. T. 24 serm. 53. c. .1

suivant le rang qu'il a dans l'Eglise. Cette ignorance est un péché particulier, la transgression d'une loi particulière; & le péché est consommé du moment qu'on a négligé de s'instruire de ces sortes de matieres, relativement à ce qu'on en doit savoir: & il se multiplie à proportion que les occasions en renaissent, & qu'on a toujours la même négligence.

Mais l'ignorance des choses que nous ne sommes obligés de savoir que pour régler notre conduite en conformité, comme sont les jours de jeûne, de fête, d'abstinence, n'est point un péché distingué de la transgression de ces devoirs, ou plutôt n'est un péché, que parce qu'elle en peut être le principe. Aussi le péché n'est vraiment consommé qu'au moment que l'obligation de remplir ces préceptes arrive, ou qu'on s'expose volontairement à manquer de cette connoissance pour le temps où l'on en aura besoin (a). Jusques-là, l'ignorance est sans conséquence, parce qu'on est toujours à temps de s'instruire de ce qu'on doit savoir, & de s'en instruire assez-tôt pour l'accomplir. Nous finissons par un texte de S. Chrysostôme, qui renferme tout ce qu'on peut dire de mieux sur cette matiere (b).

(a) Sicut in aliis peccatis omissionis, solo illo tempore actu homo peccat, in quo præceptum affirmativum obligat, ita est etiam de peccato ignorantiae, non enim continuo ignorans actu peccat, sed solum quando tempus est acquirendi scientiam, quam habere tenetur... omnes autem communiter scire tenentur ea quæ sunt fidei, & universalis juris præcepta; singuli autem eorum ea quæ

ad statum vel officium pertinent. S. Th. 1. 2. Q. 76. art. 2. In corp. & ad 3.

(b) Studium præsens hæc vita est, & innumeros oculos, quos circumquaque dirigamus, habere oportet: neque putandum ad apologiam sufficere ignorantiam: nam & Judæi ignorarunt, quorum ignorantia veniam non meretur, & Græci ignorarunt & excusationem non habent. Qued si ea ignoraveris, quæ sciri non possunt,

III. PROPOSITION.

L'ignorance qu'on nomme concomitante excuse l'action extérieure, sans néanmoins justifier ni excuser celui qui la fait.

UN exemple fera mieux sentir la vérité de cette proposition que tous les raisonnements, ou du moins il fera entrer tout naturellement dans les raisonnements, que nous serons obligés de faire pour la prouver.

Quelqu'un est à la chasse; son ennemi auquel il ne pense point est caché sous un buisson; il le prend pour une bête fauve; il ne néglige aucune des précautions qu'on prend en pareil cas pour s'en assurer; il tire & tue son ennemi sans le connoître. Il l'eût fait également quand même il l'eût connu, mais dans la vérité cette mauvaise volonté n'est entrée pour rien dans son action. C'est donc là un homicide commis par ignorance: sur quoi nous disons, 1°. Que cette ignorance qu'on appelle concomitante, empêche que l'homicide ne soit réellement volontaire quant à l'action extérieure, & conséquemment qu'à cet égard il ne soit un péché. Car tel est l'effet naturel de l'ignorance invincible, ainsi que nous venons de le montrer, d'excuser les actions qui en émanent (a). Or, l'on suppose ici cette espece d'ignorance. Il est vrai que

præter culpam erit; si vero ea quæ scitu possibile sunt & facilia, extremas pœnas merito dabis. Hom. 26. in

Epist. ad Rom.

(a) Ignorantia quæ non est causa peccati; sed concomitanter se habet ad pec-

L'ignorance concomitante n'exclut point la volonté habituelle de faire la même action ; mais cette volonté n'a point influé dans ce qu'on a fait ; elle est absolument étrangère à l'action ; elle ne doit donc être d'aucune considération dans le jugement qu'il en faut porter. Ainsi l'homicide en pareil cas ne peut être traité d'homicide volontaire ; & celui qui l'a fait n'est point sujet aux peines canoniques ou civiles prononcées contre les homicides ; quoiqu'il pût arriver que les Juges l'y condamnaient , parce que toutes les présomptions sont contre lui , & qu'il lui seroit impossible de donner de bonnes preuves de son ignorance.

Mais si une ignorance de cette nature est pour l'action extérieure un titre d'excuse , elle ne justifie point celui qui l'a faite ; la disposition qu'on lui suppose de faire la même chose , quand même il eut été plus instruit , indépendamment des mauvais effets qu'elle pouvoit produire , est une disposition absolument mauvaise & entièrement inexcusable ; & elle renferme toute la malice de l'homicide. Ainsi dans cette circonstance l'action extérieure est innocente , l'ignorance invincible l'excuse ; mais celui qui l'a faite n'en est pas moins coupable , la disposition où il étoit le condamne , elle empêche qu'on ne regarde comme absolument involontaire , ce qui est si conforme à l'inclination & à la disposition intérieure de sa volonté : & quoiqu'il n'encoure pas les peines décernées par la justice des hommes , qui ne sont prononcées que contre les actions extérieurement criminelles , ils n'en méritent pas moins les châtimens de la justice de Dieu , qui fonde les cœurs & qui punit la volonté de commettre un crime , comme le crime

catum nec auget nec minuit peccatum. *S. Th. Q. 76. art. 4.*

même. On est encore plus certainement coupable lorsqu'après avoir fait ces sortes d'actions par surprise & par inadvertance, on se fait bon gré de son erreur; & c'est ce qui doit naturellement arriver dans le cas dont nous parlons, dès qu'on suppose que l'ignorance est purement concomitante. Dans tout ceci on suppose que l'ignorance a été invincible; sans cela cette question n'auroit point de difficulté particulière. Mais si l'ignorance ne l'étoit pas, l'action extérieure ne pourroit être sauvée à la faveur de l'excuse que nous avons alléguée; & il en faudroit revenir aux principes généraux, que nous avons établis par rapport à l'ignorance vincible.

On ne regarde point comme une ignorance simplement concomitante, celle qui n'auroit pour objet que la qualité de la personne ou de la chose, ou toute autre circonstance d'une action, qui indépendamment de cela est réellement mauvaise. Prendre par exemple, un ami pour un ennemi, & le tuer par un effet de l'erreur où l'on est, c'est toujours le même crime, parce que c'est le meurtre d'un homme qui fait l'homicide, & qu'à cet égard l'on n'est point dans l'ignorance.

Nous n'avons parlé de l'ignorance concomitante que par rapport aux actions mauvaises, parce qu'il n'en est gueres question que dans ces sortes de matieres; pour les bonnes actions faites dans les mêmes circonstances, la décision se présente d'elle-même. Une bonne action dont on ignore ainsi la nature, n'a point le caractère de bonté qu'on ne lui connoît point, & n'est pas volontaire à cet égard. Mais si l'on avoit déjà conçu le dessein de la faire, dans la persuasion qu'elle seroit agréable à Dieu, & qu'on eût conservé habituellement cette volonté, quoiqu'elle n'eût point influé dans l'action, on en auroit néanmoins le mérite devant Dieu, qui récompense les bonnes volontés encore plus volontiers qu'il ne punit les mauvaises.

II. QUESTION.

Quelle est l'influence des passions sur les Actes humains ? Celui qui agit par le mouvement d'une passion violente agit-il librement ?

IL est bien plus aisé, dit S. Augustin, de ressentir les mouvements des passions, que d'en faire connoître la nature. C'est pourquoi nous ne suivrons point ici les Philosophes moralistes dans l'idée qu'ils en donnent, les diverses distinctions qu'ils en font, dans les détails où ils entrent sur la manière dont elles agissent & se forment en nous. Nous dirons seulement que les passions sont des émotions sensibles, qui portent notre ame vers un objet, ou nous en éloignent, fortement & avec vivacité; qu'il en est de passageres, & qui ne durent que peu de temps, tels qu'un mouvement subit de colere ou de joie; & de permanentes, & qui forment en quelque sorte le caractère particulier d'une personne, soit à raison du penchant naturel qu'elle a pour les objets de ces passions, soit parce qu'elles sont tournées chez elle en habitude. Ainsi l'on dit qu'un homme est emporté, avare, ambitieux, &c. à cause du penchant qu'il a à la colere, du goût qu'il a pour l'argent & les honneurs, & que l'habitude à s'y laisser aller, en a formé en lui une espece de passion dominante.

Il né faut pas confondre les inclinations naturelles ou ces penchants, que nous tenons de la nature, avec les passions, quoiqu'elles aient quelquefois le même objet. La marche des inclinations naturelles est plus tranquille. Elles peuvent néanmoins

dégénérer en passion ; mais elles n'ont plus alors le calme , ni cette tranquillité , qui fait leur caractère. Les idées sont plus vives , les sentimens plus profonds , les émotions plus fortes , les desirs plus impérieux. C'est cette ardeur , cette vivacité , cette véhémence , avec laquelle nous nous portons vers l'objet des inclinations naturelles , ou nous nous en éloignons , qui les changent en passions.

Les anciens Philosophes ont long-temps disputé si les passions étoient un mal ou un bien. Privés des lumières de la révélation , leur esprit suspendu entre les avantages que pouvoient procurer les passions retenues dans leurs bornes , & les maux qu'elles causent , lorsqu'on s'en écarte , joints à la difficulté de les y contenir , ne savoient à quoi se déterminer. La révélation éclaircit ce mystère.

Elle nous fait 1^o, connoître , qu'en général & dans leur origine , les passions ne sont pas mauvaises (a). Elles viennent de Dieu , auteur de la nature , & elles sont une suite de l'union de l'ame & du corps , telle qu'il a plû au Créateur de l'établir. Ce qui a une origine si respectable & si sainte , ne peut être un mal moral. Le motif , pour lequel Dieu les a données à l'homme , le prouve également. C'est pour être un puissant secours pour sa conservation ; le porter plus fortement vers les choses qui lui sont utiles ou nécessaires ; & l'éloigner plus efficacement de celles qui lui seroient préjudiciables. La

(a) Dicendum... sicut de actibus , ita & de passionibus , uno modo secundum quod est in genere naturæ ; & sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem passionis. Alio modo secundum quod pertinet ad genus moris prout... participant de... judicio rationis , & hoc modo bonum vel

malum morale possunt pertinere ad speciem passionis , secundum quod objectum passionis est de se conveniens rationi , vel dissonum a ratione. *S. Th.* 1. 2. Q. 24. *art.* 4. Voyez au reste ce que nous remarquons ci-après sur l'acception du mot *Passions* , pag. 180 & 181.

voie du raisonnement seroit quelquefois moins sûre, toujours plus longue, moins vive & moins active. Par le moyen des passions, à la vue d'un objet nuisible ou avantageux, l'agitation des esprits, & l'é-motion qu'elles excitent, disposent bien plus fortement & plus efficacement le corps aux mouvements nécessaires pour en éloigner, ou y porter, que ne feroient de simples & de froids raisonnements. Toutes les passions naturelles sont utiles, lorsqu'on en fait faire un bon usage (b). La colere anime le courage des guerriers, donne du feu & de la véhémence à l'action du Prédicateur & de l'Orateur; la crainte éloigne du mal, du péché même & de ses suites, inspire de la vigilance pour le prévenir; la compassion attendrit en faveur des misérables, porte à les soulager; la tristesse rend les corrections & les reproches plus efficaces; le desir fait rechercher le bien; la joie le fait goûter, &c.

Il est si véritable que les passions naturelles ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, qu'il n'en est point, qui ne puisse devenir une vertu & un sujet de mérite. La colere de Moyse, celle de Phinées, inspirées par le zele ardent qu'ils avoient pour la gloire de Dieu, si indignement blessée par l'apostasie des Israélites, & leurs infamies, sont célébrées dans les divines Ecritures. Aussi les vertus & les passions se prêtent-elles un secours mutuel. Les vertus proposent aux passions des objets légitimes, & les contiennent dans de justes bornes. Ainsi la force retient l'audace, & ranime la crainte; la douceur tempere la colere; la magnanimité soutient l'espérance & prévient le désespoir. Les passions de leur côté servent les vertus, leur donnent plus d'activité; la vivacité dans le zele le rend plus animé; la ten-

(a) Passiones animæ in quantum sunt contra ordinem rationis, inclinant ad | sunt ordinatæ a ratione, pertinent ad virtutem. S. Th. 1. 2. Q. 24. art. 2. ad. 3; cessatum; in quantum verò |

dresse & la compassion rendent la charité plus empressée, plus secourable; & la tristesse donne à la contrition plus de sensibilité & de véhémence.

2°. Si les passions étoient mauvaises de leur nature, Jesus-Christ, le Saint des Saints, & incapable de la moindre imperfection, n'en auroit point senti les impressions. Cependant nous voyons dans l'Evangile, que l'ame de Jesus-Christ n'étoit point inaccessible aux mouvements des passions. Dans le jardin des Olives, la crainte s'empara de son cœur, l'ennui le saisit, il fut accablé sous le poids de la tristesse (a). La compassion lui a plus d'une fois fait répandre des larmes (b); & la colere l'enflamma & l'arma contre les profanateurs du Temple (c). Il y avoit sans doute bien de la différence entre la maniere dont le Sauveur ressentoit les mouvements des passions, & celle dont nous les éprouvons. Les passions, il les avoit en Homme-Dieu, toujours soumises à l'empire de la raison. Elles attendoient l'ordre de sa volonté, pour éclater, sans jamais le prévenir. Si elles le troubloient, c'est qu'il le vouloit bien; il se troubloit lui-même (d). Il en étoit toujours le maître, & il en arrêtoit & en suspendoit les mouvements à son gré (e). C'étoit néanmoins des passions véritables. Ce ne sont donc point des affections mauvaises, considérées en elles-mêmes, en tant que ce sont des inclinations naturelles, qui nous font rechercher avec vivacité le bien qui nous convient, & nous éloignent avec force du mal qui pourroit nous nuire.

(a) *Cæpit contristari, pavete & mæritus esse. Math. 37. v. 38. Marc. 14. v. 33. 34.*

(b) *Luc. 19. Joan. XI. &c.*

(c) *Joan. 2. 15. circumspexit cum irâ. Marc. 3.*

(d) *Jesus infremuit spiti-*

tu, & turbavit se ipsum. Joan. XI. 33.

(e) *Turbaris tu nolens, turbatus est Christus quia voluit, in illius potestate erat sic & sic affici, vel non affici. S. Aug. tract. 49. in Joan. n. 18.*

3°. La Religion nous enseigne , que quoique les passions ne soient pas mauvaises de leur nature , cependant depuis le péché de notre premier pere , les passions ont perdu leur innocence primitive ; & quoiqu'au fonds elles ne soient pas un péché , non plus que la concupiscence qui les a infectées , cette malheureuse concupiscence , qui entraîne aujourd'hui si fortement vers les biens sensibles , y a introduit un dérèglement , dont elles se ressentent presque toujours. Car 1°. le péché nous ayant fait perdre l'inclination naturelle , que nous avons pour le vrai bien , d'elles-mêmes les passions ne nous y portent plus. Elles peuvent seulement servir la vertu , dans les efforts qu'elle fait pour le rechercher. Et c'est l'usage qu'en ont fait les Saints. Mais si l'on suit leur marche ordinaire , il est aisé de reconnoître que les plaisirs & les maux sensibles , qui sont la source de la plûpart de nos défauts , sont aujourd'hui leur principal objet , rarement innocentes dans la maniere dont elles s'y portent 2°. Dans leur origine les passions étoient soumises à l'empire de la raison. Aujourd'hui elles s'élevent en nous , malgré elle , & elle a souvent bien de la peine à les contenir dans le devoir. Elle n'a pas même toujours la force de s'en servir comme elle veut , & autant qu'elle veut. 3°. Elles sont presque toujours accompagnées de trouble , d'agitations , d'émotions vives , qui ne laissent pas la facilité de penser à ce qu'on voudroit , & qui portent trop fortement vers les objets qui les flattent.

4°. Il en est quelques-unes qui ne sont point absolument naturelles & de la constitution primitive de l'homme , telles que l'ambition , la passion de l'intérêt , la volupté ou l'attrait pour les plaisirs des sens , sans distinction de ceux qui sont permis ou de ceux qui ne le sont pas. Et ce sont précisément celles , dont il est le plus question , lorsque l'on parle des passions. Dans l'usage ordinaire

ce nom leur est devenu propre , & comme leur caractère distinctif. Celles-ci sont certainement mauvaises , & plutôt l'effet de la concupiscence , que les attributs de la nature.

C'est pourquoi dans la morale , le nom des passions est un nom en quelque sorte odieux , parce qu'on l'attribue spécialement à celles qui sont un vice de la nature corrompue par le péché ; & que pour les autres , on ne les met au rang des passions , qu'en les considérant telles qu'elles sont aujourd'hui en nous , portant l'empreinte du péché , qui en a corrompu la pureté : ce qui dans nos passions est innocent , est moins regardé comme leur appartenant , que comme des sentiments , des affections estimables , d'heureux effets de la vertu , & souvent d'une plus grande vertu : & on ne nomme passions que ces émotions violentes , défordonnées , ces différents goûts de la nature corrompue pour la gloire , les honneurs , les richesses , les plaisirs , qui ont dénaturé les passions primitives : & prises dans ce sens , les passions sont certainement un mal. C'est pourquoi rien de plus ordinaire dans la morale chrétienne , que les exhortations à la mortification des passions. On fait à tous les Fideles un devoir de les combattre , d'en affaiblir les impressions , d'en modérer la vivacité , de résister à leurs mouvements , presque toujours opposés aux intérêts de la conscience & du salut ; c'est qu'on y parle moins des passions naturelles , &c. que des passions surajoutées à la nature depuis sa corruption par le péché , & du dérèglement que le péché a introduit dans les passions naturelles.

Rien donc de plus dangereux & de plus faux , que cette nouvelle morale , morale sensuelle & voluptueuse , qu'on a voulu de nos jours établir & substituer à la morale évangélique. On a indignement abusé de ce que nous avons dit que les passions sont innocentes en elles-mêmes , à les confu-

dérer dans leur nature primitive. On en a concéu qu'elles le font toujours , par rapport aux divers objets , auxquels elles nous portent : que les sentimens qu'elles font éprouver , viennent de l'Auteur de notre être : que ce seroit blâmer son ouvrage , l'outrager lui même , que de les condamner : qu'on les peut suivre sans scrupule : que tout ce qui vient d'un si bon principe , ne peut être que légitime : qu'elles font même les grands hommes & les grandes vertus. On a représenté les passions comme les principaux & même les uniques moteurs des actions des hommes ; & l'on s'en est applaudi comme d'une belle découverte.

Mais tout ce qu'on prouve , c'est ce qui n'est pas contesté, que les hommes ne suivent que trop souvent les impressions des passions, sans s'en appercevoir : que c'est la maniere ordinaire d'agir de ceux qui suivent l'instinct de la nature , & qui n'ont pas soin de prendre pour guide de leurs actions, la raison & la religion. On compte pour rien les gens de bien dans ce systême , & on ne veut pas reconnoître en eux des vues droites , & des principes d'action très-différens des passions. Mais prouve-t-on ce qu'il faudroit prouver , que les marches des passions sont toujours légitimes ; que les actions qu'elles inspirent & qu'elles produisent sont toujours des actions bonnes , honnêtes , conformes a la raison ; que l'ambition , la volupté , l'intérêt , ces passions qu'on canonise , ne sont pas des passions vicieuses ; qu'elles ne sont pas capables de produire les plus funestes effets ; qu'elles n'ont pas enfanté la plupart des crimes qui ont deshonoré l'humanité , & troublé l'univers ? Non , suivre le mouvement des passions , ce n'est pas toujours suivre les mouvements de la nature , mais le déréglement & la corruption que le péché y a introduits : ce que la raison condamne , ne peut être de l'ordre de la nature. Blâmer les passions , ce n'est point blasphémer le

Créateur ni blâmer son ouvrage ; c'est seulement condamner le mal & un désordre , qui ne vient point du Créateur. C'est blâmer la créature , qui fait un mauvais usage de ce qui lui avoit été donné pour tout autre fin. Les Payens eux-mêmes , quoique divisés sur la nature des passions , aidés des seules lumières du bon sens & de l'expérience , sont convenus unanimement que les passions étoient de très-mauvais guides , & qu'elles avoient besoin d'un frein qui les contînt & les réglât. Ils n'ont jamais imaginé que les grandes passions fissent les grands hommes ; ils les ont au contraire regardées comme des taches dans la vie des grands hommes. Loin de leur faire honneur des grandes vertus , ils ont fait consister la vertu à les modérer & les surmonter , sans s'en laisser maîtriser.

Notre morale est bien plus naturelle , plus judicieuse , que celle des modernes apologistes des passions. Nous ne disons pas qu'il faille absolument étouffer toutes les passions ; nous ne demandons pas l'impossible ; mais les régler , les diriger au bien. Nous ne blâmons pas tout ce qui appartient aux passions ; mais le dérèglement & le désordre qui les accompagnent. Nous n'y condamnons que ce que la droite raison y condamne la première ; & nous en jugeons par l'objet qu'elles se proposent , la manière dont elles agissent sur notre esprit. Si l'objet est mauvais , nous ne pouvons l'approuver , & nous les condamnons elles-mêmes par cet endroit. Y a-t-il rien de plus simple & de plus juste ?

Quant à la manière dont elles agissent sur nous , nous distinguons leurs premiers mouvements , leurs progrès & leur violence. Les premiers mouvements des passions ne sont point ordinairement en notre pouvoir. La présence ou le souvenir de certains objets les fait souvent naître , sans que nous puissions nous en défendre : mouvements de crainte ,

si c'est un mal dont nous soyons menacés ; de douleur , si nous le souffrons déjà , &c : mouvements de joie au contraire , si c'est un bien que nous possédons ; de desir , si nous ne le possédons pas encore. Jusques-là les passions n'ont ni bonté ni malice morale. Déjà nous avons enseigné plus d'une fois que tout ce qui ne forme qu'un premier mouvement , où la volonté n'entre pour rien , ne peut nous être imputé ni à bien ni à mal. On voit que nous ne blâmons pas ce qui vient de la nature , & ce qu'on ne peut empêcher. Un ennemi , par exemple , se présente à l'heure qu'on y pense le moins ; tout d'un coup , & sans qu'on ait le temps de réfléchir , si c'est un mal de haïr son ennemi , de s'en venger ; il s'élève dans l'esprit un mouvement d'aversion , de vengeance : c'est-là un premier mouvement , mouvement naturel & nécessaire , auquel notre volonté n'a encore aucune part ; & comme ces impressions naturelles ne sont pas précisément pour nous des sujets de mérite & de démerite , mais seulement des actes libres , celui-ci n'est jusques-là ni bon ni mauvais , ni vraiment un acte humain , puisqu'il n'y a ni réflexion ni liberté. Or la liberté est le fondement de toute moralité & de toute imputation.

Ces émotions & ces mouvements , une fois excités en notre ame , y subsistent & s'y conservent naturellement ; c'est ce que nous nommons le progrès & la durée de la passion. Il y faut bien distinguer le sentiment & le consentement. Pour le sentiment , il ne dépend pas de nous ; c'est une impression causée par les objets extérieurs , & qui se perpétue dans les organes une fois ébranlés , d'une manière toute physique & machinale , sans que la volonté le puisse empêcher : elle peut néanmoins , & lorsqu'elles la portent au mal , elle doit affoiblir ces impressions par le secours de la réflexion ; ou en faisant de sa-

lutaires diverfions ; ou en leur propofant des objets légitimes , & fur-tout en s'accoutumant à les vaincre. Cette décifion eft encore très-moderée , & dans fa totalité très-raifonnable. Ce qu'on doit donc principalement observer dans les paffions , ce n'eft point le fentiment qu'elles excitent , mais le confentement que nous y pouvons donner. Il peut feul nous rendre responsables du mal auquel elles nous portent , & elles n'entraînent point néceffairement ce confentement.

Tout eft ainfi ramené aux vrais principes , qui élèvent l'homme au-deffus des paffions , & au moins ne le dégradent point jufqu'à l'affervir à leur empire , reconnoiffent dans la raifon un pouvoir véritable de fe refufer à leurs fuggeltions , & dans la grace de Jefus-Christ un fecours puiffant pour les furmonter. C'eft ainfi que les premiers mouvemens des paffions , d'abord naturels & néceffaires , peuvent devenir des actes libres , *délibérés* , & conféquemment des actes moraux par l'acquiefcement de la volonté , & de vrais péchés.

Enfin il eft dans les paffions un état de violence & de vivacité , qui les fait sortir des bornes de la modération , jufqu'à troubler quelquefois la raifon ; jufqu'à ôter la préfence d'efprit & le fang froid néceffaires pour fe conduire avec prudence ; porte la colere jufqu'à l'emportement & la fureur ; fait dégénérer la crainte en lâche puiffanimité. Cette violence dans les paffions eft par elle-même un mal , un excès , que la raifon condamne , dans les circonftances mêmes , ou fans cela on les pourroit excufer. Les anciens Philofophes , qui jugeoient le plus favorablement des paffions , convenoient eux-mêmes que lorsqu'elles paffoient certaines bornes , il n'étoit pas poffible de les approuver.

Auffi eft-ce une regle pleine de fageffe , lorsque la paffion eft montée à un certain degré de vivacité ,

de se défier de ses inspirations, quelques bonnes & quelques innocentes qu'elles paroissent.

Il ne faut pas toujours blâmer les passions à raison de leur vivacité. On ne peche point précisément, pour ressentir de vifs sentimens de tristesse. La tristesse de Jesus-Christ, au commencement de sa passion, fut une tristesse mortelle. Une grande colere peut être l'effet d'une grande vertu. Celle de Moÿse, à la vue du Veau d'or, & de Phinées, à l'occasion des débauches des Israélites avec les femmes Madianites, furent extrêmes & eurent les suites les plus terribles. C'étoit le zele pour la gloire de Dieu qui les inspiroit; & leur vivacité n'étoit que la preuve de la grandeur de ce zele (a). Tout dépend donc principalement de l'objet qu'elles se proposent; & la modération des passions consiste à les contenir dans les bornes de la raison & de la justice, dans toute l'étendue du pouvoir que nous avons sur elles; à éviter tout excès; à ne leur donner de vivacité, qu'autant que les circonstances le permettent & l'exigent; & jamais jusqu'à troubler l'imagination, & entraîner si fortement la volonté, qu'elle ne puisse plus les gouverner. C'est néanmoins ce qui arrive quelquefois, à l'occasion par exemple de la perte des personnes cheres. Il ne faut pas condamner trop rigoureusement les personnes qui éprouvent alors de vifs sentimens de tristesse qui leur font dite & faire bien des choses très-déplacées & très-repréhensibles. Elles ne sont pas toujours alors maîtresses d'elles-mêmes; mais aussi elles ne sont pas toujours innocentes; & ces

(a) Passiones, quæ sunt a ratione moderatæ, quæ dicuntur bonæ, non accipiendæ sunt de moderatione secundum intensionem vel remissionem præcisè, sed

de moderatione intra terminos regulæ humanis actionibus præfixæ, id est... legis divinæ aut humanæ rationis. *Sylv.* 1. 2. Q. 24. art. 3.

excès de tristesse viennent très-souvent du défaut de soumission à la volonté de Dieu, & encore plus du peu d'attention à régler les mouvements des passions. Cependant s'il y a un égarement d'esprit qui sur cet objet, leur ôte le libre usage de la raison, on ne peut leur imputer ce qui ne dépend plus d'elles.

5°. Quoique les passions n'arrachent pas absolument le consentement de la volonté, même dans leur plus grande violence, (les mouvements subits, & qui préviennent toute réflexion, exceptés.) Elles rendent néanmoins les actions moins dépendantes de la volonté, & conséquemment moins libres. Car ce qui rend nos actions libres, ce sont les lumières de l'entendement & le choix de la volonté. Les passions aveuglent, & obscurcissent les lumières de l'entendement. D'un côté, elles affoiblissent les motifs qui pourroient détourner de ce qu'elles inspirent, & l'impression que ces motifs pourroient faire; & de l'autre elles présentent sous le jour le plus favorable, ce qui tend à les satisfaire, les excuser, les justifier. Alors la volonté, qui, le secours de Dieu supposé, tire sa principale force des lumières de l'entendement, & des motifs d'agir, qu'il lui présente, devient nécessairement plus foible, pour résister aux suggestions de la passion. Elle lui donne d'ailleurs une pente vers l'objet qui la flatte, excite de plus dans les organes des mouvements conformes à ses desirs, qui augmentent la pente de sa volonté. Ainsi, fortement entraînée d'un côté, la volonté devient moins libre, & l'action en conséquence perd quelque chose de sa bonté ou de sa malice naturelle. Aussi un crime commis dans l'emportement de la passion, est-il moins odieux que s'il étoit commis de sang froid. Une aumône faite par un simple mouvement de commisération naturelle, n'est pas si estimable que si elle étoit faite

par un principe de raison & de vertu (a).

Nous ne parlons ici que des passions qui préviennent la raison, excitent le penchant de la volonté, forment son choix (b). Mais lorsque c'est la volonté elle-même qui les fait naître, pour se porter plus fortement vers les objets qu'elle recherche, (& c'est ce qu'on appelle en style de l'école, une passion subséquente), alors, loin de rendre l'action moins libre, elles sont une preuve de la force avec laquelle la volonté les poursuit (c), & elles augmentent d'autant plus le mérite ou la malice de l'action.

On doit porter le même jugement des passions, dans lesquelles on s'entretient volontairement, ce qu'on néglige de réformer. C'est la doctrine de S. Thomas & celle de la raison : ces passions sont trop clairement volontaires dans leur principe, pour que l'action le soit moins (d).

La passion, fût-elle assez violente pour transporter & ôter l'usage de la raison, dans le temps

(a) Passiones, quæ se habent antecedenter ad iudicium rationis, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt bonitatem actus. Laudabilius enim est, quod ex iudicio rationis faciat quis opus misericordiae, quam ex solâ passione misericordiae. *S. Thom. 1. 2. Q. 24. art. 3. ad 1.*

(b) Passio tendens in malum consequens rationis iudicium, auget peccatum, aut signat augmentum ejus; antecedens ipsum diminuit. *Ibid. art. 4. ad 3.*

(c) In quantum demonstrat intentionem voluntatis ad actum peccati; & sic verum est quantum aliquis majori libidine peccat, tanto magis peccat. *Ibid. Q. 77. art. 6.*

(d) Quando passio non est tanta, quod totaliter auferat usum rationis, tunc ratio potest passionem excludere, divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum; quia membra non applicantur operi, nisi per consensum rationis. *S. Thom. 1. 2. Q. 77. art. 7.*

qu'on en est agité ; cette excuse ne pourroit être admise , si l'on avoit dû prévoir qu'elle en pût venir jusqu'à cet excès. Laisser naître dans son cœur une passion , l'y entretenir dans la confiance qu'on saura bien la contenir dans les bornes de la raison , c'est une imprudence & une témérité inexcusables. L'empire des passions une fois excitées , est trop fort sur le cœur de l'homme , pour qu'on puisse se familiariser avec elles , sans passer bientôt les bornes du devoir , & s'en laisser séduire. Et il est non seulement de la prudence de les craindre ; mais c'est encore une obligation de conscience d'en prévenir , autant qu'il est possible , la naissance & les écarts.

Quoique les passions empêchent que les actions ne soient pleinement volontaires , dans les circonstances & de la manière que nous venons de l'exposer , ces actions le sont néanmoins assez pour être justement imputées ; parce que la volonté peut toujours y résister ; ou si quelquefois elle ne le pouvoit , ce ne seroit que par sa faute qu'elle se seroit réduite à cette impuissance. Prétendre , & c'est ce qu'on a écrit , & qu'on répète très-souvent , qu'il en est de l'ame par rapport aux passions , celles sur-tout auxquelles on est naturellement porté , comme du corps par rapport aux mouvements naturels , & qu'elle ne peut pas davantage s'y refuser ; que tout alors est purement nécessaire , inévitable & mécanique , c'est dégrader l'ame , en anéantir la liberté & l'activité , méconnoître la voix de la nature & celle des remords que son Auteur nous fait sentir , lors même que nos passions criminelles ont été plus satisfaites ; rejeter sur lui les plus grands crimes , dont les passions mal réglées sont le principe ordinaire ; c'est attribuer ces crimes à un penchant irrésistible.

Il est vrai que les passions en viennent quelquefois à un degré de violence , où elles donnent la loi

& ne veulent plus rien écouter, où elles éblouissent & troublent la raison. On n'en est pas néanmoins plus excusable. Les choses n'en sont venues à ce point, que parce qu'on leur a laissé prendre trop d'empire. Il eût été facile de les modérer dans les commencements. On pourroit encore par une plus grande attention sur soi-même, en diminuer la vivacité, les contenir & s'en corriger. Dans le temps même qu'elles troublent la raison, & qu'elles portent fortement la volonté vers un objet; maîtresse d'elle-même, & soutenue de la Grace, la raison conserve assez de lumieres pour dissiper ces nuages, & la volonté assez de force pour se roidir contre le penchant. Les libertins, accoutumés à y céder, & à se livrer au plaisir qu'ils y trouvent, s'excusent sur leur prétendue impuissance à y résister: c'est qu'ils n'aiment pas à faire l'essai de leurs forces, en se refusant à des objets qui les flattent; & ils ne font aucun usage de la priere, qui leur obtiendrait ces graces puissantes, qui font tous les jours triompher les personnes vertueuses, des attaques violentes des passions, & convertissent les pécheurs, sur lesquels elles avoient le plus d'ascendant. Il est si bien possible de résister à la passion dans le temps qu'elle est la plus émue, qu'il ne faut souvent que la présence d'une personne qui impose, ou qu'on n'attendoit pas, pour la calmer, & en arrêter les effets. Pourquoi la raison, soutenue de la Grace, ne le pourroit-elle pas faire, en se rappelant des motifs capables d'en contrebalancer l'impression?

Mais, quoi qu'il en soit, on n'en est pas moins en faute, lorsqu'on se laisse aller au gré de ses passions; & les péchés qu'elles produisent, quoique moins énormes quelquefois, ne le sont pas jusqu'au point de n'être que des fautes vénielles, si de leur nature ce sont des péchés mortels (a),

(a) Passio... loquendo | (peccatum) ut ex mortali
communiter non ita minuit | faciat veniale in motibus

parce qu'il reste assez de lumiere pour connoître le mal qu'on fait ; ou si on ne le connoît pas assez clairement , ce n'est que par sa faute qu'on s'est jetté en cet état.

Cependant , comme le fait observer S. Thomas , un mouvement de passion peut quelquefois tellement surprendre , que le péché qu'elle fait commettre , qui de sa nature seroit un péché mortel , ne soit qu'une faute vénielle. Il en donne pour exemple un blasphème , qui vient à la bouche d'un homme surpris d'un mouvement subit de colere , & qui le prononce , sans penser à ce qu'il dit (a). C'est qu'alors l'avertance nécessaire pour le péché mortel ne s'y trouve pas. La marque qu'on donne de ce défaut d'avertance , c'est que lorsque dans l'accès d'une passion subite & prévenante , on ne fait ce que l'on fait & ce que l'on dit , & que si on étoit interrogé dans le moment sur cet objet ou sur d'autres affaires , on ne pourroit répondre pertinemment , ni même s'en rendre compte à soi-même , c'est une preuve qu'on n'est pas pleinement à soi. Mais dès qu'on sent bien ce que l'on fait & ce que l'on dit , qu'on est en état de s'en rendre compte ou de le rendre aux autres ; quelque vive que soit la passion , la liberté & l'avertance sont toutes entieres ; & quoiqu'on n'ait pas toute la présence d'esprit nécessaire pour bien considérer & apprécier le mal qu'on fait , on a néanmoins un pouvoir véritable

deliberatis... quin & peccare potest mortaliter , qui passionem , quam advertit , non repellit positivè , licet nec positivè consentiat. *Collet, de peccat. p. 1. c. 2. sect. 4. Q. 2.*

(a) Blasphemia potest procedere ex surreptione...

quod potest contingere cum aliquis subito, ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat, & tunc est peccatum veniale, & non habet propriè rationem blasphemiae. 2. 2. Q. 13. art. 2. ad. 3.

d'y faire l'attention que la chose mérite, & on est en faute si on ne le fait pas.

De tout ceci nous concluons, 1^o, que les passions telles que nous les avons représentées, & suivant la notion qu'en donnent les Philosophes & les Théologiens, ne sont point, prises en elles-mêmes, essentiellement mauvaises. 2^o Qu'elles deviennent bonnes ou mauvaises, selon que la volonté en fait un bon & mauvais usage. 3^o, Que le péché y a introduit un dérèglement, en sorte qu'elles sont moins un secours pour la vertu, qu'un attrait pour le vice; que ce dérèglement consiste en ce qu'elles nous portent bien plus fréquemment & plus fortement au mal qu'au bien; en sorte que l'objet qu'elles concernent est le plus souvent criminel. Il consiste encore en ce qu'elles s'élèvent en nous indépendamment de la volonté, jusqu'à la gêner dans ses opérations, obscurcir ses lumières, & l'entraîner avec trop de véhémence vers l'objet qu'elles se proposent. Si l'objet est bon, l'inconvénient n'est pas grand. Si ce n'est même que la véhémence du desir de la volonté pour le bien, c'est un bien de plus, suivant S. Thomas, 1. 2. Q. 24. art. 3. *Passio per modum redundantie, cum pars superior intensè movetur in aliquid; sequitur eam pars inferior;... vel per modum electionis... ut anima promptius operetur... addit ad bonitatem actus*; 4^o, que les premiers mouvements des passions ne sont pas en eux-mêmes un péché (a); 5^o, que lorsque la volonté cède à la passion qui la porte au mal, elle devient coupable: qu'elle l'est cependant moins, si la passion s'est élevée dans elle, sans qu'elle y ait contribué; mais

(a) Si talis sit passio, quæ totaliter reddat involuntarium actum sequentem, totaliter excusat a peccato, alioqui non totaliter. S. Th. 1. 2. Q. 72. art. 7. ad. 8.

que presque jamais on ne peut l'exempter de péché mortel , dès que la matiere est importante (a) ; 6°, que les passions auxquelles on se livre volontairement , dans lesquelles on s'entretient sans travailler ni à les réformer ni à les arrêter , loin d'excuser , rendent encore la faute plus grieve , parce qu'on s'y porte alors avec plus de véhémence & plus d'ardeur , & que cette véhémence est au moins indirectement volontaire (b).

(a) Cùm ex passione aliquis procedit ad actum peccati vel ad consensum deliberatum , hoc non fit subito ; unde ratio deliberans potest hîc occurrere.... excludere , vel saltem... impedire passionem : unde si non occurrat est peccatum mortale, sicut videmus quod multa homicidia & adulteria per passionem committuntur. *Ibid. Q. 77. art. 8.*

(b) Passio quandoque tanta est , quod totaliter au-

ferat usum rationis , sicut patet in iis qui propter iram vel amorem insaniunt ! si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ac peccatum ; si vero causa non fuerit voluntaria , sed naturalis , pura cum aliquis ex ægitudine , vel simili causâ incidit in talem passionem quæ totaliter auferat usum rationis , actus redditur involuntarius , & excusatur a peccato. *Ibid. art. 7.*



III. Q U E S T I O N .

Qu'est-ce que la violence , & jusqu'où peut-elle s'étendre sur les actions de la volonté ?

LA violence est une force étrangère , majeure , supérieure à la résistance de la volonté , & qui malgré elle lui fait faire ou en exige , ce que sans cela elle ne feroit pas. Cette violence est souvent accompagnée de mauvais traitements , qu'emploie celui qui en est l'auteur , pour arracher plus efficacement par le sentiment de la douleur , le consentement de la volonté à ce qu'il demande. Ainsi les persécuteurs faisoient souffrir aux Martyrs & aux Confesseurs les plus cruels tourments , pour les forcer à renoncer au Christianisme ; ainsi on donne encore la question aux criminels , pour en arracher l'aveu de leur crime & de leurs complices. Mais cette dernière espece de violence , étant dans l'ordre du bien public , & prescrite par les Ordonnances , ne peut être accusée de cruauté & d'injustice. D'autres fois la violence n'emploie ni tourments ni rien de semblable , pour obtenir le consentement de la volonté ; c'est seulement une force irrésistible , ou à laquelle on n'a pas le courage de résister.

La résistance qu'on oppose à la violence , peut être ou absolue & courageuse , lorsque c'est de toutes ses forces qu'on résiste , ou foible & imparfaite , lorsqu'on ne fait pas tout ce qu'on pourroit pour résister. La résistance est constante , lorsqu'elle ne se dément point. Mais aussi après avoir duré un certain temps , & résisté avec le plus grand cou-

rage, on peut succomber & se rendre, en conservant même toujours une égale opposition intérieure, à ce qu'on nous contraint de faire extérieurement. Cette résistance peut aussi n'être pas actuelle, mais seulement interprétative. Les Martyrs, accablés sous le poids des tourments, & devenus incapables d'une résistance actuelle, n'étoient pas moins censés résister à ce qu'on leur faisoit faire, lors même qu'ils se trouvoient hors d'état d'en donner des marques extérieures, ou que privés de sentiment, ils ne pouvoient appercevoir ce qui se passoit; leur résistance précédente persévéroit toujours moralement dans leur cœur. Il en seroit de même d'une personne endormie, ou qui seroit devenue imbécille, qu'on forceroit de faire quelque chose contraire à son inclination, lorsqu'elle jouissoit de l'usage de la raison.

ARTICLE PREMIER.

Quel est l'empire de la violence sur les actions de la volonté, jusqu'où peut-il s'étendre?

Les principes sont ici très-simples & très-connus. Il est par rapport à la volonté, comme nous l'avons observé, des actions extérieures & des actions intérieures; & parmi celles-ci, il est des actes qui s'exécutent par les autres facultés de l'ame, comme l'entendement, la mémoire; d'autres qui sont l'ouvrage de la volonté elle-même.

Toutes les actions extérieures sont très-susceptibles de contrainte & de violence. Le plus fort peut contraindre le plus foible à faire bien des choses malgré lui, & toute sa résistance. On peut nous traîner où non-seulement nous voudrions

bien ne pas aller, mais encore où nous ne le voulons pas. On peut prendre de force nos mains pour s'en servir à faire un mauvais coup, ces actions ne sont point véritablement des actions qui soient à nous. Les membres de notre corps n'en sont que l'instrument purement passif. Nous ne pouvons en être responsables. Notre ame & notre volonté n'y entrent pour rien.

Les actions des facultés de l'ame, différentes de la volonté, sont aussi susceptibles de contrainte. Il est vrai que la violence des hommes ne peut atteindre l'ame immédiatement; mais comme elle est unie à un corps, les douleurs, que le corps souffre, ou plutôt qu'elle souffre elle-même à l'occasion du corps, peuvent la contraindre de penser à des choses auxquelles elles voudroit bien ne pas penser, de s'en souvenir, de se les représenter; & même de simples discours peuvent produire cet effet, malgré tous les efforts qu'elle fait au contraire, & contre sa volonté.

Mais les actions propres de la volonté ne peuvent jamais se faire malgré elle (a). Car ces actions sont celles par lesquelles elle veut ou ne veut pas quelque chose. Or il n'est pas possible de forcer la volonté de vouloir une chose, malgré qu'elle en ait. Elle la voudroit alors & ne la voudroit pas en même temps, ce qui renferme une contradiction évidente. Elle la voudroit, on le suppose; & elle ne la voudra pas, puisque vouloir malgré soi, n'est pas vouloir; cela répugne dans les termes mêmes, c'est au contraire ne pas vouloir. Il n'est donc pas plus possible que la volonté soit contrainte dans ses actes propres & intérieurs, qu'il est possible qu'une chose soit en même temps, & ne soit pas.

(a) *In vitus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle, nisi velle.* S. Anselm. c. 6. de liber. arbitr.

En effet , une action essentiellement volontaire , ne peut être une action forcée. Or tout acte propre de la volonté est un acte essentiellement volontaire ; sans quoi ce ne seroit plus un acte de volonté. On convient que ce n'est pas d'elle-même & de son plein gré , qu'elle se détermine à le produire ; & que la violence qu'elle souffre lui fait prendre ce parti. Mais c'est elle qui le prend , qui s'y détermine , & produit l'acte dont il s'agit ; acte forcé dans la cause extérieure seulement , mais qu'elle ne produit pas moins réellement elle-même.

Qui pourroit en effet contraindre la volonté par rapport à ses actions intérieures ? Les hommes ? Ils n'ont point à cet égard d'empire sur elle. Tout au plus par les violences qu'ils exercent sur le corps , auquel elle est unie , ils peuvent la déterminer à changer de disposition. Mais ce changement est un acte qu'elle produit , en se déterminant à vouloir ce qu'elle ne vouloit pas auparavant , ce qu'elle ne veut même que parce qu'on l'y force. Mais elle ne s'y détermine que parce qu'elle le veut bien. Et ce qui se passe intérieurement en elle , ne se fait point réellement & ne peut se faire malgré elle.

Seroit-ce Dieu qui pourroit contraindre la volonté dans ses opérations intérieures ? Il est sans doute tout-puissant. Il tient entre ses mains les esprits & le cœur des hommes. Il peut les tourner à son gré & en changer les inclinations. Mais ce n'est pas par voie de contrainte & de violence qu'il agit. Son pouvoir ne consiste pas à faire ce qui répugne & renferme contradiction. Il n'en a pas moins d'empire sur la volonté , & il n'en agit pas moins efficacement sur elle. Quand il le veut , dans un instant il en change sans effort toutes les dispositions ; il lui donne de nouveaux penchants , quelquefois même souverainement opposés à ses inclinations les plus naturelles. Mais alors l'ame veut véritablement ce que Dieu lui fait vouloir. Une

nouvelle volonté succède à la première ; & dans ce que notre volonté fait , rien ne se fait malgré elle (a). Nous ne prétendons pas que Dieu ne puisse absolument contraindre dans un sens la volonté. Il le fait à l'égard des démons & des réprouvés. C'est un acte de justice & de vengeance. Ce n'est point en leur donnant de nouveaux penchans , de nouvelles inclinations , qu'il agit à leur égard , mais en les forçant de vouloir & de souffrir ce qui est le plus contraire à leurs inclinations actuelles. Mais si l'acte est forcé dans le principe , ils n'en veulent pas moins véritablement ce que Dieu les contraint de vouloir , & cet acte a toujours ce caractère de spontanéité , inséparable de tout acte de volonté. Mais Dieu n'agit point ainsi sur nous dans la vie présente.

Ceci au reste n'est point une pure subtilité d'école. Delà dépend la grande question de l'imputation des actions extorquées par la violence , & du consentement intérieur qu'on y peut donner ; innocent s'il n'est pas volontaire & libre , rien n'étant plus opposé à la liberté que la contrainte ; coupable lorsqu'il a pour objet une chose mauvaise , s'il n'est pas l'ouvrage de la volonté , & si elle peut le refuser (b).

(a) Dicendum , quod Deus potest immutare voluntatem de necessitate , non tamen potest eam cogere ; quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid , non dicitur cogi in illud.. quia ipsum velle aliquid , est inclinari in illud ; coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei , quæ cogitur. Cuni igitur Deus voluntatem immutat , facit ut præcedenti inclinationi , alia succedat , & unde illud ad

quod inducit voluntatem non est contrarium inclinationi jam existenti , sed ei quæ prius inerat , unde non est violentia nec coactio. S. Thom. Q. 22. de verit. art. 8.

(b) Illud autem , quod omnino non licet , semper non licet , nec aliquâ necessitate mitigatur , ut non oblit admiffum ; est enim semper illicitum , quod quia criminofum est , legibus prohibetur. S. Aug. Quæst. ver. & novi test. Q. 61.

ARTICLE II.

Quand est-ce que les actions extorquées par la violence peuvent être imputées à celui qui les fait ?

Ce que nous examinons ici forme moins une nouvelle Question, qu'il n'est une suite de ce que nous avons établi à l'Article précédent; que la volonté ne peut être contrainte dans ses actes intérieurs. Car puisque la violence, à parler en général, laisse toujours la volonté maîtresse de consentir à ce qu'on demande d'elle, ou de n'y pas consentir, de s'y prêter ou de s'y refuser (a); il s'ensuit évidemment que si vaincue par la violence, elle cede & se rend, pour s'épargner de nouvelles souffrances, le consentement qu'elle y donne, & qu'on ne peut la forcer de lui donner, rend l'action volontaire. Mais aussi on a beau faire, la violence a beau exercer son empire sur son corps & ses membres, les contraindre à se prêter à des actions, à des ministères, qu'elle défavoue & qu'elle déteste constamment, ces actions ne sont volontaires à aucun titre, & ne peuvent lui être imputées ni en bien ni en mal. Si c'est un mal qu'on veut lui faire faire, ce que l'ame y met du sien est au contraire un bien, & souvent un acte héroïque de constance & de vertu.

(a) Si la violence faisoit une impression assez vive pour troubler la raison, & ôter tout usage de la liberté, alors on ne pourroit imputer ce qui pourroit s'ensuivre. Mais la violence ne produit point communément cet effet; jamais la

violence n'a été poussée plus loin que par les persécuteurs des premiers Chrétiens, & jamais l'Eglise n'admit ce genre d'excuse en faveur de ceux qui étoient tombés; comme on les appelloit alors.

C'est donc en vain , que pour triompher de la religion des premiers Chrétiens , on les conduisoit par force dans les temples des idoles , on les contraignoit de se prosterner devant leurs autels ; on mettoit de l'encens sur leurs mains , d'où on le faisoit tomber malgré eux dans le feu qui y étoit allumé. Des actions de cette nature ne pouvoient tourner ni à la honte du Christianisme , ni à l'avantage de l'Idolatrie (a).

Ici l'on peut demander , si lorsque nous nous trouvons forcés , malgré nous , de faire quelque action extérieure , mauvaise & défendue , & qu'on fait que la résistance sera inutile & impuissante , & qu'elle exposera aux dernières violences , on peut , pour se les épargner , faire les différents mouvements qu'on exige. Un Chrétien , par exemple , conduit dans un temple des Payens , peut-il fléchir le genouil devant l'idole , prendre l'encens dans ses mains & le jeter dans le feu , en protestant néanmoins que parlà il ne prétend point rendre aucun hommage à la fausse divinité , qu'on veut lui faire honorer ?

La raison de douter est , qu'il semble que rien ne se faisant ici volontairement , tout étant dirigé par une force supérieure , on ne peut imputer ces fortes d'actions à ceux qui les font. On ne doit point en exiger une résistance inutile. En vain voudroient-ils s'y refuser. Ils y seroient contraints par la force ; & cette force est supposée de telle nature , qu'ils n'y pourroient résister.

Malgré ces prétendues excuses , il faut décider généralement , que lorsqu'une chose est essentiellement mauvaise , quoiqu'on puisse être extérieurement contraint de la faire , il n'est pas permis de

(b) Qui eo usque astricti sunt ut manus eorum comprehendentes , violentet attraherent , hos velut extra

delictum constitutos a communionis gratiâ non prohibemus. *Can. 32 dist. 50.*

s'y prêter ni intérieurement (a), ni même extérieurement. Il ne suffit pas de n'y pas donner de consentement intérieur, il faut encore donner au dehors toutes les marques extérieures de désaveu qu'il est possible. La raison en est sensible. Agir autrement, ce seroit concourir au mal qui se fait, & en faire une partie soi-même.

Dans l'action, par exemple, du Chrétien qui se prosternerait lui-même, présenteroit l'encens, il est visible que sa volonté influeroit dans tous les mouvements nécessaires pour les exécuter; les dirigeroit & concourroit par-là à une chose, qui de sa nature dans les circonstances présentes, n'a pour objet que de rendre un culte profane à une fausse divinité. Il faut bien céder extérieurement à la violence, lorsqu'une force majeure & irrésistible y contraint. Mais on ne doit être alors que des instruments purement passifs, sans se prêter à rien, & opposant constamment au mal toute la répugnance & la résistance possible.

Les premiers Fideles étoient si persuadés de cette nécessité, que lorsqu'ils étoient conduits devant les simulacres des faux dieux, ils faisoient constamment tous leurs efforts pour ne point concourir aux hommages extérieurs, qu'on les forçoit de leur rendre. Il falloit leur ouvrir la bouche de force, pour y porter les viandes ou le vin présenté aux idoles (b). Il s'en est trouvé qui se sont laissé brûler la main, y tenant long-temps avec une constance héroïque,

(a) Voluntarium potest dici secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente, in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum, quia licet is qui patitur non con-

ferat agendo, confert tamen volendo pati, unde non potest dici involuntarium. S. Thom. 1. 2. Q. 6. art. 5. ad 1.

(b) V. les Actes de Saint Taraque, Probe & Andronic,

des charbons ardents avec de l'encens , de peur qu'ils ne semblaient offrir cet encens sacrilege , en secouant les charbons , comme S. Basile le rapporte de S. Barlaam, dont il fait l'éloge (a). Nous ne rapportons pas ce dernier exemple pour en faire une obligation & une loi ; car jeter alors l'encens & les charbons , ce n'est pas offrir l'encens aux faux dieux , mais seulement empêcher qu'on n'ait la main brûlée par des charbons enflammés. Mais cela montre jusqu'où le zèle alloit dans ces heureux siècles de l'Eglise , pour résister à tous les actes d'idolâtrie qu'on faisoit faire aux Martyrs par violence.

En général , tout ce qui est contraire à la Religion , pourroit en flétrir la gloire , demande une résistance très-vive & très-marquée. Il en est de même de la vertu de pureté , vertu extrêmement délicate. Dès qu'elle est en danger , on doit s'opposer de toutes ses forces à la violence. Lors même qu'on voit que la résistance sera inutile , elle n'est pas moins nécessaire. Si l'on ne peut résister sans secours , on doit par ses cris le réclamer , & par-là arrêter & intimider le séducteur , quelques inconvénients qu'on en appréhende (b).

Il est des Théologiens , qui ne font pas à une femme , qui se trouve dans cette circonstance fâcheuse , une nécessité absolue d'appeler du secours par ses cris , lorsqu'elle ne le peut faire sans

(a) *Basil. t. 1. hom. 18.*
S. Chris. t. 1. or. 73.

(b) Non sufficit ad perfectam violentiam , quæ involuntarium facit & excusat penitus a peccato , ut mens repugnet facinori , sed necesse est etiam ut homo renitatur opere externo quantum potest. Unde si virgo

vim patiatur , animo quidem repugnans facinori , sed vel clamore , vel totis etiam viribus non resistens stupratori ; perfectam violentiam passâ non censetur , nec est a peccato immunis.
Nat. Alex. Theol. Dogm. t. 2. l. 3. c. 4. Reg. 83.

risquer sa vie. Ils exigent seulement d'elle, qu'elle ne fasse rien qui puisse faciliter le crime, & qu'elle s'y oppose de toutes ses forces. Car nous n'osons pas même citer ceux qui croient, qu'elle peut se tenir tranquille, & laisser faire le séducteur, qu'elle n'a pas la force d'arrêter & d'empêcher de se satisfaire, & qu'il lui suffit de n'y pas consentir. Cette idée n'est pas supportable. Mais nous nous en tenons à la lettre de l'Écriture, où une fille, à qui on a fait violence, n'est jugée innocente, que lorsque ne pouvant se défendre seule, elle a appelé un secours étranger (a). Nous y voyons encore que la chaste Susanne, quoique menacée d'une mort infâme, se souvenant sans doute de cet article de la loi du Seigneur, s'écria de toutes ses forces. C'étoit sans doute l'effet d'une chasteté héroïque. Mais c'est la loi même qui en prescrit ce témoignage. Aussi le Clergé de France a-t-il condamné une proposition de la morale relâchée, qui enseignoit que Susanne pouvoit absolument ne pas pousser jusques-là le zèle pour la conservation de la chasteté (b). Il est vrai que cette proposition pousse encore plus loin le relâchement, que les Théologiens dont nous parlons ici.

Quoi qu'il en soit de l'étendue qu'on doit don-

(a) Si virginem desponderit vir, & invenerit eam aliquis in civitate & concubuerit cum eâ, educes utrumque ad portam civitatis .. & lapidibus obruetur puella, quia non clamavit cum esset in civitate. *Deuter. 22.*

(a) In hac vi & metu infamæ, potuisset dicere Susanna, non consentio, sed patiar & tacebo ne me infameis, & adigatis ad mor-

tem. Fortè id nesciebat; sic enim honestæ virgines possunt se credere reas... & consentire.... si non clamore, manibus, totisque viribus resistent. Potuisset in tanto periculo negativè se habere & permittere se in eorum libidinem, modo interno actu in am non consenserit, quia majus est bonum vitæ & fama quam pudicitia. *Prop. 44.*

ner à la censure du Clergé de France , nous ne croyons pas devoir en resserrer la doctrine dans les bornes de la proposition ; & nous estimons qu'une femme chrétienne ne doit prendre ici conseil que de sa religion ; qu'elle doit employer tous les moyens possibles pour sauver sa pureté attaquée ; que si elle peut appeler du secours , & qu'elle soit , comme le marque l'Écriture, dans un lieu où elle puisse en espérer , elle doit y avoir recours, quelque risque qu'elle courre, risque toujours moindre que celui de consentir au péché ; ce qu'elle a sujet d'appréhender dans une conjoncture si critique. Le succès peut passer ses espérances , comme Susanne en fit l'heureuse épreuve ; & c'est toujours un reproche qu'elle a à se faire , d'avoir négligé ce moyen de sauver son honneur , & de s'être privée de la gloire de l'avoir fait en exposant sa vie (a).

On pourroit faire ici beaucoup d'autres questions sur cette matière , & pour examiner jusqu'à quel point on peut céder à la violence , lorsqu'il ne s'agit de rien moins que de risquer à perdre la vie. Les Théologiens en font beaucoup ; & il est vrai qu'il est des situations biens délicates , & où la conduite qu'il faut tenir n'a pas ce degré d'évidence , qui puisse réunir tous les suffrages. Si ce n'étoit que des cas rares & métaphysiques , nous n'y prendrions qu'un très-médiocre intérêt. Mais ce sont des cas de pratique , qui peuvent se rencontrer souvent. C'est même quelquefois la situation d'un grand nombre de personnes , continuellement exposées au danger du péché ou de mourir. Combien , par exemple , d'esclaves chrétiens dans les vaisseaux des corsaires de Barbarie , forcés d'y ramer, d'y exer-

(a) Dices violentiam passam ; respondebit Susanna ' ego sola , inter sylvas confirtuta , vinci non potui , quia non volui ; tu in me-

diâ civitate , quomodo vim potuisti perferre , nisi quia vitiari voluisti. Quis tuas voces audivit ? S. Ambr. de lapsa virg.

ter toutes sortes de manœuvres , de servir , de pointer le canon dans les combats injustes que ces corsaires livrent aux vaisseaux qu'ils rencontrent en mer ? En temps de guerre, les soldats qui vont à la maraude, forcent souvent les payfans, l'épée dans les reins, de les aider dans le pillage qu'ils font, & à transporter leur butin. Les esclaves, les domestiques d'un maître libertin, sont quelquefois contraints de les aider dans les mauvais desseins, que ses passions lui inspirent. Et si leur service est alors nécessaire à leur maître, & qu'ils s'y refusent, il n'est rien qu'ils n'ayent à craindre d'une passion irritée. Tous les Casuistes conviennent ici du même principe de décision ; c'est qu'il n'est pas permis de faire un mal, n'y eût-il d'autre moyen de sauver sa vie ; mais aussi que dans un aussi grand danger on peut faire, pour la sauver, tout ce qui d'ailleurs n'est pas un péché, & peut se faire innocemment. Delà plusieurs ne font grace à aucune de ces actions, parce qu'ils les regardent comme mauvaises dans la circonstance particulière où elles se font. D'autres en excusent quelques-unes, parce qu'ils les jugent indifférentes en elles-mêmes, & seulement mauvaises dans ceux qui les commandent, par la mauvaise intention qu'ils se proposent, que ceux qui les exécutent, peuvent fort bien ne pas avoir. De tous ces sentiments, voici ce que nous croyons pouvoir recueillir de plus certain, ou au moins de plus probable.

1°. Il est des choses si mauvaises en elles-mêmes, & des manières d'y coopérer si visibles & si prochaines, qu'on ne peut excuser ceux qui le font, même par la crainte d'une mort inévitable. Tel est l'adultère, la fornication, l'inceste, l'homicide. Ainsi en tout cela ni un ami, ni un domestique, ni un étranger, ne peuvent servir la passion d'un autre, sous quelque prétexte que ce puisse être. Ce

roit se rendre complice d'un crime (a).

Nous avons sur cet article une décision du Clergé de France, qui a condamné, comme pernicieuse, scandaleuse, contraire à la doctrine de Jésus-Christ, la proposition d'un Casuiste, qui excusoit de péché mortel un domestique que son maître contraignoit en lui faisant de grandes menaces, à le servir dans le dessein d'abuser d'une fille; à l'aider à monter par les fenêtres, à porter & à tenir l'échelle pour escalader les murs (b). Il est vrai que la proposition ne parle pas des dernières violences, mais seulement d'être regardé de mauvais œil, d'être chassé de la maison, & qu'il n'y est pas question d'un seul service rendu en ce genre, mais d'un service souvent répété. C'est qu'on a voulu rendre la proposition telle qu'elle étoit dans ce Casuiste, pour en justifier d'autant plus l'équité de la censure; & si ce genre de service ne peut se répéter, ce n'est que parce qu'il est mauvais, & que conséquemment il ne peut se rendre une seule fois, *etiam metu notabilis detrimenti*, comme le porte la proposition, c'est-à-dire par la crainte d'un dommage considérable, & tout différent de ceux que l'Auteur donne pour exemple. D'ailleurs le crime dont il s'y agit est si odieux, & outre la perte de l'honneur, il expose si visiblement le salut d'une personne innocente, que quand la vie du domestique y seroit in-

(a) Concina. l. 1. in Decalog. dissert. 9. de scandalo c. 12.

(b) Famulus qui submissis humeris scienter adjuvat herum suum ascendere per fenestras ad stuprandam virginem, & multoties ei deserivit deserendo scalam, aperiendo januam, aut quod

simile cooperando, si id fiat metu notabilis detrimenti, putà ne a domino male tractetur, ne torvis oculis aspiciatur, ne domo ejiciatur non peccat mortaliter. Hæc propositio scandalosa est, perniciofa, verbis Dominicis & Apostolicis apertè contraria & hæretica.

téressée, il ne pourroit absolument se prêter à de pareilles actions. La proposition n'a directement pour objet que des filles vertueuses, qu'un libertin veut violer. Mais quand il s'agiroit de ces filles débauchées & entretenues, comme c'est toujours un crime, quoique moindre, un domestique ne peut sans pécher, y coopérer avec connoissance.

Et effectivement ces manieres de coopérer au crime d'autrui, sont des actions intrinséquement mauvaises, au jugement du Pere Dominique Viva lui-même (a). Et ce qui est intrinséquement mauvais ne peut jamais être permis, à quelque danger qu'on se trouve exposé. Les actions énoncées dans la proposition ne sont données que pour exemple; & toutes celles qui y ressemblent, comme de porter les billets pour les rendez-vous, d'y conduire dans des voitures, lorsqu'on est assuré que c'est pour consumer ou préparer les voies au crime, sont absolument de même nature. comme nous l'avons déjà montré, en les considérant en elles-mêmes indépendamment de toute violence qui y puisse contraindre.

Nous disons encore à plus forte raison que ce qui est l'exécution même du crime, ce qui le forme immédiatement, ne peut être excusé par la grandeur du danger qu'on court si l'on s'y refuse. C'est pourquoi les Théologiens les plus modérés n'excusent point les esclaves chrétiens, qui sont à la chaîne sur les vaisseaux Barbares, & y faisant le métier de canoniers, pointent & servent le canon contre les vaisseaux, que les corsaires attaquent contre tout droit & toute justice, & regardent ces esclaves comme vraiment coupables d'autant d'homicides qu'ils commettent, quoiqu'ils fassent, mal-

(a) *Domin. Vivain prop. Damn.* Il excuse tant qu'il peut les Théologiens de sa Société, auxquels on attribuoit les propositions condamnées.

gré eux, ce service, & qu'il y aille de leur vie s'ils s'y refusent (a).

Il semble qu'on devrait dire la même chose de toutes les manœuvres que font ces mêmes esclaves dans le combat, parce que toutes tendent à la même fin. C'est aussi le sentiment de Comitulus (b), de Navarre (c), de Concina (d); par cette raison très-frappante, qu'il ne s'agit de rien moins que de la liberté, de la vie, quelquefois même du salut de ceux qui se trouvent sur les vaisseaux ainsi injustement attaqués; & qu'il ne peut jamais être permis de contribuer à ôter la vie, à priver de la liberté des innocents qui n'ont point mérité ces indignes traitements; beaucoup moins encore d'exposer leur foi & leur salut.

Cependant Benoît XIV. (e) cite plusieurs Théologiens, & un entr'autres qui a écrit pour l'instruction des Missionnaires dévoués au service & à la consolation de ces pauvres esclaves, qui n'osent porter une décision si sévère. L'action de ramer paroît à ces Théologiens, dans ces esclaves, plutôt une peine & un supplice, qu'une action libre; & il leur semble qu'elle n'a pas une liaison absolue avec le mauvais effet qui en peut résulter; qu'il est possible même qu'elle ne cause aucun dommage au vaisseau attaqué, qui peut s'éloigner; ainsi que cela arrive souvent, éviter l'abordage & se bien défendre. Benoît XIV. paroît ne pas désapprouver ce sentiment, à l'occasion d'un autre cas dont il parle. *Alii Christi fideles, animadvertere non prætermittant opportunè &c. Haud quaquam fieri obnoxios*

(a) Conc. l. 1. in Decal. dissert. VIII. c. 3. de bello n. 17.

(b) Respons. mor. l. 5. Q. 2. & 9.

(c) Navarr. in man. c. 27.

n. 63

(d) Conc. l. 1. in Decal. dissert. 9. de scand. c. 8. Q.

2. Suares, Tolez, &c.

(e) De synod. t. 13. c. 20.

. 6.

Canonicis Sanctionibus.... eodem planè modo quo ab omni culpa immunes esse censentur miseri illi Christi Fideles, qui in Turcarum navibus captivi, unà cum illis remum agunt.... verberibus & dura servituis lege coacti. L'autorité de ceux qui suivent cette opinion ; la manière dont ce grand Pape le rapporte, *ab omni culpa immunes esse censentur* ; la possibilité qu'il y a de séparer de la manœuvre de ces esclaves, le danger qui seul en peut faire le mal ; la nécessité qu'il y a de suivre cette pratique, si elle est excusable à quelque titre, pour ne pas réduire au désespoir ces malheureux esclaves, en les privant des Sacrements, aux risques de leur faire perdre la foi & leur ame pour un objet contesté, & une chose dont ils ne peuvent se défendre, nous semblent des motifs très-pressants de ne pas les inquiéter sur un article où ils peuvent très-aisément croire, de bonne foi, ne pas pécher ; puisque de très-habiles Théologiens croient qu'ils ne pechent pas ; & nul Docteur même n'en doute, lorsque ces manœuvres ne paroissent point devoir être nuisibles aux Chrétiens attaqués, qui, selon toutes les apparences, sortiront victorieux & sans perte, du combat.

C'est par le même principe de nécessité que Benoît XIV, discutant dans une de ses constitutions, les défenses portées dans les Canons, de porter des armes aux Infidèles, les a limitées en faveur des pauvres habitants de certains pays, qui ne peuvent subsister que par le commerce qu'ils font avec les Turcs, & qui sans cela seroient exposés à de grandes vexations ; & il leur permet de porter des fusils, de la poudre à canon, & d'autres choses semblables, que les Turcs peuvent employer à d'autres usages qu'à la guerre, mais non des mortiers & des gros canons (a), qui ne pouvant servir

(a) *Bened. 14. ibid. n. 7.*

qu'aux opérations militaires, ayant au moins cette destination, restent nécessairement dans le cas de la défense (a).

Que faire si des assassins, en mettant le pistolet à la gorge, vouloient forcer de les aider à consommer leur crime, en arrêtant, tenant entre ses mains, ou empêchant de s'enfuir la victime infortunée de leur fureur? Point d'autre parti que de s'y refuser ou de s'enfuir, si l'on peut, soi-même. Pour l'arrêter, le retenir, ce seroit contribuer prochainement à sa mort.

La principale difficulté de ces sortes de questions concerne les actions qui ne tendent ni à la mort, ni au danger de pécher, auquel un autre peut être exposé, mais seulement à la perte de ses biens, ou d'une partie de ses biens; & c'est le cas des paysans dont nous avons parlé, forcés par la crainte des dernières violences, à aider les maraudeurs dans le pillage qu'ils font. Il semble que ces paysans ne sont pas obligés de sauver les biens des autres, aux dépens de leur propre vie; elle est d'un ordre trop supérieur. D'ailleurs la malice du larcin ne se trouve point dans ce qu'ils font. Elle consiste à prendre le bien d'autrui malgré lui. Or il n'est personne qui puisse raisonnablement exiger, que pour la conservation de ses biens, on expose sa vie. Lui-même les donneroit volontiers tous au voleur, & feroit les mêmes choses que font ces paysans, s'il ne pouvoit sauver la sienne qu'à ce prix. Qui pourroit condamner un enfant, qui, voyant des voleurs prêts à assassiner son pere, pour sauver sa vie les conduiroit dans le lieu où est son argent, lui ouvreroit les coffres qui le renferment (b): Ces paysans ne font rien de plus pour-

(a) Nous traiterons ailleurs de la légitimité de cette espece de commerce, qui ne peut jamais être per-

mis avec les ennemis de l'Etat & de la religion, au préjudice de l'un & de l'autre.
(b) Ce raisonnement est

la conservation de la leur, qui leur doit être au moins aussi chère que celle d'un père l'est à un fils. Or ce fils n'est point alors censé coopérer au vol, mais acheter la vie de son père au prix de ses biens, & même faire une bonne action.

Il est absolument hors de doute, que s'il ne s'agissoit que de ne pas s'opposer au tort que les voleurs veulent faire au prochain, qu'à les laisser prendre chez soi tout ce qui est nécessaire pour l'exécution de leur mauvais dessein, on ne pourroit en faire un crime. Mais il s'agit d'une coopération positive; & c'est sur quoi les Théologiens ne sont rien moins que d'accord. Ceux qui raisonnent le plus conséquemment, ou condamnent ou excusent toutes ces sortes de coopérations à l'action du vol. Les premiers établissent pour maxime (a) que la coopération positive est essentiellement mauvaise, lorsque l'action dont il s'agit l'est elle-même. Telle est, disent-ils, le vol évidemment injuste dans les soldats qui le font, & qui conséquemment ne peut être innocent dans ceux qui leur fournissent ce qui est nécessaire pour le consommer. Et ils prétendent qu'il est inutile d'examiner si le maître des choses volées permet ce que Dieu défend & condamne, & ce qui est mauvais absolument: ainsi ils condamnent jusqu'au transport des choses volées, qui dans les soldats, cause principale du vol, a ce caractère, puisqu'il est la continuation & la consommation du crime.

Les autres, qui excusent toutes ces manières forcées d'y coopérer, ne les trouvent criminelles que dans les soldats, mais non dans ceux qui les

de Concina lui-même. *Dissert. IX. de scandal. c. VIII. n. 4.* Quoiqu'il n'excuse pas les payfans dont il s'agit.

(a) Concina in *Decalog. 9, 1. dissert. 9. de scandalo,*

& de justitiâ & jure t. 6. dissert. 2. de restit. c. 9. sect. 2. n. 37. Salmantic t. 3. tract. 21. cap. VIII. Punct. ff. 2. n. 7. Collet, de just. p. 3. de rest. sect. 4. Punct. 4.

aident pour sauver leur vie , parce qu'à leur égard le vol n'est pas coupable ; & que le maître des choses dérobées est censé consentir à ce qu'ils sont contraints de faire par une force majeure (a).

Sylvius (b) & l'Auteur des Conférences de Paris (c) prennent un parti mitoyen. Ils condamnent les coopérations positives à l'action même du vol , quelques forcées qu'elles puissent être. Mais ils excusent ce qui suit le vol déjà commis & les paysans qui prêtent leurs voitures pour transporter les effets dérobés. Et certainement on ne peut les blâmer de conduire leurs voitures eux-mêmes , parce qu'ils risqueroient de les perdre , & que ce seroit un mort de plus.

S'il falloit prendre parti dans une question si épineuse , nous pencherions vers le sentiment le plus modéré , qui certainement peut être suivi , si la malice du larcin ne rejaillit point sur ceux qui n'y prêtent qu'un ministère forcé , & qui ne peuvent autrement éviter la mort. Or c'est ce qui paroît assez bien prouvé par rapport à des coopérations de cette nature. Car la malice du larcin , comme est celle des autres péchés , n'est point une malice absolue ; elle ne consiste pas précisément dans l'enlèvement du bien d'autrui , mais dans un enlèvement fait malgré celui à qui il appartient ; & cette répugnance doit être encore une répugnance raisonnable. Elle l'est par rapport aux voleurs. Elle

(a) P. Milante Dominicanus , *Exercit.* 28. Ut quid alienum rapere.. malum est.. ab intrinseco ? Ex eo solum quod dominus invitatus patitur malum, hinc ejus jus læditur. At in casu præfato dominus invitatus non foret, cui proinde nulla irrogaretur injuria ab eo qui ex præ-

fato gravi metu cooperaretur... quapropter sic cooperans non concurreret ad damnum formale proximi neque formaliter illum læderet, sed tantum materialiter.

(b) *Sylv.* 2. Q. 62. art. 7.

(c) *Conf. sur l'usure* t. 3. l. 6. 1. *Conf. sect.* 7.

n'existe point par rapport à ceux qui n'ont nulle intention de lui faire tort ; mais seulement de sauver leur vie , & ne font que ce qu'il seroit bien-aise de faire lui-même au même prix ; ce qu'il exigeroit de ses amis , de ses domestiques , s'il ne pouvoit autrement éviter la mort. On doit présumer qu'il a les mêmes sentimens pour la conservation d'un étranger.

On voit que cette décision est particuliere au vol , & que du reste , le principe conserve toute sa force pour toutes les autres choses qui sont intrinséqueiment mauvaises ; & que d'y coopérer est toujours un crime que la crainte de la mort la plus certaine n'excuse pas. La chose fût-elle en soi indifférente , dès que dans la circonstance particuliere elle cesse de l'être , il n'est pas permis d'y coopérer positivement. Un Peintre , un Sculpteur , peuvent faire des tableaux & des statues qui représentent les divinités Payennes , pour les placer dans des jardins ou des palais ; mais si un Infidele , dans les premiers siècles , en eût demandé à un Peintre ou à un Sculpteur chrétien , pour les placer dans des temples & les y faire honorer , & qu'on lui eût commandé d'en faire , sous peine de la vie , il n'eût pu s'y employer sans commettre un très-grand péché (a). De même qu'un ouvrier chrétien ne pourroit travailler à bâtir des temples aux infideles & aux hérétiques. On sait que dans la persécution de Julien , plusieurs Chrétiens souffrirent le martyre , plutôt que de contribuer à rebâtir les temples des idoles abbatas.

Nous ne dissimulerons pas que S. Augustin , dans son Epître 50 , ne paroît pas si rigide. On

(a) Tu colis qui facis ut coli possit. Jam illa solita objici video , non habeo aliunde unde vivam. Distric- | tius repeti potest. Vivere ergo habes? Quid tibi cum Deo est , si tuis legibus? *Tertul. de idol. c. 6.*

avoit brisé une statue d'Hercule ; & cette action avoit fait répandre le sang de plusieurs Chrétiens ; sur quoi S. Augustin fait ce raisonnement , s'adressant aux Payens. « Si cet Hercule vous appartenoit , » eh bien nous vous le rendrons. Nous nous cotti- » ferons tous pour vous en acheter un autre d'un » de vos ouvriers. Mais vous , comment nous ren- » drez-vous le sang de tant de Chrétiens que vous » avez répandu. Nous vous rendrons votre Her- » cule , rendez-nous donc aussi ceux que vous nous » avez enlevés , en les faisant mourir ». Mais c'est moins ici une décision , qu'un raisonnement de fait , pour rendre plus odieuse la conduite & la cruauté des Payens par rapport aux Chrétiens , à qui ils ne pouvoient reprocher , que d'avoir brisé une statue , que ceux-ci pouvoient après tout remplacer , ce que les Payens ne pouvoient nier ; tandis qu'ils étoient forcés de convenir , qu'ils ne pouvoient rendre la vie à ceux à qui ils l'avoient ôtée. C'est-là seulement une espece d'argument *ad hominem* très-pressant.

Par la même raison les Chrétiens ne se sont jamais cru permis de vendre ce qui servoit aux sacrifices offerts aux faux dieux , dès qu'ils ont été instruits qu'on vouloit l'employer à cet usage , de quelques moyens qu'on se soit servi pour les y contraindre.

On demande ici , si l'on peut excuser un innocent mis à la torture , qui , surmonté par la douleur , & dans l'espérance de la faire cesser , s'avoue coupable , ou se donne des complices , quoiqu'il n'en ait point , parce qu'on lui en suppose. Ceci n'est pas sans exemple , & c'est l'inconvénient très-reconnu de la question. La réponse est aisée à donner. Cette innocent est bien à plaindre : mais il ne peut être jamais permis de faire un mensonge , encore moins un parjure ; & l'on fait prêter serment au patient de dire la vérité. C'est la seule chose

que le Juge cherche , & qui puisse fonder une Sentence équitable. Il la doit donc au Juge. Le péché est plus grief encore , s'il se donne des complices qui ne le sont pas , puisqu'il expose leur vie & leur honneur. Il se doit à lui-même , & encore plus aux autres , une rétractation authentique , d'autant plus facile , qu'après le jugement définitif , on ne peut le condamner à une nouvelle question. Mais comment lui inspirer du regret de la faute qu'il a commise ? C'est où le confesseur a besoin de toute son habileté & de tout son zele.

Il n'en est pas de même de la violence par rapport au bien , comme par rapport au mal. Elle ne change pas la nature de ce qui en soi est un mal ; mais le bien cesse de l'être , dès qu'extorqué par la violence , il n'est pas fait de plein gré ; à moins qu'un changement de disposition ne détermine la volonté à embrasser sincèrement le parti de la vertu , dont une violence favorable avoit commencé à lui faire sentir la nécessité. Nous renvoyons aux Conférences sur les Loix , où cet article a été expliqué dans un plus grand détail.

Comme la volonté de recevoir les Sacrements est une disposition nécessaire à leur réception , on ne peut y contraindre personne. Le Baptême lui-même ainsi conféré , ne produiroit ni la grace ni le caractère (a) , ni engagement aux loix & aux pratiques de la Religion chrétienne.

Il est si certain que le Baptême reçu par un adulte , & sans y avoir consenti , ne produit rien & n'engage à rien ; que si après l'avoir ainsi reçu , on vient à ouvrir les yeux à la lumière & se convertir , il faut se faire baptiser de nouveau , parce qu'on ne l'a pas été ; & c'est la différence du Bap-

(a) Ille qui nunquam | cipit Baptismi. Cap. 3. de
consentit, sed contradicit | Bap
nec rem nec caracterem sus-

tême, qui n'est nul, que faute de dispositions, de foi par exemple. Il suffit alors d'ajouter dans la suite ce qui a manqué en ce genre. Le Sacrement dont on avoit reçu le caractère reprend toute sa force & produit son effet. Mais le consentement à la réception du Sacrement est de toute autre nécessité : On n'est point baptisé, quand on ne veut pas l'être, & la volonté subséquente n'étant que la confirmation d'une chose absolument non existante, seroit nulle elle-même, & ne produiroit aucun effet (a).

ARTICLE III.

Est-il quelquefois permis de forcer les autres à agir contre leur volonté ?

Il est certainement très-permis à ceux qui sont dépositaires de l'autorité publique, de forcer leurs inférieurs à faire des choses auxquelles ils ne se détermineroient pas d'eux-mêmes ; & ils le peuvent, quelquefois même ils le doivent, quand ce qu'ils en exigent est juste, légitime ; qu'ils ont droit de le commander, & que la contrainte est nécessaire pour se faire obéir. C'est pour cette raison que Dieu a armé du glaive les Souverains & leurs Ministres, & qu'il a donné aux autres Supérieurs le pouvoir d'infliger des peines proportionnées à l'autorité qu'il leur a confiée, & à la nature du bien qu'il les a chargés de procurer. Sans cela les loix seroient sans force ; l'autorité désarmée & sans efficacité ; l'indocilité sans frein. Le droit de contraindre jusqu'à un certain point, conforme à la nature & à l'objet de l'autorité, est essentiellement attaché au droit de commander.

(a) Gibert, *Consult. Can. sur les Sacr.* t. 1, *Consult.* 217.

S'il étoit au monde quelque puissance qui n'eût pas droit de contraindre, ce seroit sans doute la puissance Ecclésiastique, qui n'a pour objet que la conscience & le salut, & dont conséquemment on ne peut observer utilement les loix, qu'autant qu'on le fait volontairement. Car rien de ce qui se fait par force ne peut servir au salut. Cependant Jesus-Christ lui a donné droit de contraindre, par la crainte des peines, à l'observation de ses ordonnances. Il lui a donné des armes pour se faire obéir; armes puissantes, & qui ont assez de force pour surmonter tous les obstacles qui peuvent s'opposer au bien qu'elle doit faire pour réprimer tous ceux qui s'élevent contre elle; pour punir toute désobéissance, & captiver tous les esprits sous le joug de la foi & de Jesus-Christ (a). Ce n'est à la vérité que par des peines spirituelles de la nature de l'autorité Ecclésiastique, toute spirituelle; mais ces peines sont d'autant plus redoutables, qu'elles s'étendent au-delà de la vie présente, & qu'elles privent d'un bien, mille fois plus estimable que tous les biens sensibles.

Les Souverains ont des droits différens, & peuvent user de contrainte véritable, lorsque le bien de l'Etat ou de la Religion l'exigent. Car pour l'Eglise, elle ne contraint pas absolument; les peines spirituelles, ne ressentent point la violence; elles n'operent qu'une contrainte imparfaite, plus propre à déterminer la volonté qu'à la forcer. L'intention de l'Eglise, lorsqu'elle les impose, est seulement de l'aider dans l'accomplissement de ses de-

(a) *Arma militiæ non carnalia sunt, sed potentia Deo, ad destructionem munitio-
num consilia destruentes, & omnem altitudinem se extollentem adversus scien-*

tiam Dei & in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. Epist. 2. ad Cor c. 10. Ad ulciscendam omnem inobedientiam.

voirs , & l'y porter plus efficacement : & bien des gens , sur qui le seul amour du bien ne feroit pas une impression assez forte , sont heureusement contenus par la crainte , & font , quoi-qu'avec moins de mérite , ce que la loi prescrit. Ainsi ce qu'on fait en conséquence peut être véritablement libre & utile dans l'ordre du salut. Les peines civiles & temporelles peuvent aussi , à quelques égards , produire le même effet.

Cependant lorsqu'il ne s'agit que du gouvernement politique , les Princes , à qui il suffit de bien régler à cet égard la police extérieure , employent , quand il le faut , une contrainte absolue ; & pourvu qu'on observe extérieurement ce qu'ils prescrivent , & qu'on s'abstienne de ce qu'ils défendent , ils n'examinent point si on le fait volontairement & de bon gré. Ainsi la République contraint-elle les citoyens de payer les impôts , de s'enroller quand la patrie a besoin de leurs services , quoique d'ailleurs ils ne le fassent que malgré eux ; & pourvu qu'ils le fassent réellement , ses vues sont remplies & la patrie secourue.

Tout Supérieur a également le pouvoir de contraindre ceux qui sont soumis à son autorité , quoiqu'il ne soit pas revêtu de l'autorité publique. Mais ce pouvoir est bien plus borné à tous égards. Et ce n'est qu'au défaut de l'insinuation & de la persuasion , devenues inutiles & sans efficacité , qu'il doit avoir recours à la contrainte.

Comme elle est un moyen violent , contraire à la liberté naturelle de l'homme , il est des règles qu'on doit suivre pour en user d'une manière légitime. 1°. On ne doit y avoir recours que dans la nécessité. Il faut d'abord conduire l'homme par la raison. S'il ne l'entend pas , c'est alors le lieu de la contrainte. 2°. On ne doit contraindre que pour le bien , & pour le bien nécessaire , ou au moins d'une très-grande utilité. Le bien est l'objet & la fin de

toute autorité, & s'il n'est pas nécessaire ou important, on ne peut avoir raison d'y forcer (a). 3°. Les moyens qu'on emploie pour contraindre, doivent être dans le genre de l'autorité qui les emploie. L'Eglise peut bien implorer le secours du bras séculier ; mais elle n'a point en partage le droit du glaive, si ce n'est celui de la parole de Dieu ou de l'excommunication. Si elle inflige quelques peines corporelles, telles que les mortifications & les pénitences, ce n'est que pour sauver l'ame qu'elle afflige le corps. Encore faut-il les embrasser volontairement, pour qu'elles soient méritoires, conformes à son esprit & à sa maniere de gouverner. Nous ne parlons ici que de ce que l'Eglise tient immédiatement de Jesus-Christ. On fait que les Princes, ses protecteurs, lui ont donné une portion de juridiction vraiment coactive. Dans le gouvernement religieux, les peines doivent être toutes religieuses ; & toutes paternelles dans le gouvernement paternel. 4°. La rigueur dont on use, pour contraindre, doit être renfermée dans les bornes de la nécessité, de l'équité & de l'humanité.

5°. Il faut que l'objet à l'égard duquel on use de contrainte, en soit susceptible. Car il est des choses à l'égard desquelles on employeroit vainement la violence & la contrainte ; on y céderoit extérieurement, mais il n'en résulteroit aucun bien. Ces choses ne peuvent se faire sans un consentement intérieur & véritable. Tel est le mariage, la profession religieuse, & l'un & l'autre ne peut être valide sans ce consentement intérieur. Et comme

(a) Vides non considerandum, quod quisque cogitur, sed quale sit illud quo cogitur, utrum bonum, an malum, non quod quisque bonus esse possit invitus, sed timendo quod non vult

pati, vel relinquit impedientem animositatem, vel ignoratam compellitur cognoscere veritatem, ut volens jam teneat quod nolebat. S. Aug. Epist. 48. ad Vinc. Can. 8. c. 23. Q. 6.

la violence extérieure, loin de le faciliter & d'y disposer les esprits, les révoltent au contraire, & en éloignent, il est extrêmement & étroitement défendu par toutes les loix (a), de forcer personne à contracter mariage, ou à entrer dans une communauté religieuse pour y faire profession contre sa volonté. Ce seroit un abus criant de l'autorité & du pouvoir; abus puni de l'excommunication dans les Magistrats & les Seigneurs, qui oseroient contraindre ceux qui sont sous leur dépendance, à contracter des mariages auxquels ils ont de l'opposition (b). Dans le diocèse d'Angers, & dans plusieurs autres, tous ceux qui violent la liberté des mariages, sont punis de la même censure, ainsi qu'il est ordonné dans l'acte même de la célébration, d'en avertir tous ceux qui y sont présens. L'Edit de Blois veut que les Gentilshommes, auteurs de ces violences, soient dégradés de noblesse. Et la même censure d'excommunication a été également prononcée par le Concile de Trente, contre ceux qui forcent des filles & des femmes à prendre le voile dans une communauté religieuse, ou les en empêchent par violence. C'est que les mariages & la profession religieuse doivent être extrêmement libres.

La Religion est aussi un objet qui n'est pas susceptible de contrainte & de violence. *Religio non est cogere Religionem*, dit très-bien Tertullien. Elles ne feroient que des hypocrites & des sacrilèges. Dieu veut l'hommage du cœur. Il veut être servi en esprit & en vérité. Cette question proposée sous ce point de vue, n'aura jamais de contradicteurs. Mais les Souverains Catholiques ont-ils droit de faire des loix Pénales contre

(a) Conc. Par. 3. c. 6. | *matr.* 29. & Roth. 1581. de
Aurel. 4. Can. 23. V. Grat. | *matr.* c. 13. Rhem. 1583.
caus. 36. Q. 2. | *ibid.* c. 6. *Aquense*, &c.
 (b) Conc. Trid. 24. de ref.

les hérétiques ? C'est une toute autre question qu'on a voulu confondre avec la première, & qu'il ne nous appartient pas de traiter ici. Tout ce qu'il nous convient d'en dire, c'est que les Princes sont ministres de Dieu, choisis par la Providence pour lui faire rendre l'obéissance qui lui est due ; & qu'il leur a mis en main le pouvoir pour en user avec justice & avec sagesse contre les malfaiteurs, contre ceux qui méprisent les Loix, aspirent à l'indépendance de l'autorité publique & générale. 2°. C'est que les Princes Chrétiens ont constamment usé de ce pouvoir depuis que le Christianisme est monté sur le Trône ; & après que l'Eglise avoit prononcé contre les Novateurs, ils ont cru devoir réprimer les efforts de leurs partisans. Si nous faisons cette observation, ce n'est pas que notre doctrine soit une doctrine meurtrière. Nous nous écarterions de celle de l'Eglise. On sait comment furent regardés les Ithaciens qui poursuivoient la mort des Priscillianistes. S. Martin refusa hautement de communiquer avec deux Evêques de cette secte ; & s'il le fit enfin, entraîné par une nécessité pressante & pour sauver la vie à des malheureux, il s'en repentit toute sa vie. *L'Eglise ne veut pas plus que Dieu la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse & qu'il vive.* Et si les Princes religieux portent quelquefois fort loin la sévérité contre les hérétiques, ce n'est pas l'Eglise qui les arme du glaive, mais les hérétiques eux-mêmes, par les troubles qu'ils causent dans les Etats, les partis qu'ils y forment contre l'autorité, les révolutions qu'ils y excitent. L'intention des Souverains Catholiques n'est point de forcer les consciences, mais de punir la rébellion & de maintenir l'ordre & la paix. Ils prétendent encore moins faire rentrer dans l'Eglise les hérétiques sans les faire changer de créance, mais les disposer à étudier la vérité ; à recevoir les leçons qu'on leur en donne, pour l'embrasser seule-

ment après qu'ils l'auront connue. Ils cherchent aussi à détroïper les gens simples, incapables de prendre parti d'eux-mêmes, & malheureusement séduits par les préjugés que leur ont fait prendre de séditions impolteurs (a). C'est ce qu'éprouva S. Augustin dans la Ville d'Hyppone, qu'il vit enfin se rendre, d'abord par la terreur des loix impériales, puis par la conviction de l'esprit : ce qui lui fit reconnoître la nécessité d'une certaine contrainte dont il avoit eu d'abord beaucoup d'éloignement. On a souvent calomnié sur ce point le S. Docteur, mais les meurtres & les brigandages des Circoncillions, qui n'épargnoient personne, souvent pas même leurs propres partisans, justifient sa conduite, & la sévérité des loix portées contre la secte dont ils faisoient partie (b).

C'est au reste avec bien de la justice que les Catholiques qui vivent dans les Etats des puissances protestantes, en réclament la protection. Ils ont sur-tout un titre unique & singulier de l'espérer des Souverains qui font, comme eux, profession de la religion chrétienne. Car les Catholiques conservent cette religion telle qu'elle étoit établie & autorisée dans le temps que se sont faits les changements introduits par les derniers reformateurs. On ne peut sans une injustice criante leur en faire un crime, dans les principes mêmes des Eglises protestantes. On ne peut donc justement les troubler dans une possession si constante ; & l'équité naturelle autorise

(a) Si Bonum ad quod coguntur semper inniti tolerant & nunquam voluntarii fervirent, nunquam utiliter cogerentur. Sed quia humanæ naturæ est, ea quæ in desuetudinem adducuntur abhorrere, & consueta diligere ; flagellis tribulationum

mali cohibendi sunt à malo, ut dum timore pænæ malum in desuetudinem ducitur abhorreatur ; bonum véro ex consuetudine dulcescat. *Grat. caus. 23. Q. 6. ad calcem.*

(b) S. Aug. *Epist. 48.*

la liberté qu'ils demandent d'être Chrétiens , à la maniere des Peres des Protestants eux-mêmes , & d'exercer le culte Catholique, sous la sauve-garde des loix & de la religion Chrétienne même , que les Protestants ne connoïtroient pas , s'ils ne la leur avoient conservée & transmise. Ajoutons encore que les Protestants les plus sensés & les plus éclairés, conviennent que les Catholiques conservent l'essentiel du christianisme , & ne sont point hors la voye du salut.

I V. Q U E S T I O N.

Qu'est-ce que la crainte ? Ce qui se fait par crainte est-il assez volontaire pour pouvoir être imputé ?

LA crainte est un mouvement du cœur , & un trouble de l'esprit qui redoute un mal , dont on se croit menacé. Ce mal peut être léger ou considérable , présent ou éloigné ; & suivant ces différents caractères, le sentiment de crainte peut être plus ou moins viv. C'est ce qui fait distinguer deux sortes de craintes; l'une qui est produite par la menace d'un mal considérable , & qu'on ne croit pas pouvoir éviter, au moins si l'on ne se résout à faire des choses qui paroissent nécessaires pour se l'épargner , & que sans cela pour l'ordinaire on n'eût pas faites. C'est ce qu'on appelle une crainte grave , juste & probable : grave , parce que le mal qui l'inspire l'est lui-même , & capable de faire impression sur un esprit courageux : juste , parce qu'elle est fondée sur des motifs capables naturellement d'intimider , & qui méritent d'être appréhendés ; probable non pas seulement à raison de la pro-

babilité du danger qu'on court , mais parce que les loix ne défapprouvent pas cette sorte de crainte , & qu'elles excusent souvent ce qui se fait en conséquence. La seconde espece de crainte est celle que , pour des raisons contraires , on nomme légère , injuste & vaine ; c'est celle qui vient de l'appréhension d'un mal léger , & dont on ne peut raisonnablement se laisser ébranler ; soit parce qu'il l'est en lui-même ; soit parce qu'il n'est pas vraisemblable qu'on y soit exposé.

Dans tout cela il faut considérer les circonstances , la situation , l'âge , le caractère , le tempérament , la timidité naturelle d'un sexe foible. Il est des menaces qui ne doivent pas faire peur à un homme de guerre , & qu'il ne pourroit appréhender sans se deshonorer , & qui peuvent justement intimider un citoyen pacifique , encore plus une femme , une fille. Il est des maux qui , assez légers en eux-mêmes , sont graves par leur continuité , tels que sont les duretés d'un Supérieur dont on dépend , & dont on ne peut s'éloigner & se séparer.

Quoique la crainte & la violence aient beaucoup de rapport ensemble ; que la première soit souvent l'effet de la seconde ; il y a néanmoins entre elles quelque différence. La violence suppose un mal présent (*a*). La crainte a pour objet plus souvent un mal , qu'on ne souffre pas encore , & dont on n'est que menacé (*b*). La violence vient toujours d'une cause libre & intelligente , ou au moins d'un être animé. La crainte a souvent pour principe des êtres inanimés , des êtres moraux , des événements naturels. Les maux de la vie présente ou à venir la peuvent causer. Dans la violence il se

(*a*) *Vis est majoris rei impetus , qui repelli non potest. l. 2. ff. Quod metus causâ.*

(*b*) *Metus est instantis vel futuri periculi causâ mentis trepidatio. l. 1. Ibid.*

trouve toujours une résistance de la volonté, qui se refuse à ce qu'on exige d'elle. Dans la crainte, la volonté cede, & sent seulement de la répugnance & de l'aversion pour le mal, qu'elle appréhende.

Il ne faut pas confondre les actions faites par crainte, & dont elle est le principe, avec celles qui se font avec crainte, mais par un autre motif. À celles-ci la crainte est étrangère, puisqu'elle est sans influence dans l'action. Ainsi Jésus-Christ ressentit de vifs mouvements de crainte dans le jardin des oliviers; mais dans ce qu'il y fit, il étoit conduit par de plus nobles motifs.

Quel que soit le mal dont on soit menacé, pourvu qu'on n'ait pas entièrement perdu la tête, & qu'on n'en soit pas soudainement troublé au point de ne savoir plus ce que l'on fait & ce que l'on doit faire, il est certain que les actions faites par la crainte de ce mal sont véritablement libres & volontaires. Elles ont en effet les deux qualités qui constituent les actions libres; la connoissance de l'entendement, & le choix de la volonté (a). Car la crainte laisse alors à l'entendement assez de lumières pour connoître ce qu'on est obligé de faire, & à la volonté assez de liberté pour se déterminer à ce qu'elle voudra. Il est, par exemple, peu de crainte plus vive & plus capable de troubler l'esprit, que celle qu'inspire le danger d'un naufrage prochain. Un marchand qui ne voit point d'autre moyen d'échapper, que de jeter à la mer les effets dont le vaisseau est surchargé, s'y résout pour sauver sa vie. Cette résolution est un acte libre & de choix. Car quelque menaçant que soit le danger, il reste néanmoins assez de présence d'esprit au négociant, pour connoître ce qu'il fait en sacrifiant ses marchandises. C'est en conséquence de cette connoissance, qu'il balance la perte & le danger: pour éviter la mort dont il est menacé, il se détermine au parti

(a) Voyez page 240.

qu'il prend de jeter à la mer des marchandises; qu'il ne pourroit conserver qu'aux dépens de sa vie. Cette détermination est l'effet de son choix, & d'un choix libre & réfléchi.

Il est vrai que l'acte, par lequel on se décide à faire ce que la crainte inspire, est combattu par un autre qui en éloigne; & pour nous en tenir à l'exemple proposé, en même temps que ce Marchand se résout à sacrifier une partie de sa fortune, il voudroit bien n'en être pas réduit à cette triste nécessité. Mais cette seconde volonté n'est qu'une volonté imparfaite, & dans la concurrence un simple désir, une velléité plutôt qu'une volonté réelle: une inclination naturelle la forme, & elle deviendroit à la vérité une volonté absolue, si le danger venoit à cesser; mais le péril en affoiblit l'impression; & dans la balance une inclination également naturelle, mais beaucoup plus forte, celle de sauver sa vie, dont la perte aussi bien entraîneroit la perte du reste, l'emporte. Et comme on ne peut tout conserver, on cesse de vouloir sauver des biens qu'il ne paroît pas possible de sauver; on veut déterminément le contraire; on agit en conséquence; & comme nos actions doivent être caractérisées par les dispositions actuelles & efficaces, dans lesquelles on les fait, & non par celles qu'on auroit si les circonstances venoient à changer; les actions dont nous parlons doivent conséquemment être réputées libres & volontaires.

C'est un point dont tous les Théologiens conviennent au fond, quoiqu'ils ne s'expliquent pas d'une manière entièrement uniforme. Quelques-uns nomment ces actions involontaires; c'est même de cette manière qu'on s'énonce communément, lorsqu'on en parle dans le discours ordinaire. On dit que ce qu'on a fait alors, c'est malgré soi qu'on l'a fait, sans le vouloir, & qu'on y a été contraint: mais il ne faut pas prendre à la lettre ces expres-

sions ; elles signifient seulement que ce n'est pas de son plein gré qu'on a agi ; que si on avoit été dans une autre situation , on se fût comporté différemment. On n'en pense pas moins qu'on a agi librement ; & que si on l'eut voulu absolument , on eut agi d'une manière différente.

D'autres appellent ces actions des actions mixtes (a) , parce qu'elles sont en partie volontaires , & en partie involontaires ; volontaires en elles-mêmes parce qu'on s'y détermine avec choix & par préférence au mal dont on est menacé ; involontaires à raison de la répugnance qui les accompagne. Cette diversité de dénomination est absolument sans conséquence , & n'en suppose aucune dans les idées.

Il faut observer que dans celui qui agit par crainte, on doit distinguer deux actes, l'un intérieur , l'autre extérieur. Quelquefois les deux sont vraiment volontaires dans le sens que nous l'avons expliqué , comme il paroît dans le marchand qui jette ses marchandises à la mer , & qui veut véritablement les jeter , & qui les y jette aussi très-volontairement. D'autres fois l'acte extérieur peut-être seul volontaire , comme il peut arriver dans la promesse qu'on feroit à un voleur de lui donner une somme d'argent , sans consentir intérieurement à cette promesse.

Puisque les actions faites par crainte sont réellement & véritablement libres , rien n'empêche qu'elles

(a) Quæ per metum aguntur mixta sunt ex voluntario & involuntario, id enim quod per metum agitur , in se consideratum , non est voluntarium , sed fit voluntarium in casu scilicet ad vitandum malum quod timeatur. Sed si suis rectè consideret magis , qunt hujus modi voluntaria,

quam involuntaria ; sunt enim voluntaria simpliciter , & involuntaria secundum quid. Unum quodque enim simpliciter esse dicitur , secundum quod est in actu... hoc autem quod fit per metum est voluntarium in quantum est hic & nunc. S. Thom 1. 2 Q. 6. art. 6.

ne soient imputées à celui qui les fait. Un péché fait par crainte, fut-ce de la mort même, n'en est pas moins un péché; & on ne peut pas alors, dit S. Augustin (a), se retrancher sur le défaut de volonté, parce qu'on veut alors positivement le mal auquel on se livre, quoiqu'on fût disposé à ne le pas faire si la vie n'étoit pas en danger; & comme la volonté de la sauver l'emporte alors sur toute autre, & qu'elle détermine à embrasser l'unique moyen qu'on a de la conserver, quoique ce soit un péché; on veut donc alors d'une volonté très-réelle & très-efficace, le péché qu'on commet. Or, c'est-là un dérangement visible de l'ordre, de préférer un plus grand mal à celui qui l'est moins; se préférer soi-même à Dieu, sa conservation à sa gloire & à l'obéissance qui lui est due.

Quoique les actions faites par la crainte soient réellement volontaires, comme elles ne se font qu'avec répugnance, & qu'ainsi elles ne le sont pas pleinement & parfaitement, elles n'ont pas dans toute son étendue la bonté & la malice qui leur convient naturellement. Et effectivement le bien qu'on fait, toutes choses égales, a d'autant plus de mérite, & le mal qu'on commet est d'autant plus grand, qu'on fait l'un & l'autre plus volontiers, & qu'on s'y livre avec plus d'attache & d'affection. Celui que la crainte conduit & domine, ne se porte point de lui-même à la vertu & au vice. Il est donc & moins vertueux & moins coupable.

(n) Quæritur an rectè dici possit peccatum nolentis, quod facere compellitur? Nam & hoc contra voluntatem facere dici solet. Sed utique vult... tamquam si nolit pejerate, quod tamen facit, cum vult vivere, si scilicet quisquam, nisi fece-

rit, mortem m'netur. Vult ergo facere, quia vult vivere; & ideo non per se ipsum appetendo, ut falsum juret, sed ut falsum jurando, vivat. S. Aug. l. 4. Quæst. 24. in num. 5. relat. can. 1. c. 15. Q. 1.

Aussi les Loix ne punissent pas si rigoureusement ceux qui n'ont péché que par la crainte d'un mal considérable dont ils étoient menacés , ou qu'on leur a fait souffrir. Plus ils ont combattu avant de se rendre , plus leur faute paroît excusable ; non pas néanmoins jusqu'à n'être qu'un péché véniel , si la matiere est grave & importante : & c'est ce que montre évidemment la conduite de l'Eglise à l'égard de ceux que la crainte des tourments faisoit tomber dans le temps des persécutions. Car quoi qu'on leur imposât une pénitence d'autant moins sévère qu'ils avoient souffert davantage & résisté plus longtemps , celle qu'on leur imposoit étoit néanmoins assez grande , pour faire sentir que cette faute étoit très-griève , à quelque extrémité que ceux qui en étoient coupables eussent été réduits ; parce que Dieu a sans doute droit qu'on lui fasse le sacrifice de la vie , plutôt que de manquer à la fidélité qu'on lui doit. C'est conformément à ce principe que le Pape Innocent XI a condamné une proposition qui enseignoit que la crainte d'un grand mal présent & inévitable , étoit un juste motif de feindre d'administrer un sacrement (a) , (en présentant , par exemple , une hostie non consacrée à quelqu'un qu'on fait indigne de communier , pour sauver son honneur , ou se dérober soi-même à la persécution ;) parce que feindre d'administrer un sacrement est un mensonge d'action , encore plus coupable en cette matiere qu'en toute autre ; c'est blesser le respect qui est dû au sacrement & à la religion (b). Ainsi encore , lorsqu'un mariage n'est pas valide on ne peut le consommer sans péché mortel , y fut-on forcé par la crainte de perdre la vie & l'honneur ; parce que ce seroit une for-

(a) Urgens metus gravis est causa justa sacramentorum administrationem simulandi. Prop. 29. damn. ab

Inn. XI.

(b) S. Antonin. sum. Theol. 3. p. tit. 1. c. 70.

nication ou même un inceste sous le voile du mariage.

Les maux qui peuvent produire une crainte griève au jugement des Loix & des Canons sont la mort , les tortures , les supplices ; la perte des membres , de la liberté , de l'honneur ; l'infâmie & toutes les peines infamantes , la perte des biens ou d'une partie considérable des biens (a) ; le risque de perdre la chasteté , qui suivant les Jurisconsultes même Payens , doit plus toucher un homme de bien que la crainte de perdre la vie (b) ; l'excommunication qui pour un Chrétien , à qui il reste encore de la foi , ne peut être regardée que comme un mal considérable. Et c'est la même chose de craindre pour soi ces maux , ou de les appréhender pour des personnes qui nous touchent de près , & sont en quelque sorte d'autres nous-mêmes ; tels sont un pere , une mere , des enfants. Cependant quelques grands que soient ces maux , comme ils sont toujours moindres que le péché , ils ne peuvent jamais être un titre d'excuse. Faire un mal quoique par crainte , c'est toujours faire un mal , & le faire volontairement : la crainte n'en peut changer la nature.

Qu'on ne nous oppose pas ici la censure de cette proposition , que la crainte d'une excommunication injuste ne doit point nous empêcher de faire notre devoir ; proposition tout-à-fait étrangère à la question que nous traitons. Car il ne s'agit point dans cette proposition des devoirs primitifs & invariables , qu'on ne peut dans aucun cas violer sans péché , tels que sont l'obéissance des sujets à leur Souverain , l'amour que doivent

(a) Voyez les titres du droit Civil & Canonique , *De his que vi vel metus causâ*, &c.

(b) Si dederit ne stuprum

patiatur vit seu mulier, hoc edictum locum habet, cum vitis bonis iste metus major quam mortis esse debeat. l. 8, §. 2. ff. Quod metus causâ.

les citoyens à leur patrie, les enfants à leurs pères, enfin tous les devoirs de droit naturel & divin. Quoique l'excommunication soit une peine très-redoutable, la crainte de cette censure & de tout autre mal que ce puisse être, ne peut jamais nous empêcher de remplir ces sortes de devoirs; & nous n'en serions pas moins coupables, si nous y manquions par ce motif; & d'autant plus coupables que dans cette occasion la censure absolument nulle, ne peut produire aucun mal réel à celui contre lequel elle a été prononcée. Et c'est ce que l'Eglise a déclaré toutes les fois qu'il a été question de l'explication de cette proposition.

Il ne s'agit dans la proposition condamnée, que des devoirs d'un ordre très-inférieur, qui ne sont que de droit positif; qui cessent d'obliger dans le cas d'un mal considérable, auquel on seroit exposé. Et il y a des devoirs de cette sorte. Un prêtre doit, par exemple, mettre au nombre de ses devoirs les fonctions sacrées. Mais s'il est interdit, suspens ou excommunié, ou menacé de ces censures en cas qu'il les exerce, il doit s'abstenir des fonctions qui lui sont défendues, par respect pour l'autorité dont la censure est émanée, de crainte de scandaliser les foibles, & de troubler l'ordre public; & quoi qu'il croye la censure injuste, qu'elle le soit même peut-être, il ne doit point reprendre ses fonctions qu'il n'ait fait connoître juridiquement son innocence; parce qu'il ne doit point être juge en sa propre cause: & cette conduite est d'autant plus nécessaire que l'erreur peut très-aisément se glisser en ce point, & qu'on peut souvent se faire un mérite de ce qui est défendu sous peine de censure. Et c'est la raison que l'Eglise elle-même a donnée du jugement qu'elle a porté de la proposition condamnée; elle ne l'a censurée que parce qu'elle est dangereuse dans sa généralité, & qu'elle ne tend qu'à inspirer du mépris.

pour les censures, dont la crainte n'est déjà que trop affoiblie dans l'esprit des fideles.

Ajoutons encore, qu'une excommunication injuste, à nous en tenir à la signification de ce terme dans le droit, n'est pas toujours nulle & sans effet, & qu'il en est de cette nature qui lient néanmoins la conscience, ainsi que l'observe S. Thomas. *Discendum est quod excommunicatio esse potest injusta dupliciter, uno modo ex parte excommunicantis, cum ex odio vel irâ excommunicat, & tunc excommunicatio habet effectum suum: alio modo ex parte ipsius excommunicationis, quia vel causa est indebita, vel fertur censura prætermisso juris ordine... si talis error non annullat sententiam, habet effectum suum, & debet excommunicatus humiliter obedire, & erit ei ad meritum... Si contemneret, eo ipso mortaliter peccaret.* S. Th. in suppl. Q. 21. art. 4. Qui sub manu pastoris est, dit S. Grégoire, hom. 26. in Evang. Ligari timeat vel injustè, nec pastoris sui judicium reprehendat, ne & si injustè ligatus est, ex ipsa tumidæ reprehensionis superbiâ, culpa quæ non erat, fiat.

Il faut donc conclure ici avec Saint-Thomas, que la crainte ne doit jamais nous empêcher de faire notre devoir, en transgressant la loi de Dieu; quel que soit le mal dont nous soyons menacés, parce que cette crainte même est un mal (a); & que ce qu'il faut craindre ce n'est pas de perdre la vie ou la fortune (b), mais d'offenser Dieu & de se perdre (c).

(a) Si aliquis propter timorem quo refugit periculum mortis, vel quodcumque aliud temporale malum, sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel.. prætermittat præceptum in lege divinâ, talis timor est peccatum mortale. S. Thom. 2.

2. Q. 125. art. 3.

(b) Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere. Math. 10.

(c) Debemus Quælibet mala potius tolerare, quam peccato consentire. Can. 3. c. 32. Q. 5.

Que penser de celui qui par une crainte griève forcé de se présenter à l'Eglise pour contracter un mariage, que cette espece de crainte rend nul & invalide, déclare devant le Prêtre suivant l'usage, qu'il prend pour sa femme & légitime épouse, celle qu'on le force injustement d'épouser (a). Quoique quelques Théologiens l'excusent, nous ne voyons pas comment on peut sans mensonge & sans parjure, puisqu'on y ajoute la religion du serment, prononcer aux pieds des Autels, des paroles en quelque sorte sacramentelles, évidemment contraires à la vérité. L'Eglise permet bien de se pourvoir en cassation contre de pareils mariages : mais quoiqu'elle ne prononce de peines que contre les auteurs de la violence, & ceux qui en étant instruits & appelés en témoignages la trompent, en assurant que tout se passe avec une pleine liberté, & non contre la partie à qui on fait violence, déjà assez à plaindre ; cependant dans aucun des Canons qui sont les plus favorables à ceux qui cèdent à la violence, il n'est marqué qu'ils le peuvent faire sans offenser Dieu. Il en faut donc juger par d'autres principes ; & nous n'en avons point d'autre ici que la maxime générale, qui ne permet pas de se prêter à rien qui soit intrinsèquement mauvais, tel que le mensonge & le parjure, sans parler encore du sacrement qui devient nul, faute d'un consentement suffisant pour le rendre valide. On n'a donc point d'autre conseil à donner à ceux qui sont dans cette

(a) Si adit consensus quamvis coactus, interius est matrimonium quantum ad Deum, sed non quantum ad statum Ecclesiæ, quæ præsumit ibi non fuisse consensum interiorem propter metum. Sed hoc nihil est, quia non debet de aliquo præsumi peccatum nisi pro-

betur ; peccatum autem est si dixit se consentire & non consensit, sed Ecclesia præsumiteum non consensisse, & judicat consensum illum extortum, non esse sufficientem ad faciendum matrimonium. S. Thom. in 4. dist. 29. art. 3. Q. 1.

situation violente, que d'employer tous les moyens possibles, pour se soustraire à ce qu'on exige d'eux, & de s'y refuser absolument. S'ils avoient ce courage & cette fermeté, il n'arriveroit pas tant de scandales. Car il est de fait que la plûpart des mariages qui ont été cassés par ce motif, laissoient des moyens très-pratiquables, d'éviter cette profanation du sacrement. Il est encore plus incontestable, qu'on ne peut sans se rendre coupable de fornication, consommer un pareil mariage, que le défaut de consentement & l'empêchement de la crainte rendent nul & invalide, à moins qu'on n'y joigne volontairement le consentement libre qui y a manqué.

Comme il est des loix positives qui n'obligent point lorsqu'on ne peut les remplir sans s'exposer à un mal considérable, quoique l'action par laquelle on n'accomplit pas ce que ces loix prescrivent, soit au fonds volontaire; on ne pèche point en y manquant, parce qu'on ne transgresse point alors la loi, qui ne s'étend point à ces sortes de circonstances. C'est sur quoi nous nous sommes suffisamment expliqués dans les Conférences sur les Loix; *Confér. 3. Question 4. Art. 1.* Quant aux conventions que font entre eux les hommes, la crainte n'empêche pas qu'elles ne soient dans un sens volontaires; mais les loix ne les autorisent pas, & elles les annullent toutes les fois qu'on a extorqué le consentement de l'une des parties par la menace d'un mal considérable qu'il ne méritoit pas, & dont on ne l'a menacé que pour l'y déterminer; soit que cette menace ait été faite par la partie principalement intéressée; soit qu'elle l'ait été par une personne étrangère. Le consentement n'en est pas moins forcé (a). Il est en effet de l'in-

(a) Nihil tam consensui
contrarium est quam vis at- } que metus L. 116. ff. de R. J.

térêt public , que les engagements que forment entre eux les citoyens soient parfaitement libres & se fassent de plein gré ; & c'est violer la justice que de forcer quelqu'un à s'obliger à ce qu'il ne doit pas d'ailleurs. Une résignation , une donation , une élection , dans laquelle la violence est intervenue & que la crainte ont extorquées sont absolument nulles. Une promesse faite à un brigand pour se tirer de ses mains n'oblige point , & si effectivement on lui avoit donné ce qu'il s'est fait promettre , il ne pourroit le retenir légitimement , sous prétexte qu'on a bien voulu le lui donner : on ne l'a fait que parce qu'on ne pouvoit se tirer autrement de ses mains , & il n'avoit aucun droit de l'exiger.

Il n'en seroit pas de même d'une promesse faite à une personne différente , & que celui qui est injustement attaqué inviteroit par-là à venir à son secours. La crainte du danger où il étoit exposé n'est point un titre légitime de se dispenser de l'accomplir ; ce qu'on a promis est le juste salaire du service important qu'il a rendu : aux tribunaux mêmes des Magistrats , il ne seroit ni honnête ni possible de s'en dégager (a) , à moins que la somme ne fût excessive. Il pourroit alors y avoir lieu à la faire réduire aux termes d'une honnête récompense.

Il n'y a qu'une crainte injuste qui puisse annuler un engagement ; car ceux que fait prendre une crainte juste ou naturelle doivent tenir. La crainte de la mort ou du naufrage fait faire des vœux à Dieu ou des promesses aux hommes ; ces vœux &

(a) Licet vim factam à quocumque prætor complectatur, eleganter tamen Pomponius ait, si quo magis te de vi latronum tuerer, aliquid à te accepero vel te obliga-

vero, non debere me teneri, si alienus sum a vi: ego enim operæ potius meæ pretium accepisse videor. L. 9. §. 1. ff. Quod metus causâ, &c.

ces promesses obligent , & le danger passé on est tenu de les accomplir. Les Magistrats par la crainte d'un supplice infamant ont quelquefois forcé celui qui a deshonoré une fille à l'épouser , le mariage étoit valide (a). Des parties ont contracté un mariage dont il est né des enfants , & dans lequel elles ont vécu long-temps ; on reconnoît ensuite qu'il y avoit un empêchement dirimant à ce mariage , très-susceptible de dispense : une des parties mécontentes voudroit se servir de ce moyen pour se séparer. A moins qu'il n'y ait des motifs singuliers qui empêchent de tenir une autre conduite , on doit non-seulement l'exhorter , mais on peut encore l'obliger à réhabiliter le mariage , & à accepter la dispense que le supérieur veut bien donner. Le respect dû au sacrement joint à la longue cohabitation , à la possession mutuelle qu'ont eu l'un de l'autre les deux époux , & le bien des enfants , qui sans cela perdent tout , justifie cette contrainte (b). Cependant , ni les Loix ni les Canons n'autorisent point une contrainte extérieure , & soutenue des peines ; mais tout au plus seulement à rejeter la demande en cassation faite par l'une des parties.

Un débiteur ne peut attaquer un engagement qu'il a pris avec son créancier , lorsque cet engagement ne renferme rien d'injuste , sous prétexte qu'il ne l'a pris qu'intimidé par les menaces que

(a) Gibert , Consultations sur le mariage , t. 2. Consult. 11. On suppose sans doute que les parties y donnent un consentement sincère ; & que la crainte n'est que simplement excitative. Aussi dans plusieurs Diocèses , comme en ceux de Grenoble & de Meaux , il est dé-

fendu de célébrer ces sortes de mariages dans les prisons où tout ressent la contrainte & réclame contre la liberté des mariages. Ord. de M. le Card. le Camus de 1690. & de M. Bossuet 1691.

(b) Gibert. Ibid. Consult. 56.

celui-ci lui faisoit de le poursuivre en Justice , suivant la rigueur des loix. Cette crainte est du nombre de celles qu'on appelle justes. Les exécuter n'est qu'user de son droit.

Lorsqu'on s'est exposé par sa faute à un mal qu'on veut éviter , & que pour s'en mettre à couvert on cherche à gagner par argent quelqu'un qui peut rendre service & le faire éviter ; ou celui qu'on veut gagner est tenu par état de poursuivre la vengeance de la faute qu'on a commise , ou il n'y est pas obligé. On est par exemple surpris en flagrant délit : pour se tirer d'affaire on promet une somme d'argent ou aux Juges , aux Huissiers , à la Partie publique , ou à quelqu'un qui a du crédit & n'a aucun emploi qui ait rapport à l'affaire dont il s'agit. Dans le premier cas , la promesse est nulle , non à raison de la crainte qui en est le principe , mais parce que ce seroit corrompre les Ministres de la Justice , & les porter à une chose qui pour eux est un crime très-grave. On ne peut essayer de le faire sans s'en rendre coupable soi-même. La somme d'argent qu'ils auroient reçue , ils seroient obligés de la restituer, non pas sans doute à celui qui l'a donnée , mais ou aux pauvres , ou de quelque autre maniere , si la Justice ou les Loix en ordonnent autrement (a). Mais si celui qu'on a gagné par argent n'est point tenu de veiller à la poursuite des crimes, qu'on craint seulement d'en être déferé à la Justice , ou qu'on lui demande un asyle pour se cacher ; que pour le forcer au silence , en obtenir l'asyle dont on a besoin , on lui donne une somme d'argent ; il n'est pas obligé de la rendre , à moins que le Juge ne l'y condamne : ce qui pourroit bien arriver , si ces affaires étoient portées au for exté-

(a) Non queritur an qui fecit ? L. 14. ff. 3. §. Quod convenitur , an alius metum | metus caus. l. 5. c. ibid.

rieur , parce que les loix réprouvent ces sortes de conventions , comme contraires à l'ordre public , & favorisant l'impunité des crimes.

A parler en général , les loix ne déclarent pas absolument nulles les conventions faites par crainte. Elles disent seulement qu'on peut se faire restituer contre ces sortes d'engagemens. Ce n'est pas que dans l'ordre de la conscience , celui qui a tort doit attendre la sentence du Juge pour le réparer. Mais c'est que la personne lésée ne doit pas être juge en sa propre cause , ni se faire justice elle-même. Les loix préviennent par là-les voies de fait. C'est pour cette raison qu'il a été établi parmi nous , que les nullités n'ont point lieu de plein droit , sur-tout lorsqu'il s'agit d'une convention déjà accomplie. Mais l'intervention du Juge n'en suppose point la validité. Ce n'est qu'une simple formalité nécessaire pour maintenir le bon ordre , & la Partie qui a commis la violence & toute autre injustice , soit directement , soit indirectement par le ministère d'un autre , ne doit pas attendre la sentence , pour se défaire de ce qu'elle a reçu par cette indigne voie.

Quant aux bonnes actions faites par crainte , elles perdent tout leur mérite & leur bonté , lorsque la crainte seule les fait faire , & qu'on est alors dans la disposition de manquer aux préceptes qui les ordonnent si on en étoit le maître ; disposition évidemment très-criminelle : mais si la crainte du mal dont on est menacé , ne fait que déterminer la volonté à accomplir ces préceptes , & qu'elle exclue toute disposition contraire à leur accomplissement , on les accomplit alors véritablement , quoiqu'avec bien moins de mérite que si l'on s'y étoit porté de soi-même.

On voit que dans toute cette question , nous ne parlons que de la crainte humaine & naturelle , & non de la crainte vertueuse & surnaturelle , telle

que la crainte de l'enfer, qui, inspirée par la Grace, prépare les voies à la charité. Cette crainte ne diminue point le prix des sentiments & des œuvres de pénitence qu'elle inspire ; elle-même elle est bonne & sainte. Il n'en est pas d'elle comme de la crainte des maux temporels, très-compatible avec l'affection aux biens qu'on sacrifie pour les éviter. Pour la crainte des peines de l'enfer, dont l'Esprit Saint est le principe, elle exclut nécessairement la volonté actuelle de commettre le péché, puisque cette volonté seule suffit pour exposer à ces peines & les mériter. Ce ne seroit pas véritablement & efficacement les appréhender, que de ne pas avoir de l'éloignement pour ce qui est également l'objet de ces peines, comme les actions extérieures. Un sentiment que l'Esprit Saint produit dans le cœur, ne peut être illusoire ; & il le seroit s'il n'excluoit pas la volonté actuelle de pécher, qui constitue essentiellement le péché, dont l'enfer est la punition.

Nous n'avons parlé que de la crainte d'un mal considérable, parce que la crainte d'un mal léger est sans conséquence, & n'est point une crainte qui puisse en imposer (a). C'est une lâcheté d'appréhender des maux qui ne peuvent naturellement ébranler que des âmes foibles, & que des hommes raisonnables doivent mépriser. Aussi une crainte légère ne justifie jamais aux yeux de Dieu ni aux yeux des hommes ; il faut néanmoins avoir quelque égard aux circonstances, aux divers caractères, à l'âge ; & pour les femmes à la timidité du sexe, pour juger de la nature & de la légitimité de la crainte. Et même dans le for de la conscience, quiconque employe les menaces pour déterminer à un contrat, ou un engagement,

(a) Metum accipiendum | hominis, sed qui meritò
 Labeo dicit, non quem li- | & in hominem constantis-
 bet timorem sed majoris | simum cedat. L. 5 & 6.
 malitatis, metum non vani | ff. Quod metus causâ, &c.

quoique ces menaces ne soient que des menaces vagues & indéterminées, dont naturellement on ne devoit pas se mettre beaucoup en peine, quoique le mal ne soit pas considérable; si néanmoins celui à qui on le fait est naturellement timide, à l'ame assez foible pour s'en laisser frapper, on ne peut légitimement exiger que la convention subsiste: les menaces ont produit alors le même effet qu'auroit causé la crainte d'un mal présent & considérable. Le consentement n'est pas plus libre, & quoique les loix n'admettent point ce moyen de défense, parce qu'elles ne prononcent que sur ce que sont les choses en elles-mêmes, & que naturellement la volonté ne paroît pas alors suffisamment contrainte pour anéantir l'engagement, la conscience en juge différemment, à cause de la réalité de l'impression que les menaces ont faites; & dont l'injustice ne peut être réparée que par la rescission du contrat. (a).

Cette décision d'un savant Jurisconsulte, a encore plus de force, par rapport aux contrats gratuits, tels que les donations, qui doivent procéder d'une libéralité pure & entièrement libre. On ne peut légitimement retenir ce qu'on n'a obtenu qu'à la faveur de la crainte qu'on a sçu inspirer à quelqu'un qui s'en est laissé ébranler. Car on n'a pu sans injustice lui faire une pareille menace, & lui faire acheter la délivrance d'un mal quelconque qu'on n'avoit pas droit de lui faire souffrir. On possède donc sans titre, puisque le principe de la possession est injuste (b).

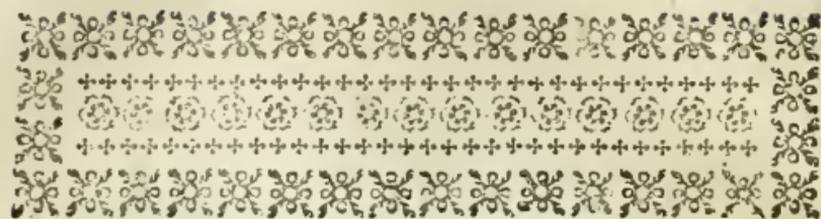
Nous finissons en observant que dans toutes ces questions où nous avons supposé assez de force dans le libre arbitre, pour se refuser à la

(a) Traité des obligations par M. Pothier, t. 1. p. 1. ch. 1. ff. 2.

(b) Daelman in sum. SThom. t. 2. Q. 1 observ. 4. circa finem de Act. hum. crainté,

crainte , à la violence , à l'empire des passions ; nous n'avons pas seulement considéré les forces naturelles , qui depuis le péché n'ont plus la même étendue que dans l'état de l'innocence , mais encore celles qu'il peut tirer dans le besoin du secours de la grace , très-capable de surmonter les plus vives impressions.





QUATRIEME CONFÉRENCE

De la bonté & de la malice morales.

PREMIERE QUESTION.

Qu'est-ce qui rend une action bonne ou mauvaise dans l'ordre moral ?

IL est des choses si claires & si évidentes , qu'elles s'entendent d'elles-mêmes sans qu'on soit obligé d'y joindre des explications : telle est la bonté & la malice morale. Il ne vient dans l'idée de personne de demander en quoi elle consiste ; c'est une chose qui se présente naturellement à l'esprit , & à cet égard on n'a pas de doute , même involontaire ; un sentiment intérieur nous l'annonce , & en rentrant en nous-mêmes nous y trouvons 1^o, un goût naturel pour le bien ; une aversion naturelle pour le mal. Ce sentiment vainqueur, que la corruption de notre nature n'a fait qu'affoiblir, sans l'éteindre, éclate , indépendamment de toute réflexion , & sans que nous y fassions attention ; nous fait aimer & honorer la vertu ; nous transporte d'admiration quand elle est portée jusqu'à l'héroïsme ; nous fait ap-

plaudir aux actes de clémence, de générosité, de bienfaisance, lors même qu'ils n'ont aucun rapport à nous; nous inspire de l'horreur pour les forfaits qui nous sont les plus étrangers; nous laisse une impression agréable lorsque nous avons fait quelque bonne action, conforme à ce principe inné de probité qui est en nous; & nous fatigue par des remords importuns lorsque nous nous en sommes écartés. Cette voix de la nature se fait partout entendre, & il n'est aucun pays sur la terre où ce soit un crime d'être clément, bienfaisant; où l'homme de bien soit méprisable & la perfidie honorée. L'idée du bien & du mal, l'horreur du vice & l'amour de la vertu nous sont donc en certain sens naturelles. 2^o, Lorsque nous rentrons en nous-mêmes, nous reconnoissons également que le bien & le mal, la bonté & la malice morale, sont deux choses essentiellement différentes, que cette différence est fondée sur la nature & indépendante de l'opinion des hommes.

En effet, & l'on n'en peut douter, s'il y a des regles certaines & immuables pour l'entendement, il y en a aussi pour les actes de la volonté. Les unes ne sont pas plus arbitraires que les autres; ce n'est point parce qu'il a plu aux hommes d'établir des regles de raisonnement, que ces regles sont justes & véritables; elles le sont en elles-mêmes, & toute entreprise humaine contre leur efficace seroit vaine & ridicule. Un Sophiste a beau les brouiller, on le ramene malgré lui sous le joug de ces loix; il ne sauroit décliner ce tribunal; & dans tout l'univers si ses preuves ne sont pas conformes à ces regles, il est condamné sans remission & couvert de honte.

Les regles de la volonté ne sont pas plus arbitraires; il y en a qui émanent de la nécessité de la nature, & par-là sont indispensables; & comme c'est un défaut de raisonner d'une manière oppo-

fée aux regles des fyllogifmes , c'est auffi un défaut de vouloir une chofe d'une maniere oppofée aux regles de la volonté. Une de ces regles les plus générales , c'est qu'il faut que l'homme ne veuille que ce qui eft conforme à la droite raifon ; & toutes les fois qu'il veut ce qui n'y eft pas conforme , il s'écarte de fon devoir. Il n'y a point de vérité plus évidente que de dire qu'il eft digne de la créature raifonnable de fe conformer à la raifon , & qu'il eft indigne de la créature raifonnable de ne pas fe conformer à la raifon.

Ainfi un homme qui connoît qu'il eft conforme à la raifon d'honorer fes parents , de foulager les malheureux , &c. connoît pareillement que ceux qui pratiquent ces chofes , font louables ; & que ceux qui ne les pratiquent pas font blâmables ; il connoitra donc qu'il y a du déreglement dans les actes de ceux-ci , & de l'ordre dans les actes de ceux-là ; & que c'eft une néceffité de juger de cette maniere , parce que la conformité avec la raifon n'eft pas moins indifpenfable dans les opérations de la volonté , que dans celles de l'entendement ; il verra donc qu'il y a une honnêteté naturelle dans la vertu , & dans le vice une deshonnêteté de même nature ; & qu'ainfi le vice & la vertu font deux efpeces de qualités morales effentiellement différentes. Cette différence effentielle eft fondée fur la nature même des chofes ; car de même que ce n'eft pas en conféquence de nos opinions que le feu & l'eau different d'efpece , qu'il y a une pareille différence entre la haine & l'amour , il eft également évident que l'amour & la haine de Dieu , le menfonge & la vérité , la reconnoiffance & l'ingratitude , la fidélité & la perfidie different d'efpece.

Nous avons cru pour l'honneur de la vérité devoir transcrire tout au long un paffage d'un Auteur qui ne peut être fufpect (a) , & où elle nous fem-

(a) Bayle.

ble mise dans le plus grand jour. Il nous paroît d'autant plus important d'insister sur la distinction spécifique, essentielle, nécessaire & naturelle de la bonté & de la malice morale, du bien & du mal, du vice & de la vertu, que certains prétendus Philosophes modernes, pour ne pas suivre les routes simples & communes, forment des difficultés où il n'y en a point, & cette notion du bien & du mal la plus simple, comme la plus importante, ils la rendent, à suivre leurs sophismes, la plus difficile à déterminer.

C'est sur-tout par rapport à la nature & à l'origine de la bonté & de la malice morale que nos Métaphysiciens modernes se sont prodigieusement égarés. Dans l'idée qu'ils donnent du juste & de l'injuste, ils ne font entrer pour rien ni les loix primitives de l'équité naturelle, ni l'Être suprême maître des hommes, ni sa volonté regle de toute justice, ni ses droits sur les créatures qu'il a formées. *Quelques uns osent même prétendre que pour établir les premiers principes de l'équité, s'élever, comme nous le faisons, jusqu'aux idées primitives de l'ordre de l'harmonie, & d'un beau, d'un bien essentiel, ce sont des vues ingénieuses, mais inintelligibles (a). Mais eux, pour tracer une morale commune à toutes les nations, & des idées nettes & générales de la justice, ils supposent l'homme placé par le hazard dans le monde, se réunissant en société par besoin & par intérêt. Et c'est cet intérêt qui devenant général, donne dans leur système aux différentes actions le nom de justes, d'injustes, de permises, selon qu'elles sont utiles, nuisibles, ou indifférentes aux sociétés (b). Conséquemment à ce principe, les mêmes actions peuvent prendre tour-à-tour le nom de vertueuses, de*

(a) De l'Esprit, p. 134.

(b) Ibid. p. 278.

vicieuses , de bonnes & de mauvaises (a). Toutes sont indifférentes en elles-mêmes (b) le bien & le mal , le juste & l'injuste , n'est que d'après les conventions de la société qui l'ont constitué tel par rapport aux besoins , à l'utilité & à la nécessité.

Dans toute la suite du système , il n'est pas plus question de Dieu , que s'il n'en étoit point ; rien n'est essentiellement bon ni mauvais , tout est arbitraire , positif. Quelle idée singulière & inouïe du vice & de la vertu ; ou plutôt quel anéantissement de toute espèce de vertu & de probité. Si jamais , dit Rousseau de Geneve , de pareilles doctrines pouvoient germer parmi nous ; la voix de la nature , ainsi que celle de la raison , s'éleveroient incessamment contre elles , & ne laisseroient jamais à un de leurs partisans l'excuse d'errer de bonne foi (c).

Il est bien vrai que le public & les particuliers , membres de la société , trouvent leurs vrais intérêts dans la pratique de la vertu , & il est tout naturel que l'homme étant fait pour la vertu , & les sociétés pour la maintenir & l'autoriser , l'homme & la société y trouvent mutuellement leur bonheur. Mais n'établir les devoirs que sur l'intérêt public & particulier , c'est changer les notions du juste & de l'injuste , & donner à la vertu l'appui le plus fragile. L'idée de la bonté & de la malice morale existoit avant qu'il y eût des hommes & des sociétés ; ce n'est pas précisément parce qu'elle fait le bonheur des sociétés , que la vertu est un bien ; elle l'est en elle-même ; ce n'est au contraire qu'à raison de sa bonté naturelle qu'elle fait le bonheur des sociétés. Nous l'avons déjà prouvé évidemment , cette bonté essentielle de la vertu , & cette malice intrinsèque du vice , & l'idée que

(a) De l'Esprit , p. 140.

(b) *Ibid.*

(c) Emile t. 3. p. 119.

nous en avons donnée , loin d'être inintelligible , comme on le prétend , est peut-être la chose du monde la plus simple ; & dans laquelle tout esprit droit entre le plus naturellement. Ce seroit effectivement une chose bien incompréhensible que le prix & le caractère de la vertu ne fût pas fixé par la nature des choses , & fût dépendant de la volonté des hommes dont elle doit régler la volonté & les actions (a). Plus de loix éternelles dans ce système , plus de loix divines , plus de Législateur suprême ; & au fond plus de Dieu.

Si le juste & l'injuste ne viennent que de l'institution des hommes , il s'ensuit que ce qui nous le paroît & l'est aujourd'hui , eût pû ne pas l'être ; qu'il pourroit encore changer de nature ; que la vertu ne seroit qu'un arrangement de police ; que toutes les actions considérées en elles-mêmes se-

(a) Ni l'idée de la vertu , ni l'idée des moyens qu'elle employe pour remplir son objet , c'est-à-dire , des actions vertueuses , ne sont arbitraires ; parmi ces moyens il en est de naturellement bons , honnêtes , nécessaires ; aucune loi , aucune convention , aucun intérêt ne peut leur ravir ce caractère. Les autres bons aussi en eux-mêmes peuvent devenir nécessaires en conséquence de la volonté souveraine du premier Être ; & quelle créature faisant usage de sa raison peut disputer au Créateur cette autorité ? Quant à ce qui n'est bon qu'en vertu des loix des hommes , il n'est point aussi absolument arbitraire , ils ne peuvent faire en le commandant que

ce qui est mauvais , soit un bien & une action vertueuse ; mais chargés de veiller au bien & à la conservation de la société , ils peuvent examiner si ce qui d'ailleurs n'est point un mal , est un bien pour elle dans la situation présente , ou un mal ; le commander ou le défendre : & ce n'est que dans ce sens & que par rapport à ces sortes d'actions qu'on peut dire qu'elles peuvent être successivement vertueuses & vicieuses : ce qui ne renferme aucune idée purement arbitraire , mais d'utilité publique , toujours subordonnée à l'honnêteté primitive & naturelle. Toutes les difficultés tombent par cette observation.

roient également indifférentes ; on a osé le dire ; & que c'est aux besoins de l'Etat à discerner & déterminer celles qui sont dignes d'estime & de mépris. Mais il est des républiques de barbares, des Etats, des sociétés de corsaires, dont le métier est de piller, de voler, d'égorger ; qui ne peuvent subsister telles qu'elles sont que par la piraterie. Le vol, le brigandage, les meurtres, que ces sociétés jugent nécessaires à leur conservation, y deviennent donc des actions honnêtes, justes, vertueuses, non-seulement on y peut faire tout cela avec impunité, mais encore avec mérite (a). Cette réflexion est d'un Auteur Payen ; car nos Philosophes modernes ne font que ressusciter de vieilles absurdités que les sages Payens ont détestées.

D'ailleurs, si l'intérêt des sociétés fixe les bornes du juste & de l'injuste, plus d'autorité réelle qui puisse déterminer au bien lorsque le vice sera personnellement utile ; qu'on pourra s'y livrer secrètement, échapper au châtement, se dérober à l'autorité, la combattre avec avantage, l'anéantir (b). Qui pourroit alors arrêter la voix de la nature ? Dans ce système la nature ne s'explique sur rien ; l'intérêt en formera la voix. La voix de la conscience ? La conscience est encore ici sans force, sans langage, puisqu'elle n'est liée par aucun devoir intérieur aux loix de la société. La convention générale qui approuve certaines actions en reprouve d'autres ? Mais si l'on n'a qu'à répondre aux hommes, on ne respectera gueres des devoirs

(a) Si populorum jussis, si principum decretis jura constituerentur.. jus esset latrocinari, jus adulterare &c. si hæc suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Cic. l. 1. de legib.

(b) Si sicut ii dicunt om-

nia utilitate metienda sunt, negiget leges easque prorumpetis, si poterit, qui sibi hanc rem fructuosam putabit, ita fit ut nulla sit omnino justitia, si neque natura est Ibid.

de pure convention. Une autorité toute humaine , toute extérieure , ne peut soumettre le cœur ; & dès qu'il ne l'est pas , point de véritable vertu. L'intérêt propre l'emportera toujours sur l'intérêt commun & sur la convention générale.

Telle est la nouvelle morale qu'on veut substituer à celle de l'Évangile , ou plutôt à celle de la raison. Voilà où aboutissent tous ces grands efforts ; efforts également coupables & impuissans , de ces beaux génies ; à des absurdités , à des horreurs.

Dans ce que nous établissons au contraire , d'après la voix de la nature & de la religion ; quelle simplicité ? quelle convenance ? quelle liaison d'idées claires , évidentes par leur propre lumière ? Principes , conséquences , tout tend au bien & au bonheur de l'homme.

L'homme n'existe pas par lui-même, il est un premier Être , son Créateur & son maître qui l'a formé pour vivre en société. Cet Être suprême qui lui a donné le discernement du bien & du mal , ne la pas abandonné au hasard sans en rien exiger , sans lui rien prescrire : il lui a donné des loix conformes à sa nature & à la fin pour laquelle il l'a formé ; loix analogues à son esprit & à son cœur , & qui dans leur étendue renferment tous les devoirs dont l'homme peut être susceptible. *Ex præceptis legis divinæ*, dit S. Thomas l. 3. *Contra gentes c. 129. Mens hominis ordinatur sub Deo, & omnia aliæ quæ sunt in homine sub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subdantur : sunt igitur ea quæ per legem divinam præcipiuntur, naturaliter recta.*

Il a à la vérité laissé quelque chose à faire aux différentes sociétés qui se formeroient parmi les hommes ; parce que les mêmes réglemens n'auroient pas convenu à toutes sociétés , & quelquefois à la même société, dans toutes les circonstances. Mais ces loix positives & de convention

n'entrent qu'en second dans le gouvernement de l'univers & la conduite des hommes ; elles ne peuvent donner atteinte ni rien changer à ces loix primitives & aux premiers & principaux devoirs de l'homme. Ces loix mêmes arbitraires & humaines , ces réglemens de police des sociétés , ne sont pas seulement appuyés sur la convention des hommes , & l'autorité des Législateurs. L'Être suprême veille à leur observation , en prescrit l'exécution : la conscience y est intéressée ; fut-on seul & sans temoins , Dieu l'est toujours , & sa présence est plus respectable que celle de tous les hommes. Le Législateur fût-il désarmé & sans aucun pouvoir de châtier les réfractaires , Dieu ne l'est jamais , & toujours il est le vengeur des Loix méprisées. On voit que tout tient ici aux premiers principes , que tout se suit de conséquence en conséquence , & que ce qui doit former la vraie idée du juste & de l'injuste , les Loix primitives de l'équité naturelle , l'Être suprême , son autorité & ses droits sur les créatures qu'il a formées , la fin pour laquelle il les a créées , le pouvoir des sociétés & de ceux qui y tiennent le premier rang , en sont les souverains & les législateurs , pouvoir soutenu , fortifié de tout le poids de l'autorité suprême de Dieu ; tout se trouve heureusement réuni , & satisfait parfaitement la raison : car sans doute il faut faire entrer Dieu dans toutes les idées qu'on se forme du bien moral.

Après cette légère excursion , qui n'en est pas une , puisqu'elle rentre essentiellement dans notre objet , reprenons la notion de la bonté & de la malice morale , d'après l'idée que nous en avons donnée , & comme un résultat des rapports naturels qu'à la créature raisonnable avec son Auteur , avec elle même , avec ses semblables & la société. De ces rapports naissent des devoirs : les actions qui servent à les remplir sont conformes à l'ordre , & conséquemment sont essentiellement bonnes.

Manquer à ces devoirs , c'est un mal & un dérèglement que la raison condamne. Honorer Dieu , l'adorer , reconnoître ses bienfaits , obéir à ses loix , ce sont des hommages essentiellement dûs à cet Être suprême ; ils sont une suite nécessaire & naturelle des rapports que nous avons avec lui ; de notre dépendance à son égard , de l'autorité qu'il a sur nous , des biens que nous en avons reçus , & du besoin que nous avons de son secours. Combien est supérieure à ces vains systèmes , cette façon si belle & si naturelle de présenter les choses : elle est de S. Thomas au l. 3. *Contra gentes* c. 129. *Homo* , dit ce grand Théologien , *naturaliter in Deum ordinatur sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem & amorem Dei, sunt naturaliter recta; quæcumque verò contrariè se habent sunt homini naturaliter mala.*

On doit porter le même jugement de nos devoirs à l'égard des autres hommes , suivant les divers rapports que nous avons avec eux. De-là naissent des devoirs de justice , celui de ne faire tort à personne , celui de rendre à chacun ce qui lui appartient ; des devoirs de fidélité à remplir les engagements contractés ; des devoirs de reconnoissance pour les bienfaits qu'on a reçus ; des devoirs de charité en faveur de ceux qui ont besoin d'un secours qu'on leur peut donner ; des devoirs d'humanité , de bienfaisance , &c.

Des liaisons plus intimes peuvent aussi produire des devoirs particuliers : tels sont les devoirs mutuels des maris & des femmes ; des peres & des enfants. Il y a en tout cela une convenance , une honnêteté , une bonté naturelle , & même une espèce de nécessité pour la conservation du genre-humain , le maintien de la société & la sûreté d-commerce qu'ont les hommes ensemble. Si une mere ne nourrit pas ou ne fait pas nourrir son enfant , si elle le rejette après sa naissance ; il faut

Conférences d'Angers ,

bien que l'enfant périsse faute de nourriture , & toutes faisant la même chose , la race des hommes sera bientôt éteinte. Si les hommes ne se doivent rien mutuellement les uns aux les autres , le plus fort peut opprimer , quand il le voudra , le plus foible ; la société ne sera qu'un brigandage , & le monde une espece de coupe-gorge. Il est donc des devoirs dont la transgression seroit la destruction de la société & même de l'humanité , & conséquemment un mal absolu indépendamment de toutes loix & de toute ordonnance positive. *Est autem homini naturale* , dit encore S. Thomas , *ibid. quod sit animal sociale , quod ex hoc ostenditur , quod unus homo non sufficit ad omnia quæ sunt humanæ vitæ necessaria. Ea igitur , sine quibus societas humana conservari non potest , sunt homini naturaliter convenientia : hujusmodi autem sunt unicuique , quod suum est , conservare & ab injuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus recta.*

Les devoirs de l'homme à l'égard de lui-même ne sont pas plus difficiles à établir ; ils sont fondés évidemment sur sa nature & la constitution de son être. Entretenir la bonne harmonie entre les deux substances qui le composent , veiller à sa conservation , donner à son corps ce qui lui est nécessaire pour sa subsistance & soutenir ses forces , donner à son ame ses premiers soins , puisqu'elle est la principale partie de son être , en cultiver les dispositions naturelles qu'elle n'a reçues de Dieu que pour en faire un bon usage , tenir son corps & ses sens dans la dépendance de l'ame & de la raison qui leur convient , travailler à son propre bonheur , & ne le placer que dans ce qui peut le faire véritablement ; l'homme se le doit à lui-même. Nous suivons encore ici S. Thomas (a .

(a) Homo naturaliter hoc | ferioribus ad suæ vitæ neces-
sabet, quod utatur rebus in- | sitatem. Est autem aliqua

Outre ces choses bonnes ou mauvaises de leur nature , il en est qui ne le sont que parce qu'elles sont commandées ou défendues par des loix positives & arbitraires ; mais la nécessité de s'y conformer est fondée sur une regle naturellement vraie , c'est qu'il faut obéir aux puissances légitimes lorsqu'elles commandent des choses justes & nécessaires pour le bien commun ou particulier de la société.

L'Être suprême est infiniment parfait , & conséquemment infiniment intelligent , infiniment bon , infiniment équitable. Infiniment intelligent , il connoît toutes les regles de la bonté & de l'équité primitive ; infiniment bon , il ne peut s'en écarter ; infiniment équitable , il ne peut en approuver la transgression : il est donc impossible qu'ayant formé des créatures intelligentes , à qui il a donné une raison capable de connoître ces regles inviolables , & une volonté qui peut s'y plier & s'y conformer , il n'exige pas qu'elles y conforment effectivement leur conduite. Car si lui-même , qui a un empire absolu sur tout l'univers , & qui ne doit compte à personne de ses actions , ne s'écarte jamais , ne peut même s'écartier à cause de son infinie sainteté , de

mensura determinata secundum quam usus prædictarum rerum , humana vitæ est conveniens ; quæ mensura si præmittatur fit homini nocivum , sicut apparet in sumptione inordinatâ ciborum. Sunt igitur actus aliqui homini naturaliter convenientes... item secundum naturalem ordinem , corpus hominis est propter animam , & inferiores virtutes animæ propter rationem... est igitur naturaliter rectum quod

sic procuratur ab homine corpus & inferiores vires animæ , ut ex hoc & actus rationis & bonum ipsius non impediatur , magis autem juvetur : si autem secus acciderit , erit naturaliter peccatum. Vinolentia igitur , & comestiones , & inordinatus venereorum usus , per quæ actus rationis impeditur & subditur passionibus , quæ judicium rationis liberum esse non sinunt , sunt naturaliter mala. *Ibid.*

ces regles immuables ; comment la créature raisonnable qui lui doit compte de tout ce qu'elle fait , pourroit-elle impunément s'en affranchir ? Auteur de la raison , peut-il ne pas exiger qu'elle en suive les lumieres ?

Toutes les actions des hommes considérées en elles-mêmes dans l'ordre moral ne sont donc pas de la même espece ; il en est de bonnes , il en est de mauvaises ; cette bonté & cette malice sont originellement fondées sur la nature des choses : la raison nous découvre l'un & l'autre , elle est une lumiere intérieure & une émanation de la lumiere éternelle & incréée , par laquelle Dieu fait connoître à l'homme ce qu'il doit faire ou éviter. C'est une regle qu'il doit suivre dans l'ordre des mœurs , ainsi que dans les jugemens qu'il porte des choses , & il est aussi contraire à la raison de faire ce qu'elle condamne , que de se refuser aux vérités qu'elle démontre : toute la différence qui s'y trouve , c'est qu'il n'est pas en notre pouvoir de rejeter une vérité qui nous paroît claire & évidente ; au lieu que nous n'abusons que trop de notre liberté pour faire des actions dont nous connoissons évidemment la malice ou l'injustice ; nous péchons alors contre nos propres lumieres , & nous nous rendons dans la pratique , coupables d'une absurdité aussi grande que si nous osions nier une vérité de spéculation , dont nous ne pourrions raisonnablement contester la certitude.

Tout ceci supposé , (& il étoit nécessaire pour bien faire entendre cette question , il est aisé de connoître en quoi consiste la bonté & la malice morale , & de concilier ensemble les différentes définitions qu'on en donne. Il s'ensuit évidemment que la bonté morale d'une action consiste dans sa conformité avec les regles des mœurs ; & que la malice morale d'une action est formée par son opposition avec ces regles saintes.

Les regles primitives des mœurs sont fondées sur la nature des choses , sur les rapports essentiels des créatures libres & intelligentes à l'égard du Créateur , sur son autorité & leur dépendance , sur les relations qu'il a voulu que les hommes eussent ensemble , sur leur constitution naturelle & la fin pour laquelle ils ont été formés. C'est par les lumières de notre raison que nous connoissons les différents devoirs que ces regles nous imposent ; dans ce qu'elle ne peut seule & par elle-même , elle a le secours de la révélation : c'est par le moyen de notre liberté que nous pouvons les accomplir , en y joignant le secours du premier Etre, qu'il nous donne d'une maniere proportionnée à ces devoirs.

Il n'est pas moins évident , qu'outre ces premières regles fondées sur la nature , & connues par la raison , Dieu ne soit le maître d'en prescrire , auxquelles la raison ne pourroit seule atteindre. Son empire sur ses créatures n'a point de bornes , & il a d'autant plus de droit d'ajouter de nouvelles obligations à celles que leur raison leur découvre , que sa volonté qui exige indispensablement l'observation de celles-ci , en est le principal appui , & en quelque sorte la sanction. Il a fait usage de son pouvoir à l'égard du premier homme , en lui défendant de manger d'un fruit qui n'étoit pas mauvais en lui-même , & en en faisant même dépendre son bonheur & celui de toute sa postérité. Il en fait également usage à notre égard , en nous commandant de croire des vérités & de pratiquer des vertus surnaturellés. La raison, quoiqu'elle ne puisse s'élever jusqu'à ces vérités & à ces vertus , nous dicte elle-même que nous devons croire les unes dès que Dieu les a révéliées , & pratiquer les autres dès qu'il les a commandées.

Voici donc une nouvelle regle de mœurs , un bien d'un ordre différent , qui donne lieu de distinguer dans nos actions deux sortes de bonté , ur

bonté naturelle dans son objet , & une bonté surnaturelle. La bonté naturelle est celle qui est fondée sur la conformité de nos actions & de nos vertus aux maximes de la droite raison ; la bonté surnaturelle est celle qui est fondée sur les principes de la foi. Cette bonté surnaturelle peut aussi se rencontrer dans l'accomplissement des devoirs purement naturels, lorsqu'on les accomplit avec le secours de la grace , & qu'on en réleve ainsi l'accomplissement par des motifs surnaturels & de foi.

Une troisieme regle de mœurs , ce sont les loix & les commandemens des supérieurs , auxquels Dieu a assujeti les autres hommes , & qu'il a rendus dépositaires de son autorité pour le bien commun de la société , qui ne pourroit subsister sans cette dépendance. Comme c'est la raison qui nous fait connoître nos devoirs & les regles des mœurs , & que non-seulement elle nous enseigne celles qui sont fondées sur la nature des choses , mais qu'elle nous sert encore à découvrir si l'Être suprême n'y en a point ajouté d'autres uniquement fondées sur une volonté positive ; qu'elle nous enseigne également que nous devons obéir à nos supérieurs , soit dans l'ordre de la naissance , tels que sont nos peres & meres , soit dans l'ordre de la société , comme le sont les Souverains & ceux qui sont chargés du gouvernement politique , quelques Auteurs prennent dans la droite raison la notion générale de la bonté & de la malice morale , & ils disent qu'une action moralement bonne est celle qui est conforme à la droite raison , & qu'une action mauvaise est celle qui y est opposée (a).

Ils expliquent encore davantage leur pensée , en considérant la raison telle qu'elle est en Dieu

(a) Factum rectum nullum esse potest quod a rectâ ratione non proficiscitur. S. Aug. de util. cred. c. 12.

éternellement, sans nuages & dans toute sa perfection, & telle qu'elle est en nous par participation; c'est ce qui fait distinguer, après S. Thomas, deux regles de nos actions, l'une universelle & primitive; c'est la loi éternelle & la souverainé raison de Dieu, qui connoît tout ce qui est bon & l'approuve, & tout ce qui est mal & le défend. L'autre particuliere & secondaire, c'est notre propre raison, par laquelle nous connoissons ce qui est bon ou mauvais, ce que Dieu approuve ou condamne (a). C'est sur-tout la raison souveraine & incréée qui est la regle suprême & infaillible du bien & du mal; & c'est dans la conformité des actions ou leur opposition avec elle, que consiste primitivement la bonté ou la malice morale. Notre raison n'est que le moyen par lequel Dieu nous fait connoître cette conformité ou cette opinion. Suivant cette maniere d'expliquer la bonté & la malice morale, on dit qu'une action est moralement bonne lorsqu'elle est conforme à la loi éternelle; & qu'elle est moralement mauvaise lorsqu'elle y est opposée: mais comme c'est notre raison qui nous fait connoître cette opposition ou cette conformité, il est visible que cette explication de la malice & de la bonté morale ne differe point de la premiere qui l'établit dans la conformité ou l'opposition à la raison (b).

Il faut ici faire une différence entre la malice & la bonté, c'est qu'une action peut être bonne

(a) Regula voluntatis humanæ est duplex, una propinqua & homogena, scilicet ratio humana. Alia verò prima regula scilicet lex æterna quæ est ipsa ratio Dei. S. Th. 1. 2. Q. 71. art. 6.

nus, quod sit malus ex eo quod caret debitâ commensuratione, omnis autem commensuratio alicujus rei attenditur per commensurationem ad aliquam regulam, a quâ si divertat, erit incommensurata.

(b) Habet... actus huma-

quoiqu'elle ne soit commandée par aucune loi, & qu'une action n'est mauvaise qu'autant qu'elle est défendue. La raison en est que tout mal est défendu, & essentiellement défendu, & que tout bien n'est pas commandé; soit parce qu'il est des choses trop difficiles pour être à la portée du commun des hommes, & dont Dieu souverainement bon n'a pas voulu leur faire une loi; soit parce qu'il a voulu leur laisser la douce satisfaction de faire pour lui volontairement des choses qui ne sont que de perfection.

Comme les idées que nous avons du bien & du mal seroient un foible motif pour nous engager à faire l'un & à éviter l'autre, si nous n'étions persuadés qu'il est un Être suprême de qui nous tenons ces idées, & que sa volonté est que nous nous y conformions entièrement; on donne une troisième notion de la bonté & de la malice morale, qui rentre encore dans les deux autres. C'est qu'une action est moralement bonne, lorsqu'elle est conforme à la volonté de Dieu; & qu'elle est mauvaise lorsqu'elle est opposée à cette volonté sainte. Ce qui nous donne occasion d'examiner en quel sens & de quelle manière notre volonté doit se conformer à la volonté de Dieu; car cette conformité varie & prend différents caractères, suivant les différentes choses qui en sont l'objet, & que Dieu peut commander, ou seulement conseiller, ou ne faire que permettre.

1°. Dans les choses que Dieu commande, ce doit être une conformité d'obéissance & d'exécution, parce que nous sommes essentiellement obligés de faire tout ce qu'il nous prescrit. Nos actions ne doivent pas être seulement conformes à la volonté de Dieu en ce qu'elle ordonne, mais encore dans le motif même pour lequel elle le commande; & cela explicitement, lorsque ce motif nous est connu, ou implicitement lorsque nous ne le connoissons pas.

On pèche quelquefois en voulant une chose que Dieu veut positivement, lorsque c'est pour une raison essentiellement différente. Dieu & les Juifs vouloient également que Jesus-Christ mourût, mais le péché des Juifs n'en fut pas moins grand, parce qu'ils poursuivirent sa mort par un motif entièrement différent. Dieu vouloit la mort de son fils pour le salut des hommes; dans les Juifs l'envie & la haine furent le motif de leur Déicide.

2°. Dans les choses de conseil il suffit que la conformité de notre volonté à celle de Dieu soit une conformité d'estime & d'approbation: nous devons les estimer comme quelque chose qui a un caractère particulier de bonté, & que Dieu lui-même juge digne de son approbation; mais nous ne sommes pas obligés de porter notre estime jusqu'à l'exécution, le nom seul de conseil l'annonce.

3°. Dans ce que Dieu ne fait que permettre & qu'il condamne, tel qu'est le mal moral; pour que notre volonté soit conforme à celle de Dieu, elle doit le désapprouver puisque Dieu le condamne; l'éviter puisqu'il le défend, & en même temps être persuadé qu'il a de bonnes raisons pour le permettre, lorsqu'il permet effectivement qu'il arrive.

4°. Dans les accidents & les différents événements de la vie, la conformité de notre volonté à celle de Dieu doit être une conformité de soumission & de résignation: il a droit d'exiger cette soumission à ses ordres, quelques rigoureux qu'ils soient. L'autorité qu'il a sur nos personnes, nos proches, nos amis, nos biens, &c. est une autorité suprême; ce seroit une révolte souverainement condamnable, que de ne pas nous soumettre à cette autorité. Cette soumission n'est point incompatible avec les sentiments de douleur & de tristesse que nous pouvons ressentir dans les différentes adver-

fités de la vie ; sentiments inspirés par la nature ; & que la religion ne condamne pas. On s'attriste de ce que Dieu a fait ou permis , sans s'y opposer ni résister ; on regrette ce qu'on a perdu ; on est sensible à ce qu'on souffre ; on souhaiteroit que Dieu en eût autrement décidé , mais ce ne sont que des desirs qui n'ont pour objet que des choses très-permises. Comme l'événement y est contraire , il empêche qu'ils ne se changent en une volonté absolue , & il les réduit à une volonté positive de résignation & de soumission à des ordres , dont nous voyons déjà l'exécution. Nous pouvons même avant l'événement , (sans que nous devions en sentir du scrupule) avoir un éloignement entier pour ce que Dieu a résolu de faire ou de permettre ; il n'y a point alors une opposition formelle entre notre volonté & la sienne , parce que nous ignorons ce qu'il en a décidé. Ainsi lorsqu'un ami est malade , & que nous voulons , autant que nous le pouvons , qu'il vive , tandis que Dieu veut qu'il meure , notre volonté , quoique contraire à celle de Dieu , n'est pas pour cela repréhensible , parce que nous ignorons ce que Dieu a résolu , & que dès qu'il nous le manifestera , nous sommes disposés intérieurement à nous rendre & à nous soumettre.

Dans les différentes notions que nous avons données de la bonté & de la malice morales , nous n'avons fait entrer pour rien la liberté ; aussi elle n'appartient point à l'essence des bonnes & des mauvaises actions. Une action nécessaire n'en porte pas moins le caractère de bonté & de malice qui lui est naturel ; les Saints dans le Ciel ne peuvent se défendre d'aimer Dieu ; cet amour n'en est pas moins une action sainte. La liberté n'a part à la bonté ou à la malice des actions , que dans l'imputation ; Dieu n'impute point un mal , & ne récompense point un bien qu'on n'a pas fait li-

brement. Ainsi l'imputation ou l'imputabilité , pour nous servir des termes même de Puffendorf , n'est point comme il le prétend , l. 1. de *Jure Natur.* le principe de la moralité , s'il est permis de s'exprimer ainsi : elle consiste primitivement dans la nature des actions mêmes , que l'imputation suppose nécessairement. Car une action n'est imputée , c'est-à-dire , récompensée ou punie , que parce qu'elle est bonne ou mauvaise , & par cette raison digne de récompense ou de châtement , suivant cet oracle de l'Écriture , *Gen. 4. Nonne si benè egeris , recipies ; sin autem malè , statim in foribus , peccatum tuum aderit.*

ARTICLE PREMIER.

L'homme peut-il faire des actions si parfaitement bonnes qu'elles ne soient mauvaises à aucun égard ?

C'a été une des erreurs de Luther (a) & de Calvin (b) , de prétendre que toutes nos actions sont autant de péchés mortels , quoique Dieu , par pure bonté , veuille bien ne pas nous les imputer à péché , lorsque les actions sont bonnes en elles-mêmes. Ils établissoient cette différence entre les œuvres de Dieu & celles des hommes , que les œuvres de Dieu , quand elles paroïtroient mauvaises , sont d'un prix infini ; & que les œuvres des hommes quand elles seroient parfaites en apparence , sont néanmoins des fautes mortelles (c). Ébloui de cette antithèse , Luther saisit cette idée singulière qui révolte la raison , en fit un dogme , & il fallut bien que ses partisans pliaissent sous le joug qu'il imposoit , & se soumissent à ses caprices.

(a) *Serm. de. Indulg.*

(b) *Instit. 63. c. 14.*

(c) *Prop. Heidelber. an.*

1518. p. 3, 4, 7 & 11. Q. 1.

Nous ne nous arrêterons pas beaucoup à réfuter un système aussi contraire à la raison qu'à la foi. Le Concile de Trente l'a condamné avec tant de justice, que la plûpart de ceux qui refusent de recevoir ses décrets, respectent celui-ci (a). Il ne faut, en effet, qu'ouvrir l'Écriture pour reconoître qu'il est des œuvres que Dieu approuve à tous égards, & qui à son jugement toujours infaillible, sont dignes de la vie éternelle; ce qui ne pourroit être si elles étoient vicieuses par quelque'endroit. *Tâchez d'assurer votre salut par de bonnes œuvres*, dit l'Esprit Saint (b)... *Que les hommes voyent vos bonnes œuvres, & qu'ils glorifient le Pere céleste* (c)... *Celui qui est né de Dieu ne pêche point* (d) dans ce qu'il fait en cette qualité; *la gloire, la paix & l'honneur, sont la récompense de celui qui fait le bien* (e). Que de bonnes œuvres en particulier sont célébrées dans les divines Écritures; les sacrifices d'Abel, l'innocence d'Enoch, la sainteté de Noé, l'obéissance d'Abraham, la douceur de Moïse: & ce que Dieu loue sans restriction, ce qu'il recommande, ce qu'il veut qu'on fasse pour la gloire de son pere, peut-il être infecté de la tache de péché mortel (f)? Qui peut autoriser à en porter ce jugement, tandis que Dieu

(a) Si quis in quolibet bono opere justum, saltem venialiter, peccare dixerit, aut quod intolerabilius est, mortaliter.. tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputet ad damnationem, anathema sit. *Sess. 6. c. 25. & can. 7.* Qui dixerit omnia opera quæ ante justificationem fiunt, quâcumque ratione facta sint, vera esse peccata, anathema sit.

(b) Satagite ut per bona opera certam vestram electionem faciatis. *2. Petr. 1.*

(c) Ut videant opera vestra bona & glorificent patrem vestrum. *Math. 5.*

(d) Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit. *1. Joan. 3.*

(e) Glória, pax & honor, omni operanti bonum. *Ad Rom. 2.*

(f) Quasi pannus menstruatus universæ justitiæ nos-

lui-même, à qui seul il appartient d'en juger, & qui le fait avec une équité incapable de s'y méprendre, n'y trouve rien à y reprendre n'en parle qu'avec éloge (a) : On pourroit même tourner contre Luther, l'opposition qu'il met entre les œuvres de Dieu & celles des hommes, qui lui a fait si fort illusion, puisque les bonnes œuvres des hommes sont également celles de Dieu, qui les fait en nous & avec nous par sa grace.

Luther voudroit envain réclamer en sa faveur ces textes de l'Écriture, où Dieu blâme si hautement par ses Prophetes, les bonnes œuvres des Juifs, & déclare que leurs justices sont impures à ses yeux ; qu'ils sont tous des pécheurs, & que pas un ne fait le bien.

Ces Prophetes ne parlent que des Juifs de leur temps, qui pleins d'une vaine confiance dans leurs prétendues bonnes œuvres, & sur-tout dans leur fidélité aux observances légales, se flattoient que cette fidélité les mettroit à couvert des châtimens, dont ces hommes inspirés de Dieu les menaçoient. Ces saints personnages, pour détruire cette fausse confiance qui les perdoit, leur montrent que tout est perverti & corrompu dans la nation ; que le bien même qui s'y faisoit ne pouvoit être d'aucun prix aux yeux de Dieu, parce qu'il étoit en quelque sorte étouffé & effacé par cette multitude de crimes, auxquels presque tous s'abandonnoient, & qu'ils corrompoient en quelque sorte, ou le rendoient inutile & incapable d'arrêter la colere de Dieu : que d'ailleurs ces prétendues bonnes œuvres, ne l'étoient pas autant qu'ils s'imaginoient ; que la plupart étoient accompagnées de bien des défauts : que ces défauts étoient des especes de taches qui les défiguroient & les rendoient indignes de Dieu. Il n'y avoit pas moins parmi les Juifs un petit nom-

ccx. *Isai. 64.*

(a) Non est homo qui | faciat bonum, & non pec-

cet. *Ecclesiast. 7.*

bre de justes, (tels qu'étoient ces Prophetes eux-mêmes ,) dont certainement toutes les actions n'étoient pas des péchés ; & les plus grands pécheurs peuvent faire quelques œuvres moralement bonnes : mais qu'étoit-ce que le petit nombre de justes par rapport à tout le corps de la nation, & le peu de bien qui s'y faisoit en concurrence avec la multitude & l'énormité des crimes qui s'y commettoient. Les Prophetes n'en avoient pas moins droit de déclamer contre la corruption générale, & de représenter le corps de la nation comme immonde & corrompu, & les bonnes œuvres comme sans mérite & indignes de Dieu, à cause de cet enchaînement affreux de crimes qui les souilloient. Ce ne sont-là d'ailleurs que des expressions générales de zele qu'on entend encore tous les jours dans la bouche des Ministres de l'Évangile, qui peuvent souffrir quelques exceptions. Tous les jours nous disons avec l'Écriture, que toute chair a corrompu sa voie, que Dieu n'est plus servi & aimé comme il le mérite. Nous n'en pensons pas moins que la race des justes n'est pas éteinte, & qu'il se fait encore dans le monde quelque bien digne de Dieu & de ses récompenses.

Il est vrai que nos bonnes œuvres se sentent toujours de l'imperfection de la nature, & ne s'élèvent jamais à ce haut degré de perfection dont elles sont susceptibles ; que notre justice & notre sainteté comparées à celle de Dieu disparoissent en quelque sorte (a), & qu'elles ne sont jamais dans le total de nos actions si parfaites qu'il ne s'y glisse quelque faute dans le cours de la vie : c'est ce qui faisoit dire à Saint Augustin (b) en gémissant, malheur à la vie la plus sainte si vous l'examinez, ô mon

(a) Non justificabitur homo compositus Deo. *Job.* 9. 2.

(b) Væ etiam laudabili

vitæ si remotâ misericordiâ diſcurias eam. *L. 9. Conf. c. 3.*

Dieu , à la rigueur & sans miséricorde , non que toutes les actions en soient mauvaises , mais parce qu'il nous en échappe un grand nombre , & que nous avons toujours sujet de craindre , que des défaut secrets ne corrompent celles , que nous regardons comme nos meilleures actions. C'étoit dans le même sens que S. Grégoire (a) disoit que nos bonnes œuvres ne pourroient soutenir l'examen de Dieu ; que notre justice s'il l'examinait de près , paroîtroit à ses yeux une iniquité véritable , nos mérites des vices ; que notre sainteté comparée à la sienne étoit moins une sainteté véritable , qu'une apparence & une ombre de sainteté.

Il ne faut certainement pas prendre à la lettre ces expressions des saints Docteurs , qui dans tous leurs ouvrages font constamment l'éloge de la vertu & des bonnes œuvres , reconnoissent des actions vertueuses à tous égards , les célèbrent , les représentent comme dignes de l'approbation de Dieu & de ses récompenses , n'y trouvent rien qu'ils puissent blâmer & en affoiblir le mérite (b). Que veulent-ils donc faire entendre , lorsqu'ils dépeignent la justice des hommes sous des traits si humiliants ? Rien autre chose qu'exprimer la haute idée qu'ils avoient de la sainteté de Dieu , les bas sentimens que nous devons avoir de nous-mêmes , & le peu de confiance que les plus justes doivent avoir dans leurs bonnes œuvres. Ne disons-nous pas nous-mêmes , lorsque nous comparons notre science & nos connoissances à celles de Dieu , que comparées aux siennes nos lumieres ne sont que ténèbres , notre science qu'erreur , nos connoissan-

(a) S. Vir. (Job.) Omnis nostræ vitæ meritum vitium esse computat , si ab interno arbitro judicetur. L. 1. mor. c. 1.

cia , injustitia esse convincitur si districtè judicetur. Ibid. c. 14. & c. 28. Veram justitiam non apprehendimus , sed imitatur.

(b) Omnis humana justitia , iniquitas esse convincitur si districtè judicetur. Ibid. c. 14. & c. 28. Veram justitiam non apprehendimus , sed imitatur.

ces qu'obscurités. Ce n'est pas que nous n'ayons quelques connoissances certaines & évidentes : c'est que dans le parallele des connoissances infinies de Dieu , toute notre science disparoît , & doit en quelque sorte être comptée pour rien. Il en est de même de notre sainteté en comparaison de la sainteté infinie de Dieu. Ce n'est qu'une espece d'ombre de sainteté rapprochée de ce torrent de lumieres qui forme celle de Dieu : notre sainteté est toujours imparfaite , & se sent toujours des foiblesses de l'humanité : elle ne peut pleinement nous rassurer , parce que Dieu y voit des taches que nous n'appercevons pas ; quelquefois dans les œuvres mêmes , qui pourroient nous donner plus de confiance. Ces Saints ne disent point que ces taches soient toujours des péchés , encore moins des péchés mortels , comme le prétendoit Luther , mais des imperfections , tristes suites de la condition humaine. C'est moins d'ailleurs les actions particulieres qu'i's considerent , que la sainteté en général , notre justice , le fonds de la vertu , son mérite , qui dans la verité à cause des fautes qui s'y joignent , & dont les justes ne sont pas exempts , ne peut jamais former qu'une sainteté imparfaite , raprochée de la sainteté de Dieu , dont néanmoins ils avouent qu'elle est une espece d'écoulement & d'imitation. *Veram justitiam non apprehendimus , sed imitamur.*

ARTICLE II.

*Toutes les actions des hommes sont-elles
bonnes ou mauvaises dans l'ordre moral ?
N'en est-il point d'indifférentes ?*

Quoique cette question soit communément l'objet des disputes des Philosophes , elle a trop de

rappoit à un Traité des actes humains, pour que nous puissions la passer absolument sous silence. Nous n'entreprendrons pas néanmoins de suivre les partisans des deux sentimens dans les subtilités auxquelles ils ont recours, moins pour découvrir la vérité & l'éclaircir, que pour deconcerter leurs adversaires & empêcher qu'ils n'ayent un avantage trop marqué. Nous nous bornerons à ce qui nous paroîtra le plus propre à donner quelque jour à la question proposée. Par l'examen que nous allons en faire, il sera aisé de reconnoître qu'on convient de l'essentiel, & que ce qui est conteité n'est gueres intéressant en soi-même pour le détail des mœurs.

Il ne s'agit point des actions prises en général; & quant à leur objet. On convient qu'il en est, qui, considérées sous ce point de vue ne sont ni bonnes ni mauvaises dans l'ordre moral, quoique dans la pratique elles puissent devenir l'un ou l'autre, suivant les circonstances & la fin différente qu'on s'y propose (a). Delà ce mot de S. Jérôme si souvent répété; la continence est un bien, l'impureté est un mal, la promenade est une action en quelque sorte mitoyenne & indifférente; car qu'on se promene ou qu'on ne se promene pas, on n'en est précisément ni meilleur ni plus méchant. (b).

(a) Aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter. Uno modo sic, quod ex suâ specie debeat ei, quod sit indifferentis, & sic procedit ratio. Sed tamen nullus actus isto modo ex suâ specie est indifferentis. Non enim est aliquid objectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad bonum vel ad malum, per finem vel circumstantiam.

Alio modo potest dici actus indifferentis ex suâ specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus, sicut homo non habet ex suâ specie quod sit albus vel niger, potest autem albedo vel nigredo supervenire homini aliunde, quàm a principiis speciei. 1. 2. Q. 17, art. 9. ad 1.

(b) Bonum est continentia, malum luxuria, inter utrumque indifferentis ambu-

Il ne faut pas s'imaginer que le S. Docteur décide par avance la question proposée en faveur de ceux qui admettent des actes indifférents dans le particulier , parce qu'il ajoute qu'on n'en est ni moins bon ni meilleur , soit qu'on se promene , soit qu'on ne se promene pas ; ce qui semble désigner une action particulière. Le S. Docteur ne considère réellement dans cet endroit la promenade qu'en général & en elle-même : mais quand il parle de ces sortes d'actions en particulier , il tient un tout autre langage. On peut voir , par exemple , avec quelle force il relève Pélage , qui tournoit en ridicule le dogme de la nécessité de la grace pour toutes nos actions. Quoi , disoit ce Novateur , si je veux remuer le bras , marcher , m'asseoir , me promener , courir , disons plus , tousser , cracher , le secours de Dieu me sera toujours nécessaire (a). Ce n'est pas que les Catholiques soutinssent que la grace le fût pour ces actions , excepté dans les occasions où les fideles doivent les diriger à une fin surnaturelle. Voici comment , reprend S. Jérôme avec un zele plein de vivacité (b).

Écoute ingrat , écoute sacrilege , l'Apôtre qui nous dit , soit que vous buviez , soit que vous mangiez , faites tout pour la gloire de Dieu : ce qui montre que le S. Docteur veut qu'on rapporte à Dieu les actions les plus indifférentes , ce qui leur donne un caractère sensible de bonté morale.

Il ne s'agit point aussi de savoir si toutes nos actions en particulier sont méritoires ou deméritoires :

lare... hoc non est bonum , nec malum , sive feceris , sive non feceris , nec justitiam habebis nec injustitiam, *Epist.* 89.

(a) Audite , quæso , audite sacrilegium ; si volucto curvare digitos , movere manum , sedere , ambulare ,

discurrere , sputa jacere , semper auxilium Dei mihi erit necessarium. *Hyer. Epist. ad Ctesiph.*

(b) Audi ingrate , imo sacrilege , audi Apostolum prædicantem , sive manducatis sive bibitis , omnia in gloriam Dei facite. *Ibid.*

Il en est plusieurs qui ne sont ni l'un ni l'autre : toutes les bonnes œuvres par exemple , qu'on fait en état de péché , sont des œuvres mortes , & qui ne peuvent nous mériter la vie éternelle.

Le plus grand nombre des partisans des deux sentimens convient encore , qu'à regarder nos actions dans l'ordre surnaturel , il en est qui n'ont point une bonté surnaturelle , & qui néanmoins ne sont pas des péchés : ces actions n'ont qu'une bonté morale , & ne se rapportent à Dieu que comme auteur de la nature. Dans ce sens , S. Thomas reconnoît des actes qui sont théologiquement indifférens. Nous n'avons parlé que du plus grand nombre : car nous n'ignorons pas que quelques Théologiens d'une doctrine plus rigide , prétendent que l'homme ayant été élevé par la Providence divine , à un état surnaturel , toutes ses actions doivent porter l'empreinte d'une bonté surnaturelle , & que Dieu donne à tous & à chacun des hommes , ou au moins leur offre la grace nécessaire pour remplir cette obligation.

Enfin la dispute ne roule point sur les actions qui ont directement rapport aux regles des mœurs ; mais seulement sur ces actions naturelles , qui se font pour la conservation du corps & la récréation de l'esprit , comme boire , manger , se promener. Or , comme ces actions n'ont qu'un rapport fort indirect à la morale , & qu'abstraction faite de tout excès , elles ne peuvent être de grandes fautes , lorsqu'on ne leur donne pas ce caractère de bonté , dont elles peuvent être susceptibles , il est visible que pour la pratique , la question seroit d'une assez légère conséquence , si elle ne tenoit à des principes dont nous montrerons l'importance. De deux sentimens opposés & contestés dans l'Ecole , l'un paroît plus mitigé , plus proportionné à la fragilité humaine , & plus conforme à la commune maniere d'agir des hommes : l'autre sentiment paroît d'une morale plus sévère ; mais toute sévère qu'elle est , c'est celle de la raison

& de l'Évangile ; c'est celle des Saints ; entr'autres de S. Augustin & de S. Gregoire , de l'aveu même de Vasqués , qui pense différemment ; & bien entendue , elle n'est pas d'une pratique si gênante qu'on le penseroit d'abord . En effet , de quoi s'agit-il principalement , c'est de savoir si l'homme en agissant , peut se proposer une fin absolument indifférente , & qui n'ait aucun caractère de bonté ou de malice ; car la dispute ne roule que sur les actions considérées en particulier , & faites avec quelque délibération & avec reflexion . Ces actions se font nécessairement pour quelque fin , au moins implicite . L'homme n'agit point en homme raisonnable , qu'il ne se propose une fin dans ce qu'il fait : or il n'est point de fin absolument indifférente , & qui n'ait aucun caractère de bonté & de malice , parcequ'il n'en est point qui ne doive avoir Dieu pour fin ultérieure & dernière ; & par cette relation , ces fins moyennes & subalternes prennent un caractère de bonté , que sans cela elles n'auroient point ; & faute de cette relation , elles sont défectueuses , parceque Dieu doit être la fin dernière de tout , comme il en est le premier principe . Nous n'examinons point encore si ce rapport doit être actuel ou virtuel , ou implicite seulement : il est au moins certain que tout ce que nous faisons , doit être de nature à pouvoir être rapporté à Dieu (a).

Ce que Jesus-Christ dit dans l'Évangile , qu'il faudra rendre compte d'une parole oiseuse , confirme encore le sentiment que nous soutenons ; car une parole oiseuse n'est point une parole mauvaise & prononcée dans de mauvaises vues ; c'est tout dif-

(a) S. Thomas sur ces paroles , *Omnia in gloriam Dei facite : s'objecte , ergo nullus actus indifferens . Et il répond : relatio hæc in gloriam Dei intelligitur vel*

in actu vel in aptitudine referendi quæ non solum in bonis , sed etiam in indifferentibus reperitur . Lect. 7. in c. 10. Epist. 1. ad Cor.

cours dans lequel on ne se propose aucun motif légitime, & qui n'a d'autre défaut que d'être inutile (b). Un tel discours est un discours repréhensible; on en rendra compte au jour du jugement: toute action de la même espèce est donc également repréhensible, & conséquemment celles qu'on pourroit regarder à plus juste titre, comme entièrement indifférentes, ne le sont-elles pas réellement?

S'il y avoit quelques actions indifférentes, ce seroit celles par lesquelles on se refuse à des choses qui ne sont pas nécessaires précisément parcequ'elles ne le sont pas, ou pour montrer qu'on est maître de s'en abstenir, ou bien celles dans lesquelles on fait des choses permises & agréables, à cause du plaisir qu'on y trouve. Ni les unes ni les autres de ces actions ne sont absolument indifférentes. Omettre volontairement une chose qui n'est pas nécessaire, précisément parcequ'elle ne l'est pas, c'est agir par caprice. On n'est pas à la vérité obligé de s'y assujettir; mais il faut légitimer la conduite qu'on tient en lui donnant un but raisonnable, tiré ou des occupations qu'on a, & qui sont plus pressantes, ou du repos dont on a besoin, ou de quelqu'autre motif semblable. Si quelquefois on omet ce qui n'est pas nécessaire, parcequ'il n'est pas de précepte, ce n'est pas pour être oisif, ce qui seroit un mal; mais pour faire quelqu'autre chose qui étant ou bonne ou mauvaise, ne laisse aucune place aux actions indifférentes.

S'abstenir de faire quelque chose, dans la vue de prouver par-là qu'on est libre, peut être un bon ou mauvais motif, suivant les circonstances. Il est très-

(b) Otiosum verbum est quod nullam rationabilem causam habet, S. Bernard. l. de triplici custod. Inep- rum & inutile. S. Hil. can. 12. in S. Math. Quod sine

utilitate dicitur loquentis & audientis. Hyero. in S. Math. Quod si de verbo otioso, ratio redditur, quanto magis de operibus? id. S. Hyeron..

bon , lorsqu'on veut par-là prouver la liberté à qui la conteste.

Le plaisir qui est attaché à certaines actions , peut bien être un motif prochain qui nous excite à les faire ; mais comme le plaisir nous a été donné pour nous servir d'attrait & non de regle de conduite , nous ne devons pas nous y borner ; & ce seroit abuser d'un don du créateur , que de ne pas le lui rapporter. Aussi le Pape Innocent XI a-t-il condamné deux propositions des Casuistes relâchés , qui enseignoient que faire certaines actions , telles que boire & manger , précisément à cause du plaisir qu'on y trouve , n'étoit pas un péché même véniel (*a*). Le plaisir attaché à ces actions n'est donc point un motif légitime , ni même indifférent , lorsqu'on se le propose uniquement en les faisant : il faut y ajouter une fin plus noble , qui rende ce plaisir légitime : or cette fin plus pure que ne l'est une satisfaction sensible & naturelle , ne peut être entièrement indifférente (*b*). Animée par cette fin , l'action est bonne ; sans cette fin elle est mauvaise ; quoique d'ailleurs elle n'ait point de rapport intrinsèque aux mœurs , & ne tende point directement à nous rendre meilleurs (*b*). Ainsi nos actions les plus simples empruntent de la fin pour laquelle on les fait , une bonté naturelle ou surnaturelle , suivant que

(*a*) Comedere & bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem , non est peccatum *Prop.* 8. Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum , omni caret culpâ & defectu etiam veniali. *Prop.* 9.

(*b*) Omnis finis a ratione deliberativâ intentus pertinet ad bonum alicujus virtutis , vel ad malum alicujus vitii. Nam hoc ipsum , quod ali-

quis agit ordinatè ad sustentationem , vel quietem sui corporis , ad bonum virtutis ordinatur in eo , qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis. *S. Th.* 1. 2. Q. 18. *art.* 9. *ad* 3.

(*c*) Omne factum , si rectè factum , non est peccatum , nec rectè factum ullo modo esse potest quod à rectâ ratione non proficiscitur. *S. Aug.* 1. *de utilitate cred.* c. 12.

cette fin est renfermée dans les bornes de la nature, ou élevée au-dessus d'elle ; car un Chrétien peut y joindre des vues surnaturelles & fondées sur les principes de la foi (a) ; & comme il n'y a point de milieu entre une bonne & mauvaise fin, il n'y en a point aussi pour les actions individuelles & particulières, entre une bonne action & une action mauvaise & reprehensible.

On auroit tort d'opposer à ce que nous disons, la censure que le Concile de Constance a faite de cette proposition de Jean Hus : il n'y a point d'actes indifférents ; ils sont tous vicieux ou vertueux. Jean Hus la soutenoit dans un sens tout différent, & qui n'a point de rapport à la question présente. Tel étoit son système : tous les hommes sont justes ou pécheurs, ce qui est vrai. Toutes les actions des justes sont des actes de vertu, toutes les actions des pécheurs sont des péchés, ce qui est faux : d'où il tiroit cette conséquence, que toute action étant faite ou par un juste ou par un pécheur, étoit ou un acte de vertu ou un péché, & qu'il n'en étoit point d'indifférentes ; conséquence bien tirée, mais fautive comme le principe. Le Concile de Constance avoit condamné le principe, il ne devoit pas épargner la conséquence ; mais il ne l'a censurée qu'à cet égard, comme une dépendance du principe censuré, & dans le sens de Jean Hus, totalement différent de celui que nous établissons. Car lorsque nous disons qu'il n'y a point d'actes indifférents, ce n'est pas parce que toute action est faite par un pécheur, & conséquemment un péché ; & par un juste, & par là un acte de vertu ; c'est pour toute une autre raison,

(a) Habet vir intemperans in ejus modi rebus mortalibus & fluentibus, vitæ regula utroque testamento firmatam, ut nihil eorum diligit, nihil per se appeten-

dum putet, sed vitæ hujus atque officiorum necessitatem, quantum satis est usurpet, utentis modestiâ, non amanti affectu. S. Aug. de morib. Eccl. c. 27.

& nous faisons profession de croire que toutes les actions des pécheurs ne sont pas nécessairement des péchés. Lorsque nous soutenons qu'il n'y a point d'actes indifférents, nous regardons les actions en elles-mêmes, eu égard à la fin pour laquelle on les fait, soit qu'on soit juste, soit qu'on soit pécheur; & c'est uniquement parce que nous ne connoissons point de fin indifférente, que nous ne connoissons point aussi d'action indifférente, dès que c'est un acte humain & fait avec réflexion : *Cum sit rationis ordinare actus a deliberatâ ratione procedens, si non sit ad debitum finem ordinatur, ex ipso repugnat rationi, & habet rationem mali; si verò ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis; undè habet rationem boni undè necesse est omnem actum hominis a deliberativâ ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum: si autem non procedit a deliberativâ ratione, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem) talis actus non est propriè loquendo, moralis, vel humanus, cum hoc habeat actus à ratione, & sic erit indifferens, quasi extra genus actuum moralium existens. S. Th. 1. 2. Q. 18. art. 9.*

ARTICLE III.

Une action, pour être bonne, doit-elle avoir un bon objet ?

On distingue trois choses dans une action, l'objet, les circonstances & la fin. L'objet est la chose même qu'on fait. Les circonstances sont le temps, le lieu & la manière dont on la fait. La fin, c'est le but qu'on se propose en la faisant. Il s'agit d'examiner dans cette Question & dans les suivantes, comment tout cela peut contribuer à la

bonté ou à la malice de nos actions. Nous observerons, comme nous l'avons fait déjà plus d'une fois, qu'il y a cette différence entre les bonnes & les mauvaises actions, que pour en former une bonne, il faut le concours de l'objet, des circonstances & de la fin; mais que pour qu'elle soit mauvaise, il suffit qu'elle peche par quelque endroit, suivant ce principe si connu, *bonum ex integrâ causâ, malum ex quocumque defectu*. Et effectivement, comment regarder comme véritablement bon ce qui est vicieux à quelque égard? Le défaut par où l'action peche, en faisant partie, & étant un mal, il n'est pas possible qu'elle ne soit elle-même mauvaise, quelque bonne qu'elle pût être d'ailleurs.

Nous observerons en second lieu, qu'on prend quelquefois l'objet d'une action d'une manière générale, & comme renfermant tout ce que celui qui l'a faite a eu en vue, jusqu'aux circonstances dans lesquelles il agit; tout cela est en effet l'objet de la volonté. Car lorsqu'elle se détermine à agir, elle ne se propose pas seulement la chose en elle-même, mais encore une certaine fin, & toutes les circonstances particulières de ce qu'elle va faire. C'est ce qui a fait dire à quelques Théologiens qui, en pensant à-peu-près comme les autres, ont cru devoir proposer leur sentiment d'une manière différente en apparence, que toute la bonté & la malice d'une action dépendoit de l'objet; ce qui est très-vrai, à le prendre sous ce point de vue général, puisque tous les titres qui peuvent donner à une action quelque caractère de malice & de bonté, s'y trouvent réunis.

Mais lorsqu'on veut parler plus exactement, on fait la distinction que nous avons faite de l'objet, des circonstances & de la fin d'une action: distinction très-bien fondée. Car quoique tout cela soit également l'objet de la volonté qui agit, il n'est pas l'objet de l'action même; il y a quelque chose qui

en tient lieu , & porte justement ce nom , constituée & caractérisée l'action , indépendamment des circonstances & de la fin qu'on s'y propose. C'est proprement la chose ou la personne que cette action concerne , & la manière particulière dont la volonté s'y porte ; manière propre à l'action qui se rencontre dans toutes les actions de même nature, les forme & les distingue. L'objet de l'amour de Dieu est Dieu aimé par préférence à tout. L'objet du vol est le bien du prochain usurpé injustement. On peut considérer l'objet d'une action ou physiquement , ou moralement : on le considère physiquement , lorsqu'on le considère en lui-même , & eu égard à sa nature physique ; c'est ce que les Philosophes appelleroient l'objet matériel. Sous ce point de vue , tout objet réel est bon : comme Dieu lui-même l'a déclaré après la formation de toutes les espèces de créatures qui sont dans l'univers : il ne s'agit point ici de cette bonté physique & naturelle.

On considère un objet moralement , lorsqu'on le regarde en tant qu'il est conforme ou opposé aux règles des mœurs. C'est moins l'objet en lui-même pris matériellement , pour nous servir des termes de l'École , que cet objet pris formellement & suivant les diverses manières dont la volonté peut se porter vers lui , qui en forme la bonté ou la malice ; aussi le même objet peut être le sujet d'une bonne & d'une mauvaise action : Dieu peut être également l'objet d'un blasphème & d'un sacrifice : le bien d'autrui est également la matière du vol & de la restitution.

Lorsqu'on examine les actions des hommes & la nature de ces actions , c'est sur l'objet de ces actions que doivent se fixer nos premières réflexions. La bonté & la malice qui en résultent , est ce qui , dans l'ordre des mœurs , en forme l'essence & le propre caractère. Tout le reste peut varier ; les circonstances peuvent n'être pas les mêmes ; on peut

se proposer des fins différentes ; mais ce ne sont que des qualités accidentelles & sur-ajoutées, dont l'action peut être privée sans changer de nature. Aussi sous chacune de ces différentes fins, & dans quelque circonstance que ce puisse être, l'action conserve toujours son caractère naturel de bonté ou de malice. Par exemple, la bonté naturelle de l'aumône consiste à soulager la misère du pauvre. On peut, en la faisant, se proposer des fins particulières & étrangères ; la faire en esprit de pénitence & dans la vue de satisfaire pour ses péchés ; la faire encore pour édifier & piquer le prochain d'une sainte émulation ; & elle peut aussi se faire en des circonstances d'où elle tire différentes espèces de bonté qui y répondent. Mais entre toutes ces espèces de bonté, celle qui tient à l'action prise en elle-même, c'est le soulagement de la misère du pauvre ; c'est ce qui constitue l'aumône, en fait le caractère distinctif. Ce caractère ne change point ; quoique toutes les autres espèces de bonté qui viennent de la fin ou des circonstances, varient, & quelquefois se rencontrent dans l'action, & d'autres fois ne s'y rencontrent pas.

Nous supposons que l'objet en soi est bon ou mauvais ; car il faudroit raisonner différemment, s'il n'avoit de lui-même aucune moralité ni aucun caractère de bonté & de malice : aussi l'objet physique seul n'ayant aucun rapport aux mœurs, n'est point l'objet moral de ces actions, mais cet objet dirigé à une fin morale, & revêtu de certaines circonstances, sous lesquelles la volonté l'envisage. Il n'y a alors de moral dans cet objet, que ces circonstances & cette fin, qui seules le font passer dans l'ordre des mœurs, lui donnent quelque rapport aux règles qui le concernent, & à l'action toute la bonté & la malice qu'elle peut avoir.

Une action ne contracte la bonté particulière de son objet, qu'autant qu'on se le représente, au moins

en général, comme revêtu d'un certain caractère de bonté (a). Il ne suffit pas seulement de faire le bien ; il faut le vouloir, & en agissant, avoir dessein de faire une bonne action : sans cela, quelque bon que soit l'objet en lui-même, l'action ne peut l'être. Elle ne peut contracter une bonté que la volonté n'a point eue en vue, soit par malice, ou pour ne l'avoir pas connue. Ainsi, lorsque par une conscience erronnée, on ne regarde pas comme bonnes, des actions dont l'objet a tous les caractères de bonté qu'on peut désirer, cette bonté qu'on n'a ni connue, ni recherchée, ne se communique point à l'action qu'on fait. Ainsi encore, lorsqu'on connoît d'ailleurs la bonté de l'objet, si ce n'est point dans cette vue qu'on agit, mais pour un motif tout différent, on ne peut se faire un mérite d'un bien qu'on ne s'est point proposé : & pour nous en tenir à l'exemple de l'aumône, action d'un grand mérite aux yeux de Dieu, & dont l'effet naturel est de soulager la misère du pauvre, si l'on ne se propose point en la faisant, cette vue de charité, si l'on ne fait que de ces libéralités générales & communes, qui tombant sur les pauvres comme sur les riches, pourroient, à la faveur d'une droite intention, devenir des aumônes ; faute de cette intention, elles n'en ont point le mérite, quoique réellement elles en aient l'effet. Cependant comme l'on ne peut gueres ignorer que dans ces distributions générales, les pauvres ne s'oublieront pas plus que les riches, & qu'ils ne manqueront pas de se présenter, l'intention de les soulager est presque toujours renfermée dans ces sortes de libéralités ; à moins que la vanité, ou d'autres motifs plus mauvais encore, n'en soient le principe.

(a) Ut voluntas sit bona, oportet ut sit boni sub ratione boni, id est quod velit bonum in quantum est bonum. S. Thom. 1. 2. Quæst. 19. art. 7. ad 3.

Il est d'autant plus nécessaire d'envisager en agissant les objets de nos actions, & de les rechercher à cause de la bonté qui leur est propre, qu'il est des choses qui étant très-bonnes en elles mêmes, peuvent devenir mauvaises, lorsqu'on s'écarte des bornes qui forment leur bonté. Le soin de la santé est une chose très-légitime, & qui nous est prescrite par l'Auteur de la nature; mais ce soin poussé trop loin & jusqu'à des attentions continuelles & pleines d'inquiétudes, est un défaut: il peut même devenir encore un plus grand mal, quand on préfère sa santé à l'accomplissement de devoirs plus essentiels.

I I. Q U E S T I O N.

Une même action peut-elle être en même temps bonne & mauvaise?

A R T I C L E I.

C'EST, comme nous l'avons déjà dit, un axiome en morale, que pour qu'une action soit bonne, il faut qu'elle ne peche par aucun endroit, & que si elle vient à avoir quelque défaut, ce défaut forme son caractère, & la rend absolument mauvaise. Ce principe suffit pour décider la question qu'on propose ici; & on en doit tirer cette conséquence, que toute action est bonne ou mauvaise, & ne peut en même-temps être l'un & l'autre. Et effectivement (a), la bonté & la malice sont dans l'ordre moral, deux qualités qui s'excluent mutuellement: on accorderoit plutôt les ténèbres & la

(a) Si accipiatur unus actus, prout est in genere moris, impossibile est, quod fit bonus & malus malitiâ morali. S. Thom. 1. 2. Q. 20. art. 6.

lumière. Ainsi la fin la plus excellente ne peut communiquer aucun degré de bonté à une action mauvaise de sa nature : comme aussi dès que la fin est perverse , l'action la plus héroïque , le martyre même , quoique ce soit le plus grand effort de la vertu chrétienne , perd tout son prix (*a*).

Tout ce que nous disons ici concerne sur-tout les actions , qui , quoiqu'estimables à bien des égards , sont infectées d'un défaut qu'on ne peut se dispenser de mettre au nombre des fautes mortelles. Un mal aussi grand corrompt le fond de l'acte , & n'y laisse plus rien qui soit digne de louanges , & mérite aucune récompense. Prêcher , par exemple , des vérités saintes , pour s'autoriser dans la suite par ce premier succès , à enseigner des erreurs , ne peut être une bonne action. Ce qu'on prêche est bon ; mais ce qu'on fait est mauvais : offrir des sacrifices contre l'ordre de Dieu , c'est moins faire des sacrifices que des sacrilèges.

Lorsque la faute n'est que vénielle , & qu'elle affecte le fond de l'action , ou le motif qui l'inspire , ou les circonstances dans lesquelles il faut la faire , elle lui ôte également toute sa bonté : c'est ce que Jésus Christ nous enseigne , lorsqu'il nous dit que de jeûner ou de faire l'aumône par vanité , ce qui quelquefois n'est qu'une faute vénielle , c'est se priver de tout le mérite & de tout le fruit de ces bonnes œuvres (*b*).

Il faut juger plus favorablement d'une action de vertu produite par un bon motif , & dans des cir-

(*a*) Voluntas non potest dici bona , si sit intentio mala causâ volendi , qui enim vult dare eleemosinam propter inanem gloriam , vult id quod de se bonum est sub ratione mali , ideo potest esse volitum ab ipso , malum est , unde voluntas ejus est

mala. *S. Th.* , 1. 2. Q. 19. art. 7, ad 2.

(*b*) Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus ; alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum , qui in Cœlis est. *Math.* 6. 1.

constances convenables , dans laquelle il se glisse quelque vue étrangere & subordonnée , qui n'est pas tout-à-fait pure , comme de l'amour propre & de la vanité. Cette circonstance n'ôte pas tout le mérite de l'action , & n'en détruit pas toute la bonté. Ce n'est pas que le même acte soit en même-temps bon & mauvais ; cela n'est pas possible (a). Mais c'est qu'il y a deux actions tout-à-fait différentes : la première , qui est la principale , est bonne & louable à tous égards , en elle-même , dans sa fin & dans ses circonstances propres & essentielles : la seconde consiste uniquement dans cette fin vicieuse & sur-ajoutée à la première fin étrangere à l'acte ; elle ne l'inspire pas ; elle y influe si peu , que sans elle on l'auroit fait également. Elle ne donne pas même une nouvelle force au motif qui y détermine , elle s'y joint seulement en conséquence d'une idée qui survient , que la volonté adopte par un nouvel acte : cet acte est défectueux & un péché ; mais le premier conserve sa bonté. On prê- che , par exemple , avec les intentions les plus pures ; on fait l'aumône par le motif de la charité chrétienne la plus désintéressée. L'amour-propre sur- vient & se met de la partie , sans néanmoins dé- truire en rien les motifs plus sublimes qu'on s'étoit proposés : cette fin subalterne n'est point le véri- table motif qui fait agir , ne fait pas partie de l'ac- tion , qui , indépendamment de sa fin propre & lé- gitime & est revêtue de toutes les circonstances qui peuvent la rendre agréable à Dieu. C'est un acte tout distingué , reprehensible , & qui par-là diminue la bonté de l'action principale , sans néanmoins la

(a) Nihil prohibet actio-
ni habentem unam boni-
tatem deesse aliam. . . ac-
tionem, quæ est bona secun-
dum speciem suam, dirigi ad
finem malum. Non est tamen
bona simpliciter , nisi omnes

bonitates concurrant , quia
quilibet singularis defectus
causat malum, bonum au-
tem causatur ex integrâ cau-
sâ S. Thom. 1. 2. Q. 18.
art. 4. ad 3.

détruire absolument. Mais si la vaine gloire étoit la fin déterminante, comme elle deviendrait alors fin principale & dernière, & que la charité & l'humanité n'y entieroient alors que par subordination à cette fin vicieuse, l'action entière seroit infectée de ce venin, & deviendrait absolument mauvaise.

En admettant ce mélange de bien & de mal en ce qui en apparence ne forme qu'une seule action, & qui réellement en forme deux successives ou concomitantes, toutes les difficultés disparaissent. A quoi en serions-nous quelquefois réduits, si des fins ou des circonstances défectueuses ou moins parfaites, simplement accessoires, nous faisoient perdre entièrement le mérite du bien que nous faisons (a)?

Telle est notre foiblesse; dans nos meilleures actions il se glisse souvent des défauts qui nous échappent. On reprend avec zèle; mais l'émotion & l'humeur s'y mêlent quelquefois. On prêche dans la vue de gagner des âmes à Dieu; mais on est bien-aise d'être goûté. Un jour de jeûne ou d'abstinence, en esprit de pénitence, on observe fidèlement la loi de l'Église; mais dans le repas il se glisse quelque sensualité; on cherche à satisfaire son goût. Cette seconde fin, moins parfaite, doit être regardée comme une action particulière & isolée, qu'il ne faut pas confondre avec celle dans laquelle elle se glisse.

C'est à-peu-près ainsi que les saints Pères expliquent ce que nous dit l'Écriture de la conduite que tinrent les sages-femmes d'Égypte par rapport aux enfants des Hébreux: ils distinguent l'humanité &

(a) Par la même raison, il ne seroit point impossible qu'une action très-bonne, ne fût dirigée dans la suite à une fin très-criminelle, & que par-là il ne se rencontrât dans la volonté d'un

actes successifs, dont le second très-mauvais, subséquent à l'action, n'empêchât pas qu'elle ne fût vraiment bonne dans le temps qu'on l'a faite, quoiqu'il en fit absolument perdre le mérite.

La compassion qu'elles eurent pour les enfants condamnés par une loi injuste, à périr en naissant, du mensonge qu'elles firent pour les sauver. Cette humanité & cette compassion furent récompensées par des prospérités temporelles (a) : l'Esprit Saint en fait l'éloge. Pour le mensonge, c'est une chose toute différente (b) ; il n'a point de part à ces louanges ; & quoique ce fût un moyen que la compassion inspira à ces femmes pour conserver la vie à des enfants injustement condamnés à la perdre, & que, suivant les apparences, elles le crussent légitime & nécessaire, c'étoit néanmoins une action particulière & distincte, mauvaise en elle-même ; mais le principe dont elle émanoit, en étoit indépendant, & c'est-là uniquement ce que Dieu récompensa (c).

Il faut sur-tout faire attention à ce que nous avons déjà observé, que tout ce que nous disons ici, suppose qu'une seconde fin vicieuse n'exclut point l'influence de la fin primitive & principale, & qu'elle se glisse plutôt dans l'action qu'elle n'y influe véritablement ; car si elle influoit ou déterminoit, elle deviendroit fin supérieure ou égale à celle qui est honnête & légitime, & elle imprimeroit alors à l'action sa malice.

Pour porter un jugement sain de ces sortes d'actions, il faut examiner le rapport qu'a cette fin reprehensible à l'action. Si elle ne la dirige pas, l'action conserve sa bonté. Mais si elle l'inspire, si l'action n'est qu'un moyen pour arriver à cette fin perverse, alors le bien qu'elle renferme n'étant point aimé ni recherché pour lui-même, n'est plus un

(a) Quia timebant Deum, ædificavit eis Deus domos. Exod. 1.

(b) Aliud faciebant obstrictices vivificando infantes. Aliud mentiendo Pharaoni.

S. Aug. in Exod.

(c) Non est in eis remunerata fallacia, sed benevolentia, benignitas mentis, non iniquitas mentientis. l. 1. de Mendac. c. 15.

vrai bien ; il prend le caractère du mal auquel il est dirigé : c'est un acte de vertu hypocrite également réprouvé par la religion & la raison. Et en effet, il est évidemment contre la raison de diriger une bonne chose à une fin vicieuse.

Un acte bien commencé peut quelquefois finir mal. On soupe un jeudi quelque temps avant minuit ; on prolonge son souper au-delà, en continuant de manger des mêmes mets qui étoient permis au commencement du repas, & qui cessent de l'être. On va à l'Eglise dans l'intention d'assister religieusement au Sacrifice de la Messe : on commence bien ; mais on y trouve l'occasion de voler : on s'en occupe ; on le fait : ou bien encore, après avoir commencé d'entendre la Messe avec piété, on achève d'y assister par hypocrisie. Ce n'est plus un seul & même acte, parce qu'il y a changement d'objet, ou au moins changement de motif & de volonté ; ce qui forme deux actions essentiellement différentes, qui se succèdent : elles ne paroissent former qu'une seule & unique action, parce qu'il n'y a quelquefois qu'une seule action extérieure ; mais la différence est sensible, & le mauvais motif qui survient & prend la place de l'intention sainte, qui d'abord avoit tout conduit, y fait un changement essentiel, & donne commencement à une action toute différente, parce que dans les actions, rien n'est si essentiel que la fin.

Il est aussi sans difficulté, qu'un même acte physique peut en même temps être bon & mauvais, lorsqu'il concerne deux objets différents, dont on envisage l'un d'une manière légitime, & l'autre dans des vues perverses. On donne en même-temps l'aumône à une mere & à une fille ; à la mere, par compassion pour sa misere, sans vouloir aucunement la disposer à se prêter aux idées qu'on a sur sa fille ; à celle-ci, en vue de sa beauté, & pour la séduire. Ce même acte physique renferme en même-temps deux actes moraux, dont l'un est bon, l'autre mauvais.

ARTICLE II.

Une même action peut-elle avoir différentes especes de malice ou de bonté ?

Nous avons déjà plus d'une fois prouvé ou supposé qu'une même action pouvoit avoir en même-temps différentes especes de bonté ou de malice, & nous n'y reviendrions pas ici, s'il ne s'étoit trouvé quelques Théologiens qui, pour avoir voulu subtiliser, ont donné en ce point, dans une opinion singuliere. Tel est en particulier le parti qu'a pris le célèbre Vasqués, Théologien habile, mais un peu trop porté à la subtilité.

Il soutient qu'une action ne peut avoir une espece de bonté différente de celle qui lui est propre & naturelle : que si elle en pouvoit avoir une seconde, celle-ci viendroit sans doute de la fin qu'on s'y propose ; que cette fin ne peut donner à une action un double caractère de bonté : que si cette fin est différente de la fin naturelle de l'action, c'est elle alors qui caractérise seule l'action dont il s'agit, qui n'est bonne qu'à ce titre. Une aumône, par exemple, faite en esprit de pénitence & en vue de satisfaire à Dieu, n'a point au fond d'autre genre de mérite, que cette satisfaction qu'on s'est proposée.

Qui ne voit que ce raisonnement a moins de solidité que de subtilité, & qu'il tient plus du paralogisme que de difficultés réelles qui peuvent arrêter ? car s'il prouve assez bien, ce qui n'est pas contesté, qu'une bonne action dirigée à une fin qui ne lui est point naturelle, contracte le caractère de bonté qui est propre à cette fin, il ne prouve en aucune maniere qu'elle perde sa bonté intrinsèque & naturelle. Cette fin étrangere ne pourroit produire cet effet qu'autant qu'elle changeroit la nature de

l'action, ce qu'elle ne fait pas ; & l'aumône , par exemple , dont il s'agit ici , n'en est pas moins propre à soulager la misère des pauvres , pour être faite dans la vue d'expier les péchés dont on est coupable. Cet exemple qu'allègue Vasqués lui-même , prouve donc évidemment le contraire de ce qu'il prétend ; car l'aumône faite dans l'intention qu'il marque , a un double mérite , celui de l'expiation des péchés & celui de la charité ; mais dit-il , l'aumône ne peut avoir ce second mérite ; on ne l'a point en vue lorsqu'on l'a faite ; on ne vouloit que satisfaire à la justice de Dieu. Mais comment veut-on satisfaire à la justice de Dieu ? par une action dont on fait bien que l'effet propre & naturel est de soulager le prochain dans sa misère ; & que conséquemment on ne peut faire avec réflexion , sans vouloir donner au pauvre un secours proportionné à la qualité de l'aumône que l'on fait. On a donc alors réellement & nécessairement en vue l'une & l'autre fin , & l'action par une conséquence nécessaire , a le double caractère de bonté qui y est attaché : comme un vol qu'on ne fait que pour préparer les voies à un plus grand crime , à la double malice & du larcin & de l'autre crime , où il conduit : & effectivement ce qui fait la bonté ou la malice de nos actions , c'est comme nous l'avons déjà dit souvent , leur conformité ou leur opposition avec la droite raison & les règles des mœurs. Une même action ne peut-elle pas avoir cette conformité ou cette opposition à plusieurs titres ? l'avoir par elle-même & de sa nature ; l'avoir encore à raison de certaines circonstances singulières , & sur-tout de la fin qu'on s'y propose ?

Ne vouloir s'attacher qu'à la fin de l'action pour juger de sa bonté ou de sa malice , ce seroit s'exposer à en juger mal : car la fin peut-être la même & le mérite n'être pas égal. On peut , par exemple ,

également agir par le motif de la charité & mériter une moindre récompense, non seulement parce que la charité n'est pas si fervente, mais encore parce que l'action qui se fait par ce motif n'est pas si parfaite. Toutes choses égales, il y a plus de mérite à renoncer pour Dieu à tous les biens, qu'à ne se dépouiller que d'une partie; à souffrir le martyre, qu'à ne sacrifier que sa fortune, quoique l'amour qui préside à l'un & à l'autre sacrifice, soit parfaitement égal. Aussi Dieu ne récompense pas seulement dans nos actions la fin qu'on s'y propose, mais le fonds même & la substance de l'action. Chaque vertu aura sa récompense particulière, & la supériorité du mérite de la fin qu'on s'est proposée n'effacera point le mérite propre des bonnes actions qu'on a faites.

III. Q U E S T I O N .

A R T I C L E I.

L'action extérieure ajoute-t-elle à l'acte intérieur qui la dirige, un nouveau degré de bonté ou de malice ?

C E qu'on entend ici par un acte intérieur, c'est la volonté absolue & efficace de faire une action bonne ou mauvaise; une aumône par exemple ou un larcin. Cette volonté peut être suivie de l'effet, ou n'en point avoir, à cause des obstacles qu'on a rencontrés dans l'exécution. L'acte extérieur est l'exécution de cette volonté, le larcin effectif ou l'aumône. On convient de tant de choses sur la question présente, que la décision en devient très-peu intéressante pour la pratique, &

que quelque parti que l'on prenne, on doit toujours tenir une conduite égale & uniforme.

Car 1^o, on convient dans tous les sentiments, que la volonté absolue de faire une action vertueuse, qu'une force majeure empêche de faire réellement, est aux yeux de Dieu, qui voit le cœur, d'un grand mérite; que ce mérite, toutes choses égales d'ailleurs, est d'autant plus grand que la volonté est plus forte & plus décidée. On convient également, que la volonté de faire un mal est un péché, plus ou moins grief, suivant que l'action qu'on a dessein de faire est plus ou moins criminelle; en sorte que le péché est mortel, quoiqu'on n'en vienne pas jusqu'à l'exécution, lorsque l'action est en elle-même une faute mortelle.

2^o. On convient encore, que lorsque l'acte intérieur & extérieur sont unis ensemble, c'est-à-dire, lorsque la volonté de faire quelque chose est suivie immédiatement de l'action même, & qu'il n'y a rien de plus dans l'un que dans l'autre, la bonté ou la malice de l'acte intérieur & de l'acte extérieur est absolument la même, parce que l'un & l'autre ne forment qu'un seul & même acte dans l'ordre moral. Car l'acte extérieur ne peut devenir un acte moral, qu'autant qu'il est volontaire, & conséquemment uni à un acte intérieur dont il émane. C'est dans cet acte intérieur que s'unissent toutes les différentes actions intérieures, qui contribuent souvent à former ce qui d'ailleurs n'est qu'une seule & même action morale. Combien, par exemple, d'actions physiques différentes se rencontrent dans un seul & même larcin! Que de démarches pour se rendre dans le lieu où l'on commet le crime? que de précautions pour n'être pas découverts! que d'efforts pour réussir? Quand néanmoins tout cela se suit immédiatement, il n'en résulte qu'un seul & même péché, parce qu'il n'y a qu'un seul & même acte de volonté, d'où émanent toutes ces
actions

actions extérieures. (a) Nous ne parlons que de l'unité du péché, & non de sa griéveté.

On suppose ici une union réelle entre la détermination de la volonté, & l'exécution de cette détermination. Car si on a conçu d'abord un dessein, qu'on n'ait exécuté qu'après un certain intervalle, il en résulte deux actions différentes, comme le remarque S. Thomas (b), parce qu'il y a eu une première volonté sans effet, & un renouvellement de cette volonté suivie enfin de l'exécution.

3°. On convient encore, que les mauvaises actions ne sont pas seulement défendues, mais encore la simple volonté de les commettre; & que pour les bonnes actions qui sont de précepte, chacun doit être dans la disposition habituelle de les faire, toutes les fois que la loi, qui en a été portée, en imposera l'obligation. Aussi Dieu, sur la même chose & pour le même objet, a fait deux Commandemens exprès & différents. Par le premier, il défend toutes les actions extérieures, qui peuvent faire tort au prochain dans ses biens (c). Par le second, il défend aussi expressément, & dans un plus grand détail encore, la volonté de faire aucune de ces actions (d); pour faire sentir plus fortement qu'il défend également le crime & le simple desir de le commettre.

4°. On convient que, quoiqu'il en puisse être du rapport de l'acte extérieur à l'acte intérieur dont il émane, on doit absolument faire connoître dans la confession, si l'on en est venu jusqu'à l'exécu-

(a) Cùm actus non ponatur in genere moris nisi per voluntatem, ideò secundùm unitatem voluntatis judicandum est, de unitate ejus quod in genere moris dicitur. S. Th. in 2. dist. 42.

(b) Si quis primo tantùm velit & postea volens faciat,

sunt duo peccata, quia iteratut voluntatis actus. Id. Q. 2. de malo.

(c) Non adulterabis... Non furtum facies.

(d) Non concupisces uxorem proximi tui, non domum... & cœnia quæ ejus sunt.

tion des péchés dont on s'accuse ; parce qu'on doit faire connoître au Confesseur le péché tel qu'on l'a commis (a). Et quand même on seroit aussi coupable pour avoir conçu un mauvais dessein , que pour l'avoir exécuté , il n'en seroit pas moins nécessaire de déclarer , si l'on s'en est tenu à un simple désir ; si l'on y a joint des efforts & des démarches pour l'exécuter ; ou si on l'a réellement mis à exécution. Sans cela le Confesseur ne pourroit donner les avis convenables ; l'exécution d'un crime en exige de différents du simple projet. Elle demande souvent des précautions , pour en prévenir les suites ; des mesures pour réparer le dommage , qui en a pû naître , & qu'un acte purement intérieur ne peut jamais causer ; elle peut enfin être punie de censures.

5°. On convient , que quand même l'acte extérieur n'ajouteroit à l'acte intérieur aucun degré de mérite ou de démerite , les Législateurs peuvent néanmoins promettre des récompenses particulières pour des actions extérieures , ou infliger des châtimens , quoiqu'ils ne récompensent ni ne punissent la volonté de les faire la plus décidée. Et en effet ce n'est pas seulement la bonté ou la malice absolue des actions que les Législateurs considèrent , mais l'utilité ou le désavantage , qui en résulte pour la société. Or ce n'est que par des actions extérieures , des services réels ou des dommages effectifs , qu'on peut être utile ou nuisible aux sociétés. Aussi nous avons remarqué dans les Conférences sur les Loix , que les Législateurs , même Ecclésiastiques , ne sont dans l'usage de prescrire ou de défendre directement que des actions extérieures.

6°. Quelque mérite que puisse avoir aux yeux de Dieu , le desir du bien , quelque grande que soit la récompense qu'il lui destine dans le Ciel ; c'est néanmoins le sentiment commun des Théologiens

(a) Sylvius 1. 2. Q. 20, *versus finem*.

que l'exécution du bon desir qu'on avoit conçu sera suivie d'une récompense particuliere , d'une béatitude , qu'ils nomment accidentelle ; & il est très-aisé de concevoir , que la grace que Dieu a faite aux Saints de faire réussir leurs bons desseins , les suites heureuses que ces bons desseins auroient eus pour la gloire de Dieu & le salut du prochain , feront naître dans leurs ames des sentiments de joie & de contentement , qu'une simple bonne volonté sans effet ne doit pas ordinairement causer.

7°. On convient que pour l'ordinaire & dans la pratique , l'action extérieure ajoute de nouveaux degrés de bonté ou de malice à la simple volonté de la faire. Car 1°. le plaisir ou la peine que l'action cause se fait sentir plus vivement , lorsqu'on la fait réellement , que lorsqu'on n'en a que le desir ou la volonté. Et c'est-là souvent l'occasion d'un plus grand mérite & d'un plus grand sacrifice ou d'un goût plus vif pour le péché (a). Il faut communément plus de vertu pour soutenir les peines & les douleurs , que peuvent causer les pratiques de la mortification chrétienne , que pour ne s'y affujétir qu'en idée & par le desir de son cœur. La peine & le plaisir , qui ne sont que dans l'imagination , ne sont qu'une ombre assez foible d'un plaisir réel , & d'une peine présente. 2°. Les actions extérieures donnent occasion de renouveler la bonne ou mauvaise volonté qu'on avoit conçue , elles lui donnent une nouvelle force ; & les mouvements du corps , qui accompagnent l'action , excitent dans la volonté plus d'activité , plus d'ardeur pour le bien & pour le mal. *Vix fieri potest* , dit Hugues de Saint-Victor , de *Sacr.* page 14, c. 6. *ut voluntas opere suo non augeatur.*

(a) Quod manu non faciunt , corde faciunt , multò autem est melius & sine controversiâ verius , ut etiam

manibus fiat. *S. Aug. tract.* 58. in *Joan.* Il parle du lavement des pieds.

C'est dans ce sens que Saint Augustin (a), & Saint Jérôme (b) enseignent, que les genuflexions, les prostrations, & les autres témoignages extérieurs de piété, qui accompagnent la prière, la rendent plus fervente & plus efficace. 3°. L'action extérieure est sujette à éprouver dans l'exécution, des obstacles, auxquels souvent on ne s'étoit pas attendu. Pour les vaincre, il faut que la volonté fasse de nouveaux efforts, recherche de nouveaux moyens; & c'est-là sans doute un bien ou un mal de plus, suivant que l'action est bonne ou mauvaise. Ajoutons, 4°, ce qui est d'une grande considération, le scandale ou l'édification, qui ne peut venir que des actions extérieures. On peut bien se représenter l'un & l'autre par la pensée, le souhaiter, mais le scandale & l'édification réelles, ont bien d'autres suites, & l'événement fait connoître en ce genre bien des choses, qui n'avoient pû être l'objet de la volonté, avant que l'exécution les eût manifestées.

8°. Il n'est point encore douteux, qu'il est certaines actions, qui, toutes choses égales, ont un mérite particulier que la volonté de les faire ne peut avoir. Par exemple, la simple volonté de recevoir un Sacrement n'est point équivalente au Sacrement même, & ne produit point les mêmes effets de grâce & de sainteté; fût-on dans l'impossibilité la plus absolue de le recevoir: à moins qu'on ne fût dans ces dispositions parfaites de vertu & de charité, qui justifient indépendamment des

(b) Nescio quomodo, cum hi corporis motus fieri, nisi motu animi præcedente non possint, eisdem rursus visibilibus factis, ille interior invisibilis, qui eos fecit, augetur, ac per hoc cordis affectus crescit. S. Aug. l.

de cur. pro mortuis. c. 5.

(c) Quando Deum genuposito adoramus, & fixo in terram poplite, magis quod ab eo poscimus, impetramus. S. Hier. c. 3. ad Eph.

Sacrements (a). Sans cela il faut les recevoir effectivement, pour obtenir la grace qui y est attachée. La raison en est sensible. La bonté de ces actions ne vient pas seulement de leur valeur intrinsèque, & de la perfection naturelle des actes de vertu qu'on fait pour s'y disposer, mais encore davantage d'un mérite sur-ajouté, étranger, & qui dépend uniquement de la volonté de Dieu. Or ce mérite il l'a attaché à l'action même.

Nous ne prétendons pas, que lorsqu'on ne peut absolument recevoir un Sacrement utile ou encore plus, nécessaire au salut, que Dieu n'y supplée par une grace équivalente & proportionnée à l'ardeur du desir & à la ferveur des dispositions; que ces dispositions mêmes ne puissent être plus parfaites en elles-mêmes, que celle des personnes qui reçoivent actuellement le Sacrement: mais on ne reçoit pas pour cela la grace sacramentelle, attachée à la réception réelle. Delà l'obligation de recevoir le Sacrement, si les obstacles viennent à cesser.

Les Théologiens disent la même chose du Martyre, qu'ils égalent aux Sacrements en ce point, & qui réellement peut les suppléer. Dieu, en faveur de ceux qui le souffrent réellement, & qui en perdant la vie se trouvent hors d'état d'acquiescer de nouveaux mérites, y a attaché un mérite particulier, que la simple volonté de l'endurer ne donne point. Il y a d'ailleurs bien loin à ne souffrir le martyre qu'en idée, & par le desir du cœur, & le souffrir réellement.

(a) Non dubium est quin sit utilius sacramenta recipere, quam solum voluntatem habere ea recipiendi, quia sacramenta valent secundum institutionem Christi ex opere operato, non autem ex opere operan-

tis, ex cujus parte actus morales habent bonitatem aut malitiam. Christus autem valorem operis operati non dedit voluntati recipiendi sed ipsis sacramentis. Sylvius 1. 2. Q. 20. art. 4. ad 5.

Quant aux œuvres satisfactoires (a). Il est constant, que quand même le mérite seroit égal, de les faire réellement & de le desirer, il ne s'ensuivroit pas qu'on satisfît également. On ne satisfait, qu'autant que ces actions sont pénibles & coûtent à la nature. Or la pénitence extérieure & effective se fait bien mieux sentir, & coûte davantage que le simple desir de s'y assujétir. Si quelquefois Dieu tient également compte à un pécheur du desir qu'il a de satisfaire à la justice, c'est que ce desir est accompagné d'une satisfaction réelle, fondée sur la vivacité extraordinaire de la contrition, & sur l'ânerume du regret que ce pécheur a de ses péchés.

Ceci supposé, & excepté, comme on en convient assez communément, & même universellement pour la plupart des articles; ce qui reste à décider, c'est de savoir si lorsque la volonté de faire une bonne ou une mauvaise action est entière, absolue, & aussi forte qu'il est nécessaire pour la faire effectivement, la bonté ou la malice de cette bonne ou de cette mauvaise volonté est égale à la bonté ou à la malice de l'action même. On a déjà vu que dans la pratique cela n'arrive gueres, au moins lorsqu'il ne s'agit que d'une volonté simple & qu'il n'y a rien de plus; mais en supposant cette volonté aussi parfaite, que celle qui produit l'action même, qu'en faut-il penser? Nous répondons, que cette volonté est aux yeux de Dieu d'un aussi grand mérite, ou une aussi grande faute que l'action extérieure (b). Car l'acte extérieur ne

(a) Melius est... jejunando satisfacere... quàm solum ista velle; non quod coram Deo melior sit... qui jejunat, quam qui æqualem voluntatem habet, impeditur autem aliunde, sed quia non solum pendet a voluntate

ficientis, sed etiam ex parte operis, quatenus est pœnale. *Sylv. ibid.*

(b) Tantùm meretur qui perfectam voluntatem habet aliquod bonum faciendi quàm si faceret illud. *S. T. in, 2 dist. 40. Q. I. art. 3.*

pourroit ajouter à la volonté de le faire un nouveau degré de mérite ou de malice, qu'autant qu'il en renfermeroit quelqu'un qui lui fût particulier. Il n'en renferme aucun : dans nos actions, il n'y a de bien & de mal que celui qui est dans la volonté & auquel elle a donné son consentement. Or la volonté est toujours supposée la même ; aussi vive, aussi forte, aussi sincère, soit qu'on en soit venu jusqu'à l'exécution ; soit qu'on ne l'ait pu faire à cause des obstacles qui s'y sont rencontrés (a). Effectivement ce qui ne dépend pas de nous ne peut rendre nos actions meilleures ou plus mauvaises. Dans la circonstance dont nous parlons, on a fait tout ce qu'on pouvoit. L'exécution n'a pas manqué faute de volonté, mais uniquement parce qu'on s'est trouvé arrêté par des obstacles, qu'on n'a pu surmonter ; aussi est-ce une maxime commune que la volonté est toujours supposée pour le fait, lorsqu'il n'y a que l'impuissance qui y met un obstacle (b).

Ici on pourroit alléguer en preuve ce que nous dit l'Écriture (c) au sujet du sacrifice d'Abraham. Dieu lui avoit commandé d'immoler son fils. Abraham se disposa à obéir à un ordre si rigoureux. Dieu se contenta de sa bonne volonté, qui mérita à ce saint Patriarche les mêmes grâces, que s'il l'eût réellement immolé. Mais cet exemple ne prouveroit rien bien directement, que pour les

(a) Si possibilitas desit voluntate existente perfectâ, ut operaretur, si posset, defectus perfectionis, quæ est in actu exteriori, est simpliciter involuntarius: involuntarium autem sicut non meretur præmium operando, ita non tollit aliquid de præmio vel de pœnâ, si homo involuntariè simpliciter deficiat ad facien-

dum bonum vel malum. S. Thom. in 2. dist. 40. art. 3.

(b) Quid planius quàm quod volumus pro facto reputetur, ubi factum excludit necessitas. S. Bern. Epist. 77.

(c) Quia fecisti hanc rem, & non pepercisti filio tuo propter me, benedicam tibi. Gen. 22.

circonstances où la volonté a déjà fait beaucoup de son côté, & surmonté les plus grandes difficultés. Car Abraham accomplit réellement ce qu'il y avoit de plus difficile dans le commandement que Dieu lui avoit fait; l'exécution n'y auroit rien ajouté. Il avoit tout préparé pour le sacrifice. Le bûcher étoit dressé. Son fils y étoit couché. Déjà il avoit le bras levé pour porter le coup mortel. Il fallut qu'un Ange l'arrêtât & l'empêchât de frapper cette chère victime. La volonté étoit alors trop décidée, trop proche de l'exécution, trop semblable à l'action extérieure, pour n'avoir pas le même mérite. Et certainement quand on en est aux mêmes termes qu'Abraham, qu'on a déjà fait les plus grands efforts & les plus grands sacrifices, qui pourroit douter que la volonté, qui les a fait faire, ne fût aussi agréable à Dieu que l'action même ?

Mais quand même on n'auroit pas été si loin & qu'on se trouvât arrêté jusques dans les efforts qu'on a faits, pour exécuter ce qu'on avoit projeté, on pourroit avoir un égal mérite, ou être également coupable, comme nous l'avons déjà établi; & si l'exemple d'Abraham ne confirme pas dans toute son étendue la preuve que nous en avons donnée, l'oracle célèbre de Jésus-Christ au sujet du desir de l'adultère, la met absolument hors d'atteinte.

Si quelqu'un, dit notre Seigneur (a), regarde une femme avec des yeux adulteres, il a déjà commis le crime dans son cœur. Le Sauveur du monde égale ici visiblement la malice du desir à celle de l'action même. Ce qu'on pouvoit ici supposer de plus que la simple volonté, tels que des regards criminels, y ajoute trop peu de chose pour égaler l'exécution du crime, si la volonté de le

(a) Omnis qui vider mulierem ad concupiscendam ; in corde suo. *Math.* 5.

commettre n'étoit pas aussi criminelle , que le péché extérieur , qui en est l'objet (a).

Il faut au reste prendre garde d'abuser de ce que nous enseignons ici du mérite de la bonne volonté , lors même qu'elle n'a pu avoir son exécution , & de donner dans les vaines imaginations de quelques faux mystiques , qui s'épuisent en desirs de bonnes œuvres , qui ne sont point à leur portée , & font consister au moins une partie de leur perfection dans ces souhaits chimériques. Il est bien sans doute de desirer de faire pour Dieu plus qu'on ne fait , & que l'état où l'on est ne le permet , pourvu que d'ailleurs on s'acquitte de ses devoirs. Mais se flatter , que parce qu'on desiré d'aimer Dieu autant que l'a fait celle qu'il a choisie pour être la Mere de son Fils , de donner sa vie pour lui , comme l'ont fait les Martyrs , ce desir est équivalent à l'amour que la Sainte Vierge a eu pour Dieu & au Martyre , ce seroit une dangereuse illusion. Cette imagination seroit d'autant plus fautive , que pour que ce desir égalât la charité de la Sainte Vierge & le courage des Martyrs , il faudroit qu'il parût d'un cœur aussi enflammé , & d'une volonté aussi parfaitement dévouée à Dieu , ce qui ne peut être par rapport à sa sainte Mere , & ce qui n'est point , au moins dans l'ordre commun , par rapport aux Martyrs , qui ont réellement fait le sacrifice de leur vie.

On doit encore moins se rassurer sur les bons desirs qu'on n'exécute pas , si l'on ne fait pas d'ailleurs tout ce qu'on peut. L'acte intérieur tend tous jours à l'extérieur ; & la volonté n'est jamais parfaite pour ce qu'elle ne peut atteindre , lorsqu'elle n'accomplit pas effectivement tout ce qui n'est pa-

(a) Si cui.. non contingat facultas concumbendi cum muliere alienâ.. & si potestas detur, facturum esset, non minus reus est quam si ipso facto deprehenderetur. S. Aug. l. 1. de lib. arb. c. 3.

au-dessus de ses forces , (a).

Ce seroit encore une illusion plus dangereuse ; de penser que lorsqu'on a une fois eu la volonté de commettre un péché , on ne doit plus se contraindre pour ne le pas exécuter , parce qu'après tout on n'en sera pas plus coupable , ni puni davantage. Cette conséquence seroit absurde & absolument contraire aux principes que nous avons établis. Car l'exécution d'une mauvaise volonté n'ajoute rien à la malice du projet , que lorsqu'il n'y a rien de plus dans la volonté , quand elle n'exécute pas son premier dessein , que quand elle l'exécute. Et c'est ce qui n'est pas dans le cas proposé , où l'on suppose une réflexion au moins implicite sur l'inutilité de se gêner , & de se priver de la satisfaction attachée à la consommation du crime qu'on avoit projeté. Cette réflexion renferme un renouvellement de volonté , & conséquemment un nouveau péché ; elle renferme encore une détermination plus forte & une affection plus grande pour la faute qu'on commet. D'ailleurs la plupart des péchés extérieurs ont des suites qu'on est obligé de prévenir ; ils font plus aisément naître des habitudes ; ils ont plus de force pour les affermir ; ils peuvent causer des scandales , avoir des imitateurs , &c. Sans compter que les Théologiens enseignent encore qu'il y aura dans l'enfer des peines accidentelles pour les actions extérieures , différentes de celles dont Dieu punit les mauvaises volontés qui n'auront point eu de suites , quoiqu'on eût été également disposé à les exécuter.

Loin donc de s'applaudir ou de se mettre peu en peine d'avoir exécuté les mauvais desseins qu'on avoit conçus , on doit en être singulièrement affligé ; & lorsqu'on n'a pas fait tout le mal qu'on vouloit , en rendre grâces à Dieu à l'exemple de

(a) Sylvius , *ubi supra*.

David, ainsi que du bien dont il nous a fourni les occasions.

Tout ce que nous avons dit dans cette question, suppose que la bonté & la malice de nos actions est originairement dans la volonté, & que de là elles passent dans l'action extérieure: ce n'est pas qu'à considérer les choses en général, la bonté & la malice ne soient primitivement dans l'action même. Et en effet nos actions ne sont bonnes ou mauvaises, qu'autant qu'elles sont conformes ou opposées à la droite raison. Cette conformité & cette opposition viennent de la nature de l'action, & sont indépendantes de la volonté. Ce n'est même que la bonté ou la malice naturelle d'une action, qui donne à la volonté de les faire le caractère de bonté ou de malice qu'on peut lui attribuer. Il n'y a, par exemple, de mérite dans la volonté de prier, & de péché dans le desir de blasphémer, que parce que la priere est un acte de vertu, & le blasphème un crime.

Mais lorsqu'on considère les actions en particulier, & comme dit S. Thomas, *prout in facto consistunt*, & quant à l'imputation, quoique l'action ait en elle-même sa bonté ou sa malice absolue, elle ne l'a par rapport à nous, que dépendamment de la volonté; puisqu'elle ne nous est imputée qu'autant qu'elle y a consenti. C'est ce consentement qui fait originairement notre mérite & notre crime, & l'action extérieure n'a de bonté ou de malice pour nous, que conséquemment à ce consentement (a).

Puisque c'est de l'acte intérieur de la volonté, que vient la bonté & la malice de l'acte extérieur

(a) Si consideretur bonitas exterioris actus, secundum quod est in ordinatione & apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis; sed si considere-

tur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium ejus. S. Th. 1. 2. Q. 20. art. 1.

qui la suit, c'est une conséquence nécessaire que toute la bonté & toute la malice de cet acte intérieur se répandent sur l'action même. Ainsi plus la volonté de la faire est forte, plus elle est parfaite dans les vues qu'elle se propose, plus aussi l'action qu'elle produit a de bonté & de mérite, autant néanmoins que cette action est susceptible de cette bonté; car nous ne parlons ici que d'une volonté raisonnable & effective. Quelqu'un, par exemple, ne donne qu'une petite somme d'argent, incapable de fournir aux besoins des pauvres d'une ville; sa volonté néanmoins est d'y pourvoir. Cette volonté peut bien être réelle en lui, partir d'un grand fonds de charité, être d'un très grand mérite devant Dieu; mais ce mérite ne se communique point à l'aumône qu'il fait; elle n'a aucune proportion avec l'idée qu'il se propose, & ne peut produire l'effet dont il s'agit. Cet effet peut bien être l'objet de ses desirs, mais non de son aumône & de la volonté qui le détermine à la faire: volonté nécessairement bornée au soulagement du nombre de pauvres, proportionné à la somme qu'il donne. Mais si la somme elle-même avoit cette juste proportion, quoiqu'à l'événement l'effet ne s'ensuivît pas, parce que la bonne intention de celui qui la faite n'auroit pas été bien remplie, ou parce qu'une partie de la somme, avant la distribution, eût été perdue par accident, ou dissipée par ceux qu'il avoit chargés de la distribuer, alors l'aumône qui se feroit du reste auroit tout le mérite de la volonté qui l'avoit inspirée.

Le genre & la gravité de la malice qui est dans la volonté, se communique toute entière à l'action avec plus d'étendue encore que la bonté, puisqu'elle s'y communique lors même que l'action extérieure n'a point une vraie proportion avec la volonté dont elle émane. Ainsi celui qui en ne faisant qu'une légère blessure voudroit néanmoins

par-là causer la mort , seroit devant Dieu coupable d'homicide.

ARTICLE II.

Les divers événements qui peuvent arriver en conséquence des actions que nous faisons , y ajoutent-ils quelques nouveaux degrés de bonté ou de malice ?

Il est évident que nos actions sont d'autant plus excellentes ou plus mauvaises , qu'elles peuvent avoir des suites plus avantageuses ou plus funestes. Ces suites sont vraiment partie de l'action , puisqu'elles y sont liées & qu'elle en est le principe. Delà vient la malice singulière des actions scandaleuses , & le mérite supérieur de celles qui sont édifiantes & propres à produire de grands biens ; quoique celles-ci en elles-mêmes ne paroissent pas quelquefois d'un grand prix , & n'ayent rien de frappant & de singulier. Déjà nous l'avons établi en parlant des actions volontaires , & posé en même temps les principes , d'après lesquels ces suites bonnes ou mauvaises peuvent & doivent être imputées. Mais comme ces suites prévues ou imprévues , n'arrivent pas toujours , on demande ici si l'événement ajoute réellement quelque chose à la bonté ou à la malice de l'action.

Ce que nous venons de dire de l'action extérieure , que par elle-même elle ne contribue point à sa bonté & à sa malice , qui dépend uniquement de l'acte intérieur ou de la volonté de la faire , doit ici à plus forte raison former la décision. L'événement qui s'ensuit de nos actions , ne contribue précisément en rien à leur bonté ou à leur malice ; il n'y entre qu'autant qu'il a été l'objet de la volonté , qui l'a prévu ou dû prévoir ; & on l'a toujours

dû faire, toutes les fois que l'action qu'on a faite étoit de nature à produire un certain effet. Les événements ne dependent pas de nous ; nous pouvons faire avec les meilleures intentions du monde, les choses les plus capables de produire les plus grands biens, & malheureusement y trouver des obstacles & ne pas réussir, malgré tous nos efforts. Nous ne sommes pas alors privés du mérite de notre bonne volonté, & de l'action que nous avons faite en conséquence ; cette action conserve toujours son caractère de bonté, proportionnée aux fruits qu'elle étoit propre à produire, & que nous nous étions proposés. Nous ne pouvons que planter & arroser, à cela se borne tout notre mérite, & nous l'avons également indépendamment de l'accroissement qui dépend de Dieu seul (*a*).

De même aussi, quoique les suites d'une mauvaise action que nous avons sujet de craindre, n'arrivent pas, lorsque cette action est de nature à pouvoir les produire, ou que nous les avons prévues, nous en sommes néanmoins responsables. Ainsi, par exemple, quelqu'un qui dans l'ivresse a coutume de se laisser aller à des emportemens, à des violences, &c. est effectivement coupable de ces suites naturelles & ordinaires de son ivresse, lors même que d'heureuses circonstances les empêchent : sa volonté en a posé librement la cause, & toute la malice de ces sortes d'effets est dans la volonté qui s'est déterminée à faire ce qui y pouvoit donner occasion.

L'événement qui peut s'ensuivre d'une action, n'est imputé qu'autant que non-seulement on a pu & dû le prévoir, mais qu'on étoit obligé d'omettre par cette raison l'action qu'on a faite (*b*). Ainsi,

(*b*) Qui incrementum dat
Deus. 1. Cor. 3. 7.

(*a*) Eventus sequens, si
est præcogitatus, addit ad

bonitatem & malitiam actûs; cum enim cogitat, quod mala ex opere suo possunt sequi, apparet quod volun-

Jesus-Christ ne pouvoit répondre à aucun titre des péchés que commirent les Juifs à l'occasion de sa prédication, de ses bonnes œuvres & de ses miracles; parce qu'il n'y donnoit réellement aucune occasion véritable, que ces péchés venoient entièrement de leur malice; & que ce n'étoit pas certainement une raison d'omettre ce qui étoit nécessaire pour prouver la divinité de sa mission, instruire les hommes & consommer l'ouvrage de leur rédemption. Ainsi les Ouvriers évangéliques n'en font pas moins des actions très-saintes, & entièrement irréprochables, en travaillant au salut des peuples & se livrant aux fonctions du zèle, quoiqu'ils sachent très-bien que la plupart n'en profitent pas, qu'ils en deviennent quelquefois plus coupables, & que plusieurs en abusent au point de s'endurcir dans le crime, & d'en prendre occasion d'en commettre de nouveaux.

Nous avons déjà observé que pour avoir le mérite du bien, il faut au moins avoir une intention générale de le procurer; qu'un Prédicateur, par exemple, pour avoir le mérite des conversions qu'il fait par ses instructions, doit se proposer de convertir ceux qui viennent l'entendre. Mais on peut être coupable des suites mêmes d'une action qu'on ne se propose ni ne desire en aucune manière, dès que l'action en est la cause, & qu'on a dû s'y attendre ou prévoir, que tel pourroit en être l'effet.

tas ejus magis est deordinata, cum propter hoc non dimitit. Si non sit præcogitatus, & per se sequatur ex tali actu, aut in pluribus, eventus sequens addit ad bonitatem aut malitiam. Manifestum est enim meliorem

esse actum ex quo plura bona, & pejorem ex quo plura mala possunt sequi; si autem per accidens & in paucioribus, tunc eventus non addit, non enim judicium est ferendum ex eo quod per accidens est. *S. Th. 1. 2. Q. 20.*

I V. Q U E S T I O N.

Qu'est-ce qu'on entend par les circonstances d'une action ? Et comment peuvent-elles contribuer à sa bonté & à sa malice ?

C E que nous avons à dire au sujet des circonstances des actions, est extrêmement simple, & mérite plutôt d'être proposé que discuté.

En général les circonstances d'une action sont des manières de la faire, qui lui sont purement accidentelles, & sans lesquelles on la peut faire également. Dans le vol, par exemple, les circonstances d'un lieu saint ou profane, public ou particulier, sont différentes manières de voler, dont aucune n'est essentielle au larcin ; puisque c'en est également un, quel que soit le lieu où l'on prend le bien d'autrui. Le terme de circonstance est ici employé, par une métaphore tirée des choses corporelles. On dit que des corps en environnent un autre, *circumstant*, lorsqu'ils le touchent ou immédiatement ou immédiatement, & l'entourent de toutes parts. Ainsi certaines qualités de nos actions en sont nommées les circonstances, parce qu'elles les accompagnent & les environnent en quelque sorte (a).

(a) Nomen circumstantiæ ab his quæ in loco sunt derivatur ad actus humanos : dicitur autem in localibus aliquod circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei, ... & ideo quæcunque conditiones sunt extra substantiam actûs, & tamen (cum) attingunt aliquo modo.. circumstantiæ vocantur. S. Th. 1. 2. Q. 7. art. 1.

ARTICLE PREMIER.

Les circonstances d'une action contribuent-elles à sa bonté ou à sa malice ?

Il est certain , que les circonstances dans lesquelles nous agissons , peuvent contribuer beaucoup à la bonté ou à la malice de nos actions (a). Cette proposition est si évidente qu'elle n'a pas besoin de preuves. Car d'où vient la bonté & la malice de nos actions , sinon de leur opposition ou de leur conformité avec la droite raison ? Mais s'il est des objets opposés ou conformes à la droite raison , n'est-il pas aussi dans nos actions des circonstances que la droite raison approuve , d'autres contre lesquelles elle reclame ? Frapper quelqu'un avec violence , sans qu'il l'ait mérité , c'est sans doute une action que la raison condamne ; mais si c'est un pere , si c'est un lieu public ou sacré où l'on le fait , ces circonstances ne rendent-elles pas la crime beaucoup plus odieux ? Au contraire l'aumône est une action très-sainte & très-agréable à Dieu ; mais la faire à un ennemi , mais aller chercher dans sa retraite le pauvre abandonné , ne sont-ce pas là des circonstances qui rendent l'aumône plus méritoire , & lui donnent un nouveau prix ? On peut voir encore le *Chapitre 6* de Saint-Mathieu , où Jesus-Christ , en nous recommandant la priere , l'aumône , la mortification , entre dans le détail des circonstances qui doivent accompagner ces bonnes œuvres , & les rendent plus méritoires & plus agréables à Dieu. Et en effet les circonstances ne font qu'un tout avec l'ac-

(b) Cum ex circumstantiis humani actus disponantur in ordine ad ultimum

finem , earum speculatio maximè ad Theologos pertinet. *Ibid.* art. 2.

tion même ; elles font l'objet de la volonté , autant que le fond & la substance de l'action. Il est donc tout naturel que la bonté & la malice particulières qu'elles peuvent renfermer rejaille sur l'action dont elles font partie , & en augmente la bonté ou la malice primitive. C'est pourquoi le Concile de Trente a décidé (a) , qu'il étoit dans les actions des circonstances essentielles , qu'il falloit nécessairement déclarer dans la confession , parce que sans cela le Confesseur ne pourroit prononcer sûrement sur l'état de la conscience du Pénitent , ni connoître suffisamment la nature & l'énormité des péchés dont il s'est rendu coupable : ces circonstances sont , suivant la définition du Concile , celles qui changent l'espece des actions , & on doit porter le même jugement de celles qui en augmentent notablement la malice.

ARTICLE II.

Comment les circonstances peuvent-elles changer la nature de nos actions ?

Une circonstance peut de deux manières changer la nature & l'espece de nos actions. Premièrement en leur ôtant la qualité morale , qui leur est propre , & en leur donnant une nouvelle , toute différente. 2°. Lorsque sans rien changer au caractère naturel de bonté & de malice , qui les distingue , elle y en ajoute seulement un nouveau d'une différente espece.

Le premier & le plus essentiel changement , que les circonstances peuvent produire dans nos actions , c'est d'en changer la nature dans l'ordre des mœurs , & de leur ôter le caractère de bonté ou de malice , qui leur est propre , en les rendant

(a) *Session. 14. c. 5.*

mauvaises de bonnes qu'elles étoient naturellement ; ou au contraire licites , permises ; justes , d'injustes & de défendues qu'elles auroient été sans cela. C'est sans doute par exemple une chose très-sainte d'offrir à Dieu des sacrifices , mais la circonstance d'un lieu profane ôte à ce devoir de religion toute sa bonté & son mérite , & d'une bonne action en fait un péché ; & c'est pour cette raison que Dieu réproûve si souvent dans l'Écriture les sacrifices qu'on lui offroit dans les hauts lieux , parce qu'on n'y observoit pas la circonstance du lieu , qu'il avoit choisi pour les lui offrir. La prière est naturellement une action sainte , & agréable à Dieu ; mais si l'on prend pour la faire un lieu public , où l'on puisse être apperçu & s'acquérir par-là la réputation d'un homme vertueux , cette circonstance , que la vanité a fait choisir , lui ôte son mérite , & en fait un péché. Au contraire le droit que chacun a naturellement de défendre sa vie attaquée , est une circonstance qui peut ôter à l'homicide sa malice naturelle , & en faire une action , qu'on ne pourroit légitimement condamner. C'est ainsi encore que les circonstances différentes peuvent d'une action indifférente en faire une bonne ou une mauvaise action , comme dans les repas la circonstance de l'excès ou de la tempérance forme un péché ou un acte de vertu. Ces sortes de circonstances par rapport aux actions indifférentes de leur nature , sont moins alors dans l'ordre de la morale de simples circonstances , que le fonds même de l'action , puisque seules elles la caractérisent dans l'ordre des mœurs (a).

Le second changement que les circonstances peuvent produire dans les actions , c'est d'ajouter à la bonté ou à la malice qui leur est naturelle ,

(a) Quandocumque circumstantia aliquam speciem peccati in actu causat, non habet jam rationem circumstantiæ. S. Thom. in 4. dist. 16. Quæstione. 3. ad 1.

un nouveau caractère de bonté ou de malice d'une espece différente ; ce qui arrive toutes les fois que les circonstances leur donnent des rapports à des vertus ou à des vices , que sans cela elles n'auroient pas eues. La raison en est sensible. Nos actions ne sont bonnes ou mauvaises , qu'autant qu'elles sont conformes aux regles des mœurs , ou qu'elles y sont opposées. Ce sont les vertus qui sont les regles des mœurs , le principe & le fondement de tout bien , comme les vices opposés à ces vertus sont la source & le fondement de tout mal. Une action n'est bonne qu'autant qu'elle est l'effet ou l'acte de telle vertu ; comme elle n'est mauvaise qu'autant qu'elle se rapporte à un certain vice : & conséquemment dès qu'une circonstance , sans rien changer dans la nature d'une action , lui donne des rapports à une vertu ou à un vice , que cette action n'a pas naturellement & par elle-même , elle lui imprime nécessairement un nouveau caractère de bonté ou de malice.

La malice naturelle de la fornication , par exemple , est formée par son opposition à la vertu de chasteté. Mais il peut se rencontrer dans ce péché différentes circonstances , qui en lui laissant sa malice propre & originaire , en ajoutent d'autres d'une espece différente. C'est ainsi que la circonstance de la personne , avec qui on commet ce crime , peut y ajouter la malice de l'injustice , si cette personne est engagée dans le mariage ; ou celle du sacrilege , si elle est consacrée à Dieu ; celle de l'inceste , si elle est parente , quand même ce seroit une future épouse , & que la dispense de la parenté seroit déjà fulminée ; parce que la dispense n'ôte pas la parenté , qui n'en subsiste pas moins , mais seulement l'obstacle qu'elle met au mariage , sans favoriser en rien le crime (a).

Joindre au vol la violence & l'effraction , ce n'est

(a) Gibert Consult. can. sur le mar. 2. 2. Consult. 86,

point se rendre coupable d'un simple larcin. La violence forme un crime particulier. C'est ainsi qu'en parcourant les diverses circonstances qui peuvent accompagner une action, il est aisé de reconnoître, que toutes peuvent lui imprimer en même-temps différents caracteres de malice ou de bonté, dont on doit être instruit pour bien juger de la nature de l'action, de sa bonté, ou si c'est un péché de son espece & de son énormité.

A R T I C L E III.

Comment les circonstances qui ne changent point l'espece de nos actions, influent-elles sur leur bonté ou sur leur malice ?

Outre les circonstances, qui changent l'espece de nos actions, il en est d'autres, qui sans y rien changer, en augmentent ou en diminuent la bonté & la malice, & par-là méritent une attention particuliere. Car ce que nous considérons principalement ici, c'est la bonté & la malice de nos actions. Or il est des circonstances qui ne changent en aucune maniere la nature & l'espece de nos actions, & ne leur donnent aucun nouveau rapport avec les regles des mœurs, & qui néanmoins leur donnent un degré de bonté ou de malice, souvent supérieur à celui qui résulteroit de certaines circonstances qui en changent l'espece; puisqu'il est en effet de ces dernieres circonstances qui ne vont pas jusqu'au péché mortel, & les autres aggravent souvent si notablement la malice du péché, dont on se rend coupable, qu'elles suffisent seules pour en faire une faute mortelle.

Une colere plus ou moins violente, par exemple, n'a point d'autre espece de malice, que celle qui est essentielle à ce péché. Mais le degré de

malice dans la colere , étant essentiellement proportionné à la violence & à l'emportement qui l'accompagnent , la malice d'une colere violente peut aller jusqu'au péché mortel ; tandis que la malice d'une colere légère peut être renfermée dans les bornes du péché véniel , quoiqu'elle ait de plus la malice d'un léger scandale , lorsque la chose s'est passée dans le public. Il est donc évident que ces sortes de circonstances ne sont point indifférentes dans nos actions , puisqu'elles fixent , déterminent , augmentent ou diminuent souvent considérablement le caractère & le degré de malice ou de bonté , qui leur est propre : sur quoi il est à propos de faire ici quelques observations.

La première est que l'augmentation du côté du mal est ordinairement d'une plus grande importance , que du côté du bien. Car pour une bonne action , qu'elle le soit plus ou moins , elle contribue toujours à l'avantage de notre ame , quoique différemment , suivant ses différens degrés de bonté. Il n'en est pas de même des actions mauvaises. Les circonstances peuvent leur donner une opposition essentielle au salut , que sans cela elles n'auroient pas. Une même faute commise par un Prêtre , par exemple , peut , à raison de la circonstance de la personne , & de la sainteté du sacerdoce , être en lui une faute mortelle , quoique ce ne soit qu'un péché véniel pour un simple fidele. La différence de l'état & de la fortune de celui à qui on fait un larcin , & des circonstances particulieres où il peut se trouver , rendent également le vol plus ou moins criminel.

La seconde observation est , que la circonstance de la quantité ou du plus ou du moins dans la chose , qui est la matiere de nos actions , est de toutes les circonstances la plus importante. Elle appartient même souvent à la substance de l'action. Dans le larcin , par exemple , la valeur de la chose qu'on

a volée ; dans les autres especes de torts qu'on peut causer , le plus ou le moins dans le dommage dont on a été l'auteur ; la légereté ou la gravité d'une injure , d'une médisance , d'une calomnie , &c. c'est de toutes les circonstances , celles d'où dépend le plus essentiellement le plus ou moins de malice que peuvent avoir ces sortes d'actions. Il en est de même des bonnes œuvres qui ont rapport aux vertus opposées aux péchés que nous venons de donner pour exemple. Il y faut joindre aussi la qualité de la personne qui les fait ; d'où peut naître une différence essentielle dans l'action , quoique d'ailleurs tout soit absolument égal. Un homme riche , par exemple , fait une aumône. Un autre personne , dont la fortune est très-médiocre , donne également. Ces deux aumônes sont précisément les mêmes quant à la substance de l'action , ont le même rapport à la vertu de charité , & procurent à l'indigent un égal soulagement ; mais la circonstance de la pauvreté dans le second donne à son aumône un caractère de bonté supérieur à celle de l'aumône du riche , suivant le témoignage de Jesus-Christ même , comme nous l'avons déjà observé (a).

La troisième observation concerne la maniere dont les circonstances influent sur la bonté & sur la malice de nos actions. C'est un sujet de dispute entre les Théologiens. La plupart prétendent qu'elles y influent comme circonstances , & considérées sous ce point de vue ; les autres comme objet de la volonté. Tout ceci se traite fort subtilement , mais il nous semble que c'est à pure perte. Nous ne les suivrons point dans cette discussion , qui a plutôt pour objet des termes & des abstractions , que des différences réelles ; puisque tous conviennent que les circonstances d'une action contribuent à les rendre plus ou moins bonnes , plus ou moins

(a) Hæc vidua pauper plus omnibus misit. *Marc. 12*

mauvaises : qu'elles en font même quelquefois toute la bonté ou la malice : que ces circonstances sont également l'objet de la volonté, comme la substance même de l'action : qu'elles n'y ajoutent aucun degré de bonté ou de malice, qu'autant qu'elles ont été l'objet de la volonté, & qu'elle les a prévues ou dû prévoir, rien n'étant imputé à l'homme, soit en bien, soit en mal, qu'il ne soit volontaire. De savoir maintenant, si par rapport à l'acte de la volonté qui se détermine à faire quelque chose, les circonstances, dans lesquelles elle la veut faire, doivent être regardées comme faisant partie de l'objet, de telle sorte que rien sous ce point de vue ne mérite le nom de circonstance, mais seulement par rapport à l'action extérieure ; c'est à notre avis la chose du monde la moins intéressante, & sur quoi, si l'on veut s'entendre, on sera bientôt d'accord. L'on peut, du moins sans risque, penser ce qu'on voudra, disputer même. Encore, en le faisant, on ne disputera de rien au moins qui ait trait à la morale, & au jugement qu'on doit porter de la malice ou de la bonté de nos actions.

A R T I C L E I V.

Quelles sont les choses qui dans nos actions, peuvent donner occasion à différentes circonstances, capables d'en changer l'espece, ou d'en diminuer, ou d'en augmenter la bonté ou la malice ?

Ce qui peut donner naissance à différentes circonstances, capables de donner de nouveaux degrés de bonté ou de malice à nos actions, ou d'en changer l'espece, est renfermé dans le vers suivant :

Quis

Quis. quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando

La Loi 16 au *Digeste de pœnis*, entre à-peu-près dans le même détail.

Quis. Ce terme signifie l'état, l'âge, ou la condition de la personne qui agit, les engagements particuliers qu'elle peut avoir. Tout cela est d'une très-grande considération, & peut souvent changer la nature d'une action, ou en augmenter la bonté ou la malice. Il est en effet des choses, qui ne sont permises, prescrites ou défendues qu'à certaines personnes; qui ne sont interdites que jusqu'à un certain âge; qui sont des devoirs d'état, ou des fonctions qui supposent un caractère public ou sacré, ou des pouvoirs émanés de l'autorité politique ou ecclésiastique. C'est pourquoi il est bien des occasions, où ceux qui consultent dans le Tribunal de la pénitence ou ailleurs, ne peuvent se dispenser de se faire connoître, & de déclarer quel est leur état, leur âge, leur profession. Leur nom, leur profession, ne sont pas sans doute des péchés; mais la connoissance de leur profession est nécessaire pour connoître leurs différentes obligations; & sans cette connoissance on ne peut prononcer sûrement, sur tout ce qui a rapport à cette profession, ou peut être particulier à cette personne.

C'est ainsi que la circonstance d'un vœu ou d'une promesse, quel qu'en puisse être l'objet, fait pour ceux qui y sont engagés, un péché de ce que les autres pourroient faire innocemment: ou un double péché si l'engagement particulier a pour objet ce qui d'ailleurs fait partie des obligations communes & générales.

C'est sur-tout en matière de charité & de chasteté, que la qualité de la personne qui agit mérite une attention particulière, parce qu'il est des personnes qui sont obligées à d'autres titres que le commun des hommes de respecter, ces deux vertus;

& s'ils en violoient les droits , ils blefferoient en même-temps la Justice & la Religion. L'administration des Sacraments n'est pour un Prêtre ordinaire qu'un devoir de charité. Pour un Pasteur c'est un devoir de justice. Tout commerce illicite bleffe la chasteté. La Religion en fait une défense particulière à ceux qui sont dans les ordres sacrés ; & plus on y est avancé , plus la défense est étroite. Il y a aussi une grande différence à cet égard , entre le vœu simple & solennel. Dans l'inceste également , plus le degré est proche , plus le lien qu'on viole est respectable (a).

Lors même que la circonstance de la personne ne change point l'espèce des actions , il est des péchés , qui sont plus griefs , précisément parce qu'ils sont commis par de certaines personnes, telles que sont ceux qui sont en place , ou avec certaines personnes , telles que sont les fautes contre la chasteté, commises avec des Religieuses, même Novices , parce que des Novices , quoiqu'elles n'y soient pas encore astreintes par vœu , sont dans un état de consécration , qui les dévoue à la chasteté , & que ces sortes de fautes sont directement opposées à la sainteté & à la fin de cet état. Concina (b) d'après Sylvius , porte le même jugement des personnes fiancées , lorsqu'elles pechent ensemble ; & plus encore , lorsqu'elles pechent avec d'autres ; parce qu'en ce dernier cas , elles violent un droit fondé sur une promesse , quoique non encore acquis par le mariage (c).

Quid , ne signifie pas précisément la chose qu'on fait ; ce qui appartient à la substance même de l'action , & en est proprement l'objet : mais certaines qualités particulières de cet objet , qui le différencient. Le larcin , par exemple , a pour objet le bien d'autrui. Aussi ce n'est pas ce qu'on veut dire ici.

(a) Concina, post multos, { (b) *Ibid.* n. 5.
l. 1, dissert. 4, c. 5, n. 4. } (c) *Ibid.* n. 6.

On ne parle point de la chose volée en elle-même, mais de certaines qualités qui la caractérisent plus particulièrement. Ce qu'on a volé étoit-ce une chose sacrée ou profane, considérable ou légère, appartenoit-elle à un pauvre ou à un riche ? ce sont-là des différences de la chose volée, qu'il importe de connoître, pour juger de la nature du larcin & de l'énormité du péché, qu'on a commis en le faisant.

On entend encore ici les rapports que peut avoir l'objet d'une action, avec un objet d'une nature différente, ce qui peut donner à la même action, un double caractère de bonté ou de malice. Par exemple, lorsqu'en volant on s'expose au danger de perdre la vie; en chassant sans aucun droit on fait tort aux bleds, ou aux autres frais; en prolongeant des entretiens inutiles avec des personnes d'un sexe différent, on sent s'élever dans son cœur des desirs criminels: on pèche alors doublement, parce que le larcin contracte la malice de l'homicide auquel on s'expose; la chasse, de l'injustice qu'on commet, & les entretiens inutiles de l'impureté dont on se rend coupable. Ainsi le péché qu'on fait en volant, en chassant sans aucun droit, en perdant le temps, se trouve avoir un nouvel objet qui peut n'avoir que le caractère de circonstance, & cette circonstance est alors souvent ce qui doit fixer singulièrement l'attention, pour juger sûrement de l'action dont il est question.

Ubi, le lieu particulier, où l'on a commis une action, ne lui est point étranger. Il lui est même quelquefois si essentiel, relativement au jugement qu'on en doit porter, qu'il va jusqu'à en changer l'espèce; jusqu'à lui donner un caractère de bonté ou de malice, que sans cela elle n'auroit pas eu. Et en effet il est des lieux, dont la sainteté réclame contre certaines actions, ou d'ailleurs mauvaises & défendues, ou même bonnes & permises dans d'autres

endroits. C'est la sainteté d'un lieu consacré solennellement à Dieu, qui ajoute au vol, à l'homicide, aux péchés contre la pureté, &c. (a) la malice du sacrilege, les actions profanes permises ailleurs, comme les repas, l'achat & la vente des marchandises, les actes de judicature y sont étroitement défendues. Un Etranger peut bien se marier en France, avec une Françoisë, en suivant les formalités requises en pareil cas. Mais si c'étoit pour la conduire & s'établir dans son pays, ou s'il l'y conduisoit dans cette vue, un tel mariage seroit illicite, prohibé par les Loix, sous les plus grandes peines (b). Il est aussi des actions, qui ne peuvent se faire légitimement, que dans les lieux marqués par les Loix & les Canons. Plusieurs des fonctions de judicature ne peuvent être exercées, que dans les Palais où la justice s'administre. La plupart des cérémonies publiques de la Religion demandent essentiellement un lieu saint & consacré, suivant les cérémonies établies par l'Eglise (c).

Un péché est-il toujours plus grief, pour avoir été commis dans un lieu saint ? Il n'est point question

(a) *Omnia peccata externa, ut pollutio, fornicatio, tactus graviter impudici, in loco facto, sunt sacrilegia. Conc. t. 4. l. 8. in Decalog. dissert. 2. de meretricio cap. XI. n. 11. Imo oscula, verba turpia, aspectus impudici, quoniam naturâ suâ sunt contra reverentiam loco sacro debitam. Ibid. n. 13. Imo actus turpes levioris malitiæ, ut tactus manuum, pedum, verba aliquantulum obscæna, in loco sacro exerciti, si sint peccata mortalia gravem inferunt irreverentiam. Ibid. n. 15.*

(b) Une Déclaration du Roi de 1685, prononce la peine de galères contre les hommes, & de bannissement contre les femmes, &c. qui consentiront au mariage de leurs enfants, ou de ceux dont ils sont tuteurs & curateurs en pays étranger.

(c) *Vide cap. 5. de consecr. Eccl. can. 20. de consecr. dist. 20. processus judicium sæcularium ac specialiter sententia, in iisdem locis (sacris) prolata omni careant robore firmitatis. Greg. X. cap. 2. de immum. Ecc. in 6°. ex Conc. Lugd. 1274.*

de ces péchés, dont les Canons font une mention spéciale, & qu'ils prononcent être autant de sacrilèges, lorsqu'ils sont commis dans les Eglises. Cette circonstance change évidemment l'espece de ces péchés, & suivant le Concile de Trente, doit être nécessairement déclarée en confession. Tel est le vol, le meurtre, l'effusion du sang, & certaines fautes d'impureté, ainsi que nous l'avons déjà remarqué. En est-il de même des autres péchés, dont les Canons ne parlent point? Ce qui est certain, c'est que ce n'est pas précisément la défense que font les Canons de commettre certains crimes dans les Eglises, qui leur donne le caractère de sacrilège, mais la sainteté des lieux consacrés au culte de Dieu; sainteté indignement violée par les fautes de cette nature. Mais comme il est bien d'autres péchés, qui ne sont pas moins opposés à la gloire de Dieu & à la sainteté des lieux qu'il honore de sa présence, telles que sont tous les péchés extérieurs, sensibles & scandaleux, & tous ceux qui peuvent détourner les fideles du culte qu'on lui rend, nous croyons cette circonstance importante, & capable d'aggraver quelquefois notablement le péché. Car s'il est des actions permises ailleurs, & qui néanmoins blessent la sainteté des lieux consacrés au culte du Seigneur, combien les péchés sensibles & extérieurs sont-ils encore plus contraires au respect qui lui est dû?

Vendre dans le Temple de Jérusalem, bien moins respectable que nos Eglises, les choses mêmes qui étoient offertes en sacrifice, étoit aux yeux de Jesus-Christ une irrévérence, contre laquelle il s'éleva avec tant de force & de zele. Qu'eût-il fait dire le célèbre Bede (a), s'il y eût vu causer, rire, se disputer, à plus forte raison, jurer, blasphémer?

(a) Quid faceret si diffidentes, si fabulis vacantes, si risu dissolutos, vel alio

quolibet scelere reperiret irretitos. Bede in cap. 2. Jean.

Aussi non-seulement les ames timorées ne manquent point à exprimer cette circonstance, dans la confession des péchés qu'elles commettent dans les Eglises, lors même que ces péchés ne sont pas en eux-mêmes considérables, mais encore le commun des fideles, lorsque ces fautes ont été sensibles & apperçues, & qu'elles ont un certain caractère d'énormité; celles sur-tout qui blessent la modestie, la douceur, la chasteté, ou qui sont spécialement opposées à la fin pour laquelle les lieux saints ont été consacrés. Il est des Théologiens, qui en font une regle générale, même pour les péchés purement intérieurs, parce qu'ils jugent d'après le Pape Grégoire X, que c'est certainement un plus grand mal, de commettre des péchés dans le lieu même, où l'on doit demander à Dieu le pardon de ceux qu'on a commis ailleurs, que si on s'y laissoit aller dans un lieu profane. M. Collet a embrassé ce sentiment (a), & nous lui croyons une très-grande probabilité; non que cette circonstance change alors absolument la nature du péché, mais elle le rend plus grief en son genre de péché mortel ou de véniel; & plus encore lorsqu'il se commet avec pleine advertance sur le lieu même où on le commet; ce qui nous seroit craindre à cet égard un jugement de Dieu plus rigoureux, que ne le seroit peut-être celui des hommes. Et quoique nous ne croyions pas qu'on doive inquiéter les pénitents, qui ont manqué à s'accuser de cette circonstance, nous pensons avec Concina (b) que dans l'incertitude du degré de malice, qu'elle peut ajouter à des fautes d'une certaine considération, telles que seroient des pensées obscenes volontaires,

(a) Collet de pecc. p. 1. c. 3.

(b) Fatentur communiter Theologi cogitationes & desideria obscœna in Ecclesiâ habita, tametsi sine intentione illa ibidem exequendi,

industriè quendam sacrilegii malitiam. Porro gradus istius malitiæ sunt nobis occulti, idcirco satius erit circumstantiam hæc explicare. Concina. *ibid.* n. 14.

loin de la regarder comme indifférente , on doit les porter à la déclarer , au moins pour plus grande sûreté.

Quibus auxiliis. Ces paroles désignent les moyens qu'on a employés pour faire une action. Seul, on ne la pas faite; on y a employé le secours de diverses personnes : on les en a rendus complices , en les y forçant , après les avoir séduits , en les y engageant : on s'est servi de moyens illícites , superstitieux pour produire un effet , qui d'ailleurs ne renferme rien de mauvais , peut même être un bien. On a fait entrer l'Huile-Sainte , ou le Saint Chrême dans la composition d'un poison ou même d'un remede. Ce sont là des circonstances qu'il faut nécessairement connoître pour en bien juger , parce que c'est employer une chose sainte & sacrée , à l'exécution d'un crime , ou à des effets pour lesquels elle n'est pas établie. Aussi le pontifical Romain d'après les Saints Canons (a), défend de conserver le vieux Chrême , & d'en donner à qui que ce soit , même sous prétexte de remede , & cela sous peine de déposition. Les moyens de séduction , qu'on a employés pour porter quelqu'un au péché , sont aussi des circonstances , qui en peuvent changer l'espece ou l'aggraver notablement , & former de nouveaux péchés sur-ajoutés au premier.

Cur. C'est la fin qu'on s'est proposée ; les motifs qui ont fait agir. Mais nous n'en dirons rien ici davantage. Cet article important occupera la Conférence suivante toute entière.

Quomodo. Comment a-t-on agi ? Est-ce avec ignorance ou une pleine connoissance ? Est-ce avec

(a) Episcopus . . . jubet Presbyteros attentè ut . . . Chrisma & olea Sancta fideliter custodiant , & nulli sub prætextu medicinæ , tradere

præsumant , alioquin honore priventur. Pontif. Rom. pag. 504 & 505. Vide Conc. t. 6. p. 1890. Conc. Mag. jub. S. Bonifacio.

emportement & violence , ou foiblement & avec quelque modération ? Est ce un péché d'habitude , ou une faute seulement passagere (a). L'action a-t-elle duré long-temps : ou a-t-elle été l'ouvrage d'un instant. Une colere , par exemple , qui dure plusieurs heures , est bien différente d'une colere rapide & qui ne dure qu'un moment , & renferme souvent différentes sortes de péchés. La présence de celui de qui on parle mal , forme une espece particuliere de médifance , plus grieve à certains égards qu'une médifance simple , puisqu'elle y ajoute le mépris & l'insulte. Quoique la maniere dont une chose s'est faite , soit dans bien des conjonctures d'une très-grande considération , qu'elle peut très-aisément dénaturer l'action , & faire un péché de la chose la plus sainte , il est aussi bien des cas où il n'est pas nécessaire de l'expliquer , & où elle s'entend de soi-même , sans entrer dans le détail , qui deviendroit quelquefois trop bas , trop minucieux , indécent , quelquefois même dangereux , sur-tout en matiere de pureté.

Quando. Le temps dans lequel on a fait une action mérite d'autant plus d'attention , qu'il est des choses qui ne sont prescrites ou défendues qu'à certains jours & à certains temps.

Ici on peut demander , si la circonstance d'un jour de Fête ou de Communion change l'espece du péché ou au moins l'aggrave notablement , & s'il faut conséquemment déclarer cette circonstance en confession. On convient assez communément ,

(a) Non tenemur confessorio interroganti fateri alicujus peccati consuetudinem. *Prop. 58. damn. ab Innoc. XI.* Suivant la censure de cette proposition, le Confesseur a droit d'interroger le pénitent & de lui demander

si le péché dont il s'accuse, est un péché d'habitude. Il est donc nécessaire d'expliquer cette circonstance ; car le Confesseur n'a droit d'interroger , que sur ce qui est nécessaire pour l'administration du sacrement.

qu'un péché considérable , tel que l'ivrognerie & la crapule commises volontai ement un jour de Vendredi-Saint ou de Communion , en devient plus grave & plus odieux , que c'est-là une circonstance qui ne doit pas être négligée. C'est l'idée commune que s'en forment les fideles. Elle est fondée sur la sainteté singuliere d'un jour où Jesus-Christ est mort pour expier les péchés ; ou d'un jour où on a eu le bonheur de le recevoir. Et Sylvius lui-même , qui juge différemment des jours de Fête & de Dimanche , l'enseigne expressément (a). De très-habiles Théologiens estiment encore que lorsque le péché est énorme ou dure long-temps , la malice , qu'y ajoute la circonstance d'un jour si saint , est mortelle , enforte que de pareils péchés , le sont à double titre. Choisir exprès un jour consacré à Dieu ou à l'honneur d'un Saint , pour se livrer à des pratiques superstitieuses , sur-tout regarder cette circonstance comme nécessaire pour le succès , c'est encore une circonstance très-aggravante , & qui rend ces pratiques plus criminelles.

Nous disons plus , c'est qu'en général tout péché mortel , au moins extérieur , est contraire à la sainteté des jours consacrés à l'honneur de Dieu , & que les raisons de ceux qui en font une circonstance , qu'on doit déclarer dans la confession , ne sont rien moins que méprisables. Car 1° , il est sans contestation que toute œuvre servile est défendue les jours de Fête & de Dimanche. Or suivant Saint Augustin , & c'est la doctrine commune des Peres , le péché est une œuvre vraiment servile , au moins dans le sens opposé à la sanctification des Fêtes , dont il viole la sainteté plus immédiatement encore que le travail (b). Saint Augustin appuie sa

(a) Pontas l'assure sans cir-
 culer l'endroit. Voyez Diman-
 che , cas 18.

(b) Spiritualiter observat
 sabbatum christianus absti-
 nens se ab opere servili. Quis

décision sur cet oracle de l'Esprit-Saint. *Tous ceux qui commettent le péché s'en rendent esclaves.*

2°. De toutes les choses qu'on peut faire, le péché est ce qu'il y a de plus contraire à la fin, pour laquelle les Dimanches & les Fêtes ont été institués. Car ils l'ont été pour honorer Dieu singulièrement dans ces saints jours. Or rien n'est plus contraire à l'honneur de Dieu que le péché. Rien n'outrage davantage sa sainteté. C'est sans doute un grand péché d'y travailler trois ou quatre heures. La sainteté de ces jours pourroit-elle n'être pas violée en passant le même-temps dans la débauche. Le savant Evêque d'Avila, Alphonse Toftat n'en doutoit pas (a). Au moins le travail est en soi une chose innocente. Il n'y a que la circonstance du jour qui en fasse un péché. Mais l'ivrognerie a de plus d'être en elle-même criminelle. Et le même-temps qu'on employe à la consommer, paroît une profanation sensible d'un jour singulièrement consacré à la gloire de Dieu, puisqu'il est plus directement employé à l'offenser. Effectivement Dieu se plaint très-amèrement dans les divines Ecritures, de la manière dont les Juifs profanoient le Sabbat & les jours de Fête. Or ce n'est point des œuvres serviles, qu'il se plaint, & qu'il les accuse de se permettre. C'étoit principalement des péchés qu'ils osoient commettre ces jours-là (b). C'est ce qui provoquoit singulièrement sa colere & son indignation. Le péché est donc aux yeux de Dieu une vraie profanation de ces saints jours.

3°. Plusieurs Conciles, comme celui de Langres.

est ab opere servili? A peccato? & unde probamus. Audi Dominum. Omnis qui facit peccatum servus est peccati. S. Aug. tract. VIII. in

Joan.

(a) Toftatus Abulensis in c. 20. Exod. Q. 11 & 12.

(b) Vide Isaiæ. I. v. 15. Malach. XI. v. 9.

de 1404 (a), d'Evreux de 1576 (b). mettent le péché au nombre des œuvres qui sont spécialement défendues les jours de Fête, & ils jugent que cette circonstance en augmente l'énormité.

4°. Les Peres de l'Eglise (c), ne se contentent pas de placer le péché au rang des œuvres serviles, mais encore ils ajoutent positivement, qu'il est renfermé dans la défense; & qu'il en est plus grief pour avoir été commis un jour de Fête. Et l'Auteur très-ancien du livre de la vraie & de la fausse pénitence, veut qu'on interroge les pénitents sur cette circonstance (d). Suarez, qui est du sentiment contraire, convient de sa nouveauté, & qu'il n'est pas possible de trouver dans les écrits des Peres & des anciens Auteurs, aucun texte qui l'étaye (e). Cet aveu ne dispose gueres en faveur de cette opinion.

5°. Ces saints Docteurs que les Théologiens regardent comme leurs Maîtres, Saint Thomas, (f) Saint Bonaventure, (g) Saint Antonin, (h) en-

(a) Gravius peccat, qui peccat in die festo, putà qui fornicatur vel furatur, quam qui in aliis diebus hoc facit. *Conc. Ling.*

(b) Cessare oportet christianum in die festo, maxime a vitiis, quoniam servire debet Deo. cui displicet omne peccatum. *Conc. Eborac.*

(c) S. Aug. in Psalm. 32. *Encrr XI serm. 33. de diversis*, alias 18. S. Greg. Nyss. Hom. 17. in Ecclesiast. S. Ambr. in Lucam, c. 13.

(d) Dist. 5. de Pœnit. can. 1.

(e) Hæc opinio non habet autores multum antiquos. Suarez de Relig. L. 2. c. 18.

n. 3.

(f) Opera servilia servitute, quâ homo servit peccato... contrariantur observantiæ sabbati... quia magis homo impeditur a rebus divinis per opus peccati, quàm per opus aliàs licitum, ideo magis contra hoc præceptum facit, qui peccat in die festo. 2. 2. Q. 122. art. 4. ad 3.

(g) S. Bonav. opusc. Confessional. c. 2. part. 20.

(h) Peccatum mortale die festo commissum, est multò gravius... nam ultra specialem deformitatem... habet specialem ex istâ circumstantiâ temporis sacri quâ festum violatur: unde talis agit

seignent unanimement la même Doctrine. Saint Thomas la soutient & la prouve à-peu-près par les mêmes autorités que nous avons alléguées, & ce n'est que d'après ce saint Docteur, que nous avons dit que toute œuvre corporelle, qui n'est pas un péché, est moins contraire à la sainteté des jours consacrés à Dieu, & au précepte de les sanctifier, que l'est un péché mortel. Et il ajoute, pour rassurer les âmes timorées, qu'il n'en est pas de même du péché véniel, parce qu'il n'est pas incompatible avec la grace sanctifiante. Saint Bonaventure exige absolument qu'on interroge les pénitents sur cette circonstance. Saint Antonin enseigne également, qu'elle ajoute à la malice propre du péché qu'on commet, une malice particulière opposée à la sainteté du jour qu'on profane.

Toutes ces preuves ont paru si fortes, & ces autorités si respectables à un grand nombre de Théologiens, qu'ils ont cru devoir faire une règle générale de la nécessité de déclarer dans la confession la circonstance d'un jour de Dimanche & de Fête, auquel on a commis un péché mortel. C'est en particulier le sentiment de l'Auteur de la Morale de Grenoble (a), celui du Pere Alexandre (b), de M. Collet (c), du Cardinal de Lugo (d), &c. d'où l'on doit conclure, qu'on ne peut blâmer les Confesseurs qui s'affujettissent à cette pratique.

Cependant nous croyons, d'après Sylvius (e) & Pontas (f), pouvoir distinguer ici deux sortes de péchés; les uns sont de leur nature opposés à la sainteté des Fêtes & des Dimanches, & en sont une espèce de profanation, soit en eux-mêmes,

etiam contra præceptum de
sanctificatione sabbati. S,
Ant. 11. p. 2. IX. c. VIII.
ff. 2.

(a) *Traçt.* 4. de 3. præc.

(b) *Theol. dogm.* l. 4.

cap. 5. art. 6.

(c) *De pec. p.* 1. art. 1.

(e) *Disput.* 16. n. 515.

(d) *In suppl. Q.* 9. Quæ-

sito 3. *Conc.* 2.

(f) *Pontas v. dim. cas* 8.

soit à cause de la longueur du temps qu'on employe à les commettre. Tels sont certains spectacles dangereux de leur nature, toujours défendus, & qui le sont spécialement par les loix, comme opposés à la sainteté des jours de Fêtes. Telles sont encore ces danses publiques, presque toujours indécentes, dont Saint Charles fait si bien voir le danger dans ses Conciles de Milan, & que dans les Conférences sur le Décalogue on a démontré positivement défendues par les Conciles, à raison de leur opposition à la solennité toute sainte des Fêtes & des Dimanches. Nous disons la même chose de ces querelles publiques, de ces violences qui arrivent si souvent dans les assemblées qui se font dans les Paroisses, à l'occasion de certaines Fêtes qui s'y célèbrent, & dont ces querelles & ces violences sont visiblement une profanation publique. Pontas & Sylvius, quoique très-mitigés en cette matiere, conviennent eux-mêmes, que c'est-là une circonstance importante, qu'il faut déclarer en confession; ainsi que par rapport à l'ivresse, qui dans la vérité ne s'y commet gueres que par l'abus qu'on fait du saint repos, & de la suspension des travaux ordinaires. Nous disons la même chose & par la même raison d'un crime, à la préparation & à l'exécution duquel on a employé une partie considérable d'un jour consacré à des œuvres d'une espee toute différente, & qui y sont même diamétralement opposées.

Pour les autres fautes passageres, qui n'ont point cette opposition formelle à la sanctification des Fêtes, qui n'en dérangent point la célébrité, Pontas & Sylvius, après avoir bien pesé les autorités & les preuves du sentiment contraire, croient qu'on peut, sans s'écarter de l'esprit de ces décisions très-respectables, ne pas les y étendre, & qu'effectivement elles ne les concernent point. La pratique commune des Confesseurs & des fideles est confor-

me à ce sentiment. Et s'il est échappé à quelqu'un un mensonge en chose considérable, un jurement un jour de Fête, quoique cette circonstance soit en quelque sorte aggravante, ni les Confesseurs ni les fideles ne la jugent point assez notablement aggravante, pour en exiger une mention expresse en confession. Nous croyons qu'on s'en peut tenir à ce sentiment : c'est aussi celui de l'Auteur des Conférences de Luçon, & Concina lui-même, quoiqu'entièrement déclaré pour le sentiment le plus rigide, le restraint dans les mêmes bornes (a).

A R T I C L E V.

L'état de grace est-il une condition nécessaire pour la bonté de nos actions ?

Cette question présentée dans cette généralité ne peut former aucune difficulté. L'Eglise l'a clairement décidée au Canon 7, de la sixieme session du Concile de Trente, en prononçant l'anathème contre ceux qui soutiendroient, que toutes les actions, qu'on fait avant la justification, sont autant de péchés (b). Et cette erreur ayant été depuis

(a) Animadverto non omnia peccata mortalia tempus festum, sicuti nec locum sacrum graviter profanare. Excludimus enim omnia peccata interna, vel plura etiam externa, ut qui graviter mentitur. Nec vexandi sunt fideles, quod in præteritis confessionibus hanc circumstantiam temporis sacri omiserint. Ignorantia excusat. Satis esse videtur si, dum alia confitentur peccata,

simul exprimant se elapso tempore frequenter diebus festis peccasse, nec debitum confitendi hanc circumstantiam cognovisse, & de his peccatis se summopere dolere. *Conc. de Eccles. præcept. dissert. 2. c. 2. n. 20 & 21.*

(b) Siquis dixerit opera omnia, quæ ante justificationem fiunt, quæcumque ratione facta sunt, vera esse peccata, anathema sit.

renouvelée, avec quelque différence, par Baïus & ses Disciples, l'Eglise l'a constamment profcrite, sous quelque face qu'elle ait été présentée (a). Ces décisions ne sont contraires en aucune maniere, à la célèbre parabole des deux arbres, l'un bon, & qui ne produit que de bons fruits, l'autre mauvais, & qui par cette raison n'en peut produire que de mauvais (b): Parabole dont on a abusé en tant de manieres; les Manichéens, pour établir leurs deux ames émanées du bon & du mauvais principe, principes elles-mêmes, l'une du bien, parce qu'elle est bonne de sa nature, l'autre du mal, parce qu'aussi de sa nature elle est mauvaise; les Pélagiens, pour détruire le dogme du péché originel, par la raison que du mariage qui est saint, il n'en pouvoit naître un mauvais fruit, une créature criminelle: les Donatistes, pour prouver qu'un ministre des sacrements qui est en péché, représenté par le mauvais arbre, ne pouvoit, en les administrant, conférer la grace qu'il n'avoit pas; ici pour en inférer que dans l'état de péché, on ne peut faire aucun bien.

Mais ces hérétiques n'ont pas voulu faire attention que les paraboles ne devoient point se prendre à la rigueur; que ces sortes d'images des causes morales, tirées des choses sensibles ne pouvoient leur ressembler parfaitement; que pour bien expliquer ces paraboles, il falloit s'attacher uniquement au but que se proposoit l'Auteur de la parabole, & à la leçon qu'il vouloit donner. Dans celle-ci Jesus-Christ ne veut que nous prémunir contre les faux Prophetes, & enseigner le moyen de les connoître. Il les compare à des arbres qu'on

(a) Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est. Prop. 35. Baïus. in omnibus actibus suis peccator obedit & servit domi-

nanti cupiditati. Prop. 41.

(b) Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere. Math. 7. v. 18.

connoît par leurs fruits ; qui bons ou mauvais découvrent si l'arbre est mauvais lui-même. Un bon arbre , dit le Sauveur , porte de bons fruits , un mauvais en produit qui lui ressemblent ; & n'en peut produire de bons. Ainsi un Prophete ne s'annonce que par des bonnes œuvres , & tend toujours au vrai bien : Et un faux Prophete ne cherche qu'à séduire ; qu'on examine la conduite qu'il tient , les actions qu'il fait , on reconnoîtra bientôt ce qu'il est , & la perversité des vues qu'il se propose. Toutes ses œuvres , jusqu'au bien qu'il paroît faire sont des fruits gâtés & corrompus , parce qu'elles ont toutes pour objet la séduction. Rien de plus beau que cette regle de discerner les vrais & les faux Prophetes , les gens vraiment vertueux & les hypocrites.

Mais il ne faut pas pousser trop loin la comparaison des uns & des autres , avec les bons & les mauvais arbres. Comme la bonne ou mauvaise constitution des arbres influe nécessairement sur les fruits qu'ils portent , il est de la nature d'un bon arbre d'en porter de bons , & d'un mauvais d'en porter de mauvais. Il n'en est pas de même dans l'ordre moral. Un faux Prophete peut ne pas toujours agir en faux Prophete , ni un Prophete du Seigneur en vrai Prophete. Un faux Prophete , un pécheur peut se convertir , & un homme de bien se démentir. Ce qui forme une différence essentielle , avec les êtres physiques & les causes nécessaires qui agissent toujours d'une manière conforme à leur nature ; les arbres produisent nécessairement de bons fruits lorsqu'ils sont bons & tant qu'ils demeurent bons , & de mauvais lorsqu'ils sont mauvais , & tant qu'ils demeurent mauvais. Encore un bon arbre peut-il produire quelquefois quelque mauvais fruit , & un mauvais arbre en porter quelque un , qui ait une certaine bonté : ce qui réduit la parabole à cette leçon très-vraie & très-import-

sainte, que ce sont par les œuvres, que font communément les hommes, qu'on doit juger de ce qu'ils font.

Mais si l'état de grace n'est pas nécessaire pour toutes sortes d'actions, n'y en a-t-il point où il le soit ? Sans doute, il l'est pour l'administration des Sacramens, & c'est le sentiment unanime de tous les Théologiens ; il l'est également pour la réception de ceux, qui ne conferent point la première grace, mais la supposent. Ceci est sans contestation. La seule difficulté qu'on puisse faire n'a pour objet que certaines actions de piété, comme la priere, sur-tout la priere publique faite au nom de l'Eglise ; & plus encore l'assistance au sacrifice de la Messe. La raison de douter pour la priere publique ; c'est qu'on représente mal l'Eglise toujours sainte, si l'on n'est pas saint soi-même. Cette priere est faite pour obtenir les graces de Dieu, & appaiser sa colere ce, qui suppose qu'on mérite d'en être écouté : *Sinon places, non placas ; si non placas, cur sacerdos. Peccatori autem dixit Deus, quare tu enarras justitias meas. Oratio ejus fiat in peccatum.*

Quant au saint Sacrifice de la Messe, les fideles n'y assistent pas simplement, mais ils l'offrent encore à leur maniere avec le Prêtre, & puisque dans l'Ecriture Dieu déclare qu'il rejette les sacrifices figuratifs des violateurs de la Loi, à plus forte raison il ne peut accepter de leur part celui de nos autels, bien plus saint & plus respectable.

Nous répondons 1°. qu'il est sans doute très à souhaiter, que les Ministres de l'Eglise se conservent toujours dans l'état de grace ; que leurs prieres en seront plus saintes & plus efficaces, plus dignes de l'Eglise qu'ils représentent : qu'il est aussi à désirer, que les fideles qui assistent à la Messe, s'ils sont dans le péché, se rétablissent dans la grace, au moins par la contrition parfaite ; que par

ce moyen ils seront plus en état de s'unir au Prêtre , & d'offrir en quelque sorte avec lui un sacrifice , que le Prêtre offre au nom de tous.

Nous répondons encore , qu'un Ministre de l'Eglise ou un fidele , qui dans le temps des saints Offices ou du saint Sacrifice , s'entretient d'idées mauvaises , de complaisance dans ces habitudes criminelles , renouvelle actuellement la résolution d'y persister , peche , non pas alors pour assister à la sainte Messe ou réciter son Office , mais par ces idées , cette complaisance , par cette disposition actuelle de persévérer dans son péché ; que la Messe à laquelle il assiste , que l'Office qu'il récite , sont même une circonstance aggravante , qui rend plus criminel ce qui ne peut jamais être permis (a).

Jusqu'ici encore point de difficulté. Aussi n'est-ce pas là précisément ce qu'on demande , mais c'est à savoir sur-tout par rapport au Sacrifice de la Messe , si un pécheur qui ne pense point encore à se convertir , ou même tout fidele qui est en péché mortel , peut entendre la sainte Messe , sans commettre un nouveau péché. Plusieurs Théologiens y trouvent du péché , plus ou moins grand , suivant l'idée qu'ils s'en forment , péché non pas fondé sur l'assistance à la Messe , mais sur la manière dont-ils y assistent ; sur l'état dans lequel ils sont , qui contredit évidemment tout ce qui se fait & se dit dans le saint Sacrifice.

Pour nous , nous persistons dans le sentiment

(a) Dico Christianos qui festis diebus missam audiunt peccati mortalis labe polluti , quique actuali affectu peccatum amant , peccatum committere , novamque maculam contrahere , non quod missam audiant , sed quod non sicut oportet au-

diant. An hæc nova sit mortalis vel venialis non decerno. In id potius propendø non esse mortalem. *Conc. de præceptis Eccles. disert. 3. c. 5. n. 2. & 6.* Graviter eos peccare docet Alexander de Decal. l. 4. c. 5. art. 6. reg. IX.

déjà enseigné dans nos Conférences ; & nous disons que les pécheurs peuvent & doivent assister au saint Sacrifice de la Messe ; que non-seulement ils ne péchent point en y assistant ; mais encore qu'ils pécheroient , s'ils y manquoient.

Ils le peuvent. L'Eglise ne les exclut pas ; & ne les en a jamais exclus. Les pénitents publics l'étoient autrefois dans quelques-uns des degrés de la pénitence publique , suivant la discipline , comme les excommuniés le sont encore aujourd'hui. Mais cela étoit particulier à cette espèce de pénitence qui n'avoit pour objet que les péchés publics , & encore pour l'ordinaire ceux qu'on nomme Canoniques. On engageoit aussi à la vérité autrefois tous ceux qui assistoient à la Messe , à y communier. Mais ce n'étoit qu'une exhortation ; ou si ça jamais été une loi , les pécheurs n'eussent pû dans ce cas y assister , non précisément à raison du Sacrifice , mais de la Communion , dont ils étoient indignes par leur péché.

Non-seulement les pécheurs peuvent assister au Sacrifice de la Messe , mais ils le doivent les jours de Fête & de Dimanche. C'est un précepte pour tous les fideles , précepte universel ; & l'Eglise dans aucune de ses ordonnances n'en a excepté les pécheurs ; si ce n'est ceux que nous avons dit , & cela pour des considérations particulières. Si les pécheurs y manquoient , ils commettraient certainement un péché mortel , quand même ils ne s'en dispenseroient que par une humilité mal entendue. Ils peuvent bien s'en croire indignes. Mais c'est un devoir de religion , que l'Eglise leur impose , & auquel ils ne peuvent se soustraire , sous prétexte de leur indignité.

Les pécheurs peuvent certainement y assister sans commettre un nouveau péché , même veniel ; car puisque l'Eglise ne les en exclut pas , qu'elle leur fait même une Loi d'y assister , il est évident qu'ils le peuvent faire sans pécher ; & en effet un pé-

cheu peut par esprit d'obéissance à la Loi de l'Eglise, entendre la sainte Messe, l'entendre par le même motif avec piété, avec attention, & des sentimens de Religion. Une Messe entendue de cette maniere ne peut être un nouveau péché. Un pécheur peut faire mieux encore ; malgré le penchant qui le porte au péché, il peut, durant le saint Sacrifice, concevoir des desirs de conversion, gémir sur son état, demander à Dieu la grace d'en sortir, s'humilier de ses fautes, en sentir le poids, les confesser avec le Prêtre & les fideles, implorer pour elles la miséricorde de Dieu ; nous ne voyons pas ce qu'il peut y avoir dans ces dispositions, qui puisse blesser la sainteté du Sacrifice de la Messe (a), quoiqu'elles ne soient pas encore assez parfaites pour opérer sa conversion.

Mais que dire des pécheurs, qui n'ont pas le moindre sentiment de pénitence, qui vont seulement à la Messe pour obéir à la Loi, qui le leur commande, qui y prient Dieu avec quelque attention, suivent même le Prêtre dans les diverses parties de la Messe, sans entrer néanmoins dans les sentimens de conversion, qu'elle devoit leur inspirer ? On ne peut certainement les approuver, ils pourroient même devenir par-là très-criminels ; s'ils avoient dans l'esprit & dans le cœur une opposition formelle & réfléchie à ces sentimens. L'attention qu'on leur suppose n'est point alors une attention chrétienne & religieuse ; & c'est bien d'une telle priere qu'on peut dire qu'elle se tourne en péché ; c'est être présent à la Messe, mais non l'entendre. Car on ne peut l'entendre dignement qu'en adorant Dieu en esprit & en vérité. Or ce n'est pas adorer Dieu en esprit & en vérité, que de défavouer intérieurement, ce qu'on lui dit de bouche. C'est l'honorer seulement des levres, & de

(a) Cinquieme lettre de | Marseille à M. Colbert, Evê-
M. de Belfunce, Evêque de | que de Montpellier.

telles prieres ne peuvent lui plaire (a). Rien de plus indigne & de plus indécent, que ce mélange de prieres saintes, de demandes faites à Dieu, & d'idées, de desirs, de sentimens contraires; de pieux sentimens exprimés dans ces prieres, sentimens qu'on expose à Dieu contre la vérité, sans les avoir; cette confession qu'on y fait de ses péchés, ce pardon qu'on en demande, sans les désavouer, sans les regretter, dans l'intention formelle d'y persévérer; de quelque maniere qu'on en raisonne, c'est quelque chose de si révoltant, qu'on ne peut regarder une Messe ainsi entendue, comme un acte de piété & de religion, mais plutôt comme une vraie profanation de ce qu'il y a de plus saint dans la religion. C'est la décision du Cardinal Bellarmin (b). Mais, comme nous l'avons dit, le péché que ces sortes de pécheurs commettent ne se tire pas de leur état, encore moins de la Messe qu'ils entendent du bien qu'ils y peuvent faire, des prieres chrétiennes qu'il y adressent à Dieu, mais du mal qu'ils y joignent, qui peut renfermer des distractions & des pensées mauvaises, suffisantes pour être un obstacle à l'observation du précepte, conformément à la censure que le Clergé de France a faite en 1700. de la proposition suivante (c), *Ecclesia præ-*

(a) Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longè est a me. *Math. 15.*

(b) Si non cupit gratiam conversionis, nec ex animo eam petit non solum nihil impetrat, sed etiam eius oratio, (Dominica) fiet in peccatum, cum in singulis fere ejus petitionibus mentiatur. Quomodo enim potest dicere *Pater noster*, qui non vult esse ejus filius & sanctificetur nomen tuum, per quem no-

men ejus assiduè blasphematur: *adveniat regnum tuum*, qui nihil magis quam adventum Dei timeret; *fiat voluntas tua*, qui suam, non dei voluntatem semper facit. *Bellarmin. l. 1. de bonis oper. c. 6.*

(c) *Prop. 64. censura.* Doctrina hâc propositione contenta, temeraria est scandalosa, erronea impietati favet, & præcepto Ecclesiæ illudit.

cepto satisfacit per reverentiam exteriorem ; animo licet voluntariè in alienâ , imò in pravâ cogitatione defixo.

Un pécheur , qui n'ayant point encore conçu des sentiments d'une parfaite pénitence , assisteroit à la Messe , y prieroit Dieu non-seulement extérieurement & de bouche , mais intérieurement & de cœur d'une maniere convenable à sa situation , remplit certainement le précepte.

Pour la pratique & la maniere de se conduire avec les pecheurs dans ces circonstances , voici ce que nous pensons. C'est 1^o , que dans les instructions publiques & particulieres , il ne faut jamais rien dire qui puisse détourner les pécheurs d'entendre le saint Sacrifice de la Messe. C'est un reproche qu'on a justement fait à certains Auteurs , comme à celui de la morale du *Pater* ; à ceux qui de leur autorité ont réglé & imaginé différents degrés de pénitence en ne donnant qu'à ceux qui sont dans le quatorzieme , le droit d'y assister. Les pécheurs sont certainement tenus de l'entendre aux jours marqués par l'Eglise. Et quand même certaines dispositions pour y assister leur manqueroient encore , & pourroient paroître peut-être nécessaires ; comme ils peuvent se mettre dans ces dispositions , le précepte ne les obligeroit pas moins , & le mal qu'ils feroient , en y manquant , seroit plus grand & plus évident , que celui qu'ils commettroient , en n'y apportant pas toutes ces dispositions. Outre que la vertu du saint Sacrifice de la Messe , l'exemple des fideles , les exhortations des Pasteurs , la majesté de nos saintes Cérémonies , les mouvements de la grace , que Dieu accorde souvent alors aux mérites du sang de son Fils , peuvent leur inspirer ces dispositions , qu'ils n'avoient pas en entrant dans le lieu saint , & même des desirs efficaces de conversion.

2^o. Il est absolument nécessaire d'examiner la

maniere, dont les chrétiens assistent au saint Sacrifice de la Messe, ceux sur-tout dont la vie n'est pas fort chrétienne, & il resultera de cet examen que le plus grand mal, qu'ils ont commis, ne vient pas précisément de l'état de leur conscience, mais de la maniere peu respectueuse, & peu religieuse avec laquelle ils y auront assisté; & c'est sur cela, plus que sur-tout le reste, qu'il faut les éclairer & les instruire.

3°. Il ne faut pas faire grand fonds sur la maniere dont entendent la Messe ceux qui vivent dans le désordre, & n'ont aucun desir de s'en corriger. Ces sortes de personnes ne peuvent gueres avoir de piété & de religion. Et la maniere dont ils entendent la Messe s'en ressent toujours, & c'est la chose sur laquelle il faut insister; car à cela près leur état n'est point un obstacle à l'accomplissement du précepte; & il seroit encore plus dangereux d'y manquer absolument, que de s'exposer à faire des fautes en y assistant, à moins que ce ne fut de ces pechés certainement griéux, scandaleux, ou diamétralement contraires au respect dû à Dieu dans le Sacrifice.

4°. Il faut interroger les pecheurs, qui vivent dans le crime & l'impenitence, sur les sentimens qui les ont occupés durant le saint Sacrifice. S'ils ne se sont point représentés leur situation; s'ils ne se reprochent point d'y avoir renouvelé la résolution de persévérer dans leurs désordres; s'ils croient d'ailleurs l'avoir entendue avec piété & religion, il faut bien se garder de rien leur dire, qui puisse les détourner de continuer d'y assister, mais seulement les exhorter à faire mieux encore, à s'humilier de leurs foiblesses dans un temps si favorable, à y gémir sur leurs désordres, à y faire des projets de conversion, à en demander à Dieu les moyens & la grace.

5. Si l'on trouve de ces pecheurs, ou plutôt de ces impies, qui durant qu'ils assistent à la Messe,

sentent le besoin qu'ils ont de changer de vie & de se convertir, comprennent le sens des prières qu'ils adressent à Dieu, & le désavouent intérieurement, il n'est pas possible de ne pas leur représenter l'indignité de cette conduite si peu chrétienne, & si opposée à tout ce qui se passe & se dit durant le saint Sacrifice. Il faut leur remontrer avec charité, les biens & les grâces dont ils se privent, les dispositions de sainteté, ou au moins de desirs de conversion, que Dieu exigeoit de ceux qui lui offroient ou faisoient offrir les Sacrifices de la Loi ancienne, sans lesquelles ces Sacrifices étoient à ses yeux un objet d'abomination jusqu'au point de les rejeter, d'en détourner ses regards (a); leur représenter encore que le Sacrifice de la Messe beaucoup plus saint, demande des dispositions plus parfaites, soutenir la force de ces divins oracles, de ce que dit Jésus-Christ, que si l'on a quelque chose contre son frere, il faut quitter l'Autel, avant d'y offrir son présent, & se reconcilier avec lui (b), mais toujours néanmoins leur enjoindre d'assister à la sainte Messe, à raison du précepte de l'Eglise, de l'hommage qu'ils doivent à la Religion, & de l'obéissance dûe à ses Loix; dans l'espérance qu'ils réformeront ce qu'il y a de plus reprehensible, dans la maniere dont ils y ont assisté jusqu'ici, ou que s'ils ne le font pas parfaitement d'abord, ils le feront dans la suite: ce qui ne peut manquer d'arriver, pour peu qu'ils mettent dans cette action si sainte & si religieuse, de respect & de religion. Car s'ils pechent par cet endroit, ce n'est plus précisément la

(a) Ne offeratis sacrificium frustra. Incensum abominatio est mihi... festivitates vestras non feram, iniqui sunt cæus vestri, lavamini, mundi estote, quiescite malè agere, discite benè

facere. *Isaï 1.*

(b) Si offers munus tuum ad altare & recordatus fueris quod frater tuus habet aliquid adversus te, relinque ibi munus tuum, & vade reconciliari fratri tuo. *Math. 5.*

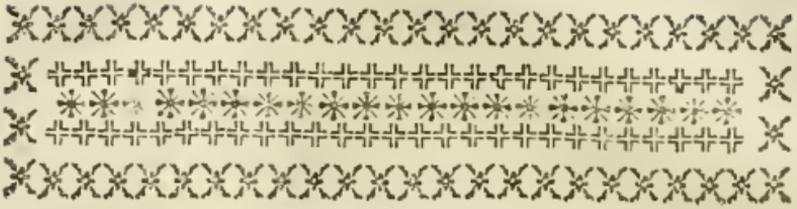
question

question présente ; & on n'a jamais douté que pour bien entendre la Messe , pécheur ou juste , il falloit y apporter une attention religieuse.

Avec cette attention religieuse , les pécheurs obligés à l'Office Divin , satisfont aussi à leur obligation. Il ne nous convient pas d'entrer plus avant dans cette matière. Nous ne regardons ici l'état de péché qu'à titre de circonstance , & de circonstance importante. Or telle est la notion d'une circonstance notablement aggravante , c'est une circonstance qui suffit seule pour être une matière de péché mortel, ou est la manière d'en commettre un, qui excède de beaucoup la façon ordinaire de le commettre. Or c'est en ce genre une circonstance de cette nature que de joindre à la récitation du saint Office une affection actuelle au péché , ou de rétracter formellement par la disposition de son cœur, les prières saintes qu'on adresse à Dieu : prier ainsi ce n'est pas prier, encore moins satisfaire à son obligation. Et c'est le jugement qu'en ont porté des Docteurs de Sorbonne très-éclairés , qui , au rapport de M. Collet , ont obligé à la restitution des jeunes Ecclesiastiques Bénéficiers , qui vivant dans le libertinage auroient récité le saint Office dans de pareilles dispositions (a). On doit se souvenir que le saint Office exige non une attention quelconque , mais une attention religieuse ; & quoique la prière publique, conserve toujours le mérite & l'efficacité qu'elle a de la sainteté de l'Eglise , au nom de laquelle elle se fait , celui qui la représente , & qui loin d'y joindre l'efficacité & le mérite de sa propre sainteté , y oppose l'obstacle de ses propres péchés , n'en manque pas moins à son devoir.

(a) Collet , de Orat. c. 3.





CINQUIEME CONFÉRENCE

Sur la fin des actions morales.

PREMIERE QUESTION,

*Est-on obligé de se proposer une bonne fin
dans toutes ses actions ?*

LA fin est la qualité de nos actions qui mérite le plus d'attention, & sur laquelle il est plus dangereux de se méprendre ; parce qu'étant d'ailleurs prévénir & assuré de la bonté de l'objet de celles qu'on se propose de faire, on en peut perdre au moins le mérite, par la fin à laquelle on la dirige.

Mais avant d'entrer dans cette question, Saint Thomas fait une espece de préliminaire, où il examine en Philosophe la maniere dont la fin à laquelle on aspire, agit sur l'esprit & influe sur les actions ; comment l'idée du bien qu'elle représente, fait naître le desir, bientôt suivi de la résolution de s'en procurer la possession ; comment ensuite cette résolution une fois prise, fait chercher, choisir & embrasser les moyens d'obtenir ce que l'on

souhaite ; comment enfin la possession du bien auquel on aspireroit , remplit l'ame d'une douce satisfaction , plus ou moins grande , suivant que ce bien l'affecte plus ou moins vivement. Nous n'entrerons point dans ces discussions trop Philosophiques , qu'on peut voir à la question premiere de la seconde partie de la Somme , où cette analyse est parfaitement expliquée. Nous croyons ne pas devoir faire autre chose que l'indiquer , parce qu'elle serviroit plutôt à faire connoître & à développer la marche de nos idées , qu'à montrer ce qui rend nos actions bonnes ou mauvaises , & c'est-là le seul objet qui nous doit occuper.

En général la fin est le terme où l'on veut arriver ; dans les actions , c'est le but qu'on s'y propose ; le bien qu'on veut par-là se procurer. Car c'est sous l'idée d'un bien que la fin est toujours présentée : pour le mal considéré comme mal , loin de se faire souhaiter , il ne peut que rebuter. Il n'est que trop possible de s'y méprendre , & de regarder comme un bien ce qui ne l'est pas : mais ce n'est jamais qu'à titre de bien , & parce qu'il en a l'apparence , au moins à certains égards qu'il peut être recherché.

On distingue deux sortes de bien , l'un absolu qui l'est en lui-même & à toutes sortes d'égards : Dieu seul a ce caractère , suivant cet oracle de Jesus-Christ , *Nemo bonus , nisi solus Deus*. L'autre est un bien particulier relatif , & seulement à certains égards ; tels sont tous les biens créés.

Il est encore des biens qu'on nomme honnêtes & moraux , parce qu'ils rendent l'homme meilleur & conforme à l'ordre ; tels sont la vertu & ses pratiques : des biens utiles , qui produisent des avantages temporels ou spirituels : des biens agréables , qui flattent & causent du plaisir. Le même bien peut réunir toutes les qualités ; & un bien simplement utile ou honnête , peut en même temps être agréable. Ainsi

la vertu est en même temps honnête , utile & souvent agréable.

On ne peut se proposer pour fin un bien , qu'autant que l'acquisition en paroît possible. Les choses auxquelles on croit ne pouvoir atteindre , peuvent bien inspirer de l'estime , de l'admiration , &c. mais jamais on ne peut y aspirer effectivement. Il faudroit avoir perdu la raison , pour diriger ses actions vers une fin à laquelle on est persuadé , qu'on ne pourra jamais arriver. Delà le danger du désespoir en matière de devoirs , de vertu & du salut. Ce qu'on désespere de remplir , d'acquérir , d'obtenir ; il n'est pas possible qu'on travaille sérieusement & efficacement à en chercher les moyens. Delà encore le danger de ces systèmes condamnés ou outrés , sur la possibilité des commandements de Dieu , qui la rendent en quelque sorte métaphisique , & la réduisent presque à rien , indignes de la bonté de Dieu & de sa providence bienfaisante. On ne peut travailler avec courage & avec confiance à les accomplir , qu'autant qu'on croit qu'on a toujours un pouvoir prochain ou éloigné de le faire , & que Dieu ne nous abandonne point à notre foiblesse naturelle ; toujours disposé à nous aider de son secours pour les accomplir.

On distingue plusieurs sortes de fins ; il est des fins intrinseques & nécessaires , & des fins extrinseques & de choix. Une fin est intrinseque & nécessaire , lorsque l'action s'y rapporte d'elle-même , indépendamment de la volonté de celui qui la fait. Tel est dans l'aumône le soulagement de la misère du pauvre. Cette espece de fin n'est point différente de l'objet de l'action ; & c'est parce qu'elle est une même chose avec lui qu'on la nomme intrinseque. La fin extrinseque est celle qu'on se propose volontairement dans l'action qu'on fait. Ainsi dans l'aumône , outre le soulagement des pauvres , on peut se proposer des fins extrinseques différentes , comme

de satisfaire à la justice de Dieu , d'édifier ceux qui en sont les temoins , de calmer le ressentiment d'un pauvre mécontent ou irrité , ou bien encore le desir d'être estimé , &c. & d'autres fins plus mauvaises encore que celles-ci.

Il y a des fins prochaines & des fins éloignées; La fin prochaine est celle qu'on a prochainement en vue dans l'action qu'on fait. La fin éloignée est celle qu'on ne se propose d'obtenir que par le moyen de la fin prochaine , ou d'autres intermédiaires qui conduisent à cette fin éloignée. On étudie , par exemple , pour se rendre capable d'être élevé au sacerdoce , dans l'espérance qu'étant une fois Prêtre on pourra travailler plus efficacement à son salut. Le sacerdoce est alors la fin prochaine de l'étude ; le salut qu'on envisage de plus loin en est la fin éloignée.

Cette distinction se rapproche de beaucoup de ce qu'on appelle fin principale , fin subalterne , fin accessoire , au moins dans ce qui regarde la fin subalterne. La fin principale est celle qu'on a principalement en vue parmi plusieurs qu'on peut se proposer. Telle est , par exemple , ou telle au moins doit être dans toutes les fonctions du saint ministère , la gloire de Dieu , & le salut de ames , & par une suite nécessaire son propre salut.

Les fins subalternes sont celles qui conduisent à la fin principale. Pour établir un ordre convenable entre la fin principale & les fins subalternes , la première doit être en elle-même d'un plus grand mérite , & plus digne d'être recherchée que les autres. Car ce seroit un dérangement visible de donner la préférence au moindre bien , en lui subordonnant un plus grand bien. Voici un exemple de ces fins subalternes conformes à l'ordre. La science qui ne s'acquiert que par l'étude ; la sainteté dans laquelle on ne s'avance que par la piété & le recueillement ; l'édification publique qui suppose le

bon exemple , sont des fins de ce genre , par rapport à la gloire de Dieu à laquelle on peut & on doit diriger toutes ces saintes pratiques , qui sont évidemment d'un moindre mérite , & n'en ont même aucun que par rapport à elle.

Parmi les fins subalternes , il en est qui par elles-mêmes méritent d'être recherchées & sont véritablement estimables , quoiqu'on ne s'y arrête pas , & qu'on ne s'en serve que comme des moyens pour aller plus loin. Nous venons d'en donner des exemples , dans la science , l'étude , la piété , la prière , le recueillement , &c. Toutes ces fins subalternes ont un degré de bonté qui les rend dignes d'estime & d'être recherchées. En voici d'autres : on va à un concert pour y prendre une récréation honnête ; on se promène pour se délasser de ses travaux , & on ne fait tout cela que pour les reprendre avec plus de zèle & de succès. Le plaisir qu'on prend au concert , à la promenade , indépendamment de la fin ultérieure , à laquelle on le rapporte , a quelque chose qui flatte par lui-même & peut-être souhaité & recherché , & l'est tous les jours , quoique mal-à-propos , par des gens qui s'y bornent uniquement ; mais il est d'autres fins subalternes , qui en elles-mêmes ne renferment rien qui puisse attirer , & qu'on ne peut raisonnablement se proposer , que par rapport à la fin principale à laquelle elles conduisent. Tels sont la plupart des remèdes qu'on prend pour rétablir sa santé ; ce sont de simples moyens qu'on ne peut rechercher pour eux-mêmes , mais uniquement par rapport au bien qu'ils procurent. On peut mettre de ce nombre les austérités corporelles , qui , causant par leur usage des incommodités & de la douleur , ne peuvent être pratiquées qu'en vue des avantages qu'on en peut retirer pour l'expiation de ses péchés , ou d'autres fins encore plus parfaites.

Les fins accessoires , sont celles qu'on peut se

proposer en même temps avec la fin principale ; quoiqu'elles n'y conduisent pas ; dans l'étude , par exemple , on peut & on doit se proposer pour fin principale la gloire de Dieu : on peut aussi en même temps envisager quelques avantages temporels qu'on en espere. La gloire de Dieu est très-indépendante de ces avantages ; mais aussi ils n'empêchent pas qu'on ne la puisse procurer ; & l'on peut absolument arriver à l'une de ces fins , sans manquer à l'autre.

Il faut seulement être extrêmement attentif à ne pas se faire illusion , & se méprendre en prenant l'accessoire pour le principal , ou faisant marcher au même rang ce qui ne pouvoit être tout au plus qu'une fin secondaire. On croit souvent avoir bien dirigé son intention , mais lorsqu'on examine les choses de plus près , on trouve que c'étoit les avantages temporels qu'on recherchoit , au moins autant que la gloire de Dieu ; elle étoit plutôt dans le raisonnement & l'idée , fin principale , que dans le cœur & dans l'action. Delà tant de choses qu'on joint à ce que l'on fait , qui , bien loin de procurer cette gloire , y sont un obstacle , en écartent , & prouvent que ces autres fins moins parfaites n'étoient point aussi subordonnées à la première qu'on se flattoit & quelles devoient l'être. Enfin on distingue une fin dernière & suprême , & des fins intermédiaires ; celles-ci ne sont point différentes des fins particulières , considérées sous le rapport qu'on leur donne à la dernière fin ; elles sont ainsi fins & moyens , fins parce que l'esprit se les propose ; moyens parce qu'il ne se les propose pas pour elles-mêmes , mais comme pouvant conduire à cette dernière fin , au-delà de laquelle la volonté ne se propose plus rien , & quelle ne rapporte à aucun autre.

Comme la fin nous est toujours présentée sous l'idée d'un bien , & qu'il est sur-tout deux sortes de

fins, l'une dernière, les autres particulières, il est aussi deux sortes de bien, l'un suprême & universel, & ce bien est Dieu seul à qui nécessairement tout doit être rapporté; bien absolu & infini. Les autres, quels qu'ils soient, sont des biens particuliers & bornés, dont les uns sont véritablement des biens, parce que de leur nature ils tendent & conduisent au souverain bien, & les autres des biens équivoques dans l'ordre de la morale; biens seulement physiques, & qui dans l'ordre des mœurs peuvent également devenir des biens & des maux, suivant le bon ou le mauvais usage qu'on en fait; tels sont les biens terrestres & sensibles, comme les richesses, les plaisirs & les honneurs.

Ceci supposé, nous disons que c'est pour la créature raisonnable une obligation essentielle & du premier ordre, de se proposer une bonne fin dans chacune des actions, qui se font volontairement & librement, ou, comme on dit dans l'École, délibérées. Car l'homme dans les actions délibérées & réfléchies, se propose toujours une fin; il n'agit point précisément pour agir, encore moins comme une automate, mais en être raisonnable qui connoît ce qu'il fait, le motif & la fin qui le font agir. Il doit donc nécessairement se proposer, non-seulement un bon objet, mais encore une bonne fin; sans quoi il agiroit d'une manière contraire à sa raison. Elle lui prescrit de faire le bien & de le bien faire; ce qui ne peut être qu'autant que la fin elle-même est bonne. Il n'a reçu la raison en partage que pour le diriger dans ses actions, & le pouvoir de faire attention à ce qu'il fait, que pour donner effectivement cette attention à ce qui dépend de lui & le mérite, c'est la seule manière d'agir digne d'un être raisonnable. Or, rien ne dépend plus de lui ni ne mérite mieux son attention que la fin qu'il se propose; il ne peut donc se dispenser de s'en proposer une bonne & conforme à la droite raison.

Cette obligation fondée sur la loi naturelle a été renouvelée & confirmée par la loi Chrétienne , qui ordonne positivement de tout faire pour Dieu , fin suprême de tout & la plus excellente qu'on se puisse proposer.

Aussi est-ce de la fin qu'on se propose dans ses actions , que dépend singulièrement leur bonté & leur malice , suivant cet oracle de Jesus-Christ ; *si vous avez l'œil net & pur , tout votre corps sera éclairé ; mais si vous avez l'œil gâté , votre corps sera dans les ténèbres* (a). Ce que Jesus-Christ entend par l'œil ; c'est l'intention ou la fin qu'on envisage , suivant que l'œil est bon ou gâté , que la fin est bonne ou mauvaise ; l'action qu'on fait est une action de lumière ou de ténèbres , le fonds ou le corps de cette action est ou bon ou mauvais (b).

Ainsi , pour juger des actions des hommes , il est absolument nécessaire d'en examiner la fin ; & la nécessité en est d'autant plus sensible que des fins différentes forment des différences essentielles , dans des actions qui sont précisément les mêmes : que la fin rend bonnes ou mauvaises , celles qui d'elles-mêmes n'ont point un caractère distinctif de bonté & de malice morale : que celles qui ont d'ailleurs une bonté naturelle & propre , une mauvaise fin peut les rendre très-mauvaises : & qu'enfin à celles , qui de leur nature sont bonnes ou mauvaises , une bonne ou mau-

(a) *Lucerna corporis tui est oculus tuus , si oculus tuus fuerit simplex , totum corpus tuum lucidum erit ; si autem nequam fuerit , etiam corpus tuum tenebrosum erit. Math. 6. 22.*

(b) *Oculum hic accipere debemus ipsam intentionem , quâ facimus quicquid facimus , quæ si munda fuerit &*

illud aspiciamus quod aspiciendum est , omnia opera nostra , quæ secundum eam operamur , necesse est bona sint , quæ omnia opera totum corpus appellavit. S. Aug. l. 2. de serm. Dom. in monte. Voyez aussi , S. Greg. Mor. l. 2. c. 13. S. Th. 1. 2. Q. 12. art. 1. ad. 1.

vaine fin peut ajouter d'autres especes de bonté ou de malice.

Et 1^o, la fin différencie quelquefois essentiellement les actions, qui extérieurement sont d'ailleurs absolument les mêmes, ce qui fait que l'un se rend souvent coupable, en faisant précisément ce qui fait le mérite d'un autre; l'un peche quelquefois en jeûnant avec éclat & par vanité, l'autre se sanctifie & se sauve, en le faisant en esprit de pénitence & par religion. Ce qui faisoit dire à saint Augustin aux Manichéens (a), qui vantoient leurs jeûnes plus fréquents & plus austeres que ceux des Catholiques. *Vous ne mangez point de chair, vous ne buvez point de vin: ce sont là de très-belles choses, dont vous vous faites un grand mérite, & dont vous vous applaudissez. Mais prenez-y garde; c'est la bonne fin qu'on s'y propose qui fait le mérite de nos actions. Catilina savoit souffrir la faim, la soif, le froid comme les Apôtres; comparerez-vous cet Impie, ce parricide, à ces héros de la Religion? Non sans doute. Qui formoit donc la différence des mêmes actions dans l'un & dans les autres? la fin différente qu'ils se proposoient. Par cette vie dure, que menoit Catilina, ce sacrilege ne cherchoit qu'à satisfaire son ambition démesurée, & à réussir dans le projet qu'il avoit conçu de détruire sa Patrie. Les Apôtres au contraire n'avoient en vue que de soumettre la chair à l'esprit, les passions à la raison. Cessez donc de vanter vos abstinences, qui fondées sur vos erreurs, ont en vous une fin mauvaise. Cette fin leur ôte tout leur prix & les rend elles-mêmes criminelles (b). Et*

(a) Les Manichéens ne mangeoient point de chair, & ne buvoient point de vin, parce qu'ils les croioient venir du mauvais principe.

(b) Quod non vescimini

carnibus & vinum non bibitis... laudandum putatis. Quod quæro a vobis quo fine facietis. Finis enim est quod referuntur quæ facimus.. si.. laudabilis fuerit, tunc facta

c'est à quoi il faut faire attention pour ne pas se laisser surprendre par la piété apparente des Novateurs, qui à l'exemple des Manichéens, pour intéresser en leur faveur, & exciter la compassion dans leurs justes disgraces, menent une vie très-édifiante, quelquefois même austère. On voit le cas que faisoit saint Augustin de tout cet appareil de vertu & de mortification, dirigé au soutien de l'erreur.

2°. La fin, suivant qu'elle est bonne ou mauvaise, communique aux actions indifférentes, le caractère de bonté ou de malice qui lui est propre, ainsi que nous l'avons déjà dit ailleurs, & que tout le monde en convient.

3°. Une bonne action peut devenir mauvaise par cela seul qu'on la dirige à une mauvaise fin. C'est une action très-bonne pour un hérétique de se convertir à la foi Catholique; mais si la fin principale qu'il se propose, ce sont des vues de fortune, des places, des emplois, des protections, la complaisance pour un ami; quelque sincère que soit sa conversion, elle ne peut être bonne & agréable à Dieu, lorsqu'elle est inspirée par un motif aussi indécent. Car c'est une chose non-seulement contraire à la religion, mais encore à la raison, que de se proposer principalement dans l'hommage qu'on rend à la vérité, de plaire à un ami ou de faire sa fortune. Et c'est à quoi doivent faire attention les Prêtres, qui se chargent de célébrer

nostra laude aliquâ digna sunt. Sin ille merito culpatur, id quoque (quod facimus) nemo non vituperandum dubitaverit. De Carilina memoriæ proditum est, quod frigus, famen, sitim ferre poterat. Hæc erant illi. cum Apostolis communia, unde ergo discernitur parri-

cida ille ab Apostolis nostris, nisi ex fine illo quem diversissimum sequebatur. Namque ille ista tolerabat ut immoderatissimas & immanissimas expleret cupiditates; illi & contra, ut eos dominantî rationi servire cogerent. *De morib. Mar. c. 13*

des Messes conformément aux vœux des fideles. Ces vœux ne sont pas toujours suivant la science, & conformes à la religion qui ne peut avouer les intentions qu'on se propose ; ce n'est pas que la Messe en soit une action moins bonne & moins excellente en elle-même, & dans le Prêtre qui ne se prête point à ces vues indiscrettes, déplacées, peut être même irrégieuses. Mais celui qui se les propose, peche en dirigeant une action très-sainte, à une fin éloignée de sa sainteté ; & même si l'objet étoit criminel ce seroit un sacrilege très-marké, que de faire offrir le Sacrifice, pour réussir dans le projet qu'on en a formé, & le péché seroit d'autant plus grief, que la malice du projet seroit plus opposée à la sainteté du Sacrifice.

4°. Les actions bonnes de leur nature, une bonne fin les rend meilleures encore en leur donnant une nouvelle espee de bonté, ou en augmentant celle qui leur est propre. Cette augmentation de mérite se fait d'une maniere proportionnée à la maniere plus ou moins parfaite, dont on veut la fin ; & à l'influence de cette fin sur l'action qu'elle dirige. Plus, par exemple, la charité est parfaite, plus ce motif influe sur les bonnes œuvres que l'on fait, & plus aussi le mérite de la charité se communique à l'action, & en augmente la bonté primitive.

5°. Les actions mauvaises, la fin les rend plus méchantes encore, lorsqu'elle l'est elle-même, & leur donne de nouvelles especes de malice, ou augmente celle qu'elle avoit déjà. Ainsi celui qui tue pour voler, commet une double injustice. Celui qui vole pour avoir de quoi s'enivrer, peche & contre la justice & contre la tempérance.

Une bonne fin, qu'on se propose en faisant un mal, ne change point la nature de l'action : mentir pour sauver la vie à un innocent, c'est toujours mentir ; & si le péché étoit mortel de sa nature,

quelque bonne que fût la fin , il n'en conserveroit pas moins son caractère de péché mortel. Cependant une bonne fin rend la faute plus excusable , ainsi qu'il paroît dans l'exemple proposé. Il y a toujours un mal de moins , celui qu'une mauvaise fin y pourroit ajouter. C'est un moindre péché , dit saint Augustin dans ses Livres sur le mensonge , de mentir pour un bon motif , que de s'en proposer un mauvais ; comme de dérober pour en soulager un pauvre , qui est dans le besoin , que de le faire pour s'enrichir soi-même (a). Le dommage est à la vérité le même. Ici nous observons qu'il y a pour le vol quelque chose de particulier qui rend la diminution de la malice du péché plus sensible ; c'est que la malice du larcin consiste à prendre le bien d'autrui malgré lui ; & certainement il n'est personne , qui n'aime mieux qu'on lui dérobe quelque chose pour en aider un pauvre , que pour en profiter soi-même , lorsqu'on n'est pas dans le besoin. Mais c'est toujours un mal ; parce qu'il n'est pas permis de faire l'aumône du bien d'autrui ; & que chacun veut faire les siennes. Aussi est-ce à celui qu'on a volé qu'il faut restituer ; & donner aux pauvres un bien dérobé , ce seroit plutôt multiplier ses péchés , que de les expier & les diminuer ; & plus encore si par-là l'on se mettoit hors d'état de réparer le dommage qu'on a causé (b).

Quoiqu'une bonne fin puisse diminuer la nature du péché , il est des actions si absolument mauvaises , & si opposées aux fins honnêtes auxquelles on voudroit les diriger , qu'une direction si indécente formeroit un nouveau crime.

Vouloir , par exemple , honorer Dieu par un

(a) Pejor qui concupiscendo , quàm qui miserando furatur. S. Aug. contr. mend. c. 8.

(b) Etiam si fur totum

quod abstulerit , pauperibus tribuat , addit potius peccata , quàm minuit. S. Aug. hom. 7. inter. 70.

homicide, prétendre servir la Religion par un assassinat, c'est faire outrage à la sainteté de Dieu & à la Religion. Ainsi nous ne croyons point que la bonté du motif puisse diminuer la malice des calomnies, qu'on pourroit inventer ou accréditer pour rendre odieux les ennemis de la Religion & de l'Eglise. L'Eglise défavoue & déteste cette indigne maniere de la servir; & c'est à quoi doivent faire attention, dans les divisions qui s'élevent, les Ecrivains du bon parti, & du parti condamné, pour ne point adopter légèrement les mauvais bruits qui courent, encore moins les répandre. Quels justes reproches n'auroit-on donc point à faire à des Auteurs célèbres, ennemis déclarés ou secrets de la Religion qui en ont osé flétrir les plus éclatantes lumieres par les calomnies les plus odieuses?

Lorsqu'on se propose dans une action, deux fins, l'une bonne l'autre mauvaise, & que toutes deux y déterminent également, la bonté de l'une ne sauveroit pas l'action de la malice de l'autre, cette action deviendroit par-là absolument mauvaise, parce qu'une action n'est bonne qu'autant qu'elle l'est à tous égards, & sur-tout par la fin qui y détermine. Il n'en seroit pas de même d'une fin accessoire & incidente, qui d'ailleurs ne seroit point une faute grieve & mortelle. Nous avons déjà dit que dans cette circonstance une fin de cette nature, peut être regardée, comme une acte particulier, qui a un caractere particulier de malice, & par-là ternit l'éclat & diminue le mérite de l'action, à laquelle cette fin s'unit, sans néanmoins lui ôter totalement sa bonté.

Parmi les fins qu'on peut se proposer, il en est une qu'on nomme la fin dernière. C'est la principale, celle qui mérite le plus d'attention, puisque c'est à elle que toutes les autres doivent se rapporter, & qu'elle ne se rapporte qu'à elle-même.

Cette fin est unique & la même pour toutes les

créatures raisonnables qui doivent essentiellement lui rapporter le total de leur vie & chacune de leurs actions. Toutes elles y doivent tendre comme à leur centre. Cette fin est leur souverain bien ; & tous les autres ne sont faits que pour les y conduire (a).

On peut considérer la fin dernière en général, sous l'idée confuse de souverain bien, sans examiner quel il peut être, ou en particulier & en fixant quel est effectivement ce bien suprême, qui seul peut faire son bonheur.

Le souverain bien, considéré en général, est le secret mobile des actions de tous les hommes. Tous ont un desir invincible, immuable & invariable pour le bonheur, & le souverain bien peut seul les rendre véritablement heureux. Aussi dans toutes leurs actions ils tendent au bonheur, & quoiqu'ils voient bien que dans chacune en particulier, ils ne l'atteignent pas à l'entier par l'avantage qu'ils s'y procurent, ils s'imaginent toujours y trouver la portion de félicité, qui convient au moment présent.

Rien donc de plus nécessaire à l'homme que de connoître ce souverain bien qui seul peut faire sa félicité, & est essentiellement la dernière fin à laquelle il doit tout diriger. Malheureusement il y a bien des erreurs & de spéculation, & encore plus de pratique sur cette matière.

Plusieurs se font un souverain bien de ce qui ne peut l'être, ou lui associent des objets qui n'en sont

(a) Non possunt unius hominis esse plures fines ultimi, . . . quia.. oportet quod ultimus finis totum hominis impleat appetitum, quod nihil extra ipsum desiderandum relinquatur, quod esse non potest, si aliquod ex-

traneum ad perfectionem requiratur. 2^o. Quia in quolibet genere unum est primum principium, ultimus autem finis habet rationem primi principii. S. Thom. 1, 2. Q. 1. art. 5.

point partie. Mais on n'est pas seulement à plaindre, lorsqu'on se méprend en cette matière, mais encore très-coupable. Nous ne pouvons ignorer que Dieu seul est le bien suprême, & la dernière fin à laquelle tout doit tendre; tout nous l'annonce. La raison, l'expérience, la religion, l'inquiétude naturelle du cœur toujours agité, lorsqu'il ne se propose que la possession & la jouissance des biens terrestres, tout se réunit pour nous prouver de la manière la plus claire & la plus sensible, que nous devons porter plus haut nos desirs & nos vœux, & que Dieu seul est notre bien suprême & notre dernière fin. Cependant il n'arrive que trop souvent, que les Chrétiens eux-mêmes, contre leurs propres lumières, & les desirs les plus naturels de leur cœur, font à Dieu cet outrage dans leurs actions, de lui ôter cette qualité de fin dernière, qui lui appartient exclusivement à tout le reste, pour la donner aux biens & aux plaisirs sensibles. C'est ce qu'ils font toutes les fois qu'ils se laissent aller au péché mortel; car Dieu ne peut être en aucune manière la fin dernière de pareilles actions, qui loin de pouvoir lui être rapportées, ont avec sa sainteté l'opposition la plus essentielle. Et c'est en cela, que consiste singulièrement la malice de cette espèce de péché; dans la préférence qu'on donne, en le commettant, à la créature sur Dieu; jusqu'à y établir, au moins pour le moment, sa fin dernière. C'est pour cette raison & dans ce sens que saint Paul dit des ivrognes, qu'ils font de leur ventre leur Dieu (a). Ce n'est pas seulement là une expression de zèle, mais une proposition exactement & littéralement vraie. On pourroit dire la même chose de tous les pécheurs; non qu'ils aient réellement cette pensée impie & insensée, mais la préférence qu'ils donnent à l'objet de leur passion sur Dieu même, qui le leur défend, sous peine

(a) Quorum Deus venter est. *ad Philipp. c. 3. v. 19.*

d'encourir la disgrâce , est dans le fait la même chose , & substituée dans leur esprit cet indigne objet à la place de Dieu.

Ainsi toutes les actions doivent être considérées sous le rapport qu'elles ont à la fin dernière. Les unes s'y rapportent , & ce sont les actions bonnes , & elles y conduisent , pourvu qu'on n'y mette point d'autres obstacles , si elles ont une bonté surnaturelle. Car l'homme ayant été créé dans un état surnaturel , ne peut arriver à la fin dernière , à la possession de Dieu , que par des œuvres surnaturelles. Les autres s'en éloignent absolument , & ont une fin toute différente de celle à qui ce caractère appartient exclusivement , & ce sont les péchés mortels. Les autres à la vérité n'y conduisent pas , mais aussi ne s'en proposent pas une différente : elles ont bien une fin prochaine à laquelle on rapporte directement son action. Mais on ne s'y attache pas comme à un objet dans lequel on puisse se reposer comme dans une fin dernière , & ce sont les péchés qu'on nomme véniels. Car, comme l'observe saint Thomas , toutes les fois qu'on agit délibérément , on ne pense pas toujours expressément à une dernière fin (a) ; & si cela étoit il n'y auroit point de péchés simplement véniels ; puisque la malice du péché mortel consiste à se reposer dans la créature , & à y établir sa dernière fin (b). Et c'est ce qu'a très-bien remarqué la faculté de Théologie d'Angers dans un censure publiée en 1675 , d'après le même saint Thomas qui dit expressément , que celui qui pèche véniellement , quoiqu'il ait une affection déréglée pour la créature , ne fait qu'en user sans

(a) Non oportet ut semper aliquis cogitet de fine ultimo quandocumque aliquid agit aut operatur. S. Th. 1. 2. Q. 1. art. 6. ad. 3.

(b) Ex hâc propositione

sequitur , quod nullus amor creaturæ sit rectus , imo quod omnis amor creaturæ sit peccatum mortale , nam frui creaturâ est peccatum mortale.

en jouir ni établir sa fin dernière (a).

Quoique les créatures raisonnables s'éloignent souvent de cette fin suprême, à laquelle elles devoient tout rapporter, Dieu saura bien y rapporter tout lui-même, & le rappeler à sa gloire. Il a tout fait pour lui. Et jusqu'aux péchés, & aux plus grands péchés, qu'il permet, il les fait servir à cette gloire même, qu'on cherche à lui ravir, & il les y fait servir par les effusions de sa miséricorde ou par les châtimens de sa justice. De cette manière Dieu fait tout rentrer dans l'ordre & reprend dans toute son étendue la qualité de dernière fin de toutes choses. Ces explications sont importantes pour donner une idée juste des choses, & étoient un préliminaire nécessaire à l'examen des questions suivantes, qui concernent la part que Dieu, comme dernière fin, doit avoir aux actions des hommes.

II. Q U E S T I O N.

Est-on obligé de rapporter toutes ses actions à Dieu ?

Nous avons déjà insinué le sentiment, que nous allons soutenir sur cette question. Cependant, s'il ne nous convient pas de représenter comme absolument décidé ce qui est une matière de dispute dans les Ecoles Catholiques, nous devons encore moins affoiblir par des ménagemens déplacés, une vérité claire, bien prouvée, nécessaire pour établir un ordre convenable

(a) Ille qui peccat venialiter inhære, bono temporali, non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens. *S. Th. ibid. art. 1.*

& avoué par la raison même, entre Dieu, premier principe & dernière fin de tout & les créatures raisonnables. Nous n'examinerons pas même ce que pense sur cette matière l'École des Scotistes, que nous respectons. Nous présumons volontiers qu'il y a ici du mal-entendu; & nous sommes persuadés que lorsqu'on prend cette Question sous son vrai point de vue, il ne doit point y avoir de partage de sentiment.

Nous pensons donc, avec saint Thomas; que c'est pour la créature raisonnable une obligation de rapporter à Dieu toutes & chacune de ses actions délibérées (a); & sans nous expliquer encore sur la manière, dont nous l'entendons, nous estimons, que cette obligation, à la prendre ainsi en général, est fondée sur l'écriture, sur l'autorité des saints Peres, & même sur la droite raison. Deux textes de l'Apôtre saint Paul l'énoncent d'une manière qui paroît décisive. *Soit que vous buviez, soit que vous mangiez, soit que vous fassiez quelque autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu* (b). Ce sont-là les propres paroles de cet Apôtre dans sa première Epître aux Corinthiens; & dans celle aux Colossiens. *Tout ce que vous faites, soit que vous parliez, soit que vous agissiez faites le au nom de Jesus-Christ* (c). Ce qui doit être fait au

(a) La question ne concerne que les actions qui se font avec quelque délibération & réflexion. Car nous ne sommes pas toujours tenus, & nous ne pouvons pas même toujours agir de cette manière. Combien d'actions sans conséquence nous échappent sans que nous y fassions attention & ne la méritent pas? Nous n'en donnerons pas d'exemples, ils seroient

trop minutieux, & trop peu décents, quoiqu'ils nous soient assez fréquents.

(b) *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in Dei gloriam facite, c. 10 v. 31.*

(c) *Omne quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini nostri Jesu-Christi, c. 3 v. 17.*

nom de Jesus-Christ & pour la gloire de Dieu, doit sans doute lui être rapporté; & pour montrer qu'on n'en doit retrancher aucune action, saint Paul ne se contente pas d'employer les expressions les plus générales, il entre nommément dans le détail des actions, qui paroissent les plus indifférentes dans l'ordre de la Religion; & de celles qu'il semble qu'on pourroit le plus innocemment soustraire à cette obligation. *Soit que vous buviez, soit que mangiez, faites tout pour la gloire de Dieu.*

Il est vrai, que ces textes de saint Paul ne sont pas également expliqués par tous les Théologiens, & que plusieurs n'y reconnoissent qu'un simple conseil; il faut bien prendre ce parti pour en éluder la force. Mais les termes sont trop précis pour être susceptibles de cette interprétation; & il est difficile d'en trouver de plus énergiques, pour exprimer un précepte véritable. Ce n'est pas que nous pensions que tout ce qui dans l'Écriture est énoncé en termes positifs & affirmatifs, soit toujours absolument de précepte. Les simples conseils sont ainsi proposés en saint Mathieu, *Chap. 5 & 6*; mais ici le sujet demande & annonce quelque chose de plus qu'un conseil. Aussi saint Thomas regarde comme absolument fausse & contraire au sens de l'Apôtre, celle qui réduit à un simple conseil, ce qui est ici prescrit si fortement (a). Et il ne fait que suivre en cela l'interprétation commune des saints Peres, qui lorsqu'ils expliquent ou qu'ils font allusion à ces paroles de saint Paul, en font constamment un précepte. Celestin (b), S. Chrysostôme (c), & sur-

(a) Quidam dicunt quod hoc est consilium, sed hoc non est verum. S. Thom. lect. 3. in c. 3. *Epist. ad Coloss.*

(b) Omnia opera, omnia studia, in Dei gloriam refe-

renda sunt. *Epist. 1.*

(c) Christianus semper in Dei gloriam debet omnia procurare, sicut dicit Apostolus sive manducatis. S. Max. hom. 2. de gr.

tout S. Augustin , s'en expliquent de la maniere la plus précise (a) ; & leur autorité est certainement préférable à celle des interpretes Casuistes, qui croient que ce n'est qu'un conseil & un moyen de perfection.

La Loi naturelle suffit seule, pour nous faire connoître cette obligation. Car la raison nous enseigne, que nous devons suivre dans nos actions l'ordre établi par l'Auteur de notre être. Or Dieu a tout fait pour lui-même & pour sa gloire. *Omnia propter ipsum operatus est Dominus.* Toute autre fin n'eût pas été digne de lui. L'homme, à qui il a donné un esprit capable de le connoître, & un cœur pour l'aimer, est encore plus fait pour sa gloire, que les créatures inanimées ou dénuées d'intelligence. Celles-ci ont un rapport visible à l'homme ; il en est le centre & la fin immédiate ; & c'est par lui qu'elles doivent remonter jusqu'à leur principe. Mais l'homme, pour qui Dieu a fait tout le reste ; il ne l'a fait que pour lui-même ; point d'autre centre, d'autre fin. C'est donc vers lui que toutes les actions délibérées de l'homme, qui seul peut lui rendre un hommage volontaire, doivent être dirigées. C'est à lui que tout son être, & tout ce qu'il fait doit être rapporté.

Il le doit à Dieu par justice. Car la justice prescrit de rendre à chacun ce qui lui appartient. L'homme appartient incontestablement à Dieu. Ses actions lui appartiennent au même titre ; titre unique & que Dieu seul peut s'attribuer, la création par laquelle il a tiré l'homme du néant. Ainsi tout en l'homme vient de Dieu ; tout est à Dieu, & son corps & son ame, & les opérations de l'un & de l'autre. L'arbre & les fruits, qu'il produit, appar-

(a) Virtutes, quas sibi habete videtur homo, nisi ad Deum retulerit, vitia sunt potius quam virtutes. l. 19. de civit. Dei. Et in Psalm.

118. serm. 12. Dominus.. finem posuit, hoc est gloriam Dei, quando aliquid boni facimus, intueri, &c.

tiennent sans difficulté au propriétaire du fond. Joignons encore au titre de la Création le titre de la Rédemption (a), qui fait dire au saint Apôtre, que nous ne sommes plus à nous, que nous ne devons plus vivre pour nous, mais pour celui qui a vécu & qui est mort pour nous (b).

La reconnoissance oblige également l'homme à rapporter à Dieu toutes ses actions. Car il n'est point de moment où il ne reçoive des bienfaits de sa main libérale; le pouvoir de penser & d'agir librement, qu'il tient originairement de lui, & qu'il veut bien lui conserver, en est un qui l'éleve au-dessus de toutes les autres créatures sensibles. Pourroit-il sans ingratitude se dispenser de lui en rapporter tous les effets (c) ?

Qu'on ne dise point, qu'il est impossible de rapporter dans le détail toutes ses actions à Dieu: que cela demanderoit une attention & une contention d'esprit, dont les hommes ne sont pas naturellement capables. Car il est différentes manieres de le faire, qui rendent cette obligation plus aisée à remplir, qu'on ne le penseroit d'abord. En effet les Théologiens distinguent différentes manieres de rapporter ses actions à Dieu; un rapport actuel, un rapport virtuel, un rapport implicite & un rapport habituel: on rapporte actuellement & explicitement une action à Dieu, lorsque par un acte formel & positif, on la dirige vers lui, comme à sa fin dernière. On la rapporte virtuellement lorsque l'action qu'on fait est la suite d'un acte, par

(a) Si totum me debeo pro me factò, quid addam jam pro me refectò & refectò tali modo. *S. Bern. serm. 20. in Cant.*

(b) Non estis vestri, empti enim estis pretio magno, *I. cor. 6. v. 19.* Pro

omnibus mortuus est Christus qui vivunt, jam non sibi vivunt, sed ei qui pro ipsis mortuus est. *Rom. 14.*

(c) Quidquid es, quidquid potes, debes creanti, redimenti, vocanti. *S. Bern. serm. 2. de verb. Apost.*

lequel on a rapporté à Dieu cette action en particulier ou toutes les actions en général ; quoique d'ailleurs , en la faisant , on ne pense point à la lui consacrer. Le rapport implicite d'une action est renfermé dans l'honnête objective de l'action , & il se fait par la détermination de la volonté à cette action , lorsqu'elle s'y porte en vue de son honnêteté & de sa bonté , sans y mêler aucune circonstance ni aucune fin contraires & vicieuses. Tout vrai bien étant une émanation & de participation de souverain bien , s'y rapporte de sa nature , pourvu qu'on n'y mette aucun obstacle ; & le faire par ce motif honnête & vertueux , tiré du fond de l'action même , naturellement honnête & vertueux , c'est la rapporter implicitement & indirectement à Dieu , à qui tout bien , toute vertu se rapportent d'eux mêmes ; à la différence des actions indifférentes qui ont besoin d'être positivement dirigées à une bonne fin , pour acquérir quelque caractère de bonté , qui leur puisse donner un rapport à la fin dernière. On rapporte habituellement ses actions à Dieu , lorsqu'on est dans cette disposition habituelle de lui consacrer tout son Etre & toutes ses actions. Et c'est ce qu'on peut appeller un rapport purement habituel , qui peut toujours persévérer en nous , soit que nous agissions , soit que nous n'agissions pas , & même dans le sommeil , ainsi que l'observe saint Thomas. On verra bientôt la nécessité & l'usage de ces différentes notions.

Nous convenons , qu'il n'est pas humainement possible de rapporter chacune de ses actions à Dieu d'une manière formelle & explicite (a) , & il n'est aussi aucun Théologien , qui fasse un devoir de

(a) Omnia actu referre in Deum non est possibile in hac vitâ , sicut non est possibile , quod semper actu | de Deo cogitetur. Hoc pertinere ad perfectionem patriæ. S. Thom. in quæst. disput. de charit. art. 11. ad 2.

cette espece de rapport, qui ne seroit tout au plus possible que par le secours d'une grace extraordinaire, & qui est plus de l'état des Saints dans le Ciel, que de celui des hommes mortels sur la terre.

Mais voici ce qui est très-possible, les bornes dans lesquels on doit renfermer le précepte, le sens dans lequel on doit l'entendre, & pour l'expliquer plus clairement, nous disons 1^o. avec le Cardinal d'Aguirre (a), & d'après le sentiment commun des fideles, & l'idée constante des personnes les plus recommandables par leur savoir & leur piété, que l'obligation de rapporter toutes & chacune de nos actions à Dieu, comme fin dernière, n'est pas aussi rigoureuse ni aussi étendue que le pensent certains Auteurs, dont l'opinion sur ce point est visiblement outrée, qui se font un monstre du sentiment contraire au leur, & le représentent comme un énorme relâchement. Saint Thomas lui-même, qu'on n'accusera pas d'avoir resseré cette obligation dans des bornes trop étroites, établit, comme un principe certain, que le défaut de rapport d'une action à Dieu, n'en fait pas toujours un péché mortel : qu'autrement il n'y auroit point de péchés véniels ; car enfin le plus léger péché ne peut se rapporter à Dieu, qu'au contraire il l'offense (b). Le saint

(a) Communis omnium fidelium sensus, & constans ab omni tempore Doctoium ac piorum hominum sententia fuit, & est, relationem omnium ac singularum actionum in gloriam Dei finis ultimi, non ita astringere, ut adversarii volunt. *Theolog. S. Anselm. disput. 130. sect. 14. p. 553.*

(b) Illud præceptum Apostoli, (sive manducatis sive

bibitis, &c.) est affirmativum, unde non obligat ad semper ; & sic non facit contra hoc præceptum, quicumque actu non refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat omnia seque ad Deum ad hoc ut semper moraliter non peccet, cum aliquem actum non refert actualiter. Veniale autem peccatum non excludit ha-

Docteur

Docteur ne demande point aussi une attention continuelle à chaque action pour la diriger vers Dieu. Mais il savoit que Dieu à mis dans l'homme un goût naturel pour le bien ; pour la vertu : que sensible à cet attrait, touché par ce motif, il s'y portoit souvent sans penser à rien de plus, quelquefois sans pouvoir le faire ; & qu'on ne pouvoit blâmer en lui ce qui ne vient point de la corruption du péché ; ce qui est même un reste de l'intégrité primitive, & le plus souvent l'effet de la grace de Jesus-Christ ; & il ne met dans aucun endroit ces sortes d'actions au nombre des péchés véniels, à moins que quelques circonstances mauvaises, ou quelque fin étrangere ne les rendent défectueuses (a).

Cependant, comme nous soutenons ici, que le rapport des actions à Dieu est de précepte, nous disons en second lieu, qu'on peut regarder ce précepte, ou comme un précepte général & négatif, ou comme un précepte particulier & affirmatif. Comme précepte général & négatif, il défend de rien faire qui puisse offenser Dieu, qui ne soit digne de lui, & qui ne puisse lui être rapporté. A le prendre sous ce point de vue, on ne le transgresse, qu'autant qu'on viole quelqu'un des différens commandemens de la Loi. La transgression répond à l'importance du commandement, dont on s'écarte ; & la faute est légère ou considérable, suivant que l'objet de la Loi est plus ou moins important.

Comme précepte affirmatif & particulier, il a deux objets suivant saint Thomas. Le premier, c'est l'être de l'homme & le général de ses actions, que l'homme doit nécessairement rapporter à Dieu ; il

habitualement ordinationem actus
humani in gloriam Dei,
quia non excludit charita-
tem, quæ habitualiter ordi-
nat in Deum. S. Th. 1. 2.
Q. 88. art. 1. ad 2.

(a) Infidèles, bona ope-
ra, ad quæ sufficit bonum na-
turæ . . . operari possunt . . .
nec in omni suo opere pec-
cant. Ibid. 2. 2. Q. 10. art. 4.

doit persévérer habituellement dans cette disposition (a). C'est cette disposition constante & persévérante qu'on nomme le rapport purement habituel, sur lequel saint Thomas semble ne pas s'expliquer d'une manière uniforme. Car quelquefois il dit que pour observer le précepte si précis de l'Apôtre sur cette matière, il n'est pas nécessaire qu'on rapporte à Dieu actuellement toutes ses actions, & qu'il suffit qu'on les lui rapporte habituellement (b). Et l'on cite aussi des textes du saint Docteur, dans lesquels il semble ne pas se contenter d'un rapport purement habituel (c). Mais tout cela se concilie aisément, lorsqu'on approfondit sa Doctrine sur cette matière, & la contradiction, qui n'est que dans l'expression, disparaît. Lorsque saint Thomas soutient qu'un rapport purement habituel ne suffit pas, pour remplir l'idée que présente le précepte que Dieu fait de lui rapporter toutes nos actions, il ne parle que de la disposition habituelle de la grâce sanctifiante, qui rapporte à Dieu notre être & toutes nos actions. Cette disposition est à la vérité nécessaire. Mais le précepte va plus loin. Car, comme le remarque saint Thomas, cette disposition subsiste durant le sommeil. Et cependant les actions, que nous pouvons faire alors, sont absolu-

(a) Sufficit quod aliquis habitualiter omnia seque in Deum referat. *Ibid.*

(b) Non est necessarium quod omnia referantur actu sed habitu. *Lect. 2. in cap. 3. Epist. ad Coloss. & quæst. 7. de malo, art. 1. ad 9.* Præceptum Apostoli non obligat ad hoc, quod semper observetur actu, sed habitu. Observatur autem semper in habitu, quandiu homo habi-

tualiter habet Deum ut finem ultimum.

(c) Aliud est habitualiter referre in Deum, aliud virtualiter. Habitualmente enim refertur in Deum etiam qui nihil agit, nec aliquid actualiter intendit, ut dormiens, &c. unde habitualiter referre non cadit sub præcepto. *S. Thom. de charit. art. II. ad 2.*

ment sans mérite (a). Et c'est précisément des actions méritoires qu'il parle, lorsqu'il rejette le rapport habituel comme insuffisant, pour donner aux actions du juste le mérite, dont elles sont capables. Ce rapport ne touche que sa personne & n'influe point sur les actions, lorsqu'il est seul & qu'il n'y a rien de plus.

Mais à ce rapport habituel de la personne, il peut se joindre un rapport implicite d'action, lorsqu'une action bonne de sa nature, est relevée par une fin louable & honnête.

C'est ce rapport implicite de l'action, qui, suivant le saint Docteur, la rapporte habituellement, *habitu*, à Dieu, & qu'il appelle quelquefois rapport virtuel, qu'il faut ajouter au rapport habituel de la personne, pour remplir le précepte : explication simple & naturelle, & du précepte & de la manière, dont saint Thomas le propose. C'est pourquoi pour éviter toute équivoque, nous avons distingué le rapport implicite du rapport habituel, tous deux de précepte; celui-ci, comme nous le venons de l'expliquer, à titre de disposition permanente, insuffisant néanmoins pour remplir toute l'étendue de l'obligation, puisqu'il peut n'avoir aucune influence sur les actions particulières, qui doivent néanmoins être rapportées à Dieu.

Le second objet du précepte, ce sont les actions particulières des hommes. A cet égard, dit le S. D. le précepte n'est qu'affirmatif, & conséquemment n'obli-

(a) Ad hoc quod aliquis actus sit meritorius in habente charitatem, non requiritur quod actu referatur in Deum, sed requiritur quod actu referatur in finem convenientem, qui habitu referatur in Deum... ergo quidquid ordinaverit ad se vel ad aliquid sui, (qui habet charitatem, & se & omnia sua or-

dinavit in Deum, cui inhæret ut ultimo fini) meritorie agit, etiam si actu de Deo non cogitet. Q. 11. de mal. art. 5. ad 11. Sed dicendum quod non sufficit omnino relatio habitualis in Deum, quia ex hoc quod est in habitu nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur. Ir. 2. dist. 40. art. 5. ad 6.

ge point dans tous les instants de la vie. Néanmoins comme il concerne chacune des actions, il faut que chacune des actions soit rapportée à Dieu; ce qui se peut faire par un acte général, qui les lui consacre (a), & qui doit de temps en temps se renouveler; parce que sans cela son impression cesseroit, & seroit sans influence dans le détail des actions (b): or saint Thomas demande que nos actions soient au moins rapportées virtuellement à Dieu (c).

Il ne faut pas prendre encore à la rigueur ce rapport virtuel. Car, à le prendre en ce sens, une action n'est rapportée virtuellement à Dieu, qu'autant qu'elle suit d'une autre action, qui y a été rapportée expressément & lui communique cette qualité. C'est la notion naturelle d'une relation virtuelle (d). Pour qu'une chose soit censée émaner virtuellement d'une autre, il faut que la seconde se fasse en conséquence de la première. Exiger cette espèce de rapport, ce seroit donner au précepte une étendue, & en porter l'accomplissement à un degré de perfection, auquel il en est peu, même parmi les personnes les plus vertueuses, qui se

(a) Non oportet, quod intentio actualis ordinans ad finem ultimum sit semper conjuncta cuilibet actioni, quæ dirigitur in aliquem finem proximum, sed sufficit, quod aliquando omnes illi fines in finem ultimum referantur, sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere, tunc enim quidquid ad se ipsum ordinat, in Deum ordinatum erit. *Ibid. in 2. dist.*

40

(b) Etsi homo non sem-

per actu cogitet de Deo, tamen habitu temper refert in Deum, & quodammodo actu, in quantum vis actualis intentionis præcedentis remanet in actibus sequentibus. *Hannibaldus in 2. dist. 40. art. 4.*

(c) Quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis ad quam omnes tenentur. *De charit. art. 11. ad. 2.*

(d) *S. Bonav. in 2. dist. 40. Q. 3. art. 1. ad ult.*

eroient obligés. C'est pourquoi, le Cardinal d'Aguirre (a), qui paroît avoir discuté avec soin cette question, ne craint point d'avancer que ces Théologiens modernes qui demandent absolument un rapport actuel ou virtuel, par opposition au rapport habituel ou implicite, établissent un obligation inconnue dans toute l'Eglise, au moins depuis cinq siècles, & cela dans une matiere grave & d'autant plus grave, qu'elle s'étend à toutes les actions de la vie.

Aussi saint Thomas ne dit rien qui donne cette idée du rapport virtuel; au contraire souvent il assure qu'il suffit que nos actions soient rapportées habituellement à Dieu. Dans quel sens faut-il donc prendre cette relation virtuelle, qu'il demande? Sylvius nous donne une ouverture, que nous suivons d'autant plus volontiers qu'elle est fondée sur le texte même de saint Thomas. Pour rapporter virtuellement à Dieu, comme à la fin dernière les actions qu'on fait, il suffit, dit ce savant Commentateur des Ecrits du saint Docteur, que les actions s'y rapportent implicitement de leur nature, & à cause de leur honnêteté objective, & qu'on les fasse pour une bonne fin, & qui par cette raison soit une espece de participation du souverain bien. Et c'est-là l'idée qu'en donne saint Thomas lui-

(a) Quicumque exigunt omnino relationem actualem aut virtuales, contrapositam habituali & implicite, inducunt certè obligationem quinque, ut minimum, sæculis, toti Ecclesiæ incognitam, idque in re gravissimâ, & non ad unum aliudve genus certum

actionum spectante, sed generatim transcendente omne exercitium liberum vitæ humanæ. Quis autem credat Deum piissimum & Ecclesiæ suæ amantissimum singulis hisce sæculis præditæ vitæ doctissimis & sanctissimis, talem ac adeo salutarem doctrinam ipsi invidisse.

même (a). Car continue Sylvius, le saint Docteur ne dit pas que rapporter virtuellement à Dieu ses actions, c'est agir pour une fin qu'on rapporte ou qu'on ait déjà primitivement rapportée à Dieu, *virtualiter referre in Deum est agentis ordinantis in Deum* (b) ; ce qui signifieroit une direction particuliere, ou au moins l'influence de cette direction ; mais il se contente de dire que c'est agir pour une fin, qui se rapporte à Dieu. *Virtualiter referre in Deum, est agentis propter finem ordinatum in Deum.* C'est la vraie leçon du texte, conforme à un excellent exemplaire de saint Thomas de l'an 1500. Il ajoute que c'en est aussi le sens naturel, & il le prouve par la comparaison qu'il fait de ce texte, avec un autre de la question 88, déjà cité, où le saint Docteur suppose qu'il suffit qu'une action ait à Dieu un rapport implicite, ou comme il l'appelle habituel, pour ne point pécher contre le précepte qui prescrit le rapport des actions à Dieu ; & que malgré cela l'action peut être bonne, jusqu'à pouvoir devenir méritoire, lorsque celui qui la fait est personnellement dans l'ordre, où il doit être à l'égard de Dieu, par la grace sanctifiante (c). Ainsi, dès que nos actions ont d'elles-mêmes & en vertu de la fin particuliere

(a) Ut quisque dicatur actiones suas virtualiter referre in finem ultimum, sufficit eam rem quam appetit esse ex naturâ suâ in ultimum finem ordinatam, ideoque appeti, quia ei est confona & ex naturâ suâ quædam ejus participatio. *Sylv. I. 2. Q. 1. art. 6.*

(b) *S. Th. de charit. art. 31. ad. 3.*

(c) Contingit quando-

que, quod homo non refert actu aliquem actum in Deum, cum tamen actus ille de se non continet aliquam inordinationem, ratione cujus non sit in Deum referibilis, & tamen quia mens hominis habitualiter relata est in Deum, sicut in finem, actus ille non tantum bonus est, sed & meritorius vitæ æternæ. *S. Thom. Q. 9. de malo, art. 2.*

qu'on se propose , une bonté morale , naturelle ou surnaturelle , proportionnée à leur nature , c'est-à-dire , que les actions naturelles sont conformes à la droite raison , & qu'elles se font pour une fin juste & légitime ; & que les actions surnaturelles sont conformes aux principes de la Religion , & qu'elles sont faites pour une fin de même nature , elles se rapportent virtuellement à Dieu , dans le sens de saint Thomas. Car , comme le remarque le Cardinal Bellarmin , de même que toute force particuliere agit en vertu de la puissance générale , qui fait tout mouvoir , ainsi toute bonne fin agit en vertu de la fin dernière & s'y rapporte essentiellement (a). Honorer , par exemple , les peres par un motif naturel de la piété filiale ; courir avec empressement par un motif de compassion , vers quelqu'un pour le tirer d'un danger pressant ; lui porter les secours dont il a besoin , ce sont-là des actions , qui , sans être rapportées formellement à Dieu , s'y rapportent néanmoins implicitement (b) ; puis-

(a) M. Nicole , qui avoit les idées très-justes , lorsqu'il pensoit d'après lui-même , explique ceci très-bien dans son ton ordinaire toujours très-métaphisique , & cela par rapport aux infidèles eux-mêmes , qui ne connoissant point Dieu , ne peuvent lui rapporter leurs actions. Les Payens , dit-il , temoignent dans leurs ouvrages être touchés de la beauté de la justice , de la vérité. Or , cette justice , cette vérité sont Dieu même , cet amour de la vérité & de la justice est un véritable amour de Dieu. On ne voit pas comment on

pourroit condamner de péchés , ces mouvements libres pour la justice , l'ordre & la vérité. *Traité de la grac. Gener. t. 2. p. 527. & suiv.* D'où l'on peut conclure d'après cette idée très-philosophique de M. Nicole , que les bonnes actions faites par le motif de leur honnêteté naturelle ou surnaturelle , peuvent être rapportées implicitement à Dieu , comme à la fin dernière.

(b) Comme nous suivons dans tout ceci , & que nous expliquons Saint Thomas , nous rappelons au rapport implicite , ce qu'il appelle

que lui-même a gravé dans nos cœurs ces sentimens de respect pour ceux qui nous ont donné la vie, & de compassion pour les misérables, & qu'il exige que nous en suivions les impressions. Que peut-on reprocher à ces sortes d'actions, par lesquelles on fait tout ce qui est commandé, & par le motif prochain du précepte; motif qui de sa nature se rapporte à Dieu, comme fin dernière de tout bien? Et comment pourroit on raisonnablement toujours demander un rapport plus positif, qui souvent n'est pas en notre puissance, que le secours pressant qu'on nous demande, & que le besoin du prochain, qui occupe toute l'intention de notre esprit ne nous permettent pas de lui donner. On peut encore mettre au nombre des actions, qui se rapportent naturellement à Dieu, sans qu'il soit toujours besoin d'y joindre un rapport plus particulier dans le sens que nous avons remarqué, tout ce qu'on fait pour subvenir aux besoins de la nature, soutenir le corps, relâcher l'esprit. On sent bien, que lorsque ces actions sont faites pour des fins purement naturelles, elles ne servent de rien dans l'ordre du salut; mais aussi n'y apportent-elles aucun obstacle, parce que ces fins prochaines sont louables, conformes aux vues de l'Auteur de notre Etre; nécessaires pour maintenir l'ordre qu'il a établi, & qu'elles tendent par-là indirectement à sa gloire, en tant qu'elles sont un acte de soumission aux dispositions de sa providence. Il n'a même attaché un plaisir sensible à la plupart des actions qui contribuent à la conservation du corps, que pour

rapport virtuel ou habituel, parce que c'est le sens naturel des expressions du S. Docteur. Et c'est d'après ses plus habiles Commentateurs que nous y avons substitué le

titre de rapport implicite; qui met plus d'ordre & de netteté dans les idées, & empêche qu'on ne confonde ce que S. Thomas distingue très-bien.

engager l'ame plus efficacement à s'y assujétir. Ce n'est pas que nous puissions faire ces actions précisément par le motif du plaisir. L'Eglise a condamné cette doctrine toute Epicurienne (a). Le plaisir est un moyen & non une fin. Mais l'utilité que nous en pouvons retirer pour le soutien & la conservation de nos jours, en étant la fin naturelle & prochaine, nous pouvons légitimement nous la proposer. Cette fin se rapporte à Dieu, qui nous fait un devoir de ces actions, & une obligation de les faire en cette vue. Nous trouvons en tout cela cette fin ultérieure & dernière, à laquelle tout doit tendre. Car ayant consacré tout notre être à Dieu, hommage nécessairement dû au Créateur, comme nous l'avons dit, tout ce que nous faisons même pour notre conservation, a pour fin de nous mettre en état de le mieux servir, ou par la persévérance dans le bien, ou par la conversion; si nous ne sommes pas en état de Grace. Et ainsi toutes les fins particulieres que nous nous proposons, lorsqu'elles sont innocentes & légitimes, sont essentiellement subordonnées à la fin dernière, & y aboutissent comme à leur centre.

On dira peut-être, que nous donnons ici une bien foible idée du précepte si formel de rapporter à Dieu toutes ces actions. Nous répondons 1^o, que nous ne faisons qu'expliquer & suivre la Doctrine de saint Thomas, le meilleur guide que nous puissions prendre en cette matiere. 2^o. Qu'en toutes choses il ne faut jamais outrer. Et c'est, comme l'observe le Cardinal d'Aguirre, ce qu'ont ici évité avec soin les Théologiens, qui font le plus positivement un précepte du rapport des actions à Dieu.

(b) Comedete & bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem, non est peccatum, modo non obicit valetudini, quia licite potest frui appetitus naturalis suis actibus. Prop. 8. dunn. ab Inu.c. XI.

Ils n'en parlent communément qu'avec mesure en général, en faisant abstraction du rapport actuel, virtuel, habituel, explicite ou implicite (a). 3°. Que nous nous expliquons plus précisément & plus fortement encore : que nous demandons une consécration générale de tout notre être & de toutes nos actions, qui renferme nécessairement les actions particulières; que nous exigeons que cette consécration se renouvelle de temps en temps, parce qu'il est de l'ordre que la créature raisonnable fasse souvent à son Auteur hommage de son être, & de tout ce qui en dépend (b). Ceci au reste ne doit donner aucun scrupule aux personnes vraiment chrétiennes, puisque cette consécration & ce rapport sont renfermés dans les prières qu'elles adressent chaque jour à Dieu, sur-tout celles du matin & du soir, &c. pratiques que nous ne croyons pas qu'on puisse omettre volontairement sans quelque péché, & dans l'Oraison Dominicale même qu'elles récitent si souvent. En supposant tout cela, nous ne croyons point donner dans le relâchement: nous croyons qu'on remplit le précepte, lorsque sans penser à rapporter d'une manière spéciale quelques-unes de

(a) Cæteri quamvis censeant relationem omnium operum in gloriam Dei obligare sub præcepto ad mentem Apostoli, .. longe mitius id onus interpretati sunt, ut solum astringat ad relationem Dei generatim, quatenus abstrahit a relatione actuali, virtuali, habituali, explicitâ, aut implicitâ. *d'Aguire ibid.*

(b) Divinæ dilectionis perfectio datur homini in præcepto, primò quidem ut homo omnia in Deum

referat, ut in finem, sicut Apostolus dicit. 1. *Corinth.* 10. Sive manducatis, sive bibitis, &c. quod quidem impletur, cum aliquis vitam suam in Dei servitium ordinat & consequens omnia, quæ propter se ipsum agit, virtualiter ordinantur in Deum, nisi sint talia, quæ hominem abducunt a Deo sicut sunt peccata, & sic Deum homo diligit ex toto corde. *S. Th. opusc. 18,*

Ces actions particulieres, on les fait pour une fin & convenable, qui de sa nature se rapporte à sa gloire; ce qui d'ailleurs suivant l'explication qu'en donne M. Nicole, renferme réellement un rapport intrinseque à Dieu, source & forme de tout bien, de toute honnêteté. Nous nous expliquerons plus en détail à la fin de la Question suivante.

De savoir maintenant, si le rapport habituel que nous devons avoir à Dieu, & que nous donne la grace sanctifiante, que le péché véniel affoiblit & n'ôte pas; que le péché mortel fait entièrement perdre, est d'une nécessité si absolue, qu'on soit tenu, sous peine d'un nouveau péché, de le recouvrer le plutôt qu'il est possible par la pénitence, & de s'y rétablir: c'est une question qu'il n'est pas aisé de décider. On convient que les actions que nous faisons en cet état, ne sont pas des péchés, si elles n'ont point d'autres défauts; parce que, quoique notre personne n'ait plus avec Dieu le rapport qu'elle doit avoir; ces actions peuvent avoir celui qui leur est propre, & s'y rapporter véritablement. Sans cela toutes les actions des pécheurs seroient autant de péchés: ce qui est une erreur cent fois condamnée. On convient encore qu'aussi-tôt qu'on a perdu cette relation habituelle avec Dieu, relation essentielle à la créature raisonnable, on n'est plus dans l'ordre ou l'on doit être à son égard, on est donc étroitement tenu de travailler à s'y remettre. Mais de quel péché se rend-on coupable, lorsqu'on diffère à remplir cette obligation? Ce délai forme-t-il un nouveau péché; & jusqu'où doit-il aller pour faire une faute mortelle? C'est une chose très-controversée.

Concina traite cette question dans deux endroits de sa Théologie (a), il s'y déclare pour le sentiment le plus rigide, qui n'excuse aucun délai qui soit

(a) T. 6. de charitate, l. | c. 10. §. 2. & de pœnit. l. 2.
1. in Decalog. dissert. 14. | dissert. 1. c. 7.

volontaire. Cependant à cause du grand nombre de Théologiens qui pensent différemment, il se contente de donner d'abord son opinion comme la plus probable, remettant à l'examiner ailleurs plus profondément; il fait dans la suite cet examen, qui ne sert qu'à l'affermir davantage dans le parti qu'il avoit pris. Cependant il ne fait une loi à personne de suivre son opinion, & il laisse à chacun la liberté de peser la force de ses preuves, & si l'on n'en est pas également affecté, de prendre une autre parti.

Ses preuves sont tirées de l'Écriture & des Peres; qui ordonnent si souvent aux pécheurs de ne point différer de se convertir, & aux hommes, d'être toujours prêts à paroître devant Dieu, parce qu'on ignore le moment, où le Seigneur viendra nous redemander notre ame. Ce ne sont point-là seulement des conseils, des exhortations, mais des ordres, des préceptes véritables (a). Ce qui a fait dire à saint Thomas, qu'il n'est pas permis de persévérer un instant dans l'état de péché, ou au moins *per modicum tempus*. Concina ajoute à cela des raisons Théologiques (b). Il n'est pas permis dit-il, de conserver de l'affection au péché. Or celui qui de propos délibéré néglige d'y renoncer en se convertissant à Dieu, persévère volontairement dans l'affection au péché. 2°. Il n'est pas plus permis de s'exposer au danger de pécher (c). Or un péché conduit naturellement à un autre. 3°. Les Théolo-

(a) *Suares, de pœnit. disput. 15. sect. 5. Melchior Cano. p. 4. concl. 4. & la plupart des Théologiens modernes.*

(b) Non tardes converti, ne differas de die in diem, subito enim veniet ira ejus. *Eccles. 5. Vos estote parati, Marc. 13. Math, 24. Luc. 12.*

&c

(c) Manifestum est quod nec per modicum tempus licet in peccato morari, sed tenetur quilibet peccatum statim deserere. *Q. 2. Q. 62. art. 2. V. S. Bonav. in 4. dist. 17. art. 4. in 4. part. Q. 3 &c*

giens font une obligation de se rapporter à Dieu, dès qu'on a l'usage de la raison, quoiqu'on y soit déjà rapporté par la grace sanctifiante reçue dans le baptême; à plus forte raison, lorsqu'on a perdu ce rapport par le péché, est ce un devoir de s'y rétablir par la pénitence? Nous ne donnons qu'une simple esquisse de ces preuves, qui de la manière qu'il les propose, nous paroissent assez pressantes.

Cependant d'autres Théologiens très-judicieux, & d'une morale très-exacte, trouvent cette assertion trop rigoureuse, contraire à l'idée commune des Confesseurs & des fideles, & ils croient devoir donner une certaine latitude à l'obligation de se remettre dans l'ordre du rapport habituel, qu'on doit reprendre avec Dieu. Ils pensent qu'on est bien dans un état habituel de péché, tandis qu'on ne s'y rétablit pas; mais ils ne jugent pas qu'on commette un nouveau péché précisément pour ne pas y rentrer aussi-tôt: ce qui multiplieroit les péchés à l'infini. Ils conviennent que c'est les multiplier que d'en renouveler la volonté, ou l'affection actuelle. Ils blâment aussi constamment un trop long délai; mais comme il n'est pas possible de fixer rien de précis, qui puisse faire un objet considérable, ils ne voient aucune nécessité d'insister sur cet article.

Nous, dont le principal objet est la pratique, nous croyons, qu'il y a certainement un précepte, & que c'est même une obligation essentielle de se réunir à Dieu, après s'en être éloigné par le péché; que ce précepte étant affirmatif par rapport à l'acte de volonté, qui peut, avec le secours de la grace, nous y rétablir, peut supporter quelques délais dans l'exécution; que des circonstances particulières pourroient rendre inexcusable le plus court délai: que du reste c'est une chose dont il faut renvoyer le jugement à Dieu, suivant Concina lui-même: que pour ceux qui se confessent assez fréquemment,

il n'est point nécessaire de leur faire aucune interrogation sur cet objet : mais qu'on ne doit pas l'omettre dans les confessions rares & éloignées l'une de l'autre de plusieurs mois.

Nous croyons même qu'en général, & indépendamment de la nécessité absolue de reprendre par un acte de charité & de contrition, le rapport habituel à Dieu, sous peine d'un nouveau péché, il y a de grands avantages, & pour le Confesseur & pour le pénitent, à connoître combien de temps celui-ci a conservé la grace qu'il avoit reçue dans la dernière confession ; depuis quel temps il l'a perdue ; quel sentiment il a eu dans la suite de cette perte ; jusqu'où l'attache pour le péché a été portée. Sur ce simple énoncé, il n'est personne qui n'ouvre les yeux & ne se rende, quand même on ne s'en feroit pas un devoir de nécessité absolue. Cette pratique réunit tous les sentiments, & pourvoit à tous les inconvénients. Mais comme les opinions sont ici très-différentes, peut-être pour n'avoir pas envisagé les choses comme nous les présentons, les Confesseurs ne doivent pas se troubler, de n'avoir pas jusqu'alors poussé l'exacritude si loin, mais seulement s'en faire un usage pour l'avenir. Cet usage, comme on le voit, ne renferme rien que de très-raisonnable ; rien de trop difficile ; rien que d'avantageux & même de nécessaire pour connoître le fond de l'ame du pénitent, l'idée qu'il se forme du péché, & jusqu'à quel point on peut compter sur ses dispositions. On doit juger en effet bien différemment d'un pénitent, qui vit tranquillement dans le péché des mois & des années entières, & de celui qui vient s'en décharger dans le Tribunal de la Pénitence presque aussi-tôt qu'il l'a commis. Mille réflexions que nous supprimons, se présentent ici naturellement à l'esprit, qui autorisent de plus en plus cette façon de penser & cette conduite.

III. QUESTION.

Est-ce une obligation de rapporter à Dieu toutes & chacune de ses actions , par le motif de la charité (a) ?

COMME cette question a déjà été discutée quant à la partie dogmatique dans les Conférences sur la grace , il ne nous conviendrait pas de la reprendre ici. Nous n'avons donc qu'à y discuter la question de pratique de la nécessité du rapport des actions à Dieu par le motif de la charité , sans entrer dans aucune discussion de ce qui , en cette matière , est erroné & condamné , nous fixant uniquement à ce qu'on doit proposer aux fideles à titre d'obligation. C'est-là notre seul objet. Sur quoi nous disons , que l'obligation que font aux fideles quelques Théologiens de rapporter à Dieu par le motif de la charité toutes & chacune de leurs actions , n'a aucun fondement solide qui l'appuie. Ces Théologiens conviennent que sans cela plusieurs sont très-bonnes en elles-mêmes & à tous égards ; ils prétendent seulement que ceux qui les font n'en commettent pas moins un péché véniel d'omission , par rapport au précepte de la charité , qui oblige de rapporter à Dieu aimé pour lui-même , au moins d'un amour commencé , toutes & chacune des actions ; ils n'exigent pas un rapport explicite , ils se contentent d'un rapport virtuel.

C'est donc le précepte de l'amour de Dieu qu'il faut ici uniquement examiner ; précepte qui tient un rang si distingué dans la religion. S. Thomas l'Ange de l'Ecole , l'a fait avant nous & pour nous.

(a) Comme cette matière demande un développement que nos Conférences ne comportent pas , nous la

traitons dans une dissertation séparée imprimée à part, qu'on y pourra joindre.

On ne peut l'accuser d'affoiblir l'influence de ce précepte sur toutes nos actions, puisqu'il enseigne qu'il exerce son empire sur toutes celles que nous faisons avec délibération & réflexion, qui toutes conséquemment à ce précepte doivent être rapportées à Dieu (a). Mais il est bien éloigné d'en conclure qu'on doive les lui rapporter par le motif de son amour; & il prouve de la manière la plus claire & la plus positive, qu'on n'y est pas tenu, en en faisant l'application aux autres commandements & aux actions par lesquelles on les accomplit. Il en donne pour exemple le premier de ceux qui ne regardent pas Dieu directement, celui qui ordonne aux enfants d'honorer leurs peres & meres. Celui-ci, dit le S. Docteur, est un précepte affirmatif; celui de l'amour de Dieu l'est également: des préceptes de cette nature obligent toujours, mais n'obligent pas toujours à en faire des actes. Il est donc très-possible qu'ils n'obligent pas en même temps, & alors continue le S. Docteur, on peut très-bien observer le précepte qui oblige d'honorer ceux de qui on tient la vie, sans le faire par le motif de la charité; on ne peche pas même pour avoir omis ce rapport, qui n'est pas alors d'obligation (b). Ainsi S. Thomas reconnoît de la manière la plus positive, non-seulement que l'action est bonne, mais encore qu'il

(a) Sub præcepto charitatis continetur, ut diligatur Deus ex toto corde, ad quod pertinet, ut omnia ad Deum referantur. Et ideo præceptum charitatis homo implere non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. S. Th. I. 2. Q. 100. art. 10. ad 2.

(b) Cum ista duo præcepta sint affirmativa (præ-

ceptum diligendi Deum & præceptum honorandi parentes) non obligantia ad semper, possunt pro diversis temporibus obligare. Et ita potest contingere, quod aliquis implens præceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediarur præceptum de omissione charitatis. Ibid.

ne s'y joint aucun péché d'omission dans celui qui la fait : ce qui est d'une précision qui prévient tout subterfuge & l'écarteroit si l'on ne savoit répondre à tout par des subtilités.

On auroit tort de nous opposer la maniere pleine de force & d'énergie, avec laquelle le commandement de la charité nous est présenté dans l'Évangile; la recommandation que fait S. Paul aux Corinthiens (a), de faire tout dans la charité & pour la gloire de Dieu. S. Thomas avoit vu tous ces textes, il avoit fait dessus des leçons & commentaires; lui-même il explique ici le commandement de l'amour de Dieu, & il n'y voit qu'un précepte affirmatif qui ne peut obliger à faire chacune de ses actions par un motif de charité. Il y voyoit bien que toutes nos actions doivent être faites dans la charité, suivant l'explication que donne S. Augustin du v. 14. du chapitre 16. de l'Épître aux Corinthiens (b), parce que c'est pour nous un devoir de nous conserver dans la grace & dans la charité, mais non d'agir par l'influence & le motif de cette vertu. Il voyoit également que dans le chapitre X de la même Épître, où il s'agit des difficultés par rapport à l'usage des viandes immolées aux Idoles, le S. Apôtre veut que si l'on en mange pour n'avoir pas cru devoir faire là-dessus des recherches, ce soit en action de grâces à Dieu qui nous les donne; & si l'on n'en mange pas par délicatesse de conscience, ce soit également en vue de Dieu, se gardant bien de rien faire qui puisse deshonoré Jesus-Christ & la religion aux yeux des Gentils : d'où il tire cette règle générale, que soit qu'on boive ou qu'on mange, ou qu'on fasse quelque autre chose, il faut tout faire pour la gloire de Dieu. Mais S.

(a) Omnia vestra in charitate fiant. *Ad Corinth.* 16.

(b) Apostolus dicens, omnia vestra in charitate

fiant, præcipit ut habeatur charitas. *S. Aug. l. de corrept. & grat. c. 3.*

Thomas savoit que ce n'est pas la charité seule qui honore Jesus-Christ; ainsi que l'Eglise l'a décidé (a); qu'elle ne fait pas seule les actions chrétiennement; que les actes des autres vertus peuvent aussi glorifier Dieu, quoique d'une manière moins parfaite.

Aussi le corps de Doctrine de 1720 où les Prélats se déclarerent si hautement pour la nécessité de rapporter ses actions à Dieu, & la représentent comme une suite du premier précepte, n'ajoutent point que c'est par ce motif qu'il faut accomplir tous les autres : & auparavant, & depuis dans plusieurs instructions pastorales, ils ont constamment soutenu que ce n'étoit point une obligation, & même condamné d'erreur ceux qui demandoient pour la bonté de toutes les actions une influence actuelle ou virtuelle de charité.

C'est ce qui fait entièrement disparaître toutes ces vaines déclamations, par lesquelles on veut faire entendre, que de nier qu'on soit obligé de faire toutes ses actions par le motif de la charité, c'est disputer à Dieu le droit qu'il a d'être aimé de toutes nos forces, lui ravir une partie de notre cœur, qu'il demande & qu'il mérite tout entier. Ces déclamations tomberoient sur saint Thomas, qui connoissoit très-bien l'étendue du précepte de la charité, qui l'observoit bien mieux que ceux qui s'en déclarent les partisans si zélés, & en donnoit de plus sages & de plus utiles leçons. Dans son sentiment, on ne ravit point à Dieu la moindre partie du cœur de l'homme, on ne lui ravit aucune de ses actions. On doit les lui consacrer toutes; mais on peut les lui consacrer par un autre motif que celui de son amour. Dieu lui-même en propose plusieurs autres dans les Livres Saints, & en les proposant il témoigne de la manière la moins équivoque, que nous-mêmes nous pouvons

(d) Prop. 53. des réflexions morales.

nous en servir , pour nous animer à la pratique de la vertu , & nous diriger dans nos actions ; & que ces motifs rapportent véritablement d'une maniere implicite ces actions à sa gloire (a).

Et en effet , l'Eglise ne nous a jamais proposé à titre de devoir la pratique de rapporter chacune des actions à Dieu par le motif de la vertu de charité. Des Théologiens de l'Ecole de Louvain proposerent au Pape Innocent XI , cette opinion dans l'un des articles qu'ils présenterent à ce Souverain Pontife , pour en être approuvés (b) : ils conviennent eux-mêmes que le cinquieme, qui la contenoit, fut assez mal reçu des membres de la sacrée Congrégation , à laquelle ils avoient été renvoyés ; qu'il leur en fallut donner des explications (c). Mais malgré ces explications , ils n'obtinrent pas l'approbation qu'ils sollicitoient ; il n'émana point aussi de condamnation de cette Congrégation , occupée d'un objet plus important. Mais de crainte qu'ils ne fissent passer le silence du S. Siege pour une approbation tacite , le Pape dans la bulle qu'il publia contre un grand nombre de propositions de morale relâchées qui lui avoient été déferées , ajouta expressement qu'en se bornant à la censure de ces propositions , son intention n'étoit pas pour cela d'approuver d'autres articles qui lui avoient été présentés en même temps , de quelque part & de quelque

(a) C'est dans ce sens que S. Paul veut que nous demeurions , que nous marchions dans l'amour. *Manete in dilectione , ambulate in dilectione , ad Eph. 5. v. 2.* en conservant continuellement l'amour de Jesus-Christ dans notre cœur : & c'est-là le seul objet qu'il se propose , d'engager à ne rien faire

qui puisse être contraire à cet amour ; mais non à agir toujours par ce motif.

(b) Omne opus bonum , ut planè bonum sit , ac ne venialiter quidem in eo peccetur, debet ex charitate procedere , ac per hoc refertur in Deum art. 5. *Lovaniens.*

(c) Voy. la relation qu'ils en ont faite,

maniere qu'ils l'aient été : ce qui fait visiblement allusion aux articles des Lovanistes , dont la Doctrine n'a pas, comme on le voit, l'aveu & l'attache de l'Eglise , & conséquemment on ne peut autoriser de son suffrage la nécessité du rapport des actions à Dieu par le motif de la charité. On le peut d'autant moins , que l'approbation que demandoient les Lovanistes n'étoit point cette espece d'approbation , qui canonise en quelque sorte un sentiment à titre de Doctrine qu'il faut suivre , mais une simple déclaration qui permet de le suivre , comme ne renfermant rien de contraire à la foi & à la morale de l'Eglise. Ce sentiment a encore cet inconvénient d'être particulier à un certain nombre de Docteurs Lovanistes & d'Augustiniens , & d'être contredit par les autres Ecoles Catholiques : plusieurs Théologiens même , en portent un jugement , qui n'est rien moins que favorable.

Ce principe supposé , & comme nous le croyons , solidement prouvé , il ne nous reste qu'à marquer ce qu'exige des fideles le précepte de rapporter à Dieu chacune des actions de la vie , en conservant à la charité toute la part qu'elle y doit avoir , sans outrer la morale & faire un péché de ce qui ne l'est pas. Nous suivrons ici S. Thomas & M. Bossuet , on n'accuse ni l'un ni l'autre de relâchement.

1°. Le précepte de la charité nous oblige à être constamment & à tout moment dans la disposition habituelle d'aimer Dieu , comme un bon fils est toujours disposé à aimer son pere & à lui donner des marques de son amour. C'est ce qu'enseigne M. Bossuet dans son Cathéchisme : & nous ne nous contentons pas de ces commencements , de ces étincelles de charité si renommées dans les nouveaux systèmes , mais nous voulons un amour de préfé-

(d) Le Decret d'Innocent XI le porte expressément.

rence, cette charité parfaite & habituelle que forme la grace sanctifiante, dans laquelle nous sommes tous tenus de nous conserver.

2°. Comme l'Eglise n'a point décidé précisément combien de fois nous devons renouveler les actes nécessaires pour entretenir cet amour & ne pas le laisser éteindre, on doit le faire assez fréquemment dans la vie, pour n'avoir rien à craindre pour avoir manqué à ce devoir. C'est encore la décision de M. Bossuet; & on voit que dans l'une & dans l'autre il n'étend pas l'inspiration de la charité à toutes les actions de la vie. Dans le premier article il ne parle que de la disposition habituelle & non du détail des actions; & dans le second il ne les renferme pas certainement toutes.

3°. Le précepte de la charité selon tous les Théologiens, d'après S. Thomas, n'est pas seulement un prétexte affirmatif qui commande des actes conformes à sa nature, mais encore un péché négatif ou prohibitif, qui défend d'en faire aucun qui soit contraire à l'amour qu'on doit à Dieu, & qui n'y soit rapporté ou explicitement ou implicitement, par sa bonté naturelle ou surnaturelle, par la bonté du motif & par la vue du bien que l'action renferme, & qui détermine à la faire. Ce choix du bien, cette détermination au bien par la raison que c'est un bien, cet amour de l'équité, de la justice, de l'honnêteté, est, suivant M. Nicole (a), une espece d'amour de Dieu qui est la bonté, la vérité, la justice même, &c. Ainsi l'amour de Dieu exerce réellement son empire sur toutes les actions des hommes: dans notre maniere de présenter les choses aucune action n'y est soustraite; la charité demeure toujours comme un grand fleuve, dont, suivant l'expression de S. Augustin (b), on ne doit

(a) Traité de la grace universelle.

(b) Charitas nullum a se rivulum duci patitur, cujus

détourner aucun ruisseau qui puisse le diminuer : or, il n'y a que les péchés, qui, suivant l'explication de S. Thomas (*a*), forment ces ruisseaux, par lesquels la charité puisse être affoiblie, diminuée ou anéantie. Les vertus, d'où procedent les bonnes actions, n'en détournent point le cours ; toutes y tendent, s'y rendent & contribuent à son accroissement.

4°. Il est une regle de conduite que l'Apôtre S. Paul donne aux fideles, de tout faire jusqu'aux actions les plus communes au nom de Jesus-Christ (*b*), on ne peut trop inculquer cette regle importante aux fideles, sur-tout à ceux dont la vie continuellement livrée aux travaux extérieurs & penibles, n'en est que plus conforme à l'esprit de l'Evangile. Est-ce un conseil que cette regle, est-ce un précepte ? Les interprètes sont partagés, suivant qu'ils l'entendent plus ou moins rigoureusement. Nous regardons le fonds même de la regle comme un précepte, en tant qu'elle énonce une disposition habituelle dans laquelle un Chrétien doit vivre (*c*), d'être uni à Jesus-Christ chef de l'Eglise & de tous les fideles, en faisant à Dieu un sacrifice perpétuel de ses paroles & de ses actions par ce divin Sauveur, à qui il appartient de les présenter & de les rendre agréables à Dieu son Pere. Fideles à cette regle, l'on fait passer dans l'ordre surnaturel les actions les plus communes, qui sans cela seroient stériles pour le salut : mais nous n'ajoutons pas que si on y manque quelquefois ce soit toujours des péchés ; S. Paul ne le dit pas, & si cela étoit, il n'y auroit ab-

L. 1. de doct. Christ. c. 22. n. 21.

(*a*) *Nisi sint talia, quæ a Deo abducant, sicut peccata. Opus. 8.*

(*b*) *Ad Coloss. 3. v. 17.*

(*c*) *Non est necessarium, quod omnia in Deum referantur actu sed habitu ... Et*

pour mieux faire entendre la pensée le S. Docteur ajoute : *venialiter peccans non facit contra hoc præceptum simpliciter, quia, licet non actualiter, tamen habitualiter omnia refert in Deum. Leçon 3 sur ce texte.*

folument plus de bonne action dans l'ordre purement naturel; la nature & le libre arbitre n'auroient plus de force que pour pécher. Or, l'Eglise a souvent décidé le contraire (a). Le libre arbitre ne seroit pas seulement affoibli pour le bien, comme le dit S. Augustin (b), mais encore entièrement éteint. Aussi S. Thomas reconnoît des actions bonnes, d'une bonté purement morale & naturelle (c). *Nier la distinction des vertus en vertus naturelles & surnaturelles*, dit M. de la Chambre dans son exposition de la Doctrine de Baius, p. 176. *c'est combattre une distinction qui a pour elle le suffrage de tous les Peres de l'Eglise & de tous les Théologiens; il est, suivant S. Augustin, des amours tout naturels & tout humains, très différens de la divine charité, qui ne sont point répréhensibles, non reprehendo, licites & innocents, humana est, licita est, dont les Chrétiens peuvent se laisser toucher & suivre les mouvemens, licitam ergo charitatem habete. Quiconque agit par ces principes, continue M. de la Chambre, ne peche point; c'est la Doctrine de l'Ecriture & des Peres, & on ne peut dire sans extravagance, que ce que nous faisons en conséquence, dans la simple vue de conformer notre conduite à ce que le bon sens exige des créatures spirituelles dans l'ordre moral soit un péché.* A quoi servent donc les vues de foi, l'inspiration de la charité pour ces sortes d'actions, à les rendre chrétiennes, à les faire passer dans un état surnaturel, à maintenir le fidele dans la disposition où il doit être de faire tout au nom de Jesus-Christ: & s'il s'y joint un péché d'omission ce n'est que lorsque la nature de l'action toute spirituelle demande des vues de même nature, ou que le précepte d'offrir une action au nom de Jesus-Christ peut obliger, ou son accomplissement être nécessaire pour entre-

(a) Contre Luther, Calvin, Baius, &c.

(b) L. 1. de nupt.

(c) In 2. dist. 41.

tenir la disposition & le rapport habituels avec Dieu & Jesus-Christ. Indépendamment de ces circonstances particulieres, le passage à l'ordre surnaturel n'est absolument nécessaire que pour rendre les actions avantageuses au salut ; avantage sans doute inestimable, & qu'aucun Chrétien ne doit négliger.

Outre les actions bonnes d'une bonté commune & naturelle (a), il en est d'autres qui sans être inspirées par la charité ni méritoires, sont vraiment surnaturelles & dans l'ordre du salut : telle est la pratique des vertus chrétiennes, des vertus même morales inspirées par la grace, & accompagnées des vues de foi & de l'ordre surnaturel. C'est la décision du Concile de Trente, au sujet des actes qui disposent à la justification, qu'il déclare *bons, saints, & l'ouvrage de l'Esprit Saint* (b) : or, ces actes précèdent dans son decret *tout commencement d'amour de Dieu comme source de toute justice*. Cet amour ne fait que les suivre, & pour l'ordinaire ce n'est point immédiatement. Ainsi indépendamment de tout commencement d'amour de charité, il est des actions vraiment bonnes, d'une bonté surnaturelle : & M. Bossuet expliquant ce Decret, soutient *que quoique ces actions ne soient pas rapportées à la fin de la charité par celui qui les fait, elles ne sont pas des péchés; qu'aucun Chrétien ne peut le dire ni le penser; qu'on ne doit pas même imaginer qu'un Auteur Chrétien ait voulu l'insinuer: il suffit que l'Esprit Saint, qui les inspire, les y rapporte* (c). Il en est de même de tout le bien que l'Esprit Saint fait en nous & avec nous ; quoique nous ne le rapportions pas ni par une intention actuelle ou virtuelle à la charité, *l'Esprit Saint l'y rapporte, la nature de ce bien s'y rapporte aussi* (d), & sert à *poser les fondements de la sainte dilection*.

(a) *Ibid.* incorp. & ad 2.
& 3.

(b) *Sess.* 6. cap. 3.

(c) *Justif.* des reflex.
moral.

(d) *S. Aug.* in psal. 104.

III. QUESTION.

Qu'est-ce qu'une action méritoire ? Que faut-il pour que nos actions le soient véritablement ?

LE mérite est le suprême degré de bonté des actions humaines. En général une action méritoire est celle qui est digne de récompense. Ici nous ne considérons le mérite que dans l'ordre du salut, & par rapport à Dieu, ses grâces, ses récompenses, & sur-tout cette récompense éternelle, qu'il nous a promise, comme le prix de nos bonnes œuvres.

Saint Thomas distingue de deux sortes de mérites, l'un de condignité, l'autre de congruité (a). Le mérite de condignité est celui à qui la récompense est due à titre de justice, à raison de la bonté de l'action, & de la promesse que Dieu a bien voulu faire de la récompenser.

Le mérite de congruité est celui qui ne donne point à la récompense un droit de justice, mais seulement de confiance à la bonté de Dieu, & d'espérer qu'il ne le laissera pas sans récompense. De cette espèce de mérite on en distingue deux sortes ; le premier plus parfait, & fondé sur une espèce d'ordre & de proportion entre l'action & la récompense. Le second ne demande point essentiellement cette proportion, mais seulement une convenue de la part de celui qui accorde la récompense. Telles sont les bonnes œuvres des pécheurs par rapport à la grâce de la justification : œuvres mortes, elles n'ont point de proportion intrinsèque

(a) 1. 2. Q. 114.

avec la grace sanctifiante. Dès qu'on est dans l'état de péché mortel , on ne peut à aucun titre , rien mériter de Dieu en ce genre , puisqu'on est alors dans sa disgrâce. Mais s'il n'y a point dans le pécheur de titre d'aucun genre de mérite , il s'en trouve dans la bonté & la miséricorde de Dieu. Aussi à combien de pécheurs , à raison de leurs bonnes œuvres pratiquées en cet état , a-t-il accordé la grace de la conversion ? Les plus grands ennemis du mérite des bonnes œuvres , conviennent qu'elles sont très-susceptibles d'un mérite de congruité , & que ce seroit faire à l'Eglise Catholique la plus mauvaise chicane , que de l'inquiéter & de la contredire sur cet article. Mais pour le mérite de condignité , qui est le seul vrai mérite , ils n'en reconnoissent point entre Dieu & la créature ; entre les bonnes œuvres que celle-ci peut faire & la récompense éternelle , dont Dieu veut bien les payer ; parce qu'il ne peut y avoir jamais de proportion entre la félicité éternelle , & l'excellence des bonnes œuvres de l'homme. Or pour le mérite de condignité , il faut une égalité entre la récompense & le mérite , & une juste estimation de l'un & de l'autre.

Il y a ici de la mauvaise foi de la part des Hérétiques , qui défigurent sur cet article , comme sur presque tous les autres , la Doctrine de l'Eglise Catholique. Le mérite qu'elle reconnoît dans les bonnes œuvres des justes , elle ne le fonde point uniquement sur la nature de ces bonnes œuvres. Elle enseigne que seules , & indépendamment des mérites de Jesus-Christ & des promesses de Dieu , elles ne peuvent entrer en balance , avec la récompense , qu'il veut bien leur accorder , & qu'elles ne nous y donnent point un droit de justice. Elle n'y reconnoît de mérite de condignité , qu'autant que Dieu par sa grace les rend dignes de cette récompense , & qu'elles sont unies à celles de Jesus-Christ , seul

principe du vrai mérite , auquel il faut rappeler tous les nôtres (a). On ne peut raisonnablement refuser à ses actions la qualité du mérite le plus étendu & le plus parfait ; c'est son esprit qui habitant en nous, élève nos œuvres à la qualité d'œuvres méritoires, en conséquence de la promesse que Dieu a faite miséricordieusement à cause de Jésus-Christ son fils & notre Sauveur, d'accorder la vie éternelle aux justes, pour prix de leurs bonnes œuvres ; sans quoi ils ne pourroient se promettre une si haute récompense (b). Soutenus de cette promesse, ils peuvent dire avec proportion comme saint Paul, *j'ai combattu, j'ai consommé ma course, j'ai conservé la foi & la fidélité que je devois à Dieu, la couronne de justice m'est promise, & le Seigneur juste juge, me la donnera un jour* (c). Cette couronne est bien une grace dans son principe. *Gratia Dei vita æterna. Rom. 6, 23* : mais promise une fois par grace, dès qu'on accomplit les conditions, dont Dieu a fait dépendre sa promesse, il est de sa fidélité & de sa justice de l'accorder. Le mérite de condignité, ainsi entendu, ne renferme rien qui déroge à la grâce de Dieu, aux mérites de Jésus-Christ, qu'il suppose essentiellement. Il ne donne point à nos bonnes actions une valeur intrinsèque, qui ne peut convenir aux actions d'une pure créature (d). On y trouve cette proportion entre la valeur de l'ac-

(a) Il n'y a que Jésus-Christ qui ait été capable de ce genre de mérite. *S. Th. 3. p. Q. I. art. 1. Quæst. 3. & 4.*

(b) *Neque enim talia sunt hominum merita, ut & propter, vita æterna eis debeatur ex jure, aut Deus injuriam alicui faceret, nisi eam dona-*

ret. S. Bern. serm. de Annunt.

(c) *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam, ret. ibuet mihi justus Judex non solùm autem mihi, s'ed & his qui diligunt advenum ejus. 2. ad Timoth. 4, 7 & 8.*

(d) *Non sunt condignæ*

tion, & le bienfait qui la doit récompenser; proportion qui forme un vraie mérite de condignité. Mais cette valeur est l'effet de la grace de Dieu, & de sa bonté (a). Telle est la Doctrine de l'Eglise définie dans le Concile de Trente, qui néanmoins s'est abstenu du nom de mérite de condignité (b), dont se servent les Théologiens Scholastiques, se contentant de définir le Dogme. Il souffre d'autant moins de difficultés que les Protestants eux-mêmes, dans diverses confessions de foi (c), malgré leurs préjugés, n'ont pu se dispenser d'admettre la chose en elle-même, comme le démontre M. Bossuet. Cette vérité est si clairement marquée dans les divines Ecritures, qu'il n'a pas été possible de la méconnoître. C'est ce qui va paroître plus clairement encore en établissant les conditions, que l'Eglise Catholique demande dans le mérite proprement dit & de condignité.

La première de ces conditions, c'est que l'action capable de devenir méritoire, soit une action libre & volontaire, bonne à tous égards, & d'une bonté surnaturelle, qui la rapporte à Dieu. On n'a droit aux récompenses de Dieu, que dans ce qu'on fait pour lui. Et comme la vie éternelle est d'un ordre surnaturel, elle ne peut-être véritablement méritée que par des actions surnaturelles, produites en nous par la grace, & par un motif surnaturel. Quelques Théologiens, à la vérité en petit nombre (d), reconnoissent cette espece de mérite, dans les actions moralement bonnes, faites dans l'état de la

passiones ad futuram gloriam. *Ad Rom.* 8.

a) *Hominis ad Deum non potest esse justitia secundum perfectam æqualitatem. S. Thom. 1. 2. Q. 114. art. 2.*

(b) Variations, l. 3. n.

31.

(c) Conf. d'Ausbourg; édition de Geneve, de Vitrtemberg, &c. *voy. variat. ibid. n. 24. &c.*

(d) Cajetan, Valentia, Merat. &c.

grace (a). Mais ce n'est pas le sentiment commun des Ecoles Catholiques. Et l'Eglise n'avoue & n'adopte point leur façon de penser, qu'on a peine à concilier avec le Concile de Trente, qui ne reconnoît d'œuvres méritoires, que celles qui sont faites en Dieu, par la vertu de la grace de Jesus-Christ, qui les precede, les accompagne & les suit (b). Pour le rapport à Dieu, il doit être actuel ou au moins virtuel; en ce sens qu'on agisse pour Dieu, en conséquence de l'influence morale d'une intention précise & précédente, qui soit censée subsister encore & persévérer moralement, quoiqu'elle ne soit pas actuellement présente à l'esprit.

La seconde condition est l'état de la grace sanctifiante. Il n'y a que les justes qui puissent faire des actions méritoires (c), lorsque le saint Esprit habitant en eux, & la charité dominant dans leur cœur, devenus personnellement agréables à Dieu, par une bonté toute gratuite de sa part dans la rémission, qu'ils ont obtenue de leurs péchés, ils font des œuvres du caractère, que nous venons de marquer. C'est cette grace sanctifiante, l'Esprit-Saint & la charité qui l'accompagnent, qui donnent cette espèce de dignité aux bonnes œuvres des justes. Elle en vient toute entière, & elle en fait l'excellence & le prix (d).

a) Actus nostri sunt meritorii, in quantum procedunt ex libero arbitrio motu per gratiam. S. Th. 2. 2. Q. 2. art. 9.

(b) Jesus . . . tanquam caput in membra, in iustificatos jugiter virtutem influit: quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur & subsequitur, sine quâ nullo modo . . . meri-

toria esse possunt. sess. 6. de justif. c. 16.

(c) Si quis dixerit justos pro bonis operibus, quæ in Deo facta fuerint, non debere sperare æternam retributionem . . . anathema sit. *ibid* can. 26.

(d) Caritas est radix meriti S. Th. Q. 26. de veris. art. 6. ad 8.

Pour ce qu'on fait, avant que d'être justifiés, l'Eglise n'y reconnoît point le même genre de bonté. Le principe de ce mérite leur manque (a). Comme celui qui les fait n'est point agréable à Dieu, qu'il est même à ses yeux dans un état de mort, ses œuvres, les plus excellentes, privées du principe de vie, ne peuvent être véritablement méritoires. Le juste peut bien mériter l'accroissement de la grace sanctifiante. Mais le pécheur ne peut mériter la grace sanctifiante elle-même, toujours parfaitement gratuite ; & le Concile de Trente a prononcé anathème contre ceux qui prétendroient le contraire, & il l'a fait pour confondre les Protestans, qui accabloient faussement l'Eglise d'étendre l'idée du mérite des bonnes œuvres, jusqu'à la remission des péchés (b).

La troisième condition, c'est qu'à l'action la récompense ait été promise, parce que Dieu ne nous doit rien en ce genre à titre de justice qu'aurant qu'il se le doit à lui-même, & à la fidélité à ses promesses, qu'il ne peut démentir.

Une quatrième condition pour le mérite, c'est l'état de la vie présente, qui est le seul temps du salut & du mérite ; après lequel vient celui de la récompense, & d'une récompense immuable, dont on ne peut plus mériter l'accroissement.

Il est de foi que les actions, qui réunissent ces conditions sont méritoires, & véritablement méri-

(a) Christus tanquam caput in membra . . . in justificatos jugiter virtutem influit . . . sine quâ nullo pacto Deo grata & meritoria esse possunt. *Conc. trid. sess. 6. c. 16.*

(b) Cùm Apostolus dicit nos justificari gratis per fidem (Rom. 8.) gratis justificari

dicimur quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive ipsa opera justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia, jam non ex operibus. *Rom. 11. & Eph. 2. ad. Tit. 3.* Alioqui, ut idem Apostolus, gratia jam non est gratia, *ibid. c. 8.*

voires de la vie éternelle. L'Eglise, comme nous l'avons observé, n'a point consacré l'expression de mérite de condignité : mais ce seroit une assertion fausse & téméraire de le leur refuser (a). Et c'est certainement ce qu'on doit entendre par ce mérite véritable & propre que le Concile de Trente leur attribue, conformément à l'Écriture, qui appelle la vie éternelle *une couronne de justice, une récompense* (b). Or, une couronne de justice, une récompense supposent un vrai mérite : aussi Dieu regle-t-il ses récompenses, suivant les loix de la justice distributive, en donnant plus abondamment à ceux qui ont fait plus de bien, & avec plus de réserve à ceux qui en ont moins fait.

Ce n'est pas que la vie éternelle ne soit essentiellement une grace, dans son principe, & elle l'est à bien des titres. Elle l'est 1°. parce qu'elle dépend nécessairement de la vocation à la foi, & de la justification, qui sont absolument gratuites. 2°. Elle l'est encore, parce que les bonnes œuvres, qui la méritent, ne peuvent se faire qu'avec le secours de la grace de Dieu. 3°. Parce que c'est très-gratuitement, que Dieu a promis & a attaché aux bonnes œuvres des justes une récompense, aussi magnifique que la vie éternelle. 4°. Elle l'est par la gratuité de la mission de Jesus-Christ & de ses mérites ; par la gratuité de l'application qui nous en est faite ; par la gratuité de l'acceptation de ses satisfactions, & de tout ce qu'il a fait pour nous mériter le Ciel ; sans quoi nous n'aurions jamais pû le mériter nous-mêmes. 5°. Elle l'est enfin, parce qu'il y a toujours un certain fonds dans la vie éter-

(a) Hæc conclusio est fide certa, quatenus asserit in bonis operibus justorum verum ac propriè dictum meritum vitæ æternæ. . quatenus vere asserit meritum Dei de

condigno, ita est certa, ut opposita multum sit temeraria. *Sylv. I. 2. Q. 114. art. 1. & 3.*

(b) *Merces, Matt. 5. & 20.*

nelle , qui est donné sans œuvres aux petits enfants ; & qui seroit également donné aux adultes , s'ils étoient surpris par la mort , au moment précis qu'ils sont justifiés , sans avoir eu le loisir de rien faire , après avoir reçu la grace de la justification (a).

Mais elle n'en est pas moins une récompense dans la distribution qui s'en fait. Les bonnes œuvres sont des dons de Dieu , par la grace qui nous les inspire , & des mérites pour nous , par la coopération à cette grace (b). La récompense leur est dûe ; Dieu la leur a promise à ce titre , quoique la grace qui nous a aidés à les faire , soit absolument gratuite (c). Cette promesse de Dieu est notre principal titre à la récompense , parce que Dieu ne peut manquer à sa parole. Cette promesse donne droit aux justes de dire à Dieu : nous avons fait ce que vous nous avez commandé ; rendez & donnez-nous ce que vous nous avez promis (d). Quelques Théologiens (e) outrent ici le mérite des bonnes œuvres des justes , & le croient uniquement dépendant de la grace qui les fait faire , sans qu'il fût nécessaire qu'il y intervînt une promesse de Dieu. Ce sentiment pourroit s'admettre d'une récompense quelconque ; mais nous ne pouvons reconnoître dans les bonnes œuvres les plus excellentes , un mérite intrinsèque , qui leur pût donner un droit de justice & une récompense de la nature , de celle que Dieu veut bien leur accorder , s'il ne s'étoit lui-

(a) Bossuet , *variat.* l. 3. n. 28.

(b) Si quis dixerit hominis , justificati bona opera , ita esse dona Dei , ut non sint etiam ipsius justificati merita , anathema sit. *Conc. Trid. Sess. 6. can. 32.*

(c) Debetur merces , bo-

nis operibus , si fiant , sed gratia , quæ non deberur , præcedit ut fiant. *Conc. art. 2. can. 18.*

(d) Redde quod promisti. *S. Aug. in psal. 23.*

(e) Apud Sylvium. l. 2. Q. 114. art. 2. Q. 4.

même volontairement engagé à les récompenser ainsi (a). Quelqu'héroïques qu'elles puissent être, elles seront toujours au-dessous de ce que Dieu mérite, & de ce que la créature raisonnable lui doit; & il eût pu en exiger les mêmes choses, sans y attacher d'autre prix que l'honneur de le servir, la satisfaction de l'avoir fait, & tout au plus des récompenses proportionnées à la nature de nos bonnes œuvres, toujours imparfaites. Quelque chose que nous faisons, nous devons nous regarder comme des serviteurs inutiles (b); & Dieu eût pû ne nous pas appliquer les mérites de son fils, dans la même étendue qu'il le fait.

Aussi le Concile de Trente, en établissant le mérite des bonnes œuvres, y fait-il toujours la promesse, & une promesse volontaire & miséricordieuse de Dieu (c). Dieu, dit saint Augustin, au Sermon 26, *de verb. apost.*, ne devient notre débiteur, que parce qu'il a bien voulu se lier avec nous par des engagements & des promesses. L'Écriture ne nous fait également espérer la récompense éternelle qu'en vertu des promesses que Dieu nous en a faites (d). Entre Dieu, & la créature il ne peut y avoir du côté de Dieu d'obligation de justice rigoureuse, qu'autant qu'il a bien voulu se l'imposer lui-même, & établir cet ordre de providence, qui seul peut rendre les bonnes œuvres des justes, dignes d'une récompense éternelle (e), en vue des mérites

(a) S. Th. 1. 2. Q. 114. art. 1. S. Bonav. in 2. dist. 27. &c.

(b) Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite, servi-inutiles sumus. Luc. 17.

(c) Proponenda est vita æterna, . . . tanquam gratia filii Dei per Christum Je-

sum misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione. . . bonis operibus. . . reddenda. Sess. 6. c. 16. & can. 26. &c.

(d) Jac. 1. ad Hebr. 6. & 10. Math. 19. 2. ad Timoti. 4 &c.

(e) Nisi hominem Deus eâ qualitate exornasset, quâ

de Jesus-Christ son fils (a).

Dans cette portion même des mérites & de la justice de Jesus Christ , qui nous est appliquée , & qui ont la plus parfaite égalité avec la récompense que nous espérons , il a fallu également que Dieu ait volontairement accepté ce supplément à notre foiblesse , & nous ait promis de nous l'imputer à nous-mêmes , en nous le rendant propre par la communication qu'il nous en fait.

Le dogme du mérite des bonnes œuvres , ainsi proposé d'après les décisions de l'Eglise , ne peut faire l'objet d'une controverse légitime. Les droits & la grandeur de Dieu y paroissent dans tout leur éclat , ainsi que l'excellence & la nécessité de sa grace. La créature & ses actions restent par rapport à Dieu dans la situation qui leur convient. La dignité des bonnes œuvres , ne vient point du fonds de la créature qui les fait ; mais de la grace sanctifiante qui les relève , de la grace actuelle qui les prévient & les accompagne , de l'Esprit-Saint qui habite dans les justes & est le principe de leurs actions , des mérites de Jesus-Christ , que les justes se rendent propres en l'imitant. C'est ce qui forme l'égalité entre l'action & la récompense , égalité d'institution divine , fondée sur la condition que Dieu a apposée , & qui étant une fois remplie , donne , en vertu des promesses , un droit véritable à la récompense (b). Il est bon d'observer pour ne

caelesti regno dignus esset , & hoc suâ liberalitate justitiæ præmium promississet , nulla ejus meriti potuisset constare ratio , cui vita æterna justitiæ lege deberetur. *Facultas Theol. Lovan. in hunc art. Baii : omne opus ex natura sua vitæ æternæ est meritorium.*

(a) Debitorem ipse Deus se fecit : promittendo. *S. Aug. in psal. 83.*

(b) Sic spectata bona opera justii possunt esse æqualia præmio vitæ æternæ , si non actu , saltem virtute , sicut semen est quantum ad virtutem æquale arbori. *Sylv. 1. 2. Q. 114. art. 3. ad. 5.*

rien confondre , que pour fonder un vrai mérite , il ne fuffit pas que Dieu ait promis une chose , mais encore qu'il l'ait promise à titre de récompense. Dieu avoit promis d'envoyer son fils pour racheter les hommes , & les Théologiens enseignent que les bonnes œuvres des anciens Patriarches & des justes de l'ancienne loi , n'ont pas été sans mérite à l'égard de l'Incarnation de Jesus-Christ. Mais ce n'étoit point un mérite de condignité , parce que cette promesse n'avoit point été faite à titre de récompense de leurs vertus. De même encore saint Jean , dit que Dieu est fidele , & qu'il est de sa fidélité (a) de nous remettre nos péchés. Ce n'est pas que les actes de pénitence méritent véritablement à titre de récompense la remission des péchés. Dieu ne l'a point promise de cette maniere. Il l'a seulement promise en général , & il ne la doit qu'à la fidélité à sa parole , & non au mérite des œuvres qui la précèdent , & comme une compensation du bien qu'on fait.

Jusqu'ici nous avons établi le fonds du dogme. Mais voici une Question sur laquelle les Théologiens sont très-divisés , c'est à savoir si les actions , pour être méritoires , doivent être faites non-seulement dans l'état & l'habitude de la charité , mais encore inspirées ou commandées par le motif même de la charité. Un grand nombre de Théologiens en forme une condition nécessaire au vrai mérite , & n'en reconnoît point dans les actes des vertus morales , des vertus même surnaturelles , qu'autant qu'ils émanent d'une influence actuelle ou virtuelle de la charité , qui les rapporte à Dieu aimé pour lui-même , & par préférence à tout. C'est le sentiment de saint Bonaventure , *in. 2. dist. 41. art. 1* , de Bellarmin , *l. 5. de justif. c. 15* , de Concina , de

(a) Si confiteamur peccata | remittat nobis peccata nostra;
nostra fidelis est & justus ut | *1. Joan. c. 1. v. 9,*

charit. c. 9. n. 48, &c. ils alleguent des textes de l'Écriture, & des saints Peres, que nous ne croyons pas absolument décisifs, parce qu'on peut les entendre de la charité habituelle, qui habitant dans le cœur des justes (a), communique sa vertu à leurs bonnes œuvres (b), & devient le principe de tout mérite (c). Un texte de saint Léon est plus précis (d). Encore est-il absolument susceptible de la même interprétation. Pour saint Thomas, on cite pour (e) & contre (f) des témoignages, sur lesquels chacun appuie son opinion. D'autres Théologiens (g) estiment que l'influence actuelle ou même virtuelle de la charité n'est point nécessaire, pour rendre méritoires les bonnes œuvres des justes : que l'habitude de la charité suffit pour imprimer le mérite de cette vertu : que parce moyen les actes des vertus surnaturelles, auxquels on ne peut refuser un mérite propre qui sera récompensé dans le Ciel, acquierent de plus celui de la charité même : que

(a) Nihil viriditatis habet ramus boni operis, nisi manserit in radice charitatis. S. Greg. hom. 7. in Evang.

(b) In Christo . . . valet . . . fides, quæ per dilectionem operatur. ad Gal. 5.

(c) Si charitatem non habuero, nihil mihi prodest. 1. Cor. 13.

(d) Nuda sunt omnes virtutes sine charitate. Nec potest dici in qualibet morum excellentiâ fructuosum quid, quod non dilectionis partus ediderit. S. Leo serm. 10. de quadrag.

(e) Meritum vitæ æternæ, primo pertinet ad charitatem, ad alias virtutes secundo, secundum quod eorum actus

a charitate imperantur. 1. 2. Q. 114. art. 4. Fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur. . . . similiter actus patientiæ, &c. Nisi aliquis hæc ex charitate operetur. *ibid* ad 3.

(f) Actus nostri sunt meritorii in quantum procedunt ex libero arbitrio moto per gratiam. si sint relati in Deum. 2. 2. Q. 2. art. 9. Actus omnium virtutum ordinantur ad finem proprium charitatis, quod est ejus objectum, id est summum bonum. *De charit. art. 3.*

(g) Sylv. 1. 2. Q. 114. art. 4. Concl. 2. Suares l. 12. de grat. c. 9. &c.

cela suffit pour qu'on puisse dire que la charité y influe, les commande même en quelque sorte, parce que la volonté qui s'y détermine ayant l'habitude de la charité, le bien auquel elle se détermine, est censé commandé par la charité même, qui regne dans la volonté (a). C'est ainsi que Sylvius explique cette influence de la charité, que saint Thomas semble demander. On a embrassé ce sentiment dans les conférences sur la grâce (b). Et nous sommes bien éloignés de vouloir le contredire.

Mais comme ces deux manières de présenter les choses ne sont que deux opinions d'École ; que tout dépend de la volonté de Dieu, qui a pu exiger l'un ou se contenter de l'autre ; que cette volonté ne nous est clairement manifestée, ni par l'Écriture, ni par la tradition ; nous croyons devoir uniquement proposer ici ce qu'on doit faire, & comment on doit se comporter dans ce partage de sentiments. Point d'autre parti sage que de celui de s'assurer davantage du mérite & de la récompense de ses bonnes œuvres, en suivant dans la pratique l'opinion qui demande l'influence actuelle ou virtuelle de la charité. La prudence chrétienne l'exige, sans cela on s'exposeroit à se priver du plus grand mérite de ses bonnes œuvres ; rien dans cette matière ne dépend de la bonne foi & de l'opinion des hommes, mais uniquement de l'ordre de la Providence Divine. Or, nous n'avons rien moins qu'une assurance que les bonnes œuvres, qui ne sont pas faites par le motif de la charité soient l'objet de ses récompenses éternelles. Plusieurs même

(a) Sylvius, *ibid.* ex l. Th. de char. art. 3. Omnis virtus superior dicitur movere per imperium inferiorum, ex eo quod actus inferioris ordinantur ad finem

superioris ; unde cum alie virtutes ordinentur ad finem charitatis, ipsa imperat actus omnium virtutum.

(b) T. 2. Conf. 2. 4. Q.

ne reconnoissent pas dans cette opinion le caractère de la plus grande probabilité.

Quant au mérite de congruité, qui n'est point un mérite vrai & absolu, mais seulement de convenance, genre néanmoins de mérite très-avantageux, il ne suppose pas dans nos actions des conditions si parfaites que le mérite de condignité. L'état de grace n'est point nécessaire pour être capable de cette espece de mérite (a). Mais l'inspiration de la grace l'est absolument, & le Concile de Trente a prononcé l'anathème, contre ceux qui oseroient avancer, qu'avec les seules forces de la nature & sans le secours de la grace actuelle, on peut faire des œuvres utiles au salut (b). On ne demande pour le mérite de congruité dans l'homme, que sa qualité de créature raisonnable, & l'état présent de la vie; dans son action une bonté surnaturelle & produite par la grace de Jesus-Christ; des intentions droites & qui la rapportent à Dieu; & du côté de Dieu, sa bonté infinie & toujours disposée à faire du bien, sans promesse absolue néanmoins ni engagement, comme dans le mérite de condignité. Aussi l'effet de cette espece de mérite n'est pas infallible. Dieu à la vérité ne fait rien qui ne soit convenable: mais il peut avoir des raisons de ne pas avoir égard à de bonnes actions, qui ne s'élevent point au-dessus du mérite de congruité; de ne pas user alors de miséricorde, & de faire éclater sa justice.

C'est par cette espece de mérite, pris néanmoins dans ce sens étendu que nous avons expliqué, fondé uniquement sur la bonté de Dieu, que le Centenier Corneille obtint le don de la foi, & la grace du baptême (c). C'est encore de cette maniere que les

(a) Eleemosyna ab omni peccato & a morte liberat. Tob. 4.

(b) Sess. 6. can. 3.

(c) Eleemosynæ & orationes tuæ ascenderunt in conspectu ante Deum, ideò ad te missus sum. Act. 10.

pêcheurs se disposent à la grace de la justification, & la méritent en quelque sorte (a). Pour la première grace, comme elle est gratuite dans tous les sens, on ne peut la mériter pas même de cette manière. Mais avec le secours & par le bon usage de celle-ci, les autres graces nécessaires pour se retirer de l'état de péché peuvent se mériter, de ce mérite de congruité, au moins imparfait (b). Car S. Thomas qui l'affure, n'en enseigne pas moins que la grace de la conversion n'est point l'objet d'un vrai mérite, même de congruité (c). Si l'acte de contrition parfaite mérite la grace de la justification, ce n'est point à titre de récompense, mais d'union & d'inséparabilité de l'un & de l'autre.

C'est en ce sens & plus parfaitement encore, que les justes peuvent mériter la grace de la persévérance (d), toute gratuite qu'elle soit en elle-même. Ce n'est pas ici le lieu de parler de ce don précieux. Mais comme plusieurs personnes s'allarment mal-à-propos sur cette matière, & que quelques-uns même, souvent d'ailleurs ceux qui ont le moins sujet de craindre, se livrent à de cruelles inquiétudes, il est de notre devoir de les éclairer & de les rassurer. Il est vrai qu'il n'en est pas de la grace

(a) Sed nec ipsa remissio peccatorum sine merito est aliquo, si hanc fides impetrat. Neque enim nullum est meritum fidei. S. Aug. Epist. 105. C'est un mérite de prière & de disposition plus ou moins prochaine à la grace de la justification, disposition produite par la fidélité aux graces actuelles & préliminaires; la justification n'en est point la récompense, mais l'effet, & un effet tout de miséricorde & de bonté.

(b) Quod solâ misericordiâ innitur meritum congrui, de ipsa dicitur, quod justum est, id est congruum, quod homo qui multa bona facit mereatur resurgere à peccato. S. Th. in Epist. ad Hebr. c. 6. lect. 3.

(c) Nullus sibi potest mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui. 1. 2. Q. 114. art. 7.

(d) Hoc itaque donum homo suppliciter emereri potest.

de la persévérance , comme de la vie éternelle ; qui en est la suite & la récompense (a). Les récompenses célestes sont l'objet d'un vrai mérite de condignité. Plus le mérite est grand , plus ces récompenses le sont ; & Dieu ne les accorde qu'au mérite. Il n'en est pas de même du don de la persévérance , Dieu l'accorde souvent à des pécheurs , qui s'en étoient rendus très-indignes, comme au bon larron ; ainsi les pécheurs ne doivent jamais désespérer , & on ne doit jamais désespérer des pécheurs. D'un autre côté Dieu permet quelquefois , que des gens pleins de vertu , après avoir passé la plus grande partie de leur vie dans la pratique des bonnes œuvres , fassent de tristes chûtes , & surpris par la mort , meurent dans l'impénitence ; tandis qu'il en conserve d'autres long-temps , après des péchés plus grossiers , pour leur donner le temps de faire pénitence. Il a voulu par cette conduite pleine de sagesse tenir les plus justes dans l'humilité ; les faire opérer leur salut avec crainte & tremblement (b) ; leur inspirer cette vigilance continuelle (c) , cette ferveur constante , sans lesquelles , ils ne pourroient se soutenir dans le bien (d). Il n'a voulu leur donner à cet égard d'autre assurance que la confiance en sa bonté , qui est elle-même une très-grande assurance ; puisqu'il n'abandonne jamais le juste , qu'il n'en ait été abandonné le premier.

Mais ce qui doit calmer nos inquiétudes , c'est que si nous ne pouvons pas mériter étroitement le don de la persévérance à titre de récompense de nos bonnes œuvres, nous pouvons le mériter à titre de grâce promise à la fidélité constante , & à la persévérance dans

rest. *S. Aug. de dono persev.*
cap. 6.

(a) *Vigilate & orate.*
Math. 26. v. 41.

(b) *Cum metu & tremore*

salutem vestram operamini.
1. *ad Cor. c. 10.*

(c) *Pente & dabitur vobis.*
Math. 26. 41.

la priere. Dieu ne refuse ce don à ceux qui le demandent, que lorsqu'ils s'en rendent indignes par leurs infidélités, ou que s'imaginant avoir assez fait par le passé, ils croient pouvoir jouir du fruit de leurs travaux; ils se relâchent dans la vertu, & dans l'exercice de la priere: comme si Dieu avoit promis qu'après avoir pratiqué le bien, & demandé la persévérance durant un certain nombre d'années, on pouvoit se tenir tranquille pour l'avenir. Il veut au contraire qu'on persévère constamment dans la pratique de la vertu, & dans l'exercice de la priere. Et rien sans doute de plus juste. Mais aussi si nous y sommes fideles, nous serons infailliblement exaucés. Et ce don de la persévérance, qui n'acquiert sa perfection, qu'avec la fin de la vie, nous l'obtiendrons certainement. Ainsi ce n'est point du côté de Dieu, que nous avons à craindre, il est toujours riche en miséricorde. Nous ne devons appréhender que de mettre des obstacles aux effusions de sa grace, & à sa bonté.

Les graces temporelles, en tant qu'elles peuvent être utiles pour la fin surnaturelle de l'homme, peuvent être susceptibles du mérite de congruité. Ces graces peuvent y servir dans quelques circonstances particulieres. C'est pourquoi l'Eglise les demande pour nous, & nous les fait demander; & pour les obtenir plus efficacement, elle nous engage à les mériter par de bonnes œuvres, des dévotions publiques, des pèlerinages, des abstinences, des aumônes & des jeûnes. Mais comme ce sont des moyens étrangers à cette fin; que les prospérités temporelles y sont souvent un obstacle; qu'elles n'y sont point absolument nécessaires; qu'elles sont communes aux justes & aux pécheurs, Dieu ne s'est point engagé absolument à les accorder à nos prieres & à nos bonnes œuvres, ainsi que les autres moyens, même spirituels, qui peuvent servir seulement au salut, sans y être absolument néces-

faïres, que la grace peut suppléer d'ailleurs, & dont notre fidélité peut se passer.

Les actions qui n'ont qu'une bonté purement naturelle & morale peuvent mériter de Dieu des récompenses du même genre & temporelles, parce qu'il est digne de la bonté de Dieu de ne laisser aucun bien sans récompense (a). C'est ainsi, suivant saint Augustin (b), que Dieu récompensa les vertus morales des Romains. La gloire éternelle n'en pouvoit être le prix, mais les plus grands succès, & l'empire du monde presque entier en fut, suivant le saint Docteur, la récompense.

Nous observerons en finissant, que quoique la charité soit le principe de tout mérite de condignité, & que dans le sentiment de plusieurs Théologiens son impression au moins virtuelle, soit nécessaire pour donner à une action la qualité d'œuvre méritoire, cependant Dieu ne récompense pas, ne couronne pas la charité seule; elle n'est pas seule la mesure du mérite. La nature des œuvres faites dans la charité, & par la charité, y entre pour beaucoup. Ainsi quoique la ferveur de la charité soit la même dans deux personnes, cependant celui qui fait plus pour Dieu, des actions plus sublimes; sera plus récompensé (c). Chacun le fera suivant

(a) Nota quod ad meritum de congruo, non sufficiat quod sit congruum ut aliquid detur, .. ultra hoc quod sit congruum, requiritur aliquod opus ex parte merentis, propter quod beneficium rependatur, per modum cujusdam compensationis. *Daelm. de grat. & merito. Q. 3. obs. 1.*

(b) Quibus non erat daturus Deus vitam æternam... in civitate cælesti, ad quam

pietas vera perducit; si neque eis hanc tertenam gloriam excellentissimi imperii concederet, non redderetur merces.. eorum... virtutibus, quibus ad tantam gloriam pervenire conabantur. *S. Aug. l. 5, de civit. Dei, c. 15.*

(c) Melius ac beatius est manere in virginitate, aut cœlibatu, quam jungi matrimonio. *Conc. Trid. sess. 24. c. 10. de Matrim.*

ses œuvres (a). On mérite davantage par la charité, que par toute autre vertu; mais joindre à la charité les actes des autres vertus, c'est y ajouter un mérite de plus, & d'autant plus grand, qu'on pratique ces vertus d'une manière plus parfaite. Une Doctrine contraire seroit une dangereuse illusion, & retomberoit dans les erreurs des faux mystiques, qui se bornent à une contemplation oisive, à un amour fantastique de pure spéculation, de sentiment, & négligent la pratique des vertus actives & pénibles.

Cependant on peut quelquefois avoir le même mérite devant Dieu par la charité, quoiqu'on n'ait pas l'occasion de faire de si grandes choses. C'est ainsi que saint Augustin dit que saint Jean a eu le même mérite de patience que saint Pierre, quoiqu'il n'ait point souffert comme lui jusqu'à perdre la vie, par le martyre pour Jesus-Christ; qu'Abraham, quoique marié & ayant des enfants, a eu également le même mérite de continence, qu'a eu saint Jean toujours demeuré Vierge (b). C'est qu'alors il n'a manqué à Abraham que l'acte extérieur de la continence & à saint Jean le martyre; mais que le fonds même de l'une & l'autre vertu & l'exercice intérieur, saint Jean l'a eu dans le même degré que saint Pierre, & Abraham, que saint Jean (c). Or, comme nous l'avons dit ci-dessus, l'acte extérieur n'ajoute rien au mérite d'une volonté également efficace & décidée. Ainsi l'égalité du mérite ne se

(a) Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. I. ad Cor. 3. 8.

(b) Sicut non est impar meritum patientiæ in Petro qui passus est, & in Joanne qui passus non est: sic non est impar meritum continentiae in

Joanne, qui nullas expertus est nuptias; & in Abrahamo, qui filios generavit. I. de bon. conjug. c. 21.

(c) Meritum non solum pensatur in genere actûs, sed magis ex animo operantis. S. Th. 2. 2. Q. 152. art. 4. ad 1.

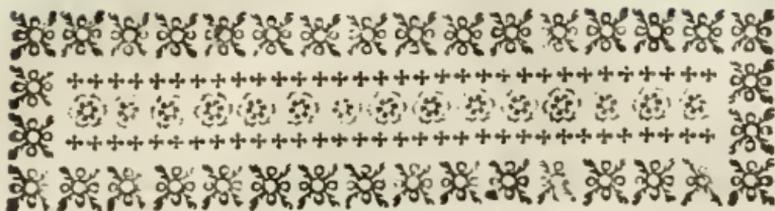
tire pas au fonds seulement de l'égalité de la charité, qui animoit ces grands Saints, mais de l'égalité des autres vertus, ou effectivement & extérieurement pratiquées, ou seulement intérieurement & par la disposition de leur cœur. Le martyr avoit manqué à saint Jean. Il n'avoit point manqué au martyr, dont il avoit souffert ce qu'il renferme de plus cruel, & dont il avoit été miraculeusement délivré. Et du temps d'Abraham, & pour lui, qui devoit être l'un des ancêtres du Messie, une continence absolue eût été une vertu déplacée ; & qui n'eût point été dans l'ordre de la Providence (c).

Ce que nous enseignons ici, a, comme on le voit, cette double propriété, caractère de vérité, & d'encourager à la pratique de bonnes œuvres ; & de consoler ceux à qui leur état & leur situation ne permet pas d'en faire de sublimes & éclatantes.

Ce qui augmente en nous le mérite des actions, c'est 1°. le plus riche fonds de charité habituelle qui les anime. 2°. La grandeur de l'amour de Dieu qui les inspire. 3°. La dignité des vertus dont elles émanent prochainement. 4°. La perfection de l'acte qu'on en forme. 5°. La grandeur des difficultés qu'on a à vaincre, & le courage avec lequel on les surmonte. 6°. L'affection plus grande avec laquelle on se porte au bien.

(a) Illius cœlibatus & illius connubium pro tempore | rum distributione Domino
militarunt. S. Aug. *ibid.*





SIXIEME CONFÉRENCE

Sur la conscience.

PREMIERE QUESTION.

Qu'est-ce que la conscience ?

SAINT Bernard appelle la conscience la science du cœur, *Conscientia quasi cordi scientia*, parce que c'est une lumière de l'esprit qui représente & fait sentir au cœur, ce que la loi de Dieu commande ou défend. Ce n'est en effet que par la lumière intérieure de la conscience, que la connoissance de la loi de Dieu parvient au cœur. Delà tant d'erreurs sur cette loi sainte; tant de fausses interprétations qu'on lui donne, uniquement fondées sur les fausses idées qu'on s'en forme, & les fausses consciences qu'on se fait (a).

La conscience est une espece de jugement inté-

(a) Conscientia est veluti pædagogus quidam animæ sociatus, ut rector, ut eam de melioribus moneat vel de

culpæ castiget & arguat. Orig. in Epist. ad Rom. c. 11.

rieur & de pratique , qu'on porte sur ce qu'on doit faire ou éviter , dans la circonstance où l'on se rencontre ; ou ce que l'on auroit dû faire ou ne pas faire dans celles où l'on s'est déjà trouvé ; la convenance ou la disconvenance qui existe entre nous & les choses que nous devons rechercher ou fuir.

On voit par cette définition , que ce qui distingue la conscience de toute autre espece de connoissance , c'est qu'elle est un sentiment intime , qui nous éclaire sur nos devoirs , en appliquant les loix générales & communes aux conjonctures particulières où l'on se trouve , avertit du mal qui renferme les actions qui se présentent , ou montre le bien qui en résulte ; excite à les faire ; en découvre la nécessité , les avantages & le mérite , ou en éloigne.

Ainsi la conscience n'a pas précisément pour objet les regles de conduite , que l'on doit suivre. Elle les suppose ; & son principal emploi est de les appliquer aux cas particuliers. Convaincus , par exemple , par les principes généraux de la morale , qu'il faut restituer le bien d'autrui ; si nous nous en trouvons en possession sans aucun titre légitime , la conscience nous intime la loi , qui défend de le retenir injustement , & nous presse de l'accomplir. Si nous tardons trop long-temps à le faire , elle nous reproche nos délais. Si pour éluder cette obligation , nous avons recours à de mauvaises chicanes , à de vains prétextes , elle condamne ces chicanes , & découvre la foiblesse de ces prétextes. Si nous nous déterminons à violer absolument la loi , elle garde encore moins le silence. Elle nous agite , nous trouble & nous tourmente par ses remords , & par-là nous empêche d'oublier & même de nous pardonner les fautes que nous avons commises. C'est ainsi que la conscience étend son empire sur les actions qu'on est sur le point de faire , &

sur celles qu'on a déjà faites. Guide fidele , avant d'agir , elle nous éclaire sur nos devoirs & nous empêche de nous y méprendre. Juge équitable, après que nous avons agi, elle prononce un jugement de condamnation ou d'approbation , suivant que nos actions sont conformes ou opposées à ses lumieres.

Mais comme la conscience est une espece de jugement intérieur que nous formons ; & que nous ne sommes rien moins qu'infailibles dans nos jugemens , que les passions , l'intérêt , les préjugés , l'ignorance , &c. nous aveuglent souvent sur nos devoirs , on peut quelquefois s'égarer & se méprendre , en suivant les lumieres actuelles de sa conscience. C'est pourquoi il faut ici distinguer différentes sortes de consciences , des consciences vraies , & de fausses consciences ; des consciences certaines & des consciences douteuses ; des consciences larges & des consciences inquietes & scrupuleuses (a).

La conscience vraie & droite , qui mérite seule de porter le nom de conscience , est celle qui représente comme bon & permis ce qui l'est véritablement , & comme mauvais ce qui est véritablement mauvais & défendu ; & qui donne à chaque chose le caractère de bonté ou de malice qui lui convient. La conscience fausse est celle dont le témoignage & le jugement ne sont pas conformes à la vérité ; parce

(a) Si l'on n'entendoit par la conscience que ces secrets mouvements par lesquels Dieu nous avertit intérieurement du bien ou du mal d'une action , pour nous y porter ou nous éloigner , toute conscience seroit vraie & regle sûre de conduire ; nulle conscience fausse , errante , &c. mais les hommes

mèlent si souvent au mouvement de Dieu leurs propres imaginations , sans discerner ce qui est divin de ce qui ne l'est pas , prenant le tout pour la voix , *dictamen* , de leur conscience , qu'on a été forcé de faire les distinctions que nous indiquons ici.

qu'elle condamne ce qui vraiment est bon ou permis ; ou qu'elle approuve ce qui réellement est un mal ; ou qu'elle ne représente que comme une faute légère, ce qui dans la vérité est une faute considérable & mortelle , &c. Or , l'erreur sur ces différents articles , peut être , comme en toute autre chose , ou excusable ou criminelle. -

La conscience , qu'on appelle certaine , est celle qui prononce avec assurance sur la bonté ou la malice d'une action particulière. C'est la conscience vraie & droite , accompagnée de cette assurance & de cette confiance , que toute conscience véritable ne donne pas. La conscience est douteuse ou incertaine , lorsqu'elle n'ose prononcer , ni sur la bonté , ni sur la malice d'une action.

La conscience scrupuleuse est celle , qui sans raison ou par des motifs incapables de faire impression sur un esprit raisonnable , craint qu'il n'y ait du péché où il n'y en a point. Nous ne parlerons point ici des scrupules des ames timorées , & des moyens de régler leur conscience trop prompte à s'allarmer. Cette matiere a déjà été traitée fort au long dans les Conférences sur la Pénitence. La conscience large est celle qui ne s'allarme de rien , toujours prête à interpréter favorablement les loix , qui peuvent la gêner ; prononçant toujours , au moins en certaines matieres , d'après les opinions les plus commodes & les plus relâchées.

Les Théologiens distinguent ordinairement la syndérèse de la conscience. Ce qu'ils appellent Syndérèse , c'est la connoissance des premiers principes de la morale ; tels que ceux-ci , *il faut faire le bien & fuir le mal : ne faites jamais à personne , ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit à vous-même* ; & sans doute à s'en tenir à cette notion , il n'est pas possible de les confondre. Les différences sont trop sensibles. L'une n'a pour objet que les premiers principes des mœurs ; l'autre s'étend
jusqu'aux

jusqu'aux regles les plus particulieres. La premiere renferme un jugement général sur la vérité de ces premiers principes ; la seconde en tire les conséquences , & en fait l'application aux circonstances différentes & de pratique. *Il ne faut point faire à autrui ce que nous serions fâchés , qu'on nous fit à nous-mêmes.* Telle est la voix de la syndérèse. *Il faut absolument restituer ce bien , dont nous nous sommes emparés injustement ;* puisque nous trouverions très-mauvais , qu'en pareil cas on n'en usât pas ainsi avec nous. C'est la voix de la conscience. Toutes deux sont des regles des mœurs. Mais la syndérèse est une regle plus générale & plus éloignée ; & la conscience une regle plus prochaine & plus immédiate. La syndérèse est de plus une regle plus infailible , parce qu'elle est fondée sur l'évidence des premiers principes , évidence frappante & qu'on ne peut méconnoître ; la conscience au contraire est sujette à l'erreur & aux méprises , parce que l'application des principes peut n'être pas juste , & que les conséquences peuvent être mal tirées.

Il arrive néanmoins assez souvent , qu'on confond la syndérèse avec la conscience , à qui on en donne le nom. C'est même en françois la signification la plus naturelle de la syndérèse , qui dans l'usage commun ne s'entend que des reproches intérieurs de la conscience.

Toutes ces différentes définitions que nous venons de donner des consciences différentes , montrent déjà par avance combien cette matiere mérite notre attention. Il n'est en effet rien d'où dépende davantage la bonté & la malice de nos actions particulieres , que de la conscience & de la maniere dont elle les envisage. Il est vrai que c'est sur la conformité à la loi de Dieu , ou sur l'opposition avec cette loi suprême , que cette bonté & cette malice sont primitivement fondées

Mais c'est la conscience qui rend témoignage à cette loi sainte , en rappelle le souvenir , & en fait l'application aux cas particuliers , qui se présentent. Cette application est si nécessaire pour la bonté ou la malice de nos actions , que si la conscience ne la faisoit pas , & qu'en cela elle fût excusable , parce que c'eût été l'effet d'une ignorance ou d'une inadvertance invincibles , une action contraire en elle-même à la loi de Dieu seroit innocente , & ne seroit pas imputée.

A R T I C L E I.

Est-il quelquefois permis d'agir contre sa conscience ?

Jamais il n'est permis d'agir contre sa conscience. Quelque bonne que fût dans la réalité , l'action qu'on seroit alors , elle deviendroit par cela seul un péché. C'est ici un principe de première évidence , une de ces premières règles des mœurs , que la raison & la révélation nous enseignent également. Le Chapitre quatorzième de l'Épître de S. Paul aux Romains mérite à cet égard une attention particulière. Il s'agit dans ce Chapitre du scrupule que se faisoient quelques-uns des Juifs convertis , de manger des viandes défendues par la loi de Moïse , qui avoit cessé d'obliger. Saint Paul établit les règles de conduite qu'on doit suivre par rapport à eux & celles qu'ils doivent suivre eux-mêmes. Et d'abord il décide , que depuis la publication de l'Évangile , il n'y a plus de viandes immondes (a) , & qu'on peut librement & sans crainte manger de tout. Il veut néanmoins , qu'on ménage ceux qui ont sur le choix des viandes du scrupule & un excès de déli-

eatessé (a) ; qu'on évite sur-tout de les scandaliser en leur donnant occasion de former des jugemens téméraires , ou d'agir contre leur conscience ; ce qui seroit un grand mal (b). Car, continue le saint Apôtre, quoique depuis la liberté Evangélique, dont nous sommes redevables à Jesus-Christ, il n'y ait plus rien, dont on ne puisse manger, sans crainte de se souiller ; que les choses mêmes, qui étoient jugées immondes par la loi ancienne, ne le soient plus aujourd'hui, cependant ceux qui en mangent contre les lumieres de leur conscience, & en regardant comme impur & souillé ce qui au fonds ne l'est pas (c), ne sont pas pour cela excusables (d). Ils se condamnent eux-mêmes par leur façon de penser & d'agir si diamétralement opposées (e). D'où saint Paul tire cette regle générale si connue, que tout ce qui ne se fait pas suivant les lumieres de la conscience, à qui il donne le nom de foi, parce qu'elle renferme une persuasion intime de la bonté ou de la malice d'une action, est un péché. C'est-là le sens naturel de ce passage, sens reconnu dans le quatrième Concile de Latran (f) ; quoique saint Augustin & saint Fulgence d'après lui, l'aient aussi entendu de la foi Théologique & des Mysteres. Mais celui que nous

(a) Infirmum in fide assumite. *V.* 1.

(b) Hoc judicate magis ne offendiculum ponatis fratri, vel scandalum. Noli cibo tuo illum perdere propter quem Christus mortuus est. *V.* 13. & 15.

(c) Scio & confido in Domino Jesu, quia nihil commune est per ipsum, nisi ei qui existimat, commune esse. *V.* 14.

(d) Quidam cum conf-

cientiâ idoli, quasi idolothytum manducant & conscientia eorum, cum sit infirma, polluitur. *1. Cor.* 8. v. 7.

(e) Qui autem discernit si manducaverit damnatus est, quia non ex fide. Omne autem quod non est ex fide peccatum est. *Ibid.*

(f) Quidquid sit contra conscientiam ædificat in gehennam. *c.* 13. de *resusc.* *spol.*

donnons en est le sens propre & primitif, comme il est aisé de s'en convaincre par la lecture du Chapitre entier, par le but que se propose le grand Apôtre, & que le démontre la suite de son raisonnement. Ce qui prouve évidemment que dès qu'on agit contre sa conscience, par cela seul on pèche, quoique d'ailleurs la chose qu'on fait soit en elle-même innocente.

Nous pourrions, s'il étoit nécessaire, confirmer cette interprétation & cette décision, par le suffrage unanime des Pères & des Docteurs, qui tous enseignent, que l'opinion seule où l'on est, qu'il y a du mal en ce que l'on fait, suffit pour changer le bien même en mal. C'est l'expression de saint Bernard (a). Aussi est-ce conformément à ce principe général, que les Papes décident constamment dans le droit canonique les difficultés qu'on leur propose sur cette matière. On peut voir en particulier les Chapitres XIII, de Rest. Spoliat. 35. de Simon. 44. de sent. excomm. &c.

Il ne faut en effet que consulter les plus simples lumières de la raison, pour reconnoître que d'agir contre sa conscience, c'est un véritable péché. Car le péché est un acte de la volonté qui se porte au mal & se détermine à le faire; or la volonté de celui qui fait une chose qu'il croit mauvaise, se porte & se détermine véritablement au mal; puisqu'il juge que c'en est un, & que malgré cette croyance il la fait. Qu'importe que la conscience soit sur ce point dans l'erreur, & que la chose ne soit pas telle qu'on le pense, on n'en est pas moins dans une disposition formelle de désobéissance à Dieu: ce qui fait le propre caractère du péché (b). Comment pourroit-on n'être pas jugé

(a) Qui bonum agit ut malum, bonum sibi in malum vertit. S. Bern. de præcept. & disp.

(b) Opinio humani ingenii sibi tanquam Dei lex. S. Ambr. l. de parad. c. 29

coupable (a) ?

On ne transgresse point à la vérité, effectivement, *effectu*, le précepte particulier qu'on s' imagine violer, puisque ce qu'on juge défendu ne l'est pas; mais on viole la loi de Dieu de cœur & d'affection, puisqu'on fait ce qu'on croit qu'elle défend, & qu'on est dans la disposition actuelle de la violer sur un article, dont on se persuade qu'elle a fait une défense, à laquelle on n'a aucun égard (b).

Il en est d'un homme, qui agit contre sa conscience, comme d'un citoyen, qui refuseroit d'obéir à une ordonnance, que le Gouverneur de la Province publie de son chef au nom du Roi. S'il ne soupçonne point que le Gouverneur lui en impose, ce seroit formellement désobéir au Roi, que de transgresser une ordonnance, qu'il croit émanée de l'autorité Royale. La conscience est par rapport à Dieu & ses volontés, une espèce de Gouverneur, chargé de nous déclarer ses ordres, & de nous en instruire. Lorsqu'elle nous propose une loi, que nous jugeons sur son rapport venue de Dieu, nous refuser alors à ses inspirations, c'est désobéir à une autorité, que nous regardons comme nous intimant les ordres de Dieu. C'est donc désobéir à Dieu même. Tout ce raisonnement est de saint Thomas (c).

(a) Objectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, & quod proponitur ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali; non solum quod est indifferens rationem mali accipit, sed etiam quod est bonum. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, voluntas fertur in illud sub ratione mali,

unde erit mala, quia vult malum propter apprehensionem rationis. S. Th. 1. 2. Q. 19. art. 5.

(b) Conscientia recta ligat simpliciter, erronea per accidens. de verit. Q. 17. art. 4.

(c) Quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis

Mais quel péché commet-on alors , lorsqu'indépendamment de la conscience , la chose au fond n'est pas mauvaise ? Celui précisément qu'on croit commettre (a) , puisqu'elle n'a point d'autre malice que celle que la conscience lui attribue. Il est plus ou moins grand , suivant l'idée qu'elle s'en forme. Si la conscience le représente comme un péché mortel , l'objet comme grave , on ne peut douter que la faute ne soit mortelle. Si elle ne le représente que d'une manière générale , sans y attacher une certaine importance , ni inquiétude pour l'essentiel du salut , le péché n'est que véniel , sur-tout en ceux qui sont dans la disposition habituelle de ne consentir à aucun péché mortel , & qu'on présume raisonnablement qu'ils n'auroient pas fait ce qu'ils se reprochent , s'ils y avoient vu du danger d'une offense mortelle. C'est la décision de Sylvius (b).

C'est donc la conscience du Pénitent , qu'il faut ici interroger. Peut-être n'en recevra-t-on pas de grands éclaircissements , sur-tout de la part des personnes simples , grossières , peu éclairées , ordinairement très-peu capables d'apprécier au juste la nature des fautes , qu'elles peuvent commettre ,

& Dei præceptum ; sicut si aliquis quod præceptum Proconsulis esset , præceptum Imperatoris crederet , contemnendo præceptum Proconsulis , contemneret præceptum imperatoris. 1. 2. Q. 19. art. 1.

(a) Duobus modis aliquis ad peccatum obligatur , uno modo faciendo contra legem , alio modo faciendo contra conscientiam , licet non sit contra legem , sicuti

si conscientia dicitur alicui quod levare festucam sit peccatum mortale. S. Th. quodl. 8. art. 3.

(b) Si aliquis velit committere malum , non cogitando de mortali vel veniali , si veniret illi in mentem , quod sit mortale , nequam vellet illud committere , tunc arbitramur , quod talis non nisi venialiter peccaret. Sylv. in 1. 2. Quæst. 19. art. 1. quæst. 3.

& de rendre raison de ce qui s'est passé alors dans leur esprit. Elles savent seulement, qu'elles ont cru faire un mal. Il est alors du devoir du Confesseur d'éclairer l'esprit du Pénitent pour l'avenir, & de renvoyer au jugement de Dieu pour le passé ce qu'il ne pourra éclaircir. Le principe n'en est pas moins vrai, que faire volontairement une chose, qu'on croit mortelle ou qu'on ne sait si c'est un péché mortel ou véniel, c'est par cela seul pécher mortellement (a). Mais lorsqu'une chose est mortellement mauvaise, l'erreur vincible de la conscience qui ne la représenteroit que comme une chose légère n'en feroit pas une faute vénielle, parce que la malice de l'action ne vient pas seulement alors du jugement de la conscience, mais de la nature de l'action même (b).

Les droits de la conscience sont si étendus, que lorsqu'elle représente par un erreur invincible, quelque chose comme étant de précepte absolu, c'est une nécessité de la suivre, quoiqu'au fonds ce qu'elle prescrit alors ne soit rien moins qu'un bien. Cette proposition a quelque chose de révoltant, car il paroît s'ensuivre, qu'on peut quelquefois être tenu en conscience à ce qui en soi est un mal; ce qui ne semble pas raisonnable. Cependant cette proposition est la Doctrine de tous les Théologiens (c),

(a) *Conc. de consc. l. 1. c. 2. n. 4. & 5.*

(b) *Quamvis conscientia... erronea deponi possit, tamen, dum manet, obligatoria est, quia transgressor ipsius de necessitate peccatum incurrit. S. Th. Q. 17. de verit. art. 4.*

(c) *Notandum conscientiam erroneam... ex invincibili, quando nec possumus*

scire nec debemus, obligare nos semper, non solum negativè, ut nihil contra agamus, sed & positivè ut eam sequamur; estque sententia DD. Bonaventuræ & Thomæ. Gamach. 1. 2. Q. 19. c. 2. Ita S. Thomas & communiter Doctores, ajoute Isambert. Ibid. disput. 6. art 4.

& une suite évidente de ces deux principes universellement avoués , que l'erreur invincible excuse de péché , & qu'on pèche certainement lorsqu'on agit contre les lumières de sa conscience : & comme on suppose qu'elle représente la chose comme absolument nécessaire , & qu'il n'y a point de moyen de la déposer & de la réformer , il faut bien de nécessité la suivre. Il s'ensuit bien qu'on est alors obligé de faire ce qui en soi est un mal ; mais il ne l'est point pour celui qui le fait. L'erreur , qu'on suppose invincible , est un titre légitime d'excuse. La loi , qui le défend , invinciblement ignorée ne peut obliger dans cette circonstance , ni servir de règle de conduite. Mais il est une loi naturelle & générale , qui défend de rien faire qu'on croie mauvais , & ordonne de faire tout ce qu'on croit de précepte divin. C'est la seule dont on ait alors connoissance , & qui puisse servir de règle dans la situation où l'on se trouve (a). Il faut donc nécessairement la suivre. On pécheroit si on ne le faisoit pas. Et on ne pèche point en le faisant. On ne peut pas dire légitimement qu'on obéit donc alors à Dieu , en lui désobéissant réellement. Car au fond on ne lui désobéit pas , puisqu'il ne commande à personne de faire ce qu'il ignore invinciblement (b).

(a) Respondeo conscientiam erroneam obligate vi divini præcepti naturalis; proponit enim aliquid tanquam a Deo præceptum vel prohibitum, juris autem naturalis est nihil facere contra præceptum Dei, quod vel tale est, vel esse existimatur. Quamvis autem judicium.. conscientie non derivatur a

rans illud solum judicium proponit tanquam a Deo derivatum... contra dictamen autem illud, quod velut a Deo veniens recipitur, lex naturalis verat agere, atque adeò,.. contra conscientiam erroneam. *Sylv. 1. 2. Q. 19. art. 5. concl. 2.*

(c) Conscientia obligat non virtute propria, sed virtute præcepti divini, non

Ce n'est pas , & c'est ce qu'il faut bien observer, que Dieu ordonne alors véritablement de faire ce mal , qu'on croit invinciblement être un bien commandé. Dieu ne peut jamais commander ce qui ne feroit même qu'un péché matériel. S'il défend d'agir contre sa conscience , & s'il ordonne de suivre les lumières , son précepte n'a pour objet que la conscience droite & véritable. Ainsi celui qui agit dans l'occasion , dont nous parlons , fait une mauvaise application de cette loi générale. Mais comme la conscience est supposée dans une ignorance invincible , une pareille ignorance excuse cette application déplacée , & l'action qui en est la suite. Il n'y a donc point ici de commandement de Dieu , qui prescrive de commettre un péché même matériel , mais une fautive application , & néanmoins innocente de la loi de Dieu , qui défend de commettre aucune espèce de péché.

Mais que penser de ces sortes d'actions , s'il en est quelques-unes ? Ce ne sont pas des péchés. Sont-ce des actions vertueuses ? peuvent-elles être méritoires ? Quelques Théologiens le pensent ? Nous n'en croyons rien. Et c'est ce qu'explique très-bien saint Thomas (a). *La conscience erronée forme un lien , & impose l'obligation de ne pas s'en écarter. Mais en quel sens lie-t-elle celui qui agit ? Dans ce sens seulement qu'il pécheroit , s'il n'en suivoit pas les impressions. Mais il ne s'ensuit pas qu'il fasse toujours bien lorsqu'il la suit.* Il est vrai que ceci ne regarde pas précisément la conscien-

enim dicitur aliquid esse faciendum, quia id sibi videtur, sed quia a Deo præceptum est, S. Th. in 2. dist. 39. art. ult. ad. 3.

(a) Qui hoc dicunt, non videntur intelligere, quid sit conscientiam ligatam,

Secundum hoc enim conscientia ligata dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurrat, non autem hoc modo quod aliquis implens, rectè faciat. S. Thom. Q. 17. de veritate art. 4.

ce invinciblement erronée. Mais il s'ensuit toujours que le jugement de la conscience ne suffit pas pour ériger en vertu ce qui est un mal. Et voici ce qui prouve qu'il ne le fait pas ici. C'est que suivant le même saint Docteur (a), pour qu'une chose soit mauvaise, il suffit qu'elle pèche par quelque endroit, soit parce qu'elle l'est en elle-même, soit parce qu'elle l'est seulement dans l'idée qu'on s'en forme. Mais pour qu'elle soit véritablement bonne, il faut qu'elle le soit à tous égards, & en elle-même & dans le jugement qu'on en porte. Dans la circonstance présente, l'action n'est pas bonne en elle-même. ce ne peut donc être un bien, un acte de vertu. Elle pèche dans l'essentiel. C'est donc un mal suivant saint Thomas: oui un mal matériel, qui ne peut être un péché, à cause de l'invincibilité de l'erreur. Que sont donc ces sortes d'actions? Seroit-ce des actions indifférentes? Elles le sont dans un sens & par rapport au salut, auquel elles ne peuvent ni contribuer ni nuire: mais elles ne sont pas absolument indifférentes, dans le sens qu'on donne à ce terme; puisqu'elles sont mauvaises de leur nature, & que seulement elles ne sont pas imputées, à cause du défaut de connoissance & de liberté nécessaire pour mériter & pour démeriter.

Cependant on doit ici distinguer deux choses, & tout le monde en convient; l'action même, & l'intention qui la dirige. Dans le mensonge, par exemple, qu'on pourroit se croire en conscience obligé de faire, pour empêcher un très-grand mal; on doit distinguer le mensonge de l'intention qu'on a d'empêcher que la gloire de Dieu ne soit blessée,

(a) Bonum ex integrâ causâ, malum autem ex singularibus defectibus, adeò ut hoc datur malum in quod fertur voluntas, sufficit ut sive secundum naturam suam

fit malum, sive quod apprehendatur ut malum, sed ad hoc quod sit bonum, requiritur, ut utroque modo bonum sit. S. Th. 1. 2. Q. 15. art. 6. ad 1.

par le mal qu'on cherche à prévenir. Le mensonge ne peut former une bonne action : parce que le mal moral essentiellement tel, ne peut devenir un bien. Mais la volonté de plaire à Dieu, de procurer sa gloire, est un acte intérieur très-séparé du mensonge, quoique celui-ci en soit la suite. Cette volonté est une disposition bonne, estimable, & peut-être même méritoire au jugement de saint Bernard. *J'estime, dit-il (a), que la seule intention pieuse, qui dirige une action, qui d'ailleurs n'est pas bonne en elle-même, est digne de louange, & qu'elle ne sera pas privée de la récompense qu'elle mérite : & c'est précisément ce que nous disons ici : l'action n'est pas bonne, ce n'est point un acte de vertu, opus non bonum ; il seroit indécent de dire que le mensonge est un acte de vertu, & qu'on puisse mériter le Ciel par un mensonge. Mais la volonté qui le précède & qui ne se propose que le bien est une volonté louable ; & il ne répugne en aucune manière que Dieu s'en tienne honoré & qu'il la récompense. Ceux qui auront la curiosité d'en voir davantage sur cette Question, que nous croyons intéresser très-peu les mœurs, pourront consulter d'un côté Concina (b), qui pense comme nous, T. 1. Dissert. 1. c. 2, & de l'autre Terillus, de Regulis Morum, Q. 3.*

(a) Et quidem laude dignam dixerim ipsam intentionem, nec planè condignâ mercede privabitur, in ipso quoque opere non bono, bona ipsa voluntas. S. Bern. de præcept. & dispens. c. 14. n. 40

(b) Potest quis, dum

exercet opus materialiter malum, habere plures actus bonos, putâ intentionem bonam Deo placendi.... hoc meritorios dicimus, quia opus materialiter malum cum non sit voluntarium, refundere in ipsos malitiam non valet. Conc. ibid. n.



ARTICLE II.

Les particuliers peuvent-ils obéir aveuglement à leurs supérieurs contre les lumières de leur conscience ?

Cette Question est singulière & fort délicate. Il est également à craindre en la traitant de blesser les droits de la conscience , & l'autorité des Supérieurs. Ce qui la rend plus intéressante , plus importante , ce sont les regles des Communautés Religieuses , qui recommandent si fortement la soumission aux ordres des Supérieurs , qu'il semble que tout doit céder à cette autorité , jusqu'aux lumières de sa propre conscience. Elles se servent même quelquefois de certaines comparaisons , qui paroissent condamner & anéantir dans l'inférieur tout jugement propre , tout usage de la raison , lorsque le Supérieur a parlé. Et ce n'est point seulement une regle particulière de quelqu'un des Ordres Religieux , qui recommande si fortement l'obéissance ; différentes entr'elles sur bien d'autres articles , elles se réunissent dans celui-ci.

Mais ce seroit s'écarter de l'esprit de ces regles si respectées dans l'Eglise , & qu'elle a authentiquement approuvées que de les entendre autrement , que conformément aux principes généraux de la morale , qu'elles supposent essentiellement ; puisqu'elles n'ont été établies , que pour élever à une haute perfection ceux qui les professent ; & comme il n'est jamais permis d'agir contre la conscience , ces sages réglemens n'exigent point d'un inférieur qu'il porte l'obéissance , jusqu'à faire par déférence pour son Supérieur , ce que sa conscience lui représente comme un mal. Il y a plus encore ; c'est qu'ils le portent expressément ; & que cette

obéissance aveugle & si soumise ils ne l'exigent, que dans des choses où la conscience ne découvre aucune apparence de péché (a); & même un doute raisonnable en matière importante ne permet pas à un inférieur de s'abandonner entièrement à la conduite d'un Supérieur, trompé peut-être par le préjugé, ou guidé par l'intérêt. Il faut alors consulter des personnes désintéressées & éclairées. Lors donc que ce que commande le Supérieur est un péché, le commandement qu'il fait, est sans force; il abuse de son autorité, & loin qu'on soit tenu de déférer à ses ordres, c'est un devoir de lui désobéir. Il a beau en porter un autre jugement, la vérité doit l'emporter, l'obéissance est due à Dieu, par préférence à tout (b). Lorsque l'inférieur croit mal-à-propos dans sa conscience, que ce qu'on exige de lui ne peut se faire sans péché, le Supérieur (c) doit travailler à le détromper, mais non le forcer à agir contre ses lumières: ce que celui-ci ne pourroit faire sans se rendre coupable, qu'en soumettant son propre jugement à celui de son Supérieur, comme il y est ordinairement tenu.

Il n'est pas dans le pouvoir des Supérieurs de dominer sur la conscience de ceux qui leur sont soumis (d), mais seulement de la diriger en l'éclair-

(a) *Epist. S. Ignat. de obed.* C'est ainsi que tous les Théologiens réguliers entendent le vœu d'obéissance & les règles qui en prescrivent l'accomplissement.

(b) *Obedire Deo oportet magis quam hominibus. Act. 14.*

(c) *Patres & Magistri rerum spiritualium, dum exigunt in subditis obedientiam cæcam, ita volunt eam esse cæcam, ut excludat pruden-*

tiam carnis, non ita ut excludat prudentiam spiritua-
lem . . . cum enim sit virtus,
debet regi a regulâ pruden-
tia, quæ circumspicere de-
bet, an opus sit contra præ-
ceptum Dei vel alicujus Præ-
lati superioris. Gonzal. in
cenfurâ cenfuræ, &c. n. 18.
ex Card. de Lugo l. 3. resp.
mor. dub. 19. n. 22.

(d) *Non dominantes in*
cleris, 1. Pet. 5. v. 3.

rant. Eux-mêmes sont des hommes & ne sont rien moins qu'infailibles. L'Eglise avec l'autorité divine, dont elle est revêtue, n'exige l'obéissance dans les choses, où elle peut-être surprise, qu'autant qu'on est persuadé, que ceux qui la représentent, ne se sont pas effectivement trompés; & s'ils viennent à se méprendre sur les faits personnels, par exemple, qui ne sont pas renfermés dans l'infailibilité qui lui a été promise, elle défend positivement d'obéir, aux ordres même portés sous peine de censure.

C'est conformément à ce principe immuable & général, que le Pape Innocent III décide (a), que quoique le juge Ecclésiastique, trompé par de fausses informations, oblige sous les plus grandes peines à habiter avec une femme, qui n'a pû prendre un engagement légitime à cause d'un empêchement diriment, loin d'être tenu à se conformer à son jugement, on ne peut en conscience le suivre; parce que ce jugement n'est pas conforme à la vérité, dont les droits sont supérieurs à toute autorité humaine.

Ce seroit donc visiblement prendre dans un sens faux & étranger tous ces sages Réglements, si nécessaires pour maintenir la discipline Religieuse, Ecclésiastique & même politique, que de croire que les inférieurs conduits par une obéissance aveugle, pourroient faire à leurs Supérieurs le sacrifice de leurs lumières & de leur conscience sur les devoirs les plus essentiels de la Religion, de la dépendance, par exemple, où l'on doit être à l'égard des Puissances temporelles, de la police des Etats, &c. (b) Ce sont-là des choses contre lesquelles la vraie

(a) In pari casu Ecclesiâ compellente ad standum cum primâ uxore, quia jud cat secundum ea quæ foris appa-
rent, ille debet potius ex-
communicationem sustinere,

quam redire ad primam uxorem, vel fugere in regiones remotas. C. 44. de sent. exc.

(b) Facere malum, quolibet etiam jubente, constat non esse inobedientiam sed

obéissance ne peut rien. Elle est faite pour autoriser tous les devoirs, même d'un autre genre, & non pour les affoiblir, encore moins pour les anéantir. En effet, quelque grande que soit l'autorité d'un Supérieur, elle n'est point absolue, & elle est toujours subordonnée à celle de Dieu, que la conscience intime. L'autorité des Supérieurs n'est pas aussi toujours souveraine en toute matière. On connoît les différences & les droits divers des Puissances Ecclésiastiques & Séculières dans ce qui est de leur ressort; & c'est sur ce grand principe, que la conscience doit se former. Il y a aussi différents degrés de supériorité & de juridiction, sur lesquels elle doit se régler encore. La plus grande autorité doit l'emporter sur celle qui est moindre. Car s'il est du bon ordre de maintenir la subordination des inférieurs aux Supérieurs, il faut également soutenir celle qui doit être entre les diverses autorités, & lorsqu'on ne peut satisfaire à toutes, l'inférieur, qui doit l'obéissance, doit la rendre à l'autorité supérieure, qui seule alors a droit de commander & d'obliger.

Ce n'est pas que nous croyons, que sous le spécieux prétexte des droits de la conscience, l'inférieur puisse discuter les ordres de ses Supérieurs. Ce seroit détruire tout gouvernement. Mais nous disons seulement que dans le concours des autorités, il doit obéir à la plus grande. Il ne prononce point alors avec autorité sur l'ordre qu'il a reçu de son Supérieur; mais l'action qu'il lui commande, & qui lui étant personnelle est essentiellement soumise au jugement de sa conscience (a), il la discute,

ponus obedientiam. Sed quid ad me, inquis? Ille viderit. Si ita oportet, frustra scriptum est: omnia probate, quod bonum est tenet. S. Bern. Epist. 7. ad 1.

(a) Sed quamvis subditus

non habeat iudicare de præcepto Prælati, habet tamen iudicare de actu proprio, in quibus non est subditus prælato in ordine subjectionis. S. Th. in 2. dist. 44. Q. 22. art. 3. ad 4.

comme il le doit ; & il en juge d'après une autorité supérieure, telle qu'est celle d'une loi claire & évidente, d'un Supérieur d'un ordre plus élevé.

En général, les particuliers doivent présumer en faveur de ceux qui sont leurs Supérieurs légitimes dans toutes les choses qui sont soumises à leur autorité, & former leur conscience sur les ordres qu'ils en reçoivent, dès qu'ils ne voyent rien dans ce qu'ils leur commandent d'injuste & de contraire à leur devoir. C'est un hommage dû à l'autorité, lorsqu'elle se renferme dans les bornes qui lui sont prescrites. Le temporel appartient tout entier aux Puissances séculières. Le spirituel est du ressort des Puissances ecclésiastiques. Le gouvernement des Diocèses est entre les mains des Evêques ; & les réguliers eux-mêmes, tout exempts qu'ils puissent être de la juridiction ordinaire, en doivent suivre la police & la discipline. Les Supérieurs réguliers sont bornés à l'institut, au régime, à la règle & à la discipline religieuse. Leur autorité ne va pas au-delà. Pour être sous la dépendance d'un autre, on n'en est pas moins primitivement sous celle de sa propre conscience, dont les lumières doivent discerner, si le Supérieur ne passe pas les limites de son pouvoir, & ne se fait pas à lui-même illusion.

C'est sur-tout dans le cas où la conscience incertaine ne propose que des perplexités & des doutes, qu'il faut prendre le parti de l'obéissance. Le Supérieur a droit de l'exiger dans tout ce qui est du ressort de son autorité, ce droit est certain & incontestable (a). Un simple doute ne peut l'en priver. Guidé par cette autorité, l'inférieur doit déposer ses doutes, se défier de ses propres lumie-

(a) Vir justus, si fortè sub rege etiam sacrilego militet, rectè potest illo judicante bellare civicæ pacis ordinem servans, cui quod ju-

betur contra præceptum Dei non esse certum est, vel utrum sit, certum non est. S. Aug. contr. Faustum, c. 75.

res (a), les soumettre, & les réformer sur celles de son Supérieur, dépositaire à son égard de l'autorité de Dieu même, & chargé par la Providence du soin de le conduire & de le diriger (b) On ne risque rien en obéissant, & c'est à tous égards le parti le plus sûr pour l'inférieur, & il l'est certainement. Car il doit ainsi raisonner, & déposer son doute. Je puis sans péché faire ce que mon Supérieur m'ordonne, à moins qu'il ne soit contraire à la loi de Dieu ou à une loi supérieure. Or, je n'ai aucune certitude que ce qu'il m'ordonne y soit contraire; je puis donc penser qu'il ne l'est pas sur l'ordre qu'il me donne, & lui sacrifier mes inquiétudes & mes craintes.

S'il y avoit quelque péché dans ces circonstances, il seroit tout entier du côté du Supérieur, à qui l'on ne fait qu'obéir. C'est ainsi sur-tout qu'on doit se conduire & se décider toutes les fois qu'on doute, si l'on doit observer certaines loix pénibles, telles que le jeûne & l'abstinence, & s'en remettre entièrement au jugement de son Supérieur. Un inférieur, qui sans pouvoir opposer autorité à autorité ne se défend des ordres de son Supérieur, & ne s'y refuse, que parce qu'il croit avoir de bonnes raisons de le faire & que sa conscience est vivement frappée de ces raisons, doit extrêmement craindre de se tromper (c). S'il se méprenoit dans le jugement qu'il en porte il seroit alors sans excuse. Il est au moins de son devoir de proposer alors ses raisons à son Supérieur, & de lui faire connoître que ce qu'il demande de lui, ou n'est point en son pouvoir, ou qu'il ne le peut faire sans exposer son salut. Et

(a) Cabassut Theor. & praxis. l. 1. c. 21.

(b) Quidquid vice Dei præcipit homo, quod tamen non sit certum displicere Deo, mandatum prælati haud se-

cus accipiendum est quasi præcipiat Deus. S. Bern. de præc. & disp. c. 12.

(c) Falli possunt, sed quid refert tuâ qui conscius non es, Ibid.

il est en ce cas de la prudence du Supérieur de ne le pas pousser à bout, & de ménager sa foiblesse, lors même qu'il n'est pas persuadé de la justice des motifs qui l'arrêtent. Il y a toujours du danger à user avec trop de roideur de l'autorité, sur-tout lorsqu'il y a moins de malice dans la répugnance de l'inférieur, que de scrupule & de crainte de pécher. S'il y avoit plus d'inconvénient à craindre dans ce cas de doute, de l'obéissance absolue, que de la désobéissance, on n'y seroit pas tenu. Un Religieux, par exemple, craint d'avoir encouru une censure pour un péché secret, qu'il ne convient pas de découvrir au Supérieur, qui le presse de célébrer la Messe. L'inconvénient du sacrilege est ici bien plus grand, que la désobéissance. Le Supérieur veut qu'on lui découvre la faute secrète d'un confrere, ce qui ne peut produire qu'un grand scandale, & de funestes effets. Il vaut mieux dans le doute la tenir cachée, que de courir un pareil risque. Le Supérieur n'est point censé dans ces circonstances vouloir obliger, & s'il le faisoit ce seroit un abus, & non un exercice légitime de l'autorité.

Il est parlé souvent d'une obéissance aveugle dans les Livres spirituels & dans les regles de la plupart des Communautés régulières. On auroit grand tort de soupçonner du venin & des intentions perverses, dans des regles dont des Saints & de grands Saints sont auteurs, qui en ont produit un grand nombre d'autres, & qui ont mérité l'approbation constante de l'Eglise. Cette obéissance aveugle n'a pour objet que la discipline domestique, les places, les emplois, les occupations, la pratique de la regle, & d'autres choses semblables, sur lesquelles le bon ordre exige que les particuliers (a), se laissent

(d) Il ne faut qu'ouvrir | tous les scrupules qu'on
Rodriguès, auteur d'ailleurs | pourroit avoir sur cette ma-
de spiritualité, pour dissiper | tière. Voici comme il s'expli-

conduire par leurs Supérieurs , sans discuter les motifs qui les font agir : de même que les sujets doivent obéir au Souverain, sans entreprendre d'examiner l'équité des loix qu'il porte , des guerres qu'il entreprend , s'en reposant sur sa sagesse , à moins qu'il ne commandat quelque chose d'évidemment contraire à la loi de Dieu. Mais dans ce qui n'a point de rapport au gouvernement religieux , l'obéissance régulière n'affujétit point aveuglement aux ordres des Supérieurs ; & s'il venoient à ordonner quelque chose de contraire à la loi de Dieu , à celles de l'Eglise , à l'autorité des Princes & des Magistrats , on ne leur doit point d'obéissance ; parce qu'ils sont sans autorité à cet egard. Un Religieux ne doit obéir , qu'autant qu'il reconnoît dans la voix du Supérieur celle de Dieu même. Et si ce Supérieur venoit lui-même à ne pas respecter des loix, à qui il est soumis tout le premier , ce n'est plus un Supérieur qui commande , mais un séducteur ; la conscience doit seule être écoutée.

Qu'il nous soit encore permis d'observer & cette observation ne sera point déplacée , elle n'est qu'une suite des regles d'une juste défense contre d'injustes accusations ; que s'il y a quelquefois eu des écarts en cette matiere ; la religion ne seroit que de prétexte , l'obéissance prétendue aveugle n'y entroit pour rien ; les maximes de certains Casuistes n'y avoient pas une grande influence ; c'étoit la politique , l'ambition les intérêts particuliers , qui inspiroient les actions criminelles , auxquelles on veut donner une autre

que , t. 4. *Traité 5. du vœu d'obéissance* : lorsqu'on l'appelle aveugle , ce n'est pas qu'elle doive être soumise indistinctement à toutes les choses qu'on peut commander , quand même elles seroient criminelles ; car ce seroit une dangereuse erreur ,

(dans l'ordre de la discipline régulière) ; mais c'est que dans toutes celles où nous ne voyons point de péché , nous devons obéir simplement sans raisonner , ne cherchant point d'autre raison d'obéir , que l'obéissance même.

origine. Aujourd'hui rien de semblable à craindre. La lumière sort de toutes parts ; & son éclat brille dans les lieux mêmes , où elle paroïssoit obscurcie. Les Auteurs de la morale chrétienne ont rendu à cet égard plus de services qu'on ne pense , en établissant les vrais principes sur l'obéissance en particulier , & sur les droits de la conscience. Ces principes ont toujours été connus & enseignés dans l'Eglise , par ceux-mêmes qui ont porté l'obéissance religieuse jusqu'à la perfection de cette vertu. Saint Bernard dans son livre de *Ord. vit. & moralis institut.* l'assujétit aux mêmes règles que nous avons tracées.

Nous ajoutons enfin que les traits , que l'histoire a conservés , & que la malignité relève tous les jours , de la mauvaise conduite , qu'ont tenue certains Religieux , ou même une partie considérable de ces corps respectables , & qu'on a recueillis avec affectation , ne sont point de ces temps heureux , où l'obéissance étoit parmi eux dans sa plus grande vigueur , mais de ceux où le relâchement de la discipline l'avoit presque anéantie ; temps de troubles ou de divisions publiques , d'indépendance , &c. Nous voyons encore sous nos yeux les Communautés où l'obéissance est la plus étendue , être les plus ferventes , les plus tranquilles , les plus soumises aux loix , & au gouvernement politique.

Tout ceci se réduit à ces principes. C'est 1°. que les loix de la conscience sont les premières loix , & qu'il n'est jamais permis d'agir d'une manière contraire à sa conscience , même par soumission à l'autorité. 2°. Que cette soumission est néanmoins un premier devoir , mais subordonné à l'autorité de Dieu le premier des Supérieurs , dont la conscience ne fait alors qu'annoncer la volonté. 3°. Que lorsque nous disons qu'on peut & qu'on doit même souvent former sa conscience d'après la volonté des Supérieurs , nous l'entendons sur-tout des Supérieurs , qui sont chargés spécialement de

ce qui intéresse la conscience ; car ceux qui n'ont pour principal objet que de maintenir l'ordre extérieur, on leur doit sans doute l'obéissance, mais il faut se souvenir que tout ce qui est permis par les loix civiles peut n'être que toléré, & n'est pas toujours innocent aux yeux de Dieu. 4°. Que quoique la force de l'autorité soit indépendante des qualités personnelles, néanmoins lorsqu'il s'agit de régler sa conscience sur celle des Supérieurs, leurs lumieres, leur vertu, leur prudence sont d'une très-grande considération. Un aveugle qui se laisse conduire par un autre aveugle n'en tombera pas moins avec lui dans le précipice. Les Scribes & les Pharisiens étoient assis sur la chaire de Moïse. Jesus-Christ ordonne de suivre leurs instructions, mais sans doute seulement celles qui tenoient à la chaire de Moïse, non leurs fausses traditions, leurs pratiques superstitieuses ; encore moins leur sentiment sur sa mission, sa doctrine & ses miracles.

Pour faire sentir plus fortement combien nos principes sont justes, & propres à maintenir l'ordre, à contenir tout le monde dans le devoir, & à prévenir les illusions de la conscience, appliquons-les au cas le plus délicat, & où les droits de la conscience & de l'autorité peuvent être le plus compromis. Il s'agit, par exemple, de la succession à une couronne héréditaire. Ce cas n'est pas imaginé. Suivant nos principes, le droit du sang & de proximité, droit évident & inaliénable, doit décider & être seul écouté. L'héritier légitime peut n'être pas Catholique ou de la Religion dominante. Mais l'hérésie ne fait point perdre ses biens, ses droit temporels. La vraie foi n'est point un titre nécessaire pour les posséder. Jesus-Christ lui-même ordonne de payer à César le tribut comme lui étant légitimement dû, pour reconnoître sa souveraineté. Ses Apôtres conduits par l'Esprit-Saint le recommandent également, comme un devoir de conscien-

ce, & César étoit infidèle. En se faisant chrétiens & catholiques , les Rois n'ont rien perdu de leurs droits primitifs & de leur indépendance.

Il se peut faire que le zèle emporte le chef de la Religion , qu'il craigne pour la foi des peuples , & qu'il refuse de reconnoître un droit qui met cette foi en péril. Suivant nos principes , sa personne & son autorité doivent être respectées. Mais ici elles ne peuvent régler la conscience. Il s'agit d'une matière temporelle , d'un droit certain en ce genre & fondé sur la nature. Et en honorant le premier Pasteur , on doit plutôt écouter la voix de la conscience , qui parle en faveur de l'héritier légitime.

Allons plus loin. Des Evêques trompés , peuvent se joindre au Chef de l'Eglise. Mais ils prononcent sur une matière , qui n'est point du ressort de l'autorité spirituelle *a*). La conscience conserve tous ses droits. L'autorité , contraire à sa voix & à celle de la nature , ne peut servir de règle , puisqu'elle-même , dans l'usage qu'on en fait , n'est pas bien réglée. On ne doit l'obéissance que dans ce qui est conforme à la volonté de Dieu. Et l'autorité spirituelle passe les bornes , que cette volonté suprême lui a prescrites.

Des Supérieurs réguliers peuvent encore se mêler plus qu'il ne convient dans ces grandes affaires , trop étrangères au gouvernement religieux , pour être renfermées dans le vœu d'obéissance. Nous avons tracé la conduite que chaque particulier doit tenir. Il doit vivre en paix dans sa maison , obéir à ses Supérieurs dans toutes les observances régulières , demeurant toujours soumis à son Prince légitime , rendant ainsi à César ce qu'il doit à César , ainsi qu'à Dieu qui le lui commande , & que sa conscience

(a) Extra territorium jus dicenti impunè non paretur. | nem suam velit jus dicere. *L.*
Idem est si supra jurisdic- | 20. ff. de jurisd.

l'exige; rendant aussi à ses Supérieurs l'obéissance qu'il leur a vouée, en tout ce qui concerne le gouvernement intérieur de la Religion (a).

II. QUESTION.

Quand peche-t-on en suivant une conscience erronée.

TOUTE erreur n'est pas un péché, mais c'est toujours un vice & un égarement de l'esprit (b); & lorsqu'elle concerne les mœurs, la créance & la conduite, elle peut avoir & elle a presque toujours des suites très-funestes. Delà naissent les fausses consciences qui aveuglant de plus en plus l'esprit, & fermant l'entrée du cœur aux remords, nous ôtent l'un des plus puissants secours que nous puissions avoir pour réformer nos faux jugemens & nous retirer des désordres dans lesquels ils nous ont engagés.

On peut se former de fausses consciences de deux manières différentes, 1^o, en se représentant comme un mal ce qui réellement n'en est pas un. 2^o. En prenant pour un acte de vertu ou au moins pour une chose indifférente ce qui dans la vérité est un mal & un péché. Voici ce que les Théologiens les plus exacts enseignent sur cette matière avec un concert très-unanime.

(a) Voici le principe d'Ysambert sur cette matière, & ce principe paroît bien judicieux. Quando superior præcipit inferiori, contra id quod conscientia inferioris dicitur, nec potest superior suâ autoritate, tollere vinculum obligationis legis, quam dicitur conscientia,

tunc major est obligatio conscientia dictantis, quam ipsius superioris: secus, si possit tollere. in. 1. 2. Q. 19 disput. 7.

(b) Ipse error, aut parvus in re parvâ, aut magnus in re magnâ, semper malus est. S. Aug. l. de utilit. cred. c. 19.

ARTICLE PREMIER.

Lorsque l'erreur, qui forme une fausse conscience, est invincible, les actions qu'on fait en conséquence ne sont pas des péchés.

Cette proposition est une suite nécessaire & évidente de ce que nous avons enseigné ailleurs au sujet de l'ignorance invincible; il seroit inutile d'en donner ici de nouvelles preuves (a). Mais si cette maxime est une vérité certaine & incontestable, l'application n'en est pas toujours aisée dans la pratique; & en fait de regles de mœurs & de conduite, l'erreur invincible se rencontre rarement dans ceux qui ont eu le bonheur d'être élevés dans le sein de l'Eglise Catholique. On n'erre gueres en ces sortes de matieres, que parce qu'on a négligé de s'en instruire; ou qu'on n'a pas assez profité des instructions qu'on a reçues; à moins qu'il ne s'agisse de ces cas difficiles, de ces matieres controversées, & sur lesquelles les Théologiens les plus exacts sont partagés, & par-là très-susceptibles d'erreur de bonne foi, dont les consciences les plus droites peuvent se laisser prévenir.

On ne peut excuser au titre de l'erreur invincible, les péchés que commettent conséquemment aux faux jugemens de leur conscience, ceux qui entrent dans des emplois, acceptent des offices de Magistrature, des places de Confesseur & de Pasteur, les exercent, sans avoir travaillé auparavant à

(a) Error conscientiae, | rantiâ ejus, quod quis scire
quandoque vim habet absol- | non potest vel non tenetur.
vendi, sive excusandi, quan- | S. Th. quod. 8. Q. 6. art.
do scilicet procedit ex igno- | 15.

acquérir

acquérir la capacité nécessaire pour les bien remplir; ils peuvent avoir eu la meilleure intention du monde en s'en chargeant; ils l'ont encore, si l'on veut, en les exerçant, & dans ce qu'ils font ils suivent avec scrupule les mouvements de leur conscience. Mais si cette conscience les trompe, faute de ces lumières acquises, nécessaires pour les exercer, l'erreur fût-elle invincible par rapport à leur capacité naturelle, elle ne les excuseroit pas, parce qu'ils n'ont pû légitimement accepter des offices, pour lesquels Dieu leur avoit refusé les talens nécessaires (a).

A R T I C L E II.

Une fausse conscience, formée par une erreur vincible, n'excuse pas davantage que l'erreur qui en est le principe & l'appui (a).

C'est un sentiment qu'on attribue aux Manichéens, de ne reconnoître de péchés que dans ce qu'on fait contre le témoignage de sa conscience. Julien accusa S. Augustin de cette erreur grossiere, & prétendit qu'il avoit conservé ce reste de Manichéisme. Le S. Docteur s'en justifia, & sans discuter quelle étoit sur ce point l'opinion des Manichéens, il se contenta de répondre que ce qu'ils pouvoient penser lui étoit absolument étranger, qu'il faisoit profession d'être Catholique, & que l'Eglise Catholique n'enseignoit rien de semblable (c), & en effet, ce sentiment des Manichéens,

(a) Habert. de consc. t. 3. c. 3.

(b) Illud quod agitur contra legem semper malum est, nec excusatur per hoc quod

Act. hum. Tome I.

est secundum conscientiam. S. Thom. quodl. 8. art. 2.

(c) Manichæos dicere affirmat, si quis homicidium conscientia formidante com-

si jamais ils l'ont soutenu, est également contraire à la raison & à la foi. Combien de crimes & de grands crimes n'ont point d'autre source que les illusions de la conscience, & deviendroient des actions innocentes, si ce qu'on fait conformément aux lumieres de sa conscience n'étoit jamais un mal. Parmi ceux qui contribuerent à la mort de Notre Seigneur, plusieurs trompés par les faux bruits qu'on faisoit courir contre lui, se faisoient un point de religion d'y concourir ou d'y applaudir; ils n'étoient pas pour cela sans doute excusables (a). S. Paul avant sa conversion se faisoit un devoir de conscience de persécuter les Chrétiens; lui-même s'en accuse néanmoins, comme d'une très-grande faute (b). *Il viendra, dit Jesus-Christ, un temps où ceux qui vous persécuteront croiront rendre en cela un service à Dieu, & travailler pour sa gloire.* Il est une voie qui paroît droite, & qui n'en mene pas moins à la mort (c). *Malheur à vous, dit un Prophete, qui prenez pour un bien ce qui est un mal, & pour un mal ce qui est un bien, qui donnez aux ténèbres le nom de lumieres, & la lumiere la changez en ténèbres.* Tous ces textes sont précis & décisifs contre les illusions de la conscience, &

miserit reus est, quia timuit; si autem aliquod facinus exultante perpetraverit audaciâ, velut credens se ex fide agere, quod malè fecerit, evasit culpam. Sed quid ad nos, cum hoc Catholica fides non dicat, quam nos tenemus? *L. 4. contra Julian. c. 8.*

(a) Scio quia per ignorantiam fecistis. *Act. 17. v. 3.*

(b) Ego quidem existimaveram, me adversus nomen Jesu debere multa

contraria agere. *Act. 26. v. 9.* Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci. *Ad Cor. 2. c. 4.* Blasphemus fui, persecutor. *Ad Timot. 1. c. 1. v. 33.*

(c) Venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur se obsequium præstare Deo. *Joan. 10. v. 7.*

(d) Est via quæ homini videtur recta, novissima autem ejus deducunt ad mortem. *Proverb. 14. v. 12.*

contre l'excuse qu'on en voudroit tirer, pour justifier les péchés qu'on commet en conséquence.

Le trop fameux Bayle qui s'est plu à ressusciter les erreurs des Manichéens, & à leur donner une force que ces hérétiques n'avoient pas sçu leur donner, n'a pas laissé échapper celle-ci, si propre à appuyer son système de la Tolérance générale, & son Pyrrhonisme universel. Il a osé soutenir que quelque mal qu'on fasse, on ne peche point quand on croit bien faire; qu'il n'y avoit qu'un mal à craindre ou à éviter, celui de penser & d'agir contre sa conscience: que lorsqu'on suivoit ses lumières présentes, non-seulement on étoit à l'abri de tout reproche, mais encore que les actions qu'on faisoit avoient tout le mérite de la vertu: qu'enfin l'erreur sous les apparences de la vérité en acqueroit tous les droits. Nous ne rapportons ces paradoxes que pour montrer combien ces nouveaux Philosophes si vantés, partisans si rigides de la raison, ces grands zélateurs du bonheur des hommes, sont dangereux; & jusqu'à quel point ils s'égarerent dans leurs pensées, qui ne vont rien moins qu'à détruire la religion, toute vertu, toute morale, & même la confiance & la sûreté publiques.

Car 1^o, dans ce système, que devient la religion Chrétienne, dont Bayle lui-même faisoit profession? Elle peut être bonne, vraie; mais elle ne peut être nécessaire: toute autre peut suffire à quiconque est persuadé de sa vérité; toute espece de dogme devient indifférent; la révélation n'étoit point nécessaire; les hommes eussent pû se sauver & à moins de frais avec leurs vieilles erreurs, dans la persuasion où ils étoient que c'étoient autant de vérités: persuasion qui, suivant Bayle, donnoit à ces erreurs tous les droits de la vérité même. Cependant Jesus-Christ qu'il regardoit comme le souverain Législateur des hommes, a dit très-positivement qu'il étoit de toute nécessité de croire les véri-

tés qu'il étoit venu enseigner, & que celui qui ne le croiroit pas seroit damné (a). Les erreurs opposées, quoique revêtues des apparences de la vérité, n'en peuvent donc tenir la place.

Si la persuasion où l'on est de la vérité des idées qu'on s'est formées, a les droits de la vérité même, la recherche assidue qu'on en fait est une peine qu'on se donne bien gratuitement ; il est plus sûr & plus simple de s'en tenir à ce que l'on croit déjà ; on ne risque rien si l'on se trompe, & on n'en fera jamais mieux si l'on vient à reconnoître qu'on s'est trompé. Les Apôtres & ceux qui, à leur exemple, ont travaillé avec tant de fatigues & de risques à désabuser le monde de ses vieilles erreurs, pouvoient absolument s'épargner toutes ces peines ; ils ont autant troublé l'univers qu'ils l'ont servi, & ils ont eu grand tort de prétendre que ce qu'ils enseignoient étoit nécessaire au bonheur & au salut des hommes.

2°. A en juger d'après ce système, plus de règles communes de morale ; tout dépend de l'idée qu'on se forme du bien & du mal ; on fait toujours bien quand on croit bien faire, & on ne fait mal que quand on le pense.

3°. Mais ce qui fait horreur, ce sont les conséquences effrayantes de ce paradoxe pernicieux, qui justifie tous les crimes qu'une fausse conscience inspire, arme tous les fanatiques toujours trompés par les illusions de leur conscience, met tout en feu dans l'univers : car s'il est vrai, comme Bayle le dit sans détour, qu'une action quelle qu'elle soit, qui se fait en conséquence d'une fausse persuasion, est aussi bonne que celle qui se fait en conséquence d'une véritable, voilà tous les excès du fanatisme, presque toujours accompagnés de cette fausse persuasion, dont il se pare, érigés en actions vertueuses ; les meurtres, les pillages, les brigand-

(a) Qui non crediderit, condemnabitur. *Març. ultim.*

dages , les ravages , les impiétés , les fureurs qui en font la suite , justifiés.

Que dire à un libertin qui soutiendra que la fornication , l'adultere , ne font point un mal , que sa conscience ne lui fait là-dessus aucun reproche , ni avant de les commettre , ni après les avoir commis ; que les autres peuvent s'en former une autre idée , & qu'ils pechent sans doute lorsqu'ils agissent contre leur conscience ; mais que lui il a le bonheur de penser différemment ; qu'on ne peut donc le blâmer de ce qu'il fait , puisque la bonté de ses actions ne dépend point du jugement qu'en portent les autres , mais de celui que sa conscience en porte , qui ne peut être plus favorable.

Ce qu'il y a de plus étonnant , c'est que Bayle donne aux erreurs qu'on suit , le même droit sur la conscience , soit qu'on ait embrassé ces erreurs un peu trop légèrement , soit qu'on les ait fait passer par un examen sévère. Ici il se pare à son ordinaire d'un faux zèle pour la défense de la bonté infinie de Dieu ; bonté trop grande & trop équitable pour faire un crime à une créature foible & bornée , de n'avoir pas tout sçu , & la damner pour toute l'éternité pour avoir fait ce qu'en conscience elle a cru devoir faire. Sans doute Dieu est trop bon & trop équitable , pour faire un crime à une créature bornée de n'avoir pas tout sçu ; mais ce n'est ici qu'un vain raisonnement qui ne peut faire illusion ; on n'a jamais prétendu que Dieu fit un crime de n'avoir pas tout sçu , mais de n'avoir pas sçu ce qu'on pouvoit & ce qu'on devoit apprendre , de s'être laissé entêter d'une erreur , dont on pouvoit connoître la fausseté.

Si l'on soutient que Dieu peut justement damner une créature sujette à l'erreur , pour avoir fait ce qu'en conscience elle se croyoit obligée de faire ; c'est que toute espece de conscience n'est pas bonne , qu'il en est de fausses , qui trompant par la faute

de celui qui les fuit, ne peuvent être un titre d'excuse, & sont un motif légitime de condamnation. Ce ne sont plus alors des innocens que Dieu condamne, mais des vrais coupables. Nous faisons ici une réflexion que nous prions d'approfondir ; c'est que ces principes de tolérance & d'indulgence pour la foiblesse humaine, n'ont ce caractère d'humanité qu'on leur attribue, qu'à l'égard des vices & des gens vicieux, & qu'ils sont très-défavorables à la vérité & à ceux qui la suivent, à la vertu & à ceux qui la pratiquent, qu'ils laissent sans défense contre l'erreur triomphante, & le crime heureux.

Mais, dit-on encore, si la conscience erronée n'excuse pas devant Dieu, il est des circonstances où l'on ne peut se dérober à la nécessité de pécher quelque chose que l'on fasse ; car l'on pèche certainement en agissant contre les lumières de sa conscience, & l'on n'en péchera pas moins en les suivant, supposé qu'elle soit dans l'erreur. Quel grand inconvénient trouve-t-on dans cette alternative, & qu'en conclure contre la providence & la justice de Dieu, en faveur de la conscience erronée ? C'est par sa faute qu'on s'est réduit à cette triste nécessité ; l'erreur de la conscience est coupable dans son principe ; on est tenu des suites, on eût pû éviter cette fâcheuse extrémité (a).

Cependant il reste encore un moyen pour éviter le péché, pour peu qu'on en soupçonne & qu'on ne soit pas forcé de se déterminer sur le champ ; c'est de suspendre à prendre son parti, & d'examiner davantage la nature de l'action dont il s'agit, & sur laquelle la conscience est dans l'erreur ; &

(a) Sicut in Syllogisticis uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi, ita in moralibus, sicut supposito errore conscientiae, necesse est quod sequatur malum . .

non est autem homo perplexus, quia potest ab errore recedere. S. Th. Q. 17. de verit. art. 4. ad 8. & 1. 2. Q. 12. art. 4. ad 3.

comme cette erreur n'est pas insurmontable, il sera possible de s'en défabufer, & d'éviter le péché qui en seroit la suite : si l'on manquoit de temps & de moyens pour examiner le sentiment erroné qui trompe, & qu'on fût obligé d'agir sur le champ, il est une autre ressource pour ceux qu'un premier rayon de lumière commenceroit à éclairer, c'est de se repentir de n'avoir pas fait tout ce qu'ils pouvoient pour s'instruire, & ne pouvant mieux faire, de se déterminer pour ce qui leur paroîtroit renfermer un moindre danger de péché.

Est-ce un plus grand mal d'agir contre sa conscience lorsqu'elle est dans l'erreur, que conformément à ses lumières & à ses inspirations ?

C'est une question qu'on propose quelquefois, & qui ne nous paroît pas d'une grande utilité ; ce qu'elle a d'important se décide par d'autres principes ; par ceux qui doivent régler la conscience douteuse, lorsque de deux côtés on voit du mal à craindre, & par les principes communs, lorsque la conscience d'un côté voit un péché qui n'est point, & de l'autre pour l'éviter fait un mal que par sa faute elle n'apperçoit pas. Alors tout dépend de la nature de l'action à laquelle elle se détermine, & le péché est plus ou moins grand suivant que cette action est plus ou moins mauvaise ; en joignant ici toutes les limitations & restrictions qui peuvent diminuer ou augmenter la malice de l'une ou de l'autre. Mais pour répondre précisément à la question, nous répondons qu'à considérer les choses en elles-mêmes & en général, c'est un plus grand mal, toutes choses égales, d'agir contre sa conscience même lorsqu'elle se trompe, que de la suivre ; parce qu'en s'en écartant on peche volontairement & avec connoissance ; en les suivant au contraire, on ne peche que par ignorance, & cette ignorance quoique vincible diminue la gravité de la faute qu'on commet.

ARTICLE III.

Comment doit-on se comporter avec ceux qui se laissent tromper par les illusions de la conscience ?

C'est ici une des situations les plus délicates des Pasteurs des ames & des Directeurs des consciences lorsqu'on les consulte, on les met alors dans le chemin qu'ils doivent suivre : mais souvent on ne les consulte pas, ils n'en doivent pas moins accomplir toute justice ; il est de leur devoir d'instruire ceux qui se trompent, & de rappeler ceux qui s'égarent.

Nous disons donc, & c'est une regle générale de conduite, que lorsqu'on est consulté par quelqu'un qui s'est fait une fausse conscience, & qui croit permis ce qui ne l'est pas, on ne doit point manquer de lui faire connoître l'erreur où il est & de l'en défabufer ; & plus encore, quand il s'agit d'une matiere importante. Cette obligation est plus forte dans les Pasteurs & les Confesseurs, qui sont les Docteurs naturels de ceux que la Providence a confiés à leurs soins. Quand même ils auroient sujet de craindre que leur avis ne fût pas bien reçu, & qu'il ne produisît aucun fruit, dès que l'erreur est vincible & coupable, ils ne peuvent se dispenser de le donner ; ils s'acquitteront au moins de leur devoir, & ils se mettront par-là à couvert des reproches de la Justice divine. Dieu lui-même ordonne d'instruire de ses devoirs, l'impie même qui n'en doit pas profiter, & cela pour n'être pas responsable de ses désordres (a). D'ailleurs ce qui

(a) Si non fueris locutus | tuâ requiram. Si autem te
ut convertatur impius a viâ | nunciante non fuerit con-
suâ, sanguinem ejus de manu | versus animam tuam liberaſti.

ne fert de rien pour le moment présent, peut porter du fruit dans un temps éloigné. Lors même qu'ils ne sont pas consultés, les Pasteurs doivent prévenir & instruire ceux qu'ils voyent dans une erreur qui ne peut manquer de les perdre, dès qu'elle est criminelle; & ils doivent naturellement espérer que leurs avis ne seront pas sans fruit.

C'est sur-tout ce qu'on doit présumer de ceux qui se présentent au tribunal de la pénitence, en qui on doit toujours supposer de la docilité & de la soumission pour tout ce qu'on croira nécessaire de leur représenter pour leur instruction & leur salut: disposition essentielle & sans laquelle on ne pourroit les absoudre (a).

Quoique l'erreur de la conscience soit invincible, tous les Théologiens conviennent qu'on n'en est pas moins obligé d'en retirer le pénitent & de l'instruire toutes les fois que cette erreur tourne à son préjudice spirituel, comme lorsqu'il s'agit des vérités dont la connoissance est nécessaire au salut, de nécessité de moyen.

2°. Lorsqu'on a droit d'espérer, ce que l'on doit toujours présumer, autant qu'il est possible, que les avis qu'on donnera produiront un bon effet, si non dans le temps présent, au moins dans la suite, & c'est à quoi il le faut disposer, si l'on ne juge pas à propos de les donner dans le moment même.

3°. Si le pénitent demande des éclaircissements sur un devoir: on lui doit la vérité; il faut néanmoins tout ménager, prendre bien son temps, & éviter qu'il n'arrive un plus grand mal d'une vérité présentée trop cruellement & sans ménagement. Les interrogations en ce genre annoncent pour l'ordinaire un doute incompatible avec une ignorance totalement invincible. 4°. Si son erreur cause du scan-

Ezech. 33. 8.

(a) Pontas, *V. Conscience, cas I.*

dale, & est préjudiciable au bien public. Car quoi-
 que l'avis qu'on donnera ne produise pas l'effet
 qu'on en auroit pû attendre, il servira du moins à
 empêcher que le pénitent ne fasse la chose dont il
 s'agit, avec la même hardiesse & la même tran-
 quillité que quand il la croyoit innocente. Il y a
 même lieu d'espérer que les illusions de la conscience
 étant dissipées, il pourra dans la suite rentrer en
 lui-même, & réparer les dommages qu'il a causés :
 on sauvera par-là au public & aux particuliers
 les torts, dont une conscience erronée & toujours
 demeurant dans l'erreur, ne s'appercevoit pas ;
 qu'elle continueroit sans remords & sans inquiétude,
 sans jamais penser à en faire une juste répara-
 tion. Ainsi un Prêtre, dont on découvre que l'ordina-
 tion est nulle, doit en être averti, quelque supposition
 qu'on fasse, à raison des conséquences des fonctions
 saintes exercées sans pouvoir.

Ce n'est pas même en général une raison suffi-
 sante de dissimuler la vérité, que de prévoir qu'elle
 ne servira de rien à ceux à qui on la dit. Jésus-
 Christ savoit bien que ce qu'il faisoit pour éclair-
 rer les Juifs sur la divinité de sa mission, ne vain-
 croit pas leur obstination ; il dit même que s'il ne
 les en avoit pas instruits, ce n'eût pas été pour eux un
 péché que de ne pas croire en lui, & que parce
 qu'il avoit bien voulu le faire, ils en étoient devenus
 plus coupables & sans excuse (a). Malgré cela, il
 n'a pas cessé de leur annoncer sans cesse cette vérité :
 c'est que le bien général des hommes exigeoit
 qu'il exerçât chez les Juifs son ministère. Ainsi le
 bien public exige qu'on prévienne ce qui peut y être
 opposé, quand même on prévoiroit que ceux à qui
 on parle n'en voudroient pas profiter. Nous recon-
 noissons qu'il y a ici bien des différences ; l'igno-
 rance des Juifs n'étoit point invincible ; mais

(a) Si non venissem &
 locutus fuisssem eis, pecca-
 tum non haberent. Nunc au-

tem excusationem non ha-
 bent de peccato suo. Joan. 15.
 22.

l'exemple de Jésus-Christ n'en prouve pas moins ce que nous établissons, que la résistance & l'opposition à une vérité n'est pas une raison de la taire, & que ce que nous venons de dire qu'il faut souvent la faire connoître à ceux mêmes qui ne sont pas disposés à en profiter, est autorisé de son exemple.

Ce que nous disons qu'il faut détromper ceux qui se sont fait de fausses consciences, en s'imaginant qu'il n'y a point de péché dans des choses qui sont véritablement criminelles aux yeux de Dieu, doit s'entendre également & à plus forte raison de ceux qui croient que des choses très-innocentes sont des péchés, les font, malgré cette connoissance, ou s'en scandalisent par ce motif: nous devons la vérité au prochain à charge & à décharge, & il est de la charité de leur épargner en les désabusant, des fautes qu'ils font ou qu'ils pouroient faire dans des matieres dont leur conscience s'allarme mal-à-propos, & sur lesquelles elle n'auroit peut-être pas assez de force pour les retenir. Il n'y a d'ailleurs aucun inconvénient à les détromper; les choses dont il s'agit ne sont point nécessaires au salut, il est bon qu'ils le sachent: si néanmoins ils veulent s'y assujétir, il les feront avec plus de mérite.

Les regles que nous venons d'établir ne sont pas contestées, au moins pour la plupart, mais au fonds ne seroit-on obligé à rien de plus dans le Tribunal de la pénitence? Et un Confesseur n'est-il pas tenu d'instruire les pénitents qu'il voit dans l'erreur au sujet de quelques-uns de leurs devoirs essentiels, & de les instruire dans toute sorte de circonstances, quoique leur ignorance soit invincible, & quoiqu'il en puisse être de l'effet de ses instructions?

C'est un sentiment très-commun dans la Théologie (a), & qui paroît très-raisonnable, que lorsqu'on prévoit & qu'on est moralement assuré que ce qu'on pourra dire ne servira de rien, il

(a) Voyez M. Collet, *de conscrienti. cap. 7. art. 3.*

convient de laisser le pénitent dans sa bonne foi & dans son ignorance ; elle ne peut lui être préjudiciable, puisqu'on suppose qu'elle est invincible, & la connoissance qu'on lui donneroit le lui seroit beaucoup ; elle ne serviroit qu'à le rendre coupable dans une chose qu'il fait innocemment : agir autrement seroit tenir une conduite très-imprudente, & contraire même à la nature du Sacrement de pénitence, établi pour le salut des fideles ; il tourneroit alors à leur perte, en mettant leur vertu à une épreuve à laquelle ils succomberont infailliblement. On a suivi ce sentiment dans les Conférences sur le mariage (a), & nous ne croyons pas devoir nous en écarter. Nous devons néanmoins avertir que plusieurs Théologiens très-éclairés, l'appuient sur des autorités qui ont donné prise à leurs adversaires ; ils alleguent entr'autres un texte de S. Augustin, tiré d'une homélie du S. Docteur, & une Décrétale d'Innocent III. au titre de *consanguinitate & affinitate*, ch. 6. Il est surprenant qu'on ait invoqué sur cet article l'autorité de S. Augustin, qui ne parle de rien moins dans le texte qu'en en cite, & dont la citation a été si souvent répétée. Non-seulement ce texte n'a aucun rapport à la question dont il s'agit, mais encore il est présenté d'une manière si infidelle, & si peu exacte, qu'on croiroit qu'on ne s'est pas donné la peine de le lire dans ses ouvrages ; car on fait dire à S. Augustin ; *si scirem tibi non prodesse, non te admonerem* ; ce qui effectivement auroit quelque force : & il dit tout le contraire, *si scirem tibi prodesse, (& non pas non prodesse,) non te admonerem* ; & c'est la véritable & l'unique leçon, comme on peut aisément s'en convaincre par la lecture du passage entier, qui n'a aucun trait à la question présente. S. Augustin parle dans cet endroit de la pénitence différée à l'heure de la mort ; il en fait sentir tout

(a) T. 2.^e mois de Juin 1725. 2. Q.

le danger : ce n'est pas , dit le S. Docteur , que je juge que ce soit toujours une fausse pénitence ; car si j'en avois cette idée , je me garderois bien de donner jamais l'absolution aux mourants, qui ont attendu à ce dernier moment à la demander. *Si scirem non prodesse, non tibi darem* : comme aussi , continue le saint Docteur , si je la croyois toujours bonne, ou qu'elle le dût être pour vous , je ne vous presserois pas tant de faire pénitence , tandis que vous êtes en santé. *Si scirem tibi prodesse, non te admonerem.*

Il est aisé de reconnoître par cette courte analyse de l'homélie dont-il s'agit , que le passage qu'on en allegue est cité de la manière du monde la plus infidèle ; que tout est brouillé dans la citation ; qu'on n'y fait qu'un seul texte de deux fort différents , & qu'aucun n'a trait à la difficulté présente (a),

La réponse d'Innocent III. est citée plus à propos & mieux alléguée ; telle est l'espece de cette Décrétale. Deux personnes parentes au cinquieme degré s'étoient mariées avec dispense du Pape ; mais il y avoit un faux dans la dispense , c'est que dans la supplique on avoit marqué que les parties avoient eu un enfant avant le mariage d'un commerce illicite qu'ils avoient eu ensemble : ce qui étoit vrai ; mais l'enfant étoit mort avant l'expédition de la dispense , ce qu'on n'avoit pas exprimé. Là-dessus le Pape répond à celui qui le consulte , qu'il peut laisser les parties tranquilles dans le mariage qu'ils ont contracté , à cause du scandale qu'on avoit sujet de craindre si on venoit à les séparer : ce qui semble autoriser la pratique de ne point troubler en pareil cas la conscience d'un pénitent , qui est dans

(a) Il est étonnant que de grands Théologiens y aient été trompés , ils trou-
voient dans Gratien, *dist. 70. de pœnitentiâ* , le texte de S. Augustin cité avec exactitude.

la bonne foi & dans l'ignorance invincible.

Concina fait une longue discussion de cette Décrétale, pour ravir au sentiment contraire l'appui qu'il entre ; & il la regarde comme renfermant une révalidation tacite de la première, dont la nullité n'est pas d'ailleurs évidente ; ce qui feroit absolument tomber la preuve. Cependant rien n'annonce dans le texte une révalidation ; le Pape ne parle que de ne pas troubler les parties dans leur bonne foi, à cause du scandale qu'il y avoit à craindre.

Quoiqu'il en soit, puisque des autorités qu'on allegue en faveur de l'opinion commune, l'une est évidemment fautive, & le sens de l'autre contesté, & que l'importance de la matière & d'une matière d'un plus grand usage qu'elle ne le paroît d'abord, demande des preuves solides ; il vaut mieux s'en tenir aux bonnes raisons qui établissent ce sentiment, & à l'examen de celles qu'on allegue pour le sentiment contraire. Or, nous ne voyons pas que celles-ci détruisent les premières, & elles sont plus specieuses que décisives & concluantes (a).

Car voici ce que dit Concina dans deux dissertations sur cette matière ; c'est qu'on ne peut absoudre un pénitent qu'autant qu'on le juge bien disposé, & l'on n'en peut porter ce jugement qu'autant qu'on le croit dans la résolution d'éviter tout péché mortel. On convient du principe. Mais comment, continue Concina, lui supposer cette résolution, si l'on pense qu'en lui parlant d'une obligation importante, & dont il ne se doute point, on ne pourra le résoudre à s'y soumettre ? Comment ? parce que réellement il peut être dans cette résolution, & qu'on suppose qu'il y est véri-

(a) C'est l'opinion de Gonzalès, *de rect. usu. opin. probab.* vers la fin, *cenjura tenjurae* ; d'Elizade, l. 5.

Q. 20. de Concina, l. 2. de consc. append. 2. diff. 1. d'Adrien, ancien Théologien, in 4. Q. 5. dub. 6 & 7.

tablement : car on est véritablement dans cette résolution , lorsqu'on est fortement décidé à remplir tout ce qu'on connoît de ses devoirs , sans exclure ceux qu'on peut ignorer. Telle est la disposition du pénitent dont nous parlons ; elle renferme tout , & n'exclut point l'obligation sur laquelle on est justement allarmé ; le pénitent l'ignore , & son ignorance est de nature à l'excuser ; seulement on juge qu'elle échoueroit si on venoit à la lui faire connoître : mais sa résolution n'en est pas moins réelle , universelle , relativement à ses connoissances , & renferme même implicitement ce qu'il ne connoît pas , & que Dieu pour ménager sa foiblesse lui laisse ignorer invinciblement.

Mais , ajoute Concina , l'ignorance n'est point invincible , puisqu'elle peut être aisément dissipée par les instructions du Confesseur. Nous répondons que raisonner ainsi , c'est ne point reconnoître dans les particuliers d'ignorance invincible , puisqu'il n'en est point qu'avec plus de lumieres , de quelque part qu'elles viennent , on ne puisse dissiper. Il n'en est pas moins vrai , que tandis qu'on n'a pas ces lumieres & qu'on ne peut soi-même se les procurer , ce qu'on ignore , on l'ignore invinciblement. Il s'agit de savoir si un étranger doit les donner , si un Confesseur y est étroitement tenu ; & c'est ce qu'on ne croit pas , quand il n'en résulte aucun bien , & qu'on en craint justement un grand mal.

Nous sentons qu'il y a moins de danger personnel pour le Confesseur , à instruire le pénitent au risque de ce qui en peut arriver , qu'à se taire par prudence ; parce qu'alors il remplira une obligation constante de son ministere , & dont le cas présent n'est pas une exception universellement admise. Mais comme nous croyons cette exception bien fondée , nous craindrions pour le Confesseur lui-même de justes reproches , d'avoir donné par

son imprudence occasion aux suites funestes, qui en résulteroient certainement.

Nous sentons aussi qu'il faut apporter beaucoup de prudence dans l'usage de cette regle de conduite, qu'il ne faut pas présumer légèrement que l'ignorance est invincible, encore moins que les avis qu'on pourra donner seront inutiles & mal reçus; que la crainte de faire peine au pénitent, de l'indisposer, d'attirer son mécontentement, son indignation, de s'exposer à des violences, ne peut être ici écoutée. Cette crainte est toute humaine, & doit être comptée pour rien dans l'exercice du saint ministère. Il faut également examiner si l'inutilité de l'avis ne vient que d'un mauvais principe de révolte contre l'autorité, d'esprit d'intérêt, d'obstination, d'amour pour le plaisir, du défaut de crainte de Dieu; un tel principe criminel en lui-même n'est point encore une raison légitime de se taire. Seulement il faut tout amener avec douceur, disposer le pénitent à profiter de l'instruction dont il a besoin, & la lui donner de la manière qu'on croira la plus propre à le persuader.

Lorsque le Confesseur est seulement en doute de la qualité de l'ignorance ou des suites bonnes ou mauvaises, que peuvent avoir les connoissances qu'il pourroit donner, nous ne croyons pas qu'il puisse alors dissimuler & se taire. L'obligation du devoir, que le pénitent ignore, est pour lui, considérée en elle-même, une obligation certaine. Celle du Confesseur d'instruire ses pénitents l'est également. Un simple doute ne peut affranchir celui-ci d'un devoir d'état & essentiellement attaché à son ministère. Des probabilités pour & contre forment un vrai doute. Une ignorance probablement invincible, est dans un autre sens une ignorance probablement vincible. On n'a point de raison légitime de juger l'un plutôt que l'autre. Ainsi le parti le

plus sûr & le plus avantageux pour le pénitent & encore plus pour le Confesseur , est de s'acquitter du devoir naturel de son ministère , en éclairant avec prudence & par degrés la conscience du pénitent. Si celui-ci n'en profite pas , ce sera sa faute , le Confesseur ne peut se l'imputer. D'ailleurs , dans ces cas où le Confesseur incertain craint , que ce qu'il pourra dire ne serve de rien , & espère d'un autre côté , qu'il produira un bon effet , il est tout naturel que l'espérance l'emporte sur la crainte ; parce qu'elle renferme un jugement plus favorable au pénitent , & plus conforme aux dispositions , qu'on lui doit supposer , & que le Confesseur est alors plus sûr de n'avoir point manqué à son devoir. Si l'événement n'y répond pas , il ne pourra l'imputer qu'à l'indocilité du pénitent.

Nous nous réduisons donc à dire , que lorsque le Confesseur juge prudemment , que l'ignorance du pénitent est invincible , & qu'il n'y a point d'apparence que les efforts qu'il fera pour l'en tirer , puissent lui être utiles , soit à raison de l'impuissance morale , & non d'une simple difficulté , où ce pénitent est par rapport à l'observation du précepte , dans la situation où il se trouve ; soit à raison du scandale qui en pourroit résulter , comme il est dit dans la Décretale d'Innocent III ; lorsqu'il ne voit dans la connoissance qu'il donneroit , aucun autre bien que d'éclairer à pure perte l'esprit de celui qui est dans l'ignorance , il vaut beaucoup mieux dissimuler & se taire ; c'est seulement laisser le pénitent dans un péché purement matériel , qui n'est point péché devant Dieu , pour ne pas l'exposer à un péché formel , en lui découvrant uniquement le mal qu'il fait innocemment , sans réussir à le lui faire éviter. Le Confesseur ne trahit point alors son ministère. Le sacrement n'aura pas moins son effet en faveur de ce pénitent , qui n'y met aucun obstacle , qui puisse lui être imputé.

Ceux qui sont chargés du ministère sentent mieux la nécessité de cette pratique, que ceux qui regardent les choses dans une certaine spéculation. Il peut se former, par exemple, quelques difficultés sur certains objets de quelques loix onéreuses, qui tiennent les esprits en suspens, & donnent lieu à une espece d'erreur commune. La bonne foi de certains particuliers peut accompagner l'erreur, & l'ignorance être invincible. Si le Confesseur cherche à tirer son pénitent de l'erreur, il fait qu'il n'y réussira pas; qu'on ne sentira point la force de ses preuves, & que ceux qui ne peuvent se conduire que par autorité, à la sienne en opposeront une aussi respectable. Quelle seroit le fruit de son exhortation? Ce seroit de changer une conscience invinciblement erronée dans une conscience douteuse, & de faire un péché de ce qui n'en est pas un dans la supposition présente. Ni les regles de la prudence, ni le zele pour le salut du pénitent, ne le permettent pas.

Des personnes vivent ensemble dans un mariage contracté de bonne foi, avec un empêchement diriment, qu'ils ignorent invinciblement. Ils n'ont certainement en conséquence de la nullité du mariage aucun droit à l'usage du mariage. Ce droit ne peut venir que d'un mariage valide & légitime. Les en prévientra-t-on, dès qu'on s'en apperçoit sous prétexte qu'ils sont obligés de déférer aux avis de leur Confesseur; & que s'ils sont disposés à ne le pas faire, leur ignorance n'est plus excusable? L'état des personnes mariées, qui vivent ensemble, y est un obstacle presque insurmontable. Nous savons, que dans ce cas, si rien ne presse, il ne faut pas se hâter de donner l'absolution; qu'il la faut suspendre, & demander en attendant au plutôt la dispense du Supérieur Ecclésiastique. Ce parti remédie à tout; & n'a aucun inconvénient.

Mais si le délai de l'absolution n'est pas parti-

quable, à cause de la nécessité urgente de recevoir le Sacrement de Pénitence, ou des scandales considérables qui résulteroient du délai, on pourroit passer outre, & l'administrer à un pénitent qui a toutes les dispositions nécessaires pour en profiter; bien entendu néanmoins, que le Confesseur prendra toutes les mesures nécessaires, pour rendre au mariage sa validité.

Concina (a), fait lui-même l'hypothèse, d'une femme qui a à craindre les dernières violences de son mari, s'il venoit à connoître l'empêchement, & qu'elle ne fût pas admise aux Sacraments; & il ne désapprouve point la conduite d'un Confesseur, qui après avoir établi sa pénitente dans les dispositions les plus parfaites, & dans la résolution ferme d'accomplir tous les Commandemens de Dieu, lui donneroit l'absolution, il suppose donc qu'en pareil cas on peut avoir toutes les dispositions nécessaires pour la validité du Sacrement, & pour en profiter, ce qui anéantit toutes les raisons qu'il avoit alléguées au contraire.

Mais si le mariage étoit nul par un empêchement qui ne seroit pas susceptible de dispense, comment se comporter? Saint Augustin propose ce cas à l'égard d'une fille, qu'il suppose avoir épousé le mari d'une autre femme, sans en avoir eu la moindre connoissance. Si on ne lui en parle point, dit saint Augustin, elle ne sera point coupable d'adultère. Mais si on l'en avertit, elle commencera à le devenir, en continuant d'avoir com-

(a) Si necessitas urgeret suscipiendi sacramentum, Confessarius, his pressus angustii. (periculo uxoricidii, & scandalorum) requiratur a muliere, . . . propositum universale servandi omnia

mandata, & universam legem, & absolutionem impertiri poterit... hoc assero potissimum ob communem Theologorum consensum. Conc. l. 2. de conf. app. c. 2. dissert. I. c. 4. n. 49.

merce avec son prétendu mari (a). A Dieu ne plaise qu'on puisse balancer & tolérer dans l'Eglise de Dieu un mariage adultere. Le saint Docteur ne dit point, qu'il faille examiner si l'avertissement profitera ou non dans un pareil cas; on ne doit point douter ou qu'il ne profite ou qu'il ne soit nécessaire, parce qu'il y a toujours un péché formel de l'une des parties, qu'on ne peut arrêter par une dispense; & que les suites d'une pareille nullité, qui peut devenir publique, seroient plus préjudiciables, que ne pourroit un avis devenu inutile, & qui dans ce cas ne doit jamais l'être. D'ailleurs dans cet endroit, il ne s'agissoit que de savoir si l'on pouvoit baptiser une personne qui se trouvoit dans cette situation, & remettre après son baptême à l'avertir de son devoir. Or, puisqu'on convenoit qu'il étoit de toute nécessité, d'avertir en cette circonstance, le vrai temps de donner cet avis, étoit celui qui précède le baptême & la communion, dont le baptême étoit alors suivi.

Nous croyons devoir avertir en finissant, 1°. que le principe communément reçu doit être manié avec beaucoup de prudence; plutôt resserré qu'étendu, parce qu'il est contesté par des Théologiens très-éclairés; réduit à ces cas où la sagesse chrétienne ne trouve point d'autre moyen de faire le bien & de procurer le salut du pénitent, objet principal, auquel tout doit être subordonné dans le saint Ministère. 2°. Qu'il est rare qu'à l'heure de la mort, qui retranchera toutes les occasions de pécher pour la suite, on en puisse faire usage; qu'à ce moment il faut moins que jamais compter sur la bonne foi & l'ignorance invincible, & plutôt craindre qu'elle ne l'ait pas été; parce qu'il ne reste plus de temps pour revenir une autrefois sur ses pas, si on vient à reconnoître qu'on s'est flatté. Lorsqu'il s'agit de restitution, il faut souveraine-

(a) *L. de fid. & bon. oper. c. 7.*

ment se défier de cette crainte toute humaine d'appauvrir une famille riche du bien d'autrui : il vaut mieux après tout, que la famille du mourant vive pauvre, plutôt que lui risque d'être éternellement réprouvé. Il n'y a nulle apparence, qu'à l'approche de l'éternité, quelqu'un qui quitte le monde & ses biens, à qui un Confesseur zélé annoncera qu'une partie est mal acquise, se refuse à la lumière qu'on lui présentera, avec toute la prudence & les précautions, qui font goûter & aimer la vérité. 3°. Après ce que nous avons tant de fois enseigné au sujet de l'ignorance invincible du droit naturel, il est inutile d'observer que le principe ne peut être d'usage par rapport aux devoirs de cette nature qu'une raison droite & éclairée ne peut méconnoître d'une manière excusable. 4°. Enfin en tout temps même lorsque l'erreur du pénitent cause des torts considérables au prochain, la charité, & quelquefois la justice ne permettent pas de garder le silence, ni d'imaginer une ignorance vraiment invincible, & dans le pénitent qu'on suppose bien disposé, le refus absolu de ne pas reconnoître ses torts.

III. QUESTION.

Qu'est-ce qu'une conscience douteuse ?

LE doute est une suspension de l'esprit, qui ne peut se déterminer entre deux sentiments faute de raison préponderante capable de le décider. Ainsi une conscience douteuse est celle qui se trouve tellement balancée sur la bonté ou la malice d'une action, qu'elle ne peut prudemment se persuader qu'elle est bonne, ni aussi assurer qu'elle est mauvaise. Ce seroit faire une pure chicane de refuser à la conscience qu'on nomme douteuse, le titre de conscience, parce que la conscience renferme un

jugement intérieur qui dicte ce qu'il faut faire ou éviter, & que la conscience douteuse ne nous instruit pas de la bonté & de la malice de l'action qui en est l'objet : car si elle ne prononce point absolument sur la bonté ou sur la malice de cette action, elle nous présente au moins son incertitude, souvent mêmes des raisons pour & contre ; elle sent la force de ses raisons, elle les apprécie, & par la comparaison qu'elle en fait, elle juge que la chose est incertaine ; & c'est sur cette incertitude & sur le jugement qu'elle en porte, que sont fondées les règles de conduite qu'il faut suivre.

Le doute peut être ou dans la spéculation, ou dans la pratique, le doute spéculatif est celui qui a pour objet des questions de pure spéculation, & qui n'ont point de rapport aux mœurs, ou du moins qui ne doivent point être tirées à conséquence pour le réglément des mœurs & la conduite de la vie. Le doute pratique est celui qui a pour objet les règles de morale qu'il faut suivre, & la conduite qu'il faut tenir. Nous ferons ici une observation au sujet de l'application que quelques Théologiens ont fait de cette distinction aux cas de morale ; ils ont prétendu qu'il étoit dans la morale même, des questions, qui dans la spéculation & dans la pratique pouvoient se décider différemment. Il faut rendre justice à ces Théologiens, loin d'avoir en cela aucun mauvais dessein, ils n'avoient en vue que de prévenir les conséquences dangereuses qu'on auroit pu tirer de certains principes, dont l'application trop générale auroit des inconvénients dans la pratique : c'est pourquoi ils soutenoient que quoique ces conséquences semblâssent assez bien liées avec le principe dans la spéculation, on devoit en juger différemment dans la pratique. En voici un exemple d'après Reginaldus. C'est un principe, disoit-il, de droit naturel, qu'il est permis d'ôter la vie à un injuste agresseur : on suppose un faux

témoin , qui va déposer contre un innocent dans une cause capitale , sans qu'il soit possible à celui-ci d'échapper à la mort qui sera la suite infaillible de cette fausse déposition. On demande s'il est permis de prévenir le faux témoin & de le tuer ? Reginaldus répond que si l'on est absolument sûr du mauvais dessein qu'il est sur le point d'exécuter , & de l'impossibilité d'échapper autrement qu'en lui ôtant la vie , on le peut faire comme à un injuste agresseur ; que le faux témoin l'est véritablement , qu'un assassin ne le seroit pas davantage , & que ce faux témoin l'est même d'une manière plus dangereuse ; car qu'importe de perdre la vie d'un coup de feu ou d'épée , ou par la main d'un bourreau ? ici encore la mort est plus triste & plus ignominieuse : mais cet Auteur ajoute que ceci n'est bon tout au plus qu'en spéculation , & qu'il faut raisonner & se conduire différemment dans la pratique.

Pour nous , nous ne pouvons admettre cette distinction de pratique & de spéculation ; la spéculation & la pratique sont liées ensemble trop intimement ; la spéculation est la lumière que nous devons suivre , nous n'agissons point en enthousiastes & sans principes : ce que le raisonnement autorise ou excuse ne peut raisonnablement être jugé mauvais & défendu , & ce qui dans la pratique ne doit pas être admis , ne peut être vrai ni probable dans la spéculation. Les raisons qui montrent que dans la pratique on ne doit point tirer à conséquence un principe , prouvent également que c'est pécher dans le principe même , que de l'appliquer au cas dont il s'agit. En effet , les principes de morale sont essentiellement des règles de conduite , on ne peut mieux faire que de s'y conformer ; ce qui ne peut être appliqué au détail des actions , ne peut pas même être regardé comme un principe de spéculation , au moins dans sa généralité. Là

où l'application en seroit dangereuse dans la conduite, il faut bien qu'il ne s'y étende pas, même dans la spéculation ; & c'est ce qu'on doit dire au sujet du cas proposé par Reginaldus. Le principe sur lequel il se fonde, ne regarde que les actions violentes, auxquelles on ne peut échapper qu'en y opposant une résistance de même nature. Un faux témoin est un calomniateur, mais il n'use point de violence ; son injustice doit être repoussée non par des voies de fait, mais par les voies ordinaires de la justice. C'est faire une supposition moralement impossible, que d'avancer qu'on peut être sûr qu'il ne reste point d'autre moyen d'échapper à la calomnie, que de prévenir le faux témoin & le tuer : supposition dangereuse, qui armeroit bientôt les accusés contre les accusateurs ; le parti de s'en défaire seroit toujours le plus court & le plus sûr pour sauver sa vie. La regle de droit qui permet de tuer un injuste agresseur lorsqu'on ne peut autrement s'en défendre, n'a donc point d'application aux accusateurs & aux faux témoins. En effet, cette regle ne permet que de repousser la violence, & une violence actuelle, par la violence. Une fausse déposition peut à la vérité mettre également la vie en danger comme un coup d'épée ; mais ce danger n'est pas de même genre, & ne doit pas être repoussé de la même maniere. Rien donc n'oblige à distinguer en morale la spéculation de la pratique ; il y auroit trop d'inconvénients à le faire ; la décision d'un cas de conscience dans la spéculation entraîneroit presque toujours la pratique, & il seroit bien difficile de persuader qu'il y a du mal à faire effectivement ce qui n'est qu'une conséquence d'un principe, qui n'est pas contesté.

On distingue encore un doute positif & un doute négatif ; le doute positif est fondé sur des raisons, qui bien examinées, rendent une chose problématique, & font sur l'esprit une égale impression. Le
doute

doute négatif vient d'un défaut de connoissances & de lumieres sur la chose dont il s'agit, & que pour cette raison on n'ose ni nier ni affirmer. Le doute négatif forme proprement l'état d'ignorance, parce qu'on ne doute alors que parce qu'on n'est pas instruit, & que pour dissiper cette espece de doute, il ne faut que se mettre au fait de la question.

Le doute est un doute de fait ou un doute de droit; le doute de droit a pour objet la loi même qui prescrit ou défend quelque chose, l'étendue ou la nature d'une obligation, la bonté ou la malice d'une action considérée en elle-même & en général. Le doute de fait est celui qui concerne un fait ou une action particuliere; douter, par exemple, s'il y a une loi qui defend de travailler les jours de fête, de chasser ces jours-là, &c. si cette loi oblige dans le lieu où on se trouve, c'est un doute de droit: mais douter si quelqu'un a réellement travaillé ou chassé, si le jour de fête étoit déjà commencé, s'il n'étoit point passé, c'est-là un doute de fait.

ARTICLE PREMIER.

Est-il permis de faire une action qu'on doute défendue ?

Lorsqu'on doute si une action est bonne ou mauvaise, il ne peut jamais être permis de la faire; ce seroit manquer à ce qu'on doit à Dieu & à soi-même, & violer les regles les plus évidentes de la prudence chrétienne. Ce seroit manquer à ce qu'on doit à Dieu, à cet amour de préférence qu'il mérite & qu'il exige. Car est-ce aimer Dieu par préférence à tout, que de faire volontairement une action qui peut lui déplaire; & cela avec pleine connoissance & dans le doute si elle ne lui déplaît point effectivement? C'est sous ce point de vue que

la conscience la représente, elle ne peut décider si elle est une offense de Dieu ou si elle ne l'est pas; on se détermine malgré cela à la faire, telle qu'elle puisse être, bonne ou mauvaise, n'importe; n'est-ce pas là s'exposer visiblement au danger évident d'offenser Dieu, & conséquemment manquer à l'amour qu'on lui doit? L'amour inspire naturellement & nécessairement le desir de plaire à ceux qu'on aime, la crainte de leur déplaire & de perdre leur amitié. Il est impossible d'allier ces sentiments pour Dieu avec la liberté, qu'on se donneroit de hazarder ce qu'on ne sauroit pas à la vérité certainement devoir l'offenser, mais ce qu'on craint néanmoins pouvoir le faire, & de courir ainsi les risques de lui déplaire réellement. C'est aussi manquer à l'amour qu'on se doit à soi-même, puisque c'est exposer son salut gratuitement, & risquer sans nécessité ses plus grands intérêts: car ce qu'on doute être un péché, peut en être un, & s'il l'étoit effectivement, comment s'en justifier aux yeux de Dieu? Quelle excuse peut-on même alléguer, d'avoir osé s'exposer au plus grand des dangers?

C'est enfin violer toutes les loix de la prudence; car pour agir prudemment il faut avoir des raisons qui y déterminent. Dès qu'on est dans le doute si une action est bonne ou mauvaise, on ne peut avoir de motif légitime qui autorise à la faire; agir alors c'est témérité, c'est imprudence, c'est péché. *Ipsa dubietas certitudo est, qui non licet.*

Aussi les Sages Payens ont-ils constamment enseigné, qu'il n'étoit pas permis de rien faire qu'on doutât mauvais (a); & ils en donnoient cette raison très-bien pensée, & d'une morale plus exacte que celle de plusieurs de nos Casuistes, c'est que

) a) Bene præcipiunt qui vetant aliquid agere, de quo dubites an æquum sit an ini- | quum. Cicero de offic. l. 1, n. 30.

dès qu'on est en balance si une chose est juste ou non, c'est une marque qu'on y apperçoit quelque injustice à travers les raisons de douter (a). Les Chrétiens auroient-ils donc une conscience moins délicate, eux qui doivent fuir jusqu'à l'apparence du mal (b); le doute n'en renferme-t-il pas l'apparence, & plus que l'apparence ?

Et c'est la conséquence qu'on doit tirer de cette célèbre maxime du grand Apôtre que nous avons déjà citée, que tout ce qui n'est pas fait suivant la foi & la créance qu'on en a est un péché; *omne quod non est ex fide, peccatum est*. On peche donc par cela seul, que l'action qu'on fait n'est point accompagnée de cette persuasion intérieure de la conscience qui assure de sa bonté. Or, ceux qui agissent dans le doute n'ont point certainement cette persuasion intérieure, absolument incompatible avec le doute dans lequel ils sont. On ne peut donc les excuser de péché : & c'est ce que S. Augustin établit bien clairement, au sujet d'un Donatiste qui commençoit à douter de la bonté du parti qu'il avoit embrassé, & de la sûreté de son salut en persévérant dans ce parti. *Vous êtes persuadé, dit le S. Docteur, que le baptême s'administre bien chez les Catholiques, & vous n'êtes pas sûr que ce soit la même chose chez les Donatistes; or, dès qu'on est venu là, on ne peut, sans commettre un très-grand péché, se faire baptiser dans cette secte par préférence à la société des Catholiques, par cela seul qu'on préfère ce qui est incertain au certain, dans les choses qui intéressent le salut. Ceux qui par ignorance se font baptiser par les Donatistes pechent certainement & très-grièvement, en adhérant au schisme de ces Novateurs; mais ceux-là qui com-*

(a) Dubitatio autem cogitationem significat injuriæ, æquitas enim lucet ipsa per se. *Ibid.*

(b) Ab omni specie malæ abstinete vos. 1. *Epist. ad Theff.* 5. 22.

mentent à douter de la suffisance de ce baptême pour le salut, pechent plus grièvement encore : car c'est un péché très-grand & très-certain, de faire une chose qu'il est incertain si c'est un péché ou si ce n'en est pas un. On ne peut rien voir de plus précis pour prouver, que c'est incontestablement un péché de faire ce qu'on doute être un péché (a). On ne peut donc excuser ceux qui dans le doute, employent pour guérir des maladies, des remèdes suspects de superstition ; font des choses qu'ils doutent injustes, s'emparent d'un bien qu'ils ont des raisons légitimes de douter leur appartenir ; les Seigneurs qui s'attribuent des droits sur leurs vassaux sans titre ni possession valable, & sur des titres douteux & équivoques ; ceux qui exigent de leurs débiteurs plus qu'il ne leur est certainement dû, & dans le doute que la créance soit aussi forte ; ceux qui risquent des conseils qu'ils doutent devoir causer de mauvais effets, &c. Le péché qu'on commet en agissant dans le doute positif ou négatif, est de la même espèce que l'objet du doute ; un mensonge, une injustice, un parjure, &c. suivant la matière que le doute concerne, ceci n'a pas besoin de preuve.

Conséquemment au même principe, si l'on doute que ce que l'on fait est un péché mortel (a), l'action prend ce caractère, quand même elle ne l'auroit

(a) Jam fatetur se certum esse baptismum in Ecclesiâ Catholicâ ritè suscipi, sed dubitat an rectè apud Donatistas suscipiatur. Si dubium haberet non illic rectè suscipi, quod in Catholicâ rectè certum haberet, graviter peccaret in rebus ad salutem pertinentibus vel eo solo quod certis incerta præponeret. itaque si incertum est

esse peccatum, quis dubitat certum esse peccatum, non ibi pot'us accipere, ubi certum est non esse peccatum. L. 1. de baptis. contra Donat. c. 3.

(b) Peccat mortaliter, qui scienter agit id, de quo dubitat esse mortale, permanente dubitatione, sumendo propriè dubitationem, prout sunt rationes a què ponderantur.

pas naturellement. Car puisque c'est le doute qui fait le péché, il en règle nécessairement l'énormité. Fût-on dans l'impossibilité d'éclaircir le doute dans lequel on est, & de mieux connoître la qualité de la faute qu'on fait, elle n'en seroit pas moins grande. L'ignorance invincible ne fait rien ici. On ne peche pas pour n'être pas assez instruit, mais pour agir dans le doute. Or, le doute est bien connu. Car on fait très-bien qu'on doute si le péché est mortel ou ne l'est pas; & ce qu'il y a dans ce doute d'insurmontable, n'ayant aucun rapport au doute même, qui fait tout le crime de l'action, n'en peut diminuer la malice.

Mais si l'action, sur laquelle on est inquiet, n'allarme la conscience qu'à titre de péché véniel, quoique le péché soit réellement mortel, que doit-on penser de la griéveté de la faute dont on se rend coupable? Nous répondons qu'elle est mortelle. Et il ne doit pas paroître surprenant, que le doute seul fasse un péché mortel, quoique l'action ne le soit pas en elle-même, & qu'il ne puisse pas rendre vénielle la malice d'une faute qui est mortelle. La raison en est toute simple. C'est que dans l'un & l'autre cas la volonté se porte également vers une action, qui à son égard renferme la malice d'un péché mortel, soit parce que c'en est effectivement un à la considérer en elle-même, & suivant son caractère propre & naturel; soit parce que c'en est un par rapport à la volonté, & relativement à l'idée qu'elle s'en est formée. Qu'importe que dans le premier cas, elle en juge plus favorablement. Ce jugement est faux & téméraire, il ne peut être un titre légitime d'excuse; à moins qu'il ne fût l'effet d'une ignorance invincible, ce qui seroit étranger à la Question.

res in utramque partem. S. | 5. 10. reg. 6.
Anton. 1. part. 1. 3. c. 10. |

Il faut observer que lorsque nous disons, qu'il n'est pas permis d'agir dans le doute, nous ne parlons que du doute sur la bonté de l'action. Car on est souvent obligé de faire des choses, sur lesquels on n'a pas toutes les lumières nécessaires, lorsque d'ailleurs on ne peut en acquérir davantage: alors on ne peche certainement point en agissant. C'est ainsi qu'un Pasteur peut, & doit même en cas de nécessité donner les Sacraments à des personnes, dont les dispositions sont très-douteuses, parce que ne pouvant mieux faire, il faut bien qu'il risque la validité d'un Sacrement, plutôt que le salut de l'homme, pour qui les Sacraments ont été établis. Il ne doute alors que de l'effet du Sacrement, & non de la nécessité de le conférer & de la bonté de l'action qu'il fait en l'administrant: on suppose qu'il a fait de son côté tout ce qu'il a pû pour établir son pénitent dans des dispositions plus consolantes.

Quelles sont les regles qu'il faut suivre, lorsqu'on doute si une action est mauvaise ou ne l'est pas? La prudence exige qu'on fasse d'abord ses efforts pour éclaircir le doute où l'on est, soit en travaillant par soi-même à connoître la vérité, soit en consultant des personnes plus éclairées & plus instruites. C'est le seul moyen raisonnable de le déposer. Car s'élever au-dessus du doute, précisément parce qu'on le veut, ou qu'un certain parti nous plaît davantage, ce seroit une imprudence extrême. Les raisons de douter étant toujours les mêmes, quelques efforts que notre volonté fasse pour se tirer de l'état d'incertitude où elle est, il n'est pas possible qu'elle réussisse, précisément parce qu'elle ne veut plus douter, ou qu'il est de son intérêt qu'elle se décide. Le doute subsiste toujours au fond de la conscience. Pour vouloir ne point douter, on n'en doute pas moins réellement, puisque ce sont les raisons de douter, qui

forment le doute, & que la volonté de ne plus douter ne les anéantit pas, & n'en peut affoiblir la force.

Lorsque le doute n'est que négatif, & qu'on n'est dans l'embarras que parce qu'on n'a aucune raison de croire une action défendue, ni de la croire permise, la règle a également son application, parce qu'on est alors dans le cas d'un doute véritable. Cependant si ce n'est qu'une simple inquiétude, & plutôt un scrupule, qu'un véritable doute, alors il n'est pas toujours nécessaire, pour le déposer, de découvrir des raisons qui constatent la légitimité de l'action. Il suffit, qu'après avoir bien pesé les choses, on reconnoisse qu'on n'a aucune raison de la croire défendue. On peut alors déposer son doute & la juger permise. L'inquiétude qui pourroit subsister encore, ne seroit plus un doute moral & raisonnable, mais un pur scrupule qu'on peut mépriser.

On doit dire la même chose d'un doute, qui n'est fondé que sur des raisons légères. Ces sortes de raisons ne peuvent former une vraie incertitude, capable d'arrêter un esprit solide. C'est ainsi que le Pape Innocent III, au Chapitre 44, de *sent. excomm.* décide, que celui qui ne croit un fait que sur un motif léger & peu solide, doit déposer un pareil doute, & agir librement & sans s'en inquiéter davantage.

ARTICLE II.

Est-on obligé en cas de doute de prendre toujours le parti le plus sûr ?

Nous venons de montrer, que lorsqu'on doute si une chose est bonne ou mauvaise, il est de la prudence d'éclaircir le doute où l'on est,

& que si l'on ne peut y réussir, on doit s'abstenir de faire ce qu'on doute être un péché. C'est le parti le plus sûr, & en cas de doute il le faut prendre. C'est ici une des plus importantes maximes de la morale, & quoiqu'elle soit une conséquence évidente de ce que nous avons dit jusqu'ici, nous allons néanmoins tâcher de lui donner un nouveau jour, parce qu'elle a les plus grandes suites dans le détail de la conduite des hommes, & pour la décision des cas de conscience. Les principales questions qui concernent la probabilité en dépendent; & les écarts des Casuistes sur les opinions probables sont d'autant plus surprenants, qu'ils ne contestoient point ce principe si capable de les prévenir.

Comment en effet pouvoir ignorer ou contester une règle de conduite, que les Pères & les Conciles nous donnent de la manière la plus claire & la plus précise; qu'ils établissent comme une de ces premières vérités qui sont d'une évidence à laquelle il n'est pas possible de se refuser; comme un principe de décision dont ils font constamment l'application à tous les cas qui y ont rapport. Car ce n'est point une de ces règles de droit énoncée seulement une ou deux fois dans les Loix & les Canons. On y revient sans cesse & toutes les fois qu'il s'agit de doute, c'est sur cette règle que les décisions sont constamment formées (a).

Ce n'est point par forme de conseil (b), que les saints Canons établissent si souvent, que dans le doute il faut suivre le parti le plus sûr. Ils se servent de termes qui énoncent un précepte, & le précepte le plus marqué. Ils ne disent pas seulement il convient, mais *il faut*, *oportet*. C'est un devoir, une nécessité, *debemus*. Et en effet c'est communément sur la consultation de ceux qui s'a-

(a) V. c. 12. 18. 24. de
hom. cap. 3. de Presbyt. non
baptiz. c. 15. de sent. excom.

(b) Cette réflexion est tirée de l'assemblée de 1700.

dressoient au saint Siege , pour savoir comment ils devoient se conduire dans les cas douteux & embarrassants , que les Papes employent cette maxime & en font usage. Ce n'étoit pas sans doute un conseil de perfection , qu'on leur demandoit , mais une décision précise , qui fixât ce qui étoit d'obligation ou ne l'étoit pas. Ajoutons encore que toujours ils ordonnent de prendre le parti le plus sûr , & que quelquefois ils prononcent de très-grandes peines contre ceux qui ne le prennent pas (a). Or , il est sans exemple , & il seroit injuste , de punir quelqu'un , pour n'avoir pas déferé à un simple conseil.

Précepte également fondé sur la Loi naturelle & l'Évangile , qui défendent de s'exposer au danger de pécher. Ce danger est visible lorsqu'on suit le parti qui n'est pas sûr. C'est la raison qu'en donne le Pape Innocent III , au Chapitre 18 , de *homicidio voluntario & casuali* (b). Précepte qui ne concerne point le for extérieur seulement , mais encore davantage le for intérieur de la conscience. Les Canons le marquent expressément , & la raison qu'ils en donnent , qu'en ne suivant pas le parti le plus sûr , on s'expose au danger de pécher , le prouve évidemment. Ce danger a essentiellement rapport au salut. Aussi est-ce à l'occasion de différents cas de conscience & pour les décider , que les Canons enseignent , qu'il faut suivre le parti le plus sûr ; & pour montrer encore plus fortement , que cette décision intéresse la conscience , ils ajoutent qu'on n'en peut éviter autrement les reproches & les remords : nous ajoutons même que cette regle de conduite a beaucoup plus

(a) Le ch. 5. de *Clerico. excomm.* , prononce la peine de déposition , au moins il décide qu'à la rigueur on a droit de la prononcer.

(b) *Eo quod in altero nullum , in reliquo vero magnum periculum timeatur , cessare tutius est quam tunc celebrare.*

de rapport au for intérieur de la conscience , qu'au for extérieur ; que c'est-là son application naturelle : que telle est la Doctrine constante de l'Eglise & des saint Peres.

Qu'on consulte encore la célèbre Clémentine , *exivi ; De verborum significatione* , où l'obligation du parti le plus sûr est établie , & appliquée aux cas qui y sont exposés. Tous ces cas n'intéressent que la conscience. Ils ont pour objet divers articles de la regle de saint François , & l'étendue de leur obligation. Rien de tout cela n'a singulièrement rapport qu'au for intérieur de la conscience.

Précepte général , qui n'a pas seulement pour objet les matieres particulieres auxquelles il est appliqué dans les Canons. Elles ne sont que l'occasion qui le fait rapporter ; mais c'est toujours à titre de principe & de regle commune , très-indépendante du cas dont il s'agit. Aussi voyons-nous que tout ce qui peut être objet de doute dans l'ordre de la conscience , Sacrements , censures , irrégularités , empêchements de mariage , consécérations d'Eglise , &c. est dans les Canons soumis à la loi du plus sûr , suivant que ces différentes matieres se présentent à discuter.

Précepte qui ne regarde pas seulement le doute de fait , mais encore celui de droit. Quelques Probabilistes , font ici une mauvaise chicane , & prétendent que la regle doit être restreinte aux doutes de fait ; c'est-à-dire , à celui où l'on peut être sur la vérité d'un fait également attesté & combattu , & non au doute de droit , lorsque ce droit paroît équivoque , d'après des raisons pour & contre également fortes. Mais cette distinction n'a aucun fondement dans les Canons , qui établissent cette regle de conduite. Elle y est même expressément contredite. Ce que nous avons rapporté de saint Augustin , la décretale de Clément V , ont pour objet des questions de droit , ainsi que beaucoup d'autres textes , qui

prononcent qu'il faut choisir le parti le plus sûr. Mais, dit-on, si l'on est toujours tenu de prendre le parti le plus sûr dans les doutes de droit, il s'en suivra, qu'on sera quelquefois obligé de faire plus que le Législateur n'exige, puisqu'il n'est pas impossible qu'il n'ait point eu intention de comprendre dans sa loi ces cas, qui sont l'objet d'un doute raisonnable.

Nous convenons que cela est très-possible en égard au texte de la Loi; aussi ce n'est pas en vertu de la Loi particulière, qui donne lieu au doute, que nous établissons la nécessité de suivre le parti le plus sûr; mais en vertu d'une Loi suprême & générale, qui défend de s'exposer au danger de pécher; Loi, d'ailleurs, supérieure à toutes les loix des hommes, & qu'ils connoissent trop bien, pour n'avoir pas voulu étendre jusques-là l'obligation des ordonnances qu'ils font.

Il est des règles pour l'interprétation de certaines loix, qu'on nomme en droit, favorables, ou qu'on regarde comme odieuses. Dans celle-ci, par exemple, lorsqu'il y a quelque obscurité, on peut suivre l'interprétation la plus douce, ainsi que nous l'avons dit: ce qui semble permettre alors de s'écarter du parti plus le sûr. Mais comme les règles, que nous avons données sur l'interprétation des Loix positives, sont certaines & fondées sur des textes de droit, le doute cesse lorsqu'on les employe conformément à ce que le droit prescrit: ainsi aucune n'est opposée à l'obligation de prendre le parti le plus sûr en cas de doute, parce qu'on n'en peut faire usage, qu'autant qu'on est assuré qu'elles ont leur application naturelle à la circonstance où l'on se trouve, & qu'on est sûr de la justesse de l'application. Et l'on ne peut se rassurer sur l'ignorance où l'on pourroit être de la nature & du vrai sens de la Loi. Ce défaut de connoissance, si le doute y est joint, ne peut former une ignorance invincible.

On doute de l'obligation; mais en douter, n'est pas l'ignorer d'une manière excusable, jusqu'à avoir droit de la transgresser, puisqu'on ne peut raisonnablement ignorer l'obligation de suivre le parti le plus sûr en cas de doute.

Précepte enfin, qui n'a pas seulement lieu, lorsque le parti le moins sûr est fondé sur des raisons légères. On suppose par-tout un doute véritable, appuyé sur des motifs, qui tiennent tellement l'esprit en suspens, qu'il ne puisse se décider par un motif supérieur. Dans le Chapitre 44, de *sententiâ excommunicationis*, le Pape distingue expressément le doute qui n'est appuyé que sur des raisons légères, de celui qui est fondé sur des raisons importantes; & c'est de celui-ci même qu'il prononce qu'il faut suivre le parti le plus sûr, en ne privant point, dans cette espèce de doute, d'un droit certain acquis à l'un des époux par le mariage, & dont lui ne doute point, & en ne se l'attribuant point aussi soi-même, à cause de l'incertitude où l'on est de la validité de l'engagement.

Nous avons peine à proposer ici une difficulté, que font quelques Probabilistes. Ces Théologiens s'intéressent beaucoup à cette Question, qui réellement porte coup contre leur système. Cette difficulté, ils la tirent de cette règle de droit si connue, qu'ils relevent beaucoup, & qu'ils prétendent appartenir au droit naturel, c'est qu'en cas de doute, la condition de celui qui est en possession est la meilleure. *In dubio, melior est conditio possidentis*. Nous respectons cette règle, elle est du droit civil, & elle se trouve répétée dans le droit canonique. Mais c'est lui donner une origine trop relevée, que s'en faire une maxime du droit naturel; & certainement la Loi naturelle ne seroit point blessée, si l'on partageoit les biens contestés entre ceux, dont le droit à ces biens est fondé sur des raisons également fortes, sans avoir égard à la possession ou

n'y ayant que foiblement égard. C'est même le serment de M. Collet , & de plusieurs autres Théologiens.

Mais quel usage veut-on faire de cette regle dans la Question présente? Voici le raisonnement qu'on fait. Dans le doute, la condition de celui qui est en possession est la meilleure. Or , l'homme est en possession de la liberté d'agir à sa volonté , à moins que Dieu ou les Législateurs ne la restreignent par des Loix. Donc lorsqu'on doute si cette liberté est restreinte , l'homme est le maître d'agir comme il lui plaît. Il semble qu'on pourroit ici opposer possession à possession , & faire un raisonnement tout contraire. Dans le doute, la condition de celui qui est en possession est la meilleure. Or , Dieu est certainement au moins autant en droit & en possession de donner des loix aux hommes , & de borner leur liberté par des loix , soit émanées directement de son autorité ; soit portées par ceux qui en sont dépositaires sur la terre , que l'homme d'user , à son gré , de sa liberté. Ce droit & cette possession , sont le droit & la possession la plus ancienne , la plus respectable , la moins équivoque. Donc en cas de doute il faut suivre la loi , & l'autorité de Dieu doit l'emporter sur la possession où l'on peut être de s'en écarter. Il y a , si l'on veut , possession des deux côtés. Pourquoi celle de la loi ne seroit-elle pas la plus favorable ? Au fonds cette regle de droit n'a point d'application à la matiere présente. Elle ne regarde que la vertu de justice , & la propriété des biens temporels. Il n'en est question dans le droit que pour ces sortes d'affaires. Mais jamais ni les souverains Pontifes , ni les saints Peres , ni les Théologiens exacts n'en ont fait usage , lorsqu'ils tracent les regles de conduite qu'il faut suivre , en cas de doute sur la bonté ou sur la malice des actions morales : preuve évidente , que cette regle n'y a point de rapport. Car ils la

connoissoient, & ils l'ont souvent appliquée aux objets qui lui sont propres. Et ils n'en ont pas même fait mention sur la Question présente, qu'ils ont toujours constamment décidée par la maxime du plus sûr. Nous en avons déjà donné bien des exemples. En voici deux autres tirés du droit canonique.

Quelqu'un veut épouser une fille qu'il doute être sa parente ou son alliée. Suivant la maxime qui déclare favorable la condition de celui qui est en possession, il faudroit dire qu'il la pourroit épouser. Car dès qu'il n'y a point d'autre empêchement, chacun est en droit & en possession de pouvoir se marier avec toute personne qui n'est ni sa parente ni son alliée. Le Pape décide tout différemment (a); c'est qu'ici la règle n'a point d'application; & qu'au contraire la maxime qui oblige de prendre le parti le plus sûr en cas de doute, est une règle générale, dont il n'est pas permis de s'écarter.

Un Prêtre se doute excommunié ou irrégulier, peut-il communiquer avec les fideles, ou exercer les fonctions sacrées? Oui certainement, si la condition de celui qui possède actuellement est toujours la meilleure, & si cette maxime doit ici servir de règle. Car un Prêtre est sans doute en possession de la Communion Ecclésiastique, & du droit d'exercer les fonctions de son ministère. Un empêchement incertain ne doit point le priver d'un droit certain. Cependant le Pape décide qu'un tel Prêtre ne peut légitimement communiquer avec les autres fideles, & qu'il doit s'abstenir des fonctions sacrées (b), conséquemment toujours à la Loi de suivre le parti le plus sûr en cas de doute, & sans avoir égard à la règle, *in dubio, melior est conditio possidentis*; c'est que cette règle de droit,

(a) Cap. 3. de sponsal.

(b) C. 1. de homic.

est absolument étrangere à ces sortes de Questions , où il ne s'agit que de ce qui fait la bonté & la malice morale des actions. Aussi les raisons qui ont introduit ce principe de décision , dans les matieres qui lui sont propres , & dans les doutes qui concernent la propriété des biens temporels , n'ont point lieu dans d'autres circonstances.

Car 1°. pourquoi la condition du possesseur d'un bien est-elle la meilleure ? C'est que la possession seule fait un titre , lorsqu'elle se change en prescription ; ou qu'elle en suppose un , quoiqu'elle n'ait pas encore duré assez de temps pour la prescription. On a effectivement droit de présumer dès que rien ne prouve le contraire, que celui qui est possesseur actuel d'un bien en est le véritable propriétaire. Outre que la bonne foi, essentielle à toute possession légitime , autorise à le penser ; il n'est pas naturel de croire , que si le bien eût appartenu à un autre , celui-ci s'en fût laissé dépouiller tranquillement & sans réclamer. Mais en fait de Loix divines ou humaines , la possession ne peut ni donner , ni supposer un titre , qui donne droit de s'en écarter. Il est même des Loix essentiellement imprescriptibles. Telles sont toutes les Loix divines : & si l'on peut prescrire contre les Loix humaines , ce n'est que du consentement du Législateur & par une suite d'actions contraires faites par la société. Ici il n'y a rien de semblable. Il n'est question que du jugement & de l'action de quelques particuliers contredits par d'autres. La société n'y entre pour rien. Le Législateur y consent encore moins ; il ne peut donner aucun consentement à ce qu'il ignore.

2°. On ne possède communément un bien , que parce qu'on en est originairement le vrai propriétaire , quoiqu'on ne puisse pas toujours articuler le titre de propriété. Des doutes qui surviennent , ne peuvent ébranler une présomption aussi forte ni la conséquence favorable , qu'on en peut tirer pour

le possesseur actuel : mais de ce qu'on doute, qu'un certain cas soit renfermé dans une Loi, on n'en peut pas prudemment conclure, qu'il n'y est pas réellement renfermé. Ce doute ne prouve ni pour ni contre. Absolument étranger à la volonté du Législateur, dont il s'agit uniquement, il ne forme pas même un simple préjugé.

3°. On décide en faveur de celui qui possède un bien, parce qu'il a plus de raisons de le revendiquer qu'un autre. Il a même un titre de plus, celui de la possession certaine & non contestée; titre qui seul, peut dans cette circonstance, faire pencher la balance. Mais qui oseroit soutenir que les hommes, en vertu de leur liberté, ont plus de raisons de s'affranchir des Loix dans les cas douteux, que les Législateurs en vertu de leur autorité de les y soumettre ? De quelle possession peuvent-ils se flatter à cet égard ?

4°. Enfin pourquoi conserve-t-on un bien à celui qui le possède ? C'est qu'il est du bien commun que les choses demeurent dans une situation uniforme & dans le même état, autant qu'il est possible, & que rien ne seroit plus capable de troubler la tranquillité publique, que le changement des domaines au préjudice des possesseurs de bonne foi. Mais loin que le bien public soit blessé par l'observation des Loix dans les articles, qui ne sont pas absolument sûrs, rien au contraire ne sera plus capable de maintenir le respect dû aux Loix, & d'en prévenir la transgression.

Ajoutez encore, que la possession ne rend la condition de quelqu'un plus favorable, qu'autant qu'elle est constante, & que les Loix lui ont attribué cette prérogative. Or, celle d'agir contre les Loix divines & humaines dans cette partie de leurs dispositions, qui n'est pas entièrement évidente, n'a aucun de ces caractères. Cette possession n'est point constante. Les plus habiles Théolo-

giens la contestent , & elle n'est autorisée d'aucun texte du droit.

Quand nous disons qu'en cas de doute il faut prendre le parti le plus sûr , on sent bien que ce n'est que par rapport à celui qui n'est pas sûr dans l'ordre du salut , dont il s'agit ici uniquement. Car si dans l'un & l'autre parti , il n'y a rien à risquer , ce seroit outrer la morale que de faire un précepte de choisir le plus sûr. On accuse quelques Théologiens , qu'on nomme Tutoristes , de pousser jusques-là la rigidité. Mais ils se méprennent grossièrement sur le sens de la règle , qui n'a rapport qu'aux doutes de conscience , qui font craindre de pécher en suivant un certain parti. Or , quand l'un & l'autre est sûr , cette espèce de doute ne se trouve point. Nous continuerons donc à nous servir de la même façon de parler consacrée par les Loix , les Canons & l'usage , pour signifier seulement que pour agir il faut se fixer à quelque chose de certain ; que quand on l'a découvert on peut s'y tenir , sans être obligé de choisir ce qui paroît avoir quelques degrés de certitude de plus , parce qu'il expose moins : un parti peut exposer moins & en cela être plus assuré dans la pratique. Mais dès que l'autre est certain , l'esprit est satisfait , il n'a pas besoin d'une plus grande assurance , tout doute est également écarté. C'est un axiome reçu. *Qui certus est , non indiget amplius certicari.*

Observons encore que la conscience inquiète peut quelquefois ne voir des deux côtés que des abîmes , & un vrai danger de pécher , quelque chose que l'on fasse. Si l'on n'est pas pressé d'agir , il faut consulter. Mais si l'on est forcé de prendre sur l'heure son parti , on ne peut rien faire de mieux que d'élever son cœur vers Dieu , & de se déterminer pour ce qui paroîtra d'une obligation plus étroite. C'est alors le parti le plus sûr , & il devient véritablement sûr , pourvu que l'indécision ne

soit pas coupable dans son origine , & qu'on y aille de bonne foi. Pouffons les choses où elles peuvent quelquefois aller. Tout peut paroître égal des deux côtés : quoique cette hypothese ne soit gueres possible , nous voulons bien supposer le fait. La regle ne peut avoir ici d'application : mais il est un autre principe. C'est que Dieu n'oblige point à l'impossible , & ne fait point un crime d'une situation insurmontable. Ainsi dans la nécessité d'agir , il ne peut imputer aucun des deux partis , que la nécessité force d'embrasser , sans montrer dans aucun un titre de préférence.

IV. Q U E S T I O N.

Qu'est-ce qu'une conscience certaine ? Et quelle espece de certitude est nécessaire pour agir prudemment ?

Nous avons déjà dit , que la conscience certaine est celle qui est appuyée sur des motifs assez solides , pour ne laisser à l'esprit aucun doute raisonnable , ni aucune crainte de se tromper , ou au moins de pécher en agissant.

On distingue trois sortes de certitudes , une certitude métaphysique & absolue , une certitude physique & naturelle , & une certitude morale. Il n'est point question ici de la certitude physique , qui n'a de rapport qu'aux regles que Dieu a établies dans l'ordre de la nature , & non à celles des mœurs ; ou s'il en est quelquefois question , ce n'est que pour déterminer l'essence physique des objets sensibles , qui ont rapport aux actions morales ; la matiere , par exemple , de quelques-uns des Sacrements.

La certitude métaphysique est un ferme consentement que l'esprit donne à une vérité, qui ne peut être autrement qu'on la conçoit. Cette certitude est fondée sur la nature des choses & le rapport essentiel qu'elles ont ensemble. Ainsi nous sommes métaphysiquement certains que Dieu existe, qu'il est bon, juste, Tout-puissant, parce qu'il est l'Être par essence, & qu'il n'est pas possible de concevoir un Dieu, qui ne seroit pas bon, juste, &c.

La certitude morale est un ferme consentement, qu'on donne à une vérité, dont on ne peut douter raisonnablement, quoiqu'absolument parlant il ne soit pas impossible, que la chose fût autrement. Ainsi l'on doit croire un fait public & sensible, qui nous est attesté par plusieurs témoins dignes de foi, & qui n'ont aucune raison de nous en imposer. Il est moralement impossible qu'un pareil témoignage ne soit pas conforme à la vérité.

Il y a différents degrés dans la certitude morale, proportionnés à la matière qui en est l'objet & à la nature des preuves, sur lesquelles cette certitude est fondée. Elle est plus ou moins forte, suivant que ces preuves sont plus ou moins démonstratives. Elle peut quelquefois s'élever jusqu'à un degré de force, qui égale la certitude métaphysique, au moins quant à l'impression qu'elle fait sur l'esprit, & la fermeté du consentement qu'on y donne.

Ceci supposé, on demande 1°. si la conscience peut quelquefois atteindre jusqu'à la certitude métaphysique? 2°. Si cette espèce de certitude dans les principes est nécessaire pour agir. 3°. En cas qu'elle ne le soit pas, comme nous le dirons, si elle doit être suppléée par une certitude morale.

Nous avons déjà établi dans les Conférences sur les Loix, les principes qui servent à décider la première partie de cette Question. Nous y avons prouvé que les premiers principes de morale sont

métaphysiquement certains ; qu'ils sont fondés sur les idées naturelles que nous avons du vice & de la vertu ; sur celle de Dieu qui commande l'une , & défend l'autre ; qu'en vain on voudroit effacer de son esprit ces idées du bien & du mal , les embarasser de difficultés , y répandre de l'obscurité ; qu'elles y rentrent dans le temps même qu'on s'efforce de les écarter ; qu'elles percent au milieu des obscurités dont on veut les envelopper ; que lors même qu'on ne fait pas la réponse aux difficultés , la persuasion, où l'on est de la vérité du principe , n'en est point ébranlée ; parce qu'on sent bien que ce ne sont que des difficultés , des subtilités , qui n'affoiblissent point la force des preuves de ces vérités , ni l'impression qu'elles font sur l'esprit. Aussi ces principes sont pour la plupart les mêmes chez tous les peuples , qui font usage de la raison. Les Payens les ont enseigné , aussi bien que ceux qui ont eu la connoissance du vrai Dieu : & l'exemple contraire des Dieux qu'ils adoroient ne les avoit pas fait oublier. Et en effet ces Philosophes audacieux , qui dans ces derniers temps ont ébranlé toutes les vérités , ont respecté communément les grands principes de la morale ; trop évidents pour être contestés.

Nous sommes donc métaphysiquement certains , que les actions conformes à ces principes sont bonnes & honnêtes ; & que les actions contraires sont répréhensibles : que les actes de justice , par exemple , par lesquels on rend à chacun ce qui lui appartient ; de charité par lesquels on soulage des malheureux ; de bienfaisance , de religion , d'humanité , ont un caractère de bonté qui leur est essentiel , qu'on ne peut méconnoître. Notre conscience ne peut se dispenser de rendre témoignage à la vérité de ces principes. Elle voit clairement qu'ils sont justes , raisonnables , conformes aux vrais intérêts de l'homme , qu'elle ne peut s'égarer en les suivant ; & elle ne peut se justifier à soi-

même les désordres , lorsqu'elle s'en écarte.

2°. Quoique nous puissions quelquefois atteindre jusqu'à une certitude métaphysique par rapport aux regles des mœurs , & aux principes de nos actions , il s'en faut beaucoup que cette certitude soit toujours nécessaire pour se déterminer à agir. Dieu n'oblige point à l'impossible. Or , très-souvent cette certitude absolue n'est pas à notre portée. Il n'est pas possible d'avoir sur-tout des démonstrations , & il seroit aussi déraisonnable de n'admettre que cette espece de preuves dans la morale , que de se contenter de vraisemblances dans les mathématiques. Dans chaque chose, dit saint Thomas (a) , il faut se contenter de la certitude qui y convient ; si pour agir il falloit attendre une certitude métaphysique , on ne pourroit presque jamais rien faire. En effet dans l'ordre de notre vie souvent il s'agit de loix positives , du sens qu'on leur doit donner , des circonstances où elles obligent , de la fin qu'on s'y doit proposer. Comment s'élever jusqu'à une certitude métaphysique dans des choses qui n'en sont pas naturellement susceptibles ? Pour les principes mêmes les plus métaphysiquement certains , l'application que nous en faisons au détail de nos actions , n'a pas le même degré de certitude.

3°. L'impossibilité d'atteindre dans nos actions à une certitude métaphysique , qui nous assure de leur bonté , oblige nécessairement de se contenter d'une certitude morale , proportionnée à la nature des choses ; certitude non absolue & infaillible , mais certitude humaine & qui a un rapport naturel aux mœurs ; certitude prudente , & regle de conduite , avouée & autorisée par la raison & la religion (b).

(a) Indisciplinati animi est querere certitudinem ultra exigentiam materiæ , æquè enim vitiosum est persuaden- | tem, quærere mathematicam, & moralem, demonstrantem. S. Th. 1. 1. Eth. & 1. 2. Q.

(b) Notandum secundum

4°. Cette certitude morale est absolument nécessaire pour se déterminer, toutes les fois au moins qu'on y peut atteindre, ce qui est la situation ordinaire; car il ne peut être permis de se conduire à l'aveugle au moins si l'on n'y est forcé par des circonstances singulieres, où encore il y a des regles certaines qu'il faut suivre. Or, ce seroit agir à l'avanture que de le faire, sans être assuré, autant qu'on le peut, que ce que l'on fait est bien & conforme aux regles des mœurs. *Que la parole de la vérité*, dit l'Esprit-Saint, *précède toutes vos œuvres, & qu'un conseil stable* (a), c'est-à dire des principes assurés, *reglent toutes vos actions.* Pour agir prudemment il faut donc, suivant l'oracle de l'Esprit-Saint, porter en soi-même un jugement ferme & assuré, que ce qu'on fait n'est point un péché; ce qui suppose nécessairement une certitude morale. C'est cette foi, cette persuasion prudente, qui doit accompagner & diriger nos actions, & qu'exige le saint Apôtre pour qu'elles soient bonnes & agréables à Dieu. Sur quoi il ne faut pas ici confondre deux choses très-distinguées, l'action que nous faisons, & notre état, & nos propres dispositions en la faisant. La certitude morale que nous exigeons n'a pour objet que la regle de nos actions, & la conformité de celle que nous faisons avec cette regle. Il s'agit, par exemple, d'une convention, d'un contrat; nous n'en pouvons faire aucun, que nous ne soyons assurés que

cancellarium (Gerson) quod certitudo quæ requiritur in materiâ morali non est certitudo evidentiæ sed probabilis conjecturæ . . . non confurgit certitudo moralis ex evidentiâ demonstrationis sed ex probabilibus conjecturis magis ad unam partem

quam ad aliam se habentibus. S. Ant. p. 3. tit. 10. §. 10.

(a) Ante omnia opera tua verbum verax præcedat te, & ante omnem actum consilium stabile *Ecc.* 37. v. 29.

le contrat est véritablement légitime , & que celui que nous nous proposons de faire , ne renferme rien de contraire à la nature de ce contrat , & qui puisse le rendre illicite.

Mais il est bien des circonstances , sur-tout dans les actions de piété , où nous ne pouvons pas avoir la même assurance de la manière dont nous nous en acquittons. Il faut certainement faire ce qu'on peut pour faire bien , ce qu'on ne peut douter être un bien. Mais malgré l'assurance morale , qu'on a de la bonté de ses actions en général , on n'en doit pas moins opérer son salut avec crainte & avec tremblement (a), parce qu'on n'a pas la même assurance que ce qui est bon en soi , on ne le gâte par des circonstances qui s'y joignent , ou des vues moins pures qu'il le faudroit & qui nous échappent , ou par la manière dont on le fait. Nous pouvons même nous tromper dans le jugement que nous portons , nous imaginer avoir atteint cette certitude morale , & la manquer (b). Elle est nécessaire pour agir. Et l'on ne peut prudemment rien faire sans s'en assurer : mais l'on peut se flatter ; & nos jugements ne sont rien moins qu'infailibles. C'est pourquoi , comme le saint homme Job , nous devons craindre pour toutes nos œuvres (c) ; & quand même nous pourrions dire comme saint Paul (d) , que notre conscience ne nous reproche rien , il ne nous faut pas moins ajouter , comme lui , & plus justement encore , que nous ne sommes pas pour cela justifiés. Car qui fait s'il est digne d'amour ou de haine (e).

(a) Cum metu ac tremore salutem vestram opetamini
1. Petr.

(b) Delicta quis intelligit.

(a) Verebar omnia opera mea. Job. 9. v. 28.

(b) Nihil mihi conscius sum , sed in hoc justificatus

non sum. 1. Cor. 4. c'est-à-dire, suivant l'interprétation de S. Basile , *constit. monast.* c. 2. multa peccata non intelligo.

(c) Nescit homo an amore an odio dignus sit. *Eccl.* 9.

Ce n'est pas que Job & le saint Apôtre eussent cru pouvoir risquer des actions, de la bonté desquelles ils n'eussent pas été moralement assurés. Mais l'un & l'autre étoient trop humbles, pour ne pas craindre de s'être mépris dans l'application particulière des regles & des principes; & d'avoir regardé comme moralement certain ce qui ne l'étoit pas, ou d'avoir fait d'une manière peu digne de la sainteté de Dieu, ce qu'ils ne pouvoient pas douter être conforme à sa volonté sainte. Ainsi l'humilité chrétienne, & la certitude morale que nous exigeons, se concilient très-bien. On n'est jamais pleinement sûr de soi. Mais on doit l'être de la bonté de la regle qu'on suit, & de la conformité de l'action qu'on fait avec cette regle.

Ce que dit le Sage, que les pensées des hommes sont timides & leur prévoyance sujette à la méprise (a), regarde moins les actions qu'ils font dans l'ordre des mœurs, & la qualité morale de ces actions, que les entreprises qu'ils forment, & le succès de ces entreprises, qui souvent manquent par des circonstances imprévues, & qu'ils n'avoient pû deviner, malgré les précautions de prudence qu'ils avoient prises, pour en assurer le succès. Dans toutes nos entreprises nous devons nous comporter avec une espèce de timidité; ne compter absolument sur rien; les mesures les plus justes peuvent manquer; les desseins les mieux concertés peuvent échouer. Mais incertains du succès, nous pouvons n'en être pas moins assurés, si nos intentions sont droites, nos entreprises justes & équitables.

On auroit tort d'alléguer ici l'incertitude qui regne dans toutes les sciences, dont la morale se ressent comme les autres & le partage des sentiments si commun parmi les Auteurs. Ceci prouve seulement la foiblesse de l'esprit humain, & que tout n'est pas également clair & évident. Mais au

(a) Cogitationes hominum timida. Sap. 9. 14.

milieu de cette incertitude , malgré cette diversité d'opinions , malgré les doutes qui peuvent survenir , & les difficultés particulières que souffrent certaines matières , on peut s'assurer de ce qu'on doit faire ; & lorsqu'on a pris toutes les mesures dont on étoit capable pour ne se point méprendre , quoiqu'on puisse se tromper dans le parti auquel on se fixe , on n'en est pas moins sûr que Dieu n'imputera point un erreur involontaire , & dont on n'a pû se garantir. Aussi cette certitude morale dont nous parlons , n'est pas toujours une certitude pleine & absolue , mais une certitude proportionnée à la nature de nos connoissances , & de l'intelligence humaine ; certitude entière & parfaite dans les matières qui en sont susceptibles ; certitude imparfaite & d'opinion dans celles , sur lesquelles nous ne pouvons former que des opinions. Cette certitude ne peut alors aller jusqu'à nous assurer pleinement de la vérité de ces opinions , mais seulement que nous ne péchons pas , en suivant celle pour laquelle nous nous déterminons : parce que Dieu ne nous ayant pas donné plus de lumières , il n'exige rien autre chose de nous , sinon que nous y conformions notre conduite : il ne peut commander l'impossible. Ceci suppose évidemment que nous nous déterminons pour celle qui nous paroît mériter la préférence , ou à titre de plus grande sûreté , ou à titre de plus grande probabilité : sans quoi nous ne ferions pas tout ce que nous pouvons pour atteindre la vérité , & assurer la bonté de nos actions.

La certitude morale que nous exigeons ici , n'est point impossible. Il n'est personne qui ne puisse se la procurer dans un degré suffisant pour ne pas pécher en agissant ; puisque l'ignorance invincible excuse ceux qui ne pourroient pas l'atteindre : point de matière qui ait pour objet les mœurs & les règles de conduite.

te où l'on ne puisse y arriver de la même manière. Pour former cette certitude dans une personne éclairée , on ne demande que le soin de s'instruire , autant qu'elle le peut & que le comporte la nature de l'action qu'elle se propose de faire , & qu'elle soit fidele à écouter sur ce point le témoignage de sa conscience , & à en suivre les lumières. Des personnes grossières trouvent dans l'assiduité aux instructions publiques , dans les avis de leurs Pasteurs , qui sont à leur égard les interprètes de la volonté de Dieu , des secours puissants pour acquérir les connoissances nécessaires pour se conduire , éclaircir leurs doutes , & s'assurer de ce que Dieu attend & exige des personnes de leur condition. Ainsi Dieu ne nous demande rien , dont nous ne puissions nous assurer moralement. Dans les choses claires , faciles , leur évidence & leur clarté nous en instruisent d'une manière , qui est à la portée de tout le monde. Dans les choses difficiles & embarrassées , en consultant & en examinant avec attention , on parvient à la connoissance de la vérité , autant qu'il nous est nécessaire pour nous conduire sûrement. Dans les faits , dont Dieu exige la créance , nous avons la preuve du témoignage ; & ce témoignage se trouve avoir une force proportionnée au degré de soumission que Dieu exige. Dans l'interprétation des loix , le sentiment des Docteurs nous sert de règle ; dans les principes de morale , les lumières naturelles ; dans les vérités de foi , la révélation & l'autorité de l'Eglise ; jusques dans les choses probables la plus grande probabilité ; enfin dans les choses même douteuses nous avons la ressource du parti le plus sûr , qui n'expose à rien.

L'administration & la réception des Sacrements , qui demandent des dispositions & sur-tout l'état de la grace pourroient ici former une difficulté particulière. C'est néanmoins toujours le même principe. On ne peut licitement les administrer & les

recevoir qu'on ne soit moralement certain, que cette administration & cette réception est en soi une bonne action; qu'on ne s'affûre de ce qu'on peut s'affûrer en ce genre, tant sur la manière & la forme, les rites essentiels, le pouvoir de les administrer, & en cas qu'on ait perdu la grâce, qu'on n'ait employé les moyens nécessaires pour la recouvrer; tels que la réception du Sacrement de Pénitence. Or, on est moralement certain qu'un Sacrement ainsi reçu & administré est une action très-sainte. Mais de savoir si nos dispositions intérieures, sont telles que nous le croyons, nous ne pouvons pas en avoir une pleine assurance, l'état de la vie présente ne la comporte pas. Cependant nous devons faire ce qui dépend de nous pour nous établir dans les dispositions nécessaires; d'où naît une espèce de certitude morale, proportionnée à l'objet, fondée sur la bonté paternelle de Dieu, sur les mérites de Jésus-Christ, & le témoignage de notre conscience. Et elle suffit, toute imparfaite qu'elle est, pour nous rassurer & nous diriger sûrement. Car comme le dit Concina (a), *certitudo moralis, quæ conjecturis & rationibus talibus nititur, quæ hominibus securum reddunt, & an ieratem excludunt, non tamen omnem formidinem expellunt & talis est, quam matericæ fert conditio, sufficiens est regula honestæ operationis.*

Comme la certitude morale a différents degrés, dans les actions essentielles & décisives pour le salut: il est de la prudence chrétienne de ne rien négliger pour se procurer une assurance proportionnée à l'importance de ces actions. Il en est même qui de leur nature en demandent une très-grande, comme le serment, qu'on ne peut légitimement faire à cause du respect qui est dû au nom de Dieu, qu'on appelle alors en témoignage de la

(a) De probabilit. L. 3. c. 2. §. 1. n. 1. & 3. & §. 2. n. 4.

vérité qu'on assure , à moins qu'on n'en ait une certitude parfaite & personnelle (a). Sur ce qu'on a vu & ce qu'on a entendu , on ne peut attester que ce qu'on a réellement vu ou entendu , sans y rien ajouter par des conjectures , quelque probables qu'elles puissent être. Et c'est à quoi on doit faire singulièrement attention , dans les affaires de grace & de justice , où les formes judiciaires exigent des témoignages favorables sous la religion du serment. Ceux qui par amitié ou par complaisance , se prêtent à faire ces serments sur la bonne foi de ceux qui les ont invités à les faire , sans avoir une certitude personnelle de la vérité qu'ils attestent , risquent plus qu'ils ne pensent. La loi , qui exige le serment , peut bien être dégénérée en formalité. Mais le serment en lui-même ne peut jamais l'être. Il demande une vraie certitude (b) , intérieure & personnelle. Le rapport que d'autres nous font d'un fait qui s'est passé sous leurs yeux peut bien nous le faire croire ; nous pourrions même en quelques circonstances jurer que nous le croyons ; mais comme le témoignage des hommes sur les faits ordinaires peut être sujet à la méprise , nous ne pouvons légitimement attester la vérité de ces faits , sur lesquels les témoins ont pu se tromper eux-mêmes , & peut-être vouloir nous tromper.

(a) Etiam si habeat rationem probabilem credendi , tamen non habet certitudinem... Ad testificandum nomine Dei aliquid , requiritur verissima certitudo , ut patet de juramento . . . non licet enim juramento , id est , Dei testimonio uti in re , quam opinamur veram , sed solum in re quam certissimi sumus esse veram. *Bellarmin. de sacr. n. Gen. l. 1. c. 16.*

(b) In juramento est periculum magnum , tum propter Dei magnitudinem cujus testimonium invocatur , tum etiam propter labilitatem linguæ humanæ , cujus verba juramento confirmantur , & ideo hujusmodi (veritas , judicium & justitia) magis requiruntur ad juramentum , quam ad alios humanos actus. *S. Th. 2. 2. Q. 89. art. 3. ad 3.*

Car c'est en fait de serment une maxime avouée & incontestable, que nous ne pouvons affirmer légitimement par serment d'une chose, que ce qui nous en est connu par des preuves certaines & évidentes.

D'où nous concluons, qu'on ne peut en conscience signer le formulaire, à moins qu'on ne croye intérieurement & qu'on ne se tienne bien assuré, que les cinq fameuses Propositions sont extraites du Livre de Jansénius, & que ce qui dans ces Propositions est condamné comme hérétique, est hérétique dans le sens qu'elles y sont enseignées. Car c'est ce qu'on atteste par serment en signant le formulaire; & conséquemment ceux qui le signent sans cette persuasion intime & cette assurance, sont de vrais parjures. Cette observation est ici d'autant plus importante, que la signature du formulaire est plus nécessaire, & plus universellement pratiquée. L'Eglise l'exige comme un sceau de Catholicité, sans lequel elle ne croit personne digne de sa confiance, ni habile à aucuns emplois ni à aucun ministère Ecclesiastique. Les fideles peuvent bien s'en assurer sur la loi qu'elle en porte. L'Eglise est sainte, elle ne peut commander un faux serment. Mais ceux qui ne croient pas devoir s'en assurer absolument sur son témoignage & son autorité, & qui pensent que l'Eglise s'est trompée en ce point, & néanmoins signent le formulaire, se rendent évidemment coupables d'un serment téméraire & faux, au jugement de leur conscience. Car par le formulaire on jure qu'on croit que le Livre de Jansénius renferme une doctrine hérétique, & si on ne la croit pas, on atteste par serment le mensonge le plus formel. Ni la nécessité des circonstances, ni encore moins des vues d'intérêt, ni l'obéissance aux Supérieurs particuliers qui y engagent, ne peuvent excuser un parjure aussi marqué, & aussi positif. S'agit-il de la vie même, rien ne peut au-

toriser à faire un faux serment , en jurant qu'on croit ce qu'on ne croit pas.

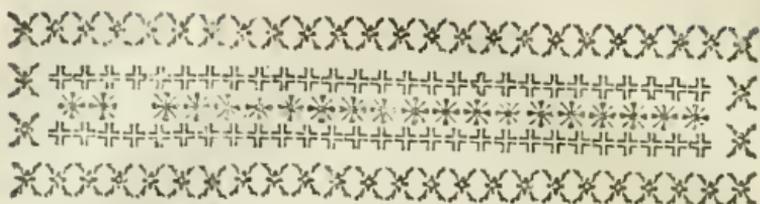
Il reste ici une difficulté au sujet des scrupuleux ; comment des gens de ce caractère peuvent-ils se former une conscience certaine , toujours agités , toujours inquiets , toujours craignant qu'il n'y ait du péché dans les choses mêmes les plus innocentes ? Si pour agir il faut qu'ils s'assurent de la bonté de leurs actions , ou ils seront arrêtés à chaque pas , ou ils pécheront dans tout ce qu'ils font , dans la triste situation où ils sont réduits , & c'est-là rendre leur état , assez à plaindre , bien plus déplorable encore. Aussi ne prétendons-nous pas qu'on doive juger des personnes scrupuleuses , comme de celles qui ont l'esprit calme & tranquille , ni les conduire par les mêmes règles. Mais celles qu'on leur donne pour se décider sont capables de leur procurer une certitude morale proportionnée à leur situation. Car la principale de ces règles , c'est de se conduire moins par leurs propres lumières , que par le conseil d'autrui & d'un directeur choisi en vue de Dieu & du salut : leurs lumières particulières ne sont pas assez claires ni assez développées pour les éclairer & les diriger ; elles leur ont trop souvent représenté comme criminelles des actions qu'on leur a prouvé être excusables ou même innocentes. Il leur faut donc un guide , un conseil , que la nécessité d'agir & l'impossibilité de le faire prudemment au milieu de leurs continuelles perplexités leur rendent indispensable. On ne leur dit pas , n'écoutez pas la voix de votre conscience , agissez sans crainte dans l'incertitude où elle vous laisse , jusqu'à ne pouvoir discerner si ce que vous faites est bien ou mal : mais déposez ces doutes ; méprisez vos scrupules ; formez votre conscience non sur le rapport qu'elle vous fait des choses , rapport dont vous devez vous défier , mais sur la décision d'un directeur pieux & éclairé. Il est sensible que Dieu leur en fait un de-

voir, en les mettant dans un état où il leur refuse les lumières nécessaires pour se conduire elles-mêmes (a); c'est un chemin pour eux également sûr & abrégé; le Directeur s'assure de ce qu'elles doivent faire, & cette assurance passe dans leur esprit & dans leurs actions. Ainsi la règle générale subsiste toujours, & se vérifie dans les règles particulières qu'on donne aux personnes scrupuleuses.

Concina fait ici une observation qu'on ne doit pas négliger dans la pratique, c'est qu'on est quelquefois trompé sur l'état des personnes, qu'on regarde comme scrupuleuses, & qui ne sont rien moins. Elles ont bien les inquiétudes des scrupuleux sur certains articles, mais non leur délicatesse de conscience; leurs embarras & leurs troubles, mais non leur vertu; la même confusion d'idées, mais non leur exactitude à remplir leurs devoirs. On a souvent éprouvé après un examen plus sérieux & plus exact, que leurs inquiétudes étoient plus fondées qu'on ne pensoit, & que si à quelques égards elles prenoient trop d'allarmes, sielles étoient trop minutieuses, cela venoit plutôt de faiblesse naturelle de l'esprit, que de droiture & de vertu; de tiédeur & de lâcheté sur plusieurs articles, que de ferveur & de zèle sur ceux mêmes, qui les troubloient mal-à-propos.

(a) Scrupulosi... attendant... quod sequendo iudicium Confessarii, communiter nullum erit peccatum in actione, vel si forte actio erit contra legem, erit ipsis ignorantia invincibilis, quia censentur omnia media adhibuisse, quæ Doctores dicunt esse adhibenda scrupulosi... & manebit tutius

sequi iudicium Confessarii: quia non sequendo certò peccatur: scrupulosus enim non tantum potest, sed etiam tenetur sub peccato acquiescere iudicio Confessarii.. & deponere conscientiam scrupulosam, cum remoras & anxietates causet in vitâ spirituali. *Daltman, de consc. Q. 4. observ. 10.*



SEPTIEME CONFÉRENCE

Sur les opinions probables.

PREMIERE QUESTION,

Qu'est-ce que la Probabilité ?

Nous entrons ici dans la matière de la probabilité. C'est l'une des plus importantes de la morale. C'est du moins celle, qui depuis plus d'un siècle à fait plus de bruit dans l'Eglise. Nous tâcherons de traiter toutes les questions qui la concernent, avec la modération que doivent avoir ceux qui cherchent la vérité, & nous nous bornerons à établir les vrais principes, conformément aux décisions de l'Eglise. Ce sont les oracles que doivent consulter tous les Auteurs, & les regles de conduite que les fideles doivent suivre. A la faveur de cette lumiere, nous marcherons en sûreté, en nous éloignant constamment de ce qu'elle condamne, & en suivant fidèlement les instructions qu'elle nous donne sur le choix des opinions probables. L'Eglise parle également, lorsqu'elle censure l'erreur,

& qu'elle montre la conduite qu'il faut tenir cette observation est très-importante.

A R T I C L E I.

Qu'est-ce qu'une opinion probable, & combien en distingue-t-on de sortes ?

ON peut se trouver dans quatre situations différentes, par rapport aux actions bonnes ou mauvaises dans l'ordre des mœurs & de la conscience. Car ou l'on en connoît bien la nature, la bonté ou la malice, & cela d'après les regles infailibles de nos connoissances, l'évidence, la révélation & l'autorité de l'Eglise. C'est ce qui s'appelle l'état de certitude. Ou l'on a des raisons qui se contrebalancent mutuellement, & c'est l'état de doute (a). Mais comme ces raisons, sans être absolument décisives, peuvent être supérieures & plus fortes pour un parti que pour un autre; c'est ce qui forme une opinion, & ce qui a donné naissance à la doctrine des opinions probables, qui le sont plus ou moins, selon qu'elles sont appuyées sur des raisons plus ou moins fortes (b).

Il seroit sans doute à souhaiter, que nous pussions toujours connoître clairement & certainement,

(a) Intellectus ratione innititur, fides autotitate, opinio sola verisimilitudine: habent duo illa certam veritatem, sed fides clausam & involutam, intelligentia, nudam & manifestam: cæterum opinio, nihil cetti habens, veritatem per similia quærit. *S. Bern. de consid.* l. 5. c. 2.

(b) Quidam actus intel-

lectus habent cogitationem informem, absque firmâ assensione, sive in neutram partem inclinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent, sed tenentur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti: sive uni parti adhæreant cum formidine alterius, quod accidit opinanti. *S. Thom. 2.*

2 Q. 11. art. 1.

ce que nous devons faire ou éviter. Mais telle est la foiblesse de nôtre esprit ; nous ne voyons souvent les choses que d'une maniere imparfaite. Il est vrai que pour les actions communes & ordinaires , sur-tout celles qui sont importantes , Dieu nous a départi une portion de lumiere suffisante , pour en connoître la nature , autant qu'il est nécessaire pour le réglemeⁿt de nos mœurs. La raison, aidée & perfectionnée par l'instruction, ne nous laisse ignorer aucun de nos devoirs. Il est difficile de nous y méprendre, dès que nous cherchons la vérité sincérement, & avec l'application qu'elle mérite. Ce que Dieu demande de nous au-delà , la foi nous l'enseigne ; & si elle laisse quelque obscurité sur le fonds des Mysteres , elle enseigne clairement ce qu'il faut croire , la nécessité de s'y soumettre , & les regles de conduite qu'il faut suivre. L'Eglise , interpréte infallible de la révélation , est chargée de nous en instruire , & elle le fait d'une maniere proportionnée à la capacité des esprits les plus simples , & des génies les plus sublimes.

Mais , comme nous venons de le remarquer , & que l'expérience ne nous l'apprend que trop , il ne nous est pas donné en cette vie d'avoir des connoissances certaines de tout. Encore s'il ne s'agissoit que de vérités de pure spéculation , & indifférentes à la religion & au salut , nous ne serions pas fort à plaindre. Rien ne nous oblige de prendre parti à cet égard. Mais c'est des vérités de pratique & de morale qu'il s'agit quelquefois. Il faut bien alors nous laisser conduire par la portion de lumiere , qui nous en est donnée. Souvent la matiere , dont il est question , n'en comporte pas davantage par rapport à nous ; soit à cause de son obscurité , soit à cause de la foiblesse de notre esprit. En toutes choses il faut savoir se borner & se proportionner à la nature des objets qui nous sont présentés , & à la maniere dont nous pouvons les connoître ;

Et ce seroit tendre à l'impossible, que de ne vouloir agir qu'à la lumière de l'évidence.

Mais dans les occasions, où nous sommes obligés de nous décider & d'agir en conséquence, lors même que la vérité ne se présente pas dans tout son éclat, nous n'en sommes pas réduits à la triste nécessité de ne nous déterminer qu'au hazard, ni livrés à un doute absolu & sans ressource; & si nous ne pouvons pas toujours prononcer sûrement sur la bonté ou la malice d'une action considérée en elle-même & en général, nous sommes néanmoins les maîtres de nous assurer de ce qu'elle est par rapport à nous, & du parti qu'il nous faut prendre. Au milieu de la plus grande incertitude, la voie du salut n'est point douteuse & incertaine. C'est ce qu'il nous convenoit d'observer avant toutes choses, & ce que nous allons montrer pour toutes les situations, où nous pouvons être par rapport aux opinions les plus douteuses.

Une opinion est un acte de l'esprit, qui embrasse un sentiment d'après des motifs, qui nous le font juger probable, sans néanmoins pouvoir nous assurer entièrement, qu'il soit certain & véritable (a). C'est pourquoi nous ne mettons point ici au nombre des simples opinions, celles qui sont appuyées sur des preuves si fortes, qu'elles ne laissent après elles aucun doute, & forment une évidence de fait. Telle est la connoissance que nous pouvons avoir de certains événements, de l'existence de quelques Villes célèbres. Tout cela est si bien attesté, que les preuves que nous en avons font autant d'impression sur notre esprit, qu'une démonstration, & forment une certitude morale absolue, & qui écarte jusqu'au moindre soupçon d'erreur. Dans l'opinion on juge, on assure, mais cette assurance n'est pas

(a) Opinati seu probable credere, est rem veram judicare, non rationibus certis, | sed probabilibus, cum formidine partis contrariar. S. Th. 2. 2. Q. 1. art. 4.

entiere , comme elle l'est dans les matieres évidentes ou certainement connues ; on sent que la chose n'est pas absolument claire ; on a quelque légère crainte de se méprendre. Mais comme on veut , ou qu'il faut prendre son parti , on se détermine à celui pour lequel on croit devoir opiner. Si l'on a en même-temps quelque appréhension de n'avoir pas atteint la vérité , cette idée ne fait point rétracter le premier jugement qu'on a porté , parce qu'elle n'affoiblit point le motif sur lequel il est fondé , & qui ne peut être raisonnablement que la plus grande vraisemblance de l'opinion , qu'on a embrassée ; comme nous le prouverons évidemment dans la seconde Question. Une opinion est probable , lorsqu'elle est appuyée sur des raisons , qui examinées sérieusement de bonne foi & sans préjugé , sont capables de faire impression sur un esprit droit & qui ne cherche que la vérité , quoiqu'elles ne soient pas entièrement convaincantes.

On peut considérer une opinion ou en elle-même , ou par rapport à nous. Il n'est point d'opinion , qui en elle-même & quant à ce qui en est l'objet , soit simplement probable. Toutes sont vraies ou fausses. Point de milieu entre la vérité ou la fausseté : ainsi par rapport à Dieu il n'est point d'opinion. Il voit toujours les choses telles qu'elles sont avec la plus parfaite certitude. Pour nous la vérité ne brille pas à nos yeux dans tout son éclat : elle est quelquefois obscurcie de tant de nuages , que nous ne pouvons sur bien des articles que former des opinions , plus ou moins probables , sans pouvoir nous élever jusqu'à une parfaite certitude. Ces opinions peuvent avoir divers degrés de vraisemblance & de probabilités , soit qu'on les considère seules & sans aucun rapport à d'autres , soit qu'on les compare ensemble.

L'opinion la plus probable sur une certaine matiere , est celle qui est soutenue des raisons & des

autorités les plus fortes. La moins probable est celle, qui a aussi des raisons & des autorités qui l'appuyent, mais moins fortes que celles de l'opinion contraire. Enfin lorsque, tout bien considéré, on voit une espèce d'égalité entre les preuves de deux opinions opposées, alors ces opinions sont regardées comme également probables.

Une opinion est sûre lorsqu'elle ne renferme aucun danger de pécher. Une opinion comparée à une autre peut être plus sûre, de deux manières relativement à la nature de celle à qui elle est comparée. Si celle-ci est sûre, l'opinion est plus sûre lorsqu'elle porte à ce qui est de plus parfait, & qui éloigne encore davantage du danger d'offenser Dieu. Lorsque toutes ne sont pas absolument sans ce danger, l'une est plus sûre que l'autre, quand elle écarte davantage ce péril, ou parce que le danger est moindre ou qu'il est plus éloigné; ou que le péché, auquel il peut exposer, est moins considérable. Tous ces caractères réunis forment une opinion certainement plus sûre. Lorsqu'ils sont séparés, il en faut juger par les circonstances. En général on doit préférer une opinion où l'on risque moins, & qui n'expose qu'à un péché véniel, à celle où l'on risque d'offenser Dieu mortellement; quoique le danger du péché véniel soit plus prochain.

Parmi les opinions probables, il en est qui sont sûres dans la pratique, parce que, quoiqu'il en soit de leur vérité, on ne risque rien à les suivre. Ce sont celles qui décident en faveur de la loi, qui font un devoir d'y obéir, dans les cas même où l'obligation de cette loi n'est pas évidente. Ce parti n'expose à rien, & écarte jusqu'au danger de la transgresser. On fait alors sûrement tout ce qu'on doit faire, peut-être même au-delà de ce que la loi, dont il est ici question, prescrit. On pourroit se croire dans le cas de la dispense ou de l'exception; & l'on ne veut pas s'en servir. On ne fait pas seu-

lemen: bien , mais-on ne peut mieux faire dans une pareille situation.

Il est d'autres opinions qui sont les moins sûres dans la pratique , parce qu'en les suivant on s'expose à pécher en manquant à un précepte ; ce sont celles qui restreignent l'obligation des loix , & par-là favorisent la liberté de l'homme , en lui faisant regarder comme permis , ce qui pourroit bien en soi ne pas l'être.

Il est aussi des opinions , qui , quoique contradictoires , ont chacune des inconvénients , & ne sont pas plus sûres les unes que les autres , parce qu'elles ont pour objet des loix , qu'on ne peut observer en même temps. Et cette situation n'est pas rare , elle se rencontre tous les jours dans les fonctions du S. Ministère , dans l'administration & le refus des Sacrements , dans les diverses opinions sur cette matière , qui présentent toutes à titre de devoir la conduite qu'elles prescrivent , & font un péché , & souvent un péché très-grief à en tenir une contraire.

L'opinion la plus probable est quelquefois en même-temps la plus sûre , d'autrefois c'est l'opinion la moins probable qui a cet avantage. L'opinion , par exemple , des Théologiens qui croient qu'on ne risque point de se rendre coupable de la réitération du baptême , en baptisant les enfants exposés aussi-tôt après leur naissance , lorsqu'on n'en a point d'autres preuves , que des billets qui attestent qu'ils ont été baptisés , est la plus sûre ; elle est aussi la plus probable. L'opinion au contraire , qui oblige les Ecclésiastiques à vivre de leur bien de patrimoine , lorsqu'ils en ont suffisamment , & à ne s'attribuer aucune partie du revenu des bénéfices dont ils jouissent , est certainement la plus sûre. Mais il est beaucoup plus probable , qu'un Prêtre qui sert à l'Autel peut vivre de l'Autel , pourvu que d'ailleurs il fasse un usage chrétien

des biens qui lui appartiennent , & qu'il a reçus de ses peres.

On distingue deux sortes de probabilités , l'une intrinseque , l'autre extrinseque. La premiere est celle qui est fondée sur des raisons , qui appuyent une opinion. Les lumieres naturelles , l'Écriture , la Tradition , le commun enseignement des Peres , les décisions de l'Eglise , les Loix Canoniques , & en ce qui concerne les matieres temporelles les Loix politiques sont la source d'une morale éclairée & raisonnable , fournissent les preuves qu'on employe pour la fixer ; & lorsque ces preuves , sans porter les choses jusqu'à l'évidence & la certitude , ont néanmoins un certain degré de force , elles forment ce qu'on appelle une probabilité intrinseque.

La probabilité extrinseque est fondée sur l'autorité des Docteurs , c'est-à-dire , des Jurisconsultes en fait de Jurisprudence , des Théologiens en fait de dogmes & de morale , des Commentateurs lorsqu'il s'agit de l'interprétation d'un texte de l'Écriture. Leur sentiment ne fait pas loi , mais on le respecte parce qu'on présume , qu'ils ne l'ont embrassé que pour de bonnes raisons , & qu'ils sont entrés dans l'esprit de la loi ; sans quoi leur autorité seroit comptée pour rien. C'est pourquoi ces deux sortes de probabilités sont censées toujours réunies ensemble ; & lorsqu'on est en état d'examiner & de peser les raisons , à proportion qu'elles paroissent moins concluantes , la probabilité extrinseque diminue en raison de la foiblesse des preuves. Au fonds les Docteurs n'ont personnellement aucune autorité ; leur habilité seule & leurs lumieres donnent du poids à leurs opinions , mais autant seulement qu'on peut juger qu'ils voyent bien les choses ; & qu'ils ont mieux saisi le vrai point de vue sous lequel on les doit envisager.

Une opinion est commune , lorsqu'elle est suivie

par un grand nombre d'Auteurs graves. Elle est la plus commune, quand elle est soutenue par le plus grand nombre. Il y a des probabilités absolues, & des probabilités relatives. Cette distinction a son principal usage, par rapport aux opinions, qu'on juge plus probables que les autres. Les opinions qu'on regarde comme les plus probables d'une probabilité absolue, sont celles qui en elles-mêmes, eu égard au mérite & à la force des preuves, ont ce caractère de supériorité; & on doit porter ce jugement de toutes celles que les personnes les plus éclairées, & le sentiment commun présentent comme les plus vraisemblables. Les opinions les plus probables d'une probabilité relative, sont celles qu'un certain nombre de Docteurs particuliers seulement juge plus probables, que les opinions opposées. Comme ce n'est point précisément en elle-même, qu'une opinion est probable; mais uniquement par rapport à nos connoissances, il est très-possible que tous les hommes n'en portent pas un jugement uniforme; que les uns jugent plus probable ce que d'autres croient l'être moins; que plusieurs même erigent en vérité ce que plusieurs autres détestent comme un erreur, ou en certitude ce que d'autres ne mettent qu'au rang des simples probabilités. Il peut aussi arriver qu'en considérant la même chose sous divers points de vue, la même personne juge chacun des deux partis plus probables à divers égards. On peut, par exemple, en examinant le titre sur lequel on possède un bien, croire qu'il est plus probable que ce titre souffre quelque difficulté, & que si cette difficulté eût été d'abord connue, on n'eût pas dû se l'attribuer à titre de propriétaire certain & incommutable. Mais parce qu'il n'est pas certain que le vice du titre soit essentiel, on peut juger en même-temps qu'on n'est pas tenu d'y renoncer & de restituer; parce qu'on possède, & qu'en cas de doute & d'un

doute , qui survient à une possession de bonne foi, la condition du possesseur actuel est la meilleure.

ARTICLE II.

Quelles conditions sont nécessaires pour rendre une opinion véritablement probable ? Ces conditions suffisent-elles pour justifier toute opinion probable & la rendre une regle sûre de conduite ?

Ceux qui ont traité des opinions probables demandent , pour former une vraie probabilité , certaines conditions essentielles , qui paroissent devoir en prévenir tous les abus. Ces conditions sont en effet éblouissantes ; & elles en ont imposé aux défenseurs de la moindre probabilité. Il semble au premier coup d'œil , qu'une opinion qui les réunit ne peut avoir aucun venin , ni entraîner après elle aucun danger de pécher.

Car ils demandent d'abord , pour qu'on puisse prudemment juger une opinion vraiment probable , qu'on ait déposé tout préjugé , qu'on ne donne rien à la complaisance , qu'on ait examiné la question dont il s'agit avec toute l'attention qu'elle mérite , & toute l'application dont on est capable ; & qu'on ait d'ailleurs les lumieres & la capacité nécessaires pour en juger. Cette précaution est excellente , & elle est certainement d'une nécessité absolue dans la recherche de la vérité ; rien n'étant plus capable de nous égarer que la prévention & le défaut d'attention. Cette regle de prudence est encore plus nécessaire , lorsqu'on est forcé de se laisser conduire par de simples probabilités , qui ne peuvent donner aucune assurance , & sur lesquelles il est si facile de se méprendre.

Mais quel effet produira cette sage précaution ? Rien autre chose que de nous faire plus sûrement connoître le degré de probabilité de chaque opinion. Nous en jugerons plus sainement, nous découvrirons, si l'on veut, dans l'opinion la plus foible une vraie probabilité; mais nous n'en concluerons jamais que nous puissions la suivre, dans la concurrence d'une opinion plus probable & plus sûre.

Une seconde condition qu'ils demandoient, paroît donner plus de force à toute opinion véritablement probable & l'innocenter absolument; c'est qu'une opinion ne mérite point ce titre, dès qu'elle est le moins du monde contraire à l'Écriture, à la Tradition, aux décisions des Papes ou des Conciles, ou à la raison; quelque grande que soit l'autorité de ceux qui la soutiennent, quelques forts que soient les motifs sur lesquels ils l'appuient. Avant, par exemple, que l'Église eût prononcé contre l'erreur des rebaptisants, le mérite, la science & la vertu de saint Cyprien, de Firmilien, des Evêques d'Afrique & d'Asie, les raisons dont ils soutenoient leur opinion lui donnoit un genre de probabilité, qui pouvoit excuser ceux qui la suivoient; mais depuis que l'Église a parlé, cette probabilité s'est évanouie; elle l'a perdue toute entière. C'est une erreur, c'est un hérésie.

On doit dire la même chose, des questions de physique, qui peuvent avoir rapport aux vérités de foi, aux matieres des Sacrements. Quelque probables que paroissent certaines opinions de ce genre, il faut s'en tenir absolument à ce que l'Église a décidé; & ces opinions ne peuvent être une règle, même probable, de conduite.

Cette seconde condition est certainement spécieuse. Il semble en effet au premier coup d'œil, qu'il n'y a aucun danger à suivre un sentiment qui n'est contraire ni à la raison ni à la foi, ni au jugement

ni à la pratique de l'Eglise. Mais lorsqu'on examine les choses de plus près, on reconnoît aisément qu'il y a ici de l'équivoque. Car lorsqu'on parle des opinions probables, on ne regarde pas les choses en elles-mêmes, mais relativement à nos connoissances & au jugement que nous en portons. Or, comme nos opinions peuvent avoir pour objet des préceptes contenus dans l'Écriture, ou fondés sur l'autorité de l'Eglise, ou même de droit naturel, une opinion, toute probable qu'elle est, peut très-bien avoir une opposition réelle avec la foi ou la raison, quoiqu'elle ne nous paroisse pas en avoir; & dès qu'elle est la moins probable, il est bien plus vraisemblable qu'elle y est effectivement opposée. Ainsi cette condition, réduite au sens dans lequel on doit l'entendre, ne met point à couvert des inconvénients de la probabilité, les principes de la révélation, les maximes de la raison, les Commandements de Dieu, ceux de l'Eglise, &c. & si l'on peut suivre toute opinion probable, on pourra souvent faire ce que la foi, la raison, ou l'Eglise défendent, & cela lors même qu'on sera persuadé, qu'il y a plus de raison de le penser, que de ne pas le croire. Nous n'avons garde de laisser penser que ce soit là favoriser tous les crimes condamnés par la religion & la raison. Car quel est le crime qui ne soit assez clairement réprouvé ou par l'Écriture, ou par la Tradition, ou par l'Eglise, ou par la raison, pour ne pas donner lieu à de simples opinions? Mais il y a dans ces crimes certaines manieres de les commettre; il peut s'y glisser certaines circonstances, qui font douter si l'action est le crime, tel qu'il est défendu par les loix divines & humaines; si elle n'est point à certains égards excusable; & c'est là où le probabilisme a été sujet à bien des abus, quelques efforts qu'ayent fait les Probabilistes les plus réservés

pour les prévenir, & le resserrer dans des bornes convenables.

Et effectivement, qu'on suive les différentes propositions censurées par les Papes Alexandre VII, Alexandre VIII, Innocent XI, par le Clergé de France, & par les plus célèbres Facultés de Théologie, on reconnoîtra qu'un très-grand nombre ont pour objet des préceptes importans de droit naturel, de droit divin, ou de droit ecclésiastique. Il y en a qui concernent la fornication, l'inceste, l'adultère, le duel, l'homicide, le parricide, les crimes même contre nature, le vol, le parjure, &c. & plusieurs autres qui font certainement partie du droit naturel. D'autres regardent la foi, l'espérance, la charité, les sacrements, la simonie, &c. ce qui fait partie du droit Divin. D'autres concernent le jeûne, l'abstinence, l'assistance à la sainte Messe, la confession & la communion Pascale, les bénéfices, & d'autres articles semblables, sur lesquels l'Eglise a fait des loix d'une étroite obligation. La probabilité ne sauve donc point les droits de la foi, de la raison, de l'autorité de l'Eglise; puisque l'Eglise a censuré comme y étant réellement contraires, tant de propositions, qui s'étoient introduites & accréditées à la faveur de la probabilité. L'inconvénient reste donc tout entier, non pas à la vérité, tel que l'a dépeint la malignité. Le fonds & l'essentiel de ces préceptes a toujours été reconnu. Les Probabilistes n'étoient pas des impies, des libertins; mais ils ne donnoient pas aux préceptes toute l'étendue qui leur convient; & que l'Eglise à constatée de manière à confondre ces Caluistes, & à fermer la bouche à leurs défenseurs. Les mêmes inconvénients renaîtroient encore, dans ce qu'elle n'a pas eu occasion de décider, si on y appliquoit le même principe, dont le danger se trouve si clairement démontré, par la censure des opinions, auxquelles on avoit fait l'application.

Une troisieme condition d'une opinion vraiment probable est qu'elle soit appuyée sur des raisons qui ayent de la force & de la solidité , & qui soient même d'un grand poids , lorsque la matiere est importante. Comme cette condition est la principale défense du probabilisme , les nouveaux Probabilistes ont travaillé à la fortifier , en n'admettant au rang des opinions probables , qui puissent servir de regle de conduite , que celles qui sont fondées sur un motif grave & considérable , c'est-à-dire , qui sollicite puissamment l'acquiescement de l'esprit. Et ils ne se contentent pas qu'il le soit en lui-même & absolument , mais encore relativement aux motifs de l'opinion contraire. Ils demandent que dans le conflit des raisons opposées , ce motif conserve toute sa force , en vertu de son poids tant absolu que relatif , & nullement à raison de l'affection & de l'inclination défordonnée de celui qui le propose , ou de celui à qui il est proposé , en sorte qu'il en puisse naître un jugement déterminé en faveur de cette opinion. Mais ce n'est-là qu'un palliatif très-insuffisant. Le foible du systême reste toujours. Et ce motif grave , considérable , capable de faire impression sur un homme droit & éclairé après une mûre considération ne peut conserver & n'a plus la même force , la même solidité , le même droit d'influer sur notre jugement & de le déterminer , en concurrence de motifs d'une force & d'une solidité supérieures : on n'a fait qu'étayer un bâtiment ruineux.



ARTICLE III.

Quel usage a-t-on fait dans les Ecoles de la Doctrine de la Probabilité pour la décision des questions de morale ?

Dans tous le temps , on a eu recours à la probabilité , pour décider les Questions de morale , qu'on ne pouvoit porter jusqu'à l'évidence. Mais on se comportoit à cet égard , comme dans tout le reste. On savoit que la vérité seule avoit droit sur les esprits & sur les cœurs des hommes ; qu'elle devoit être la regle de nos jugemens & de notre conduite ; & on se croyoit obligé de la rechercher avec soin ; de la suivre lorsqu'elle se présentoit avec évidence ; & lorsqu'on ne pouvoit pas l'atteindre , de s'en approcher le plus près qu'il étoit possible , en s'attachant à ce qui étoit le plus vraisemblable. Ainsi ce qui en avoit moins le caractere étoit compté pour rien ; n'étoit pas même juge probable. C'est dans ce sens que saint Augustin répondit à Cresconius , qui lui faisoit une mauvaise chicane sur ce qu'il avoit avancé, que le sentiment, dont il prenoit la défense contre cet Hérétique , ne pouvoit être légitimement contesté , & qu'il pouvoit bien plus probablement que Cresconius , s'autoriser du suffrage de la tradition.

Le Gramairien Donatiste , releva ce mot de *plus probablement* , & en voulut conclure que son opinion ne manquoit donc pas aussi de probabilité , au jugement même de S. Augustin , qui ne présentoit la sienne que comme plus vraisemblable. Le S. Docteur n'eut garde d'admettre cette conséquence , & de se contenter d'une simple supériorité de raisons. Et il répliqua que ce n'étoit point par forme de comparaison , qu'il avoit présenté son sentiment comme

plus probable , mais pour exclure de l'opinion de Cresconius toute espece de probabilité , & donner plus de force à sa preuve (a).

Aussi , lorsque les anciens Auteurs disent simplement qu'une opinion est probable , c'est pour signifier qu'elle doit être adinise , & que le sentiment contraire ne doit pas être suivi ; & il n'ont point connu de vraie probabilité dans un sentiment combattu par des raisons & des autorités plus fortes (b). Réflexion importante , qui anéantit toute probabilité moindre. C'est ainsi qu'on raisonna constamment en morale , jusque vers la fin du seizieme siecle. On commença alors à subtiliser sur la probabilité : comme tout sentiment probable n'a rien contre lui d'absolument décisif , & qui soit absolument certain , il se trouva des Casuistes , qui se hasarderent à soutenir , qu'on pouvoit suivre en conscience toute opinion , qui l'est véritablement.

Les difficultés qu'on rencontre si souvent dans la décision des cas de morale ; le partage des Auteurs si peu d'accord sur tant de points ; la crainte de rebuter les hommes , de qui on a quelquefois de la peine à tirer , ce qui est évidemment nécessaire pour le salut , contribuèrent beaucoup à accréditer ce sentiment. L'idée qu'on se formoit de la proba-

(a) Quod si ego in his litteris (sacris) asluefactus , & illas , quas puer didici , oblitus , sic dixi ; *objicitis traditionem , hanc ipsi vobis multo probabilius objicimus* , tanquam dicerem probabiliter , comparativum pro positivo ponens , non quia vos probabiliter , sed magis quia improbabiler . . . quanquam nec in verbo secundum Grammaticos me errasse reprehenderes , si verborum

autores . . . recolere voluisses Sic & ego petui dicere , *traditionem vobis probabilius objicimus* . quamvis eam vos nobis non probabiliter objiceretis. L. 3. *contr. Cresc.* c. 4.

(b) Omnes antiqui , tam Theologi quam Philosophi , probabile pro eo quod nunc probabilius dicitur frequentius usurpant. *Seraph. Peccinardus dogmat. Theolog. t. 1. p. 145.*

bilité, les conditions qu'on exigeoit pour rendre une opinion vraiment probable, l'exclusion de toute probabilité qu'on donnoit généralement à tout ce qui pouvoit être contraire aux dogmes de la foi, & aux bonnes règles, l'usage où l'on fût d'abord de n'appliquer le principe qu'à des sujets extrêmement problématiques, & fans conséquence pour les bonnes mœurs, empêcha qu'on ne fît attention aux inconvénients d'un système, qui n'en paroïssoit point avoir.

En 1571, on suivoit encore dans les Ecoles le sentiment ancien; & Antoine de Cordoue qui écrivoit alors, témoigne, que tous les Théologiens enseignoient uniformément, que dans le concours des opinions probables, il falloit s'attacher à celle qui l'est davantage. Mais bientôt après, ce qui avoit passé jusques-là comme une maxime fondamentale & incontestable, éprouva quelques contradictions. On a accusé Barthelemy de Medina, Théologien de l'Ordre de saint Dominique, d'avoir le premier introduit l'usage de l'opinion moins probable (a). Medina a eu des apologistes. Mais quoi qu'il en soit du premier Auteur, cette Doctrine une fois proposée eut bientôt la vogue. Et Salonius, Moine Augustin, assuroit en 1592, qu'elle avoit déjà dans l'espace de 20 ans obtenu d'illustres suffrages. Née en Espagne, il ne paroît pas qu'elle ait eu ailleurs beaucoup de partisans avant le dix-septième siècle: & même avant 1620, elle n'eut

a) Ex hoc nascitur magna quaestio utrum teneatur sequi opinionem probabiliorē, an satis sit sequi opinionem probabilem . . . mihi videtur quod si opinio est probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita sit probabilior. 1. 2. Q. 19. art.

6. concl. 3. Le célèbre Bannes dit à-peu-près la même chose. 1. 2. Q. 10. art. 1. dub. 3. c. 4. Aussi Concina très-disposé à justifier Medina son confrere, convient-il que le probabilisme lui doit sa naissance. *Probabilismi ova posuit.*

pas un grand éclat. Depuis, ses progrès furent très-rapides, mais son regne ne fut pas tranquille. A peine fut-elle sortie de la poussière des Ecoles, qu'elle fut vivement attaquée. Les Curés qui sont chargés de la conduite des ames, en sentirent vivement les inconvénients, en poursuivirent en corps la condamnation, & on a encore une multitude de Mandemens d'Evêques publiés en conséquence, au milieu du dix-septieme siecle, c'est-à-dire, moins de 40 ans après son introduction dans les Ecoles; elle est rejetée, & même flétrie dans ces Requêtes & ces Mandemens.

Ce ne fut que successivement par degrés & presque imperceptiblement, que le probabilisme tomba dans les excès, qu'on lui a justement reprochés. La premiere chose, qu'on établit après avoir commencé à subtiliser sur la probabilité; c'est qu'on peut suivre l'opinion la moins probable, lorsqu'à-peu-près tout est égal des deux côtés. Un principe hazardé une fois admis, mene plus loin qu'on ne s'imagine. Eh pourquoi, dit-on, s'il est permis quelquefois de suivre l'opinion la moins probable, ne le pourra-t-on pas toujours? pourquoi comparer si scrupuleusement les différents degrés de probabilité? Toute opinion véritablement probable fut donc jugée bonne, & une regle sûre de conduite.

Comme il y a une probabilité extrinsèque fondée sur le sentiment des Docteurs, on fut dans la suite fort embarrassé à fixer le nombre des Docteurs suffisant, pour former une opinion probable. Les uns en demandoient plus, les autres en demandoient moins. Quelqu'un trancha la difficulté, & un seul Auteur grave lui parut, autant qu'il falloit, pour rassurer en fait de probabilité. Ce sentiment trouva quelques défenseurs; & quand il fut monté jusqu'à un certain nombre, toujours néanmoins assez borné, il crut pouvoir triompher:

contre les Probabilistes rigides , par un argument singulier , & *ad hominem*. Vous convenez que vingt Docteurs ou environ fussent pour rendre probable l'opinion qu'ils soutiennent ; or , plus de vingt Docteurs enseignent , qu'un seul Auteur grave peut faire une opinion probable ; cette opinion a donc toute la probabilité nécessaire , pour être une règle sûre de conduite.

On accuse encore les Probabilistes relâchés , d'avoir soutenu , qu'un Pasteur ou un Confesseur interrogé sur une matière problématique pouvoit répondre pour ou contre , pourvu qu'il ne s'écartât point des bornes de la probabilité ; que , quand même il jugeroit plus probable le sentiment rigide , il pouvoit , en donnant son avis , suivre l'opinion la plus douce ; parce que le Paroissien ou le Pénitent ne devoit point souffrir des idées particulières de son Curé ou de son Directeur. D'où ils tiroient cette conséquence singulière , que lorsqu'une opinion sévère pouvoit rebuter un Pénitent , qui veut se sauver tout simplement , & à moins de frais qu'il est possible , il y auroit de la dureté & de l'imprudence , peut-être même du péché & un défaut de charité , de ne pas lui faire connoître qu'il y a un Auteur grave , qui décide d'une manière conforme à ses desirs. On ajoute que quelques-uns ont enseigné , qu'un Juge pouvoit se décider pour quelque opinion probable que ce pût-être , quand même il ne la croiroit pas la plus probable ; & que s'il se trouvoit embarrassé sur le choix , il pouvoit recevoir des présents de l'une des parties , & faire pancher sans injustice la balance en sa faveur.

Enfin on reproche aux Probabilistes , d'avoir manqué de respect pour les anciens Théologiens ; de n'avoir presque laissé à ces Auteurs que le mérite d'être les dépositaires des dogmes de la foi ; d'avoir prétendu que sur les cas de conscience c'é-

toit les Docteurs modernes qu'il falloit consulter par préférence ; & que ceux-ci avoient traité cette matiere , avec plus d'ordre , de méthode & de précision. Ce dernier article renferme quelque chose de vrai. Car les anciens Peres n'ont point fait de sommes de cas de conscience. Mais les vrais principes se trouvent dans leurs Ouvrages ; & les Casuistes modernes ne se sont égarés que pour ne les avoir pas assez étudiés.

Ils ne pouvoient néanmoins disconvenir, que plusieurs de ces Casuistes n'eussent quelquefois avancé des propositions d'une morale très-relâchée ; mais ces méprises étoient , disoient-ils , des appanages de l'humanité , & ne devoient donner aucune atteinte à leur autorité ; & puisque ces opinions, le saint Siege si zélé pour la pureté de la morale n'avoit pas jugé à propos de les condamner , ce seroit dans les particuliers une témérité inexcusable de prévenir son jugement , en les regardant comme erronées ou scandaleuses.

On ne s'est point borné à ces reproches ; on a fait la probabilité responsable de tous les désordres du relâchement des mœurs & de la discipline , de la funeste complaisance des Confesseurs dans le Sacrement de la Pénitence , des absolutions précipitées données indiscrettement à tous les pécheurs dans l'habitude même, ou dans l'occasion prochaine du péché , du mépris & de la transgression des loix les plus saintes. Mais ici il y a un juste milieu à garder ; & en convenant que ces accusations étoient bien fondées, il ne faut pas faire le mal beaucoup plus grand qu'il n'étoit, en rejetant la faute d'un assez petit nombre de coupables sur le commun des Casuistes ; & il est certain que les plus célèbres d'entre les Probabilistes , étoient innocents de ces excès. Nous ne les avons même ici rapportés que pour leur rendre cette justice.

Car 1°. on n'a pas toujours bien faisi le vrai sentiment de ces Auteurs , & plusieurs d'entr'eux , en enseignant qu'on peut suivre l'opinion la moins probable , ne l'entendoient pas de celle qui l'est *subjective* , pour nous servir des termes de l'Ecole , c'est-à-dire , qu'on juge soi-même moins probable que l'opinion contraire. Ils disoient seulement , que dans une Question controversée on peut suivre ce qu'on croit de mieux , quoiqu'il ne le soit peut-être pas *objective* , c'est-à-dire , en soi-même , au jugement du commun des Docteurs. La bonne foi peut effectivement excuser quelquefois cette conduite.

2°. Ceux qui ont cru , qu'on peut suivre l'opinion la moins probable , l'ont souvent entendue des Questions de spéculation , plutôt que de pratique , & quant à la pratique ils n'ont parlé que de ces questions obscures & controversées , que les gens les plus habiles n'osent décider & où l'on peut aisément se méprendre sur le plus ou moins de probabilité. Et ils n'appliquoient le principe qu'à des cas qui souffrent effectivement de la difficulté. C'étoit plutôt en eux une erreur de spéculation que de pratique.

3°. Et ce qu'il est important de remarquer pour l'honneur des Docteurs Catholiques , c'est qu'ils ont pû se tromper , & que plusieurs se sont effectivement trompés. Mais on ne peut leur imputer que par un jugement très-téméraire le projet odieux & insensé de corrompre la morale de la Religion. Chacune des Propositions censurées , n'a eu qu'un très-petit nombre de partisans. C'étoit toujours trop ; mais est-il suprenant que dans plusieurs volumes composés par ces Auteurs , il leur soit échappé quelques décisions peu exactes , cachées en quelque sorte sous une multitude d'autres très-judicieuses , & que l'on suit communément aujourd'hui. Quelques-uns de ces Docteurs Probabilistes qu'on a tant méprisés ; nous les voyons honorablement cités

par saint Charles Borromée (a), dont la morale n'étoit rien moins que relâchée, & par saint François de Sales (b), dont la morale étoit assez sévère pour lui-même pour en avoir fait un grand Saint, & assez exacte pour les autres, pour avoir élevé un grand nombre de personnes de tout état à la plus haute perfection. Le grand Pape Benoît XIV, qu'on ne soupçonne point de relâchement, avec les lumières les plus étendues en tout genre, n'en parle pas avec tant de mépris qu'on le fait, & autorise souvent ses décisions de leur suffrage (c).

I I. Q U E S T I O N.

Dans le concours de deux opinions est-on obligé de suivre celle qui est la plus probable?

L'OPINION la plus probable peut être en même-temps la plus sûre dans l'ordre du salut. Elle peut aussi quelquefois l'être moins que l'opinion contraire. Comment doit-on se comporter quand une opinion est en même-temps, & la plus sûre & la plus probable? Comment peut-on se conduire lorsque l'opinion la plus probable n'est pas la plus sûre? C'est ce qu'il s'agit de discuter dans cette Question & la suivante.

(a) Voy. les Actes de l'Eglise de Milan, & les Lettres de S. Charles.

(b) Avertissements aux Confesseurs sur la fin & dans

ses Lettres.

(c) Dans son Traité des Synodes, sur-tout & en particulier dans la plupart des chapitres des liv. 7 & 8.

ARTICLE I.

Est-on obligé de suivre l'opinion la plus probable lorsqu'elle est la plus sûre dans l'ordre du salut ?

Ce que nous avons dit jusqu'ici de la probabilité annonce par avance le parti, que nous allons prendre, dans une Question qui, ce semble, ne devoit pas partager les suffrages autant qu'elle l'a fait. Malgré la vogue, qu'a eu autrefois la Doctrine de la moindre probabilité, nous croyons devoir soutenir sans hésiter, que cette Doctrine n'a jamais dû être admise en bonne morale, & qu'on doit la rejeter comme une Doctrine nouvelle; qu'on ne peut allier avec les maximes de l'Evangile, & les regles des mœurs, qui nous ont été données par les Peres & les Conciles; qu'elle n'a pas même pour elle les lumieres naturelles de la raison: qu'elle est évidemment contraire à la prudence chrétienne; qu'elle est dangereuse dans la pratique; qu'elle conduit au relâchement, & qu'enfin le principe sur lequel elle est fondée renferme une contradiction palpable. Les qualifications sont un peu fortes; il nous sera facile de les justifier. Une seule de ces preuves suffiroit pour détruire l'opinion que nous combattons; combien leur réunion doit-elle avoir plus de force? Nous eussions pû nous resserrer. Mais comme tant de Théologiens ont pris le change sur cette matiere, nous avons crû par cette multitude de preuves, ne rien laisser en arriere de ce qu'ils ont avancé, pour autoriser leur façon de penser.

1°. La nouveauté de la Doctrine de la moindre probabilité est contre elle un violent préjugé. En fait de religion toute nouveauté porte avec soi le

titre de sa condamnation (a). Parfaite dans son origine, constante dans ses maximes, la religion n'y change jamais rien. *Il n'a jamais été permis & il ne le sera jamais d'enseigner autre chose, que ce qu'on a reçu de la tradition, & appris de ceux qui nous ont précédés* (b); & ceci ne regarde point seulement les Dogmes, mais encore la morale du Christianisme, & sur-tout les regles primitives & fondamentales de la morale chrétienne: elles lui appartiennent aussi bien que les Dogmes. La religion ne nous a pas été seulement donnée, pour nous instruire de ce que nous devons croire, mais encore plus pour nous apprendre à bien vivre.

Aussi l'Esprit-Saint, au chapitre 6. de Jérémie (c), nous ordonne *de considérer les voies anciennes, de les consulter, d'y marcher & de les suivre*. Si les Probabilistes les consultent & les considèrent, ils n'y trouveront rien qui les favorise. Avant le seizième siècle, il n'étoit point question de leur Doctrine. Jamais on n'en avoit fait usage jusques-là dans les Ecoles Chrétiennes, pour décider les Questions de morale, & régler les droits de la conscience (d). Nous avons déjà donné la preuve de la nouveauté du système de la moindre probabilité. Plusieurs Probabilistes, les anciens sur-tout qui agissoient de bonne foi, & qui peut-être ne prévoyoit pas les conséquences

(a) Principalitas veritati, novitas mendacitati deputata est. *Terrull.*

(b) Annuntiate Christianis Catholicis præter id quod acceperunt, nusquam licuit, nusquam licet, nusquam licebit. *Vinc. Lyrin.*

(c) Hæc dicit Dominus: state super vias, & videre & interrogate de semitis antiquis, quæ sit via bona &

ambulate in eâ. *v. 16.*

(d) Quod ergo in praxi nobis liceat eam sequi sententiam, quam nec ipsi probabiliorum eligendam judicamus, hoc novum, hoc inauditum, hoc certis ac notis auctoribus postremis demum sæculis proditum repugnat huic effato a patribus celebrato, quod, ubique quod semper, quod ab omnibus.

de cet aveu n'ont pû se refuser à l'évidence du fait. Quelques-uns même ont osé féliciter l'Eglise des derniers temps de cette admirable découverte, qui avoit échappé aux Ambroises, aux Augustins, aux Grégoires, aux Chrysostômes; que saint Thomas & saint Bonaventure, aidés de toute la subtilité de la Scholastique, n'avoient pas même entrevue; découverte si avantageuse aux hommes, qui adoucit le joug du Seigneur; facilite le chemin du Ciel; diminue le nombre des péchés; rend permis ce qui autrefois étoit défendu, & ce qui peut-être en soi l'est encore.

C'est sans doute un inconvénient & une espece de malheur pour les opinions probables, de ne pouvoir se flatter d'être autorisées du suffrage des premiers siècles de l'Eglise; mais c'est encore un plus grand malheur pour ces siècles de n'avoir pas connu cette heureuse ressource (a). Car c'est de ce principe fécond, que sont venues *tant d'opinions bénignes* (b), que l'autorité des nouveaux Casuistes a rendues probables, & conséquemment sans danger pour le salut. Elles n'avoient pas autrefois cet avantage, pour ceux sur-tout qui ne les auroient pas jugées plus probables que les opinions contraires. Mais la sûreté, qu'elles ne pouvoient alors avoir dans l'ordre de la conscience, elles l'ont acquise par le suffrage de plusieurs Auteurs graves, qui les ont embrassées; & quoiqu'ils n'ayent pas.

Clerus Gall. an. 1700.

(a) V. ce que dit Concina *dissert. de prob. dissert. 1. c. 1. n. 6 & 7.*

(b) *Ecclesia Catholica, felicior debet dici, quod exuberet doctissimis viris, qui introduxerunt benignas opiniones, quia damnarentur plerumque, quos sententiæ*

probabilitas salvat. si jam sunt probabiles, quæ antea non erant, jam non peccant homines, cum antea peccarent, cum probabile omne a peccato excuset. C'est Caramelet lui-même qui fait ces belles réflexions. Il étoit de l'Ordre de Cîteaux & devint Evêque.

pût leur donner le mérite de la plus grande probabilité, celle qu'ils leur ont communiquée, est suffisante, pour qu'on puisse les suivre sans scrupule. Ce sont autant de péchés de moins, que ces Auteurs commodes & bienfaisants ont épargnés à ceux qui n'auroient pas pû s'accommoder de sentimens plus rigides. Les Anciens Docteurs ont conduit les fideles par des voies étroites & pénibles : les Docteurs modernes ont rendu ce service à l'humanité, d'apprendre aux hommes à se sauver plus aisément. On ne se méprendra certainement pas sur le sens, dans lequel nous disons tout cela. Mais qui le croiroit, que ce que nous disons ici sur un ton d'ironie, est copié de mot à mot d'après les éloges qu'on a donné très-sérieusement à certains Auteurs Probabilistes : les exposer, c'est certainement les refuter, & rendre en même-temps très-suspecte la Doctrine, qui a mérité ces indignes & ridicules louanges (a).

Car en vérité, comment peut-on raisonnablement penser, que les regles des mœurs soient tellement subordonnées à la discrétion des Docteurs, que parce qu'il plaît à quelques-uns d'entr'eux de se persuader qu'une chose est permise, elle le devient par cela seul, lors même que la raison qu'ils en donnent, quoique bonne à leurs yeux, est de leur aveu plus foible que celle qui prouve

(a) O Apostolorum infelicissima tempora ! o viros illos ignorantiae tenebris involutos, & omni miseratione dignissimos, qui ut ad vitam pertingerent propter verba labiorum Dei, tam duras vias custodiebant, & hæc nostra compendia nesciebant. Guigues III, Général des Chartreux. Ce n'est

pas sans doute de ce saint personnage dont nous parlons, lorsque nous attribuons aux Probabilistes eux-mêmes l'éloge si indécent qu'ils ont fait des Auteurs relâchés ; au contraire, nous ne le citons que pour nous autoriser dans la manière dont nous présentons le relâchement des Probabilistes.

le contraire? Qui leur a donné ce privilege si glorieux, si singulier, de décider de tout si souverainement; d'autoriser & d'innocenter en quelque sorte les opinions qu'ils jugent à propos d'admettre? Jamais l'Eglise n'a reconnu, dans ceux-mêmes qu'elle honore du titre glorieux de ses Peres, le droit que ceux-ci s'attribuent.

Il faut croire, dit saint Augustin (a), *tout ce qui nous est enseigné dans les divines Ecritures*: (il y faut joindre sans doute la tradition & l'autorité de l'Eglise, sans laquelle le saint Docteur déclare qu'il ne croiroit pas à l'Évangile). *Mais*, continue saint Augustin, *à l'égard des autres témoignages, il n'y faut déférer qu'à proportion de l'autorité qu'ils ont pour établir la vérité*, en faveur de laquelle on invoque leur suffrage. Nous estimons les lumieres, & la piété d'un grand nombre de Docteurs Probabilistes. Mais c'est pour le système de la probabilité un foible appui, que l'autorité & le mérite de ces Docteurs modernes. Toute l'antiquité reclame contre eux, & dans le concours, le parti qu'il faut prendre ne peut être douteux.

Aussi la probabilité privée du suffrage de l'antiquité chrétienne, n'a jamais été présentée avec cette assurance que donne la vérité. Toujours marquée au coin de la nouveauté, dont la tache n'a jamais pu être effacée, ce point trop négligé d'abord dans cette controverse, une fois approfondi, elle n'a pû tenir contre les attaques qu'on lui a livrées, & bientôt après elle a été abandonnée par ses plus illustres Défenseurs. C'est ce que Gonz-

(a) Ego solis scripturarum libris . . . didici hunc timorem honoremque servare, ut nullum eorum scribendo errasse certissime credam; . . . alios ita lego, ut quantalibet sanctitate Doctrinâque

polleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserint, sed quia mihi per alios auctores, vel canonicas vel probabiles rationes, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. S. Aug. Epist. 13

lès, Général des Jésuites, rapporte du Cardinal Palavicin de la même Compagnie (a) : & ce que témoigne le Cardinal d'Aguitre lui être arrivé à lui-même (b). C'est ce que fit encore d'une manière plus éclatante Sinnik, Docteur de Louvain, qui s'étant proposé de soutenir la probabilité dans une Thèse publique, convaincu par les raisons qu'on lui opposa, l'abandonna solennellement ; & il en seroit devenu l'un des plus redoutables adversaires s'il n'eût pas donné dans la suite dans un excès opposé.

Au reste le triomphe du Probabilisme a été bien court. Dès que la chose fut examinée de plus près, la vérité perça, rentra bientôt dans tous ses droits, & la nouveauté fut proscrite.

2°. Il n'est pas possible d'allier la Doctrine de la probabilité avec l'esprit de l'Évangile & les maximes de l'Écriture. Car dans le système de la probabilité, un chacun peut à son gré choisir & suivre les opinions les plus commodes, lors même qu'il ne les croit pas les plus probables. Comment concilier cette conduite avec cet esprit de pénitence & de mortification, avec cette continuelle vigilance, cette sainte violence, cet amour de Dieu, amour de préférence, de tout le cœur, de toutes nos forces, cette crainte de l'offenser ; vertus qui nous sont si souvent recommandées dans l'Évangile, & qui en renferment l'esprit ? Est-ce marcher dans la voie étroite, que de suivre entre deux opinions différentes celle qui est la plus conforme aux penchans de la nature, quoiqu'on la juge soi-même la moins vraisemblable ?

Ne vous conformez point, dit l'Apôtre S. Paul à ce monde-ci (a), mais reformez vous en prenant des

(a) Thyrsus Gonzalès de recto usu probabil. dissert. 13. c. 1. n. 76.

(b) D'Aguitre in præfat. Conc. Hispau,

(a) Nolite conformari huic sæculo, sed reformamini in novitate sensus vestri, probantes quæ sit voluntas Dei bona & beneplacens &c

sentiments tous nouveaux, pour bien connoître ce que Dieu veut de bon, de parfait, ce qui peut être agréable à ses yeux. Etudiant tout ce qui est meilleur & peut lui plaire davantage. Il faut donc, dit M. Bossuet sur ces différents passages, & en les faisant valoir contre les Probabilistes, aller dans nos actions où la lumière se montre davantage, consulter la volonté de Dieu & examiner ce qui lui est agréable & peut davantage lui plaire. C'est bien là le caractère de l'opinion la plus probable: l'obligation de la connoître & de l'examiner renferme essentiellement celle de la suivre. *Eprouvez tout,* dit encore le même Apôtre (a), *& faites tellement le bien, que vous vous absteniez de l'apparence même du mal,* à plus forte raison de ce qui en est probablement un.

3°. Ce que nous avons dit de la nouveauté du Probabilisme, prouve par avance, qu'on ne peut lui trouver aucun appui dans les Ecrits des Peres & des saints Docteurs. Cependant ce sont ces grands hommes, que Dieu nous a donnés pour Maîtres dans la science de la religion & dans l'ordre du salut; & en conséquence il leur a donné tout ce qui pouvoit davantage faire respecter leur personne & leur Doctrine; une science éminente soutenue d'une vertu plus éminente encore. Nous n'avons point de textes bien formels à alléguer. C'est qu'il n'étoit encore venu dans l'esprit de personne de remuer cette controverse, & qu'on la regardoit alors selon ce sens droit, qui généralement parlant est la meilleure règle dans les matieres de morale, & qui de cette Question n'a jamais fait un problème Car il n'est personne qui n'ayant aucune connoissance

perfecta. Rom. 12. v. 2. Probantes quid sit beneplacitum Deo. Eph. 5. v. 10. . . ut probetis potiora. ad Phil. 1. 10.

(b) Omnia probate, quod bonum est tenete, ab omni specie malâ abstinete vos. ad Thessal. 5.

des disputes de l'École, & interrogé laquelle il faut suivre de deux opinions, dont l'une est plus sûre & plus probable (a), l'autre l'est moins, ne réponde aussi-tôt que la plus sûre & la plus probable mérite la préférence. Cette maxime a une espèce d'évidence naturelle, qui à la première vue attire l'approbation de l'esprit, & ne laisse aucun doute. Il n'en est né, que parce qu'une certaine subtilité métaphysique, après avoir défigurée la Scholastique, qui heureusement n'en a retenu que la netteté & la précision des idées, s'est aussi quelque temps glissée dans la morale.

Mais au défaut de textes précis, qu'on ne peut exiger en pareille circonstance; nous avons quelque chose de plus fort encore; c'est 1°. qu'il est impossible de rien trouver dans les Ecrits des saints Peres, qui ait trait à la moindre probabilité & la favorise. Ce n'est qu'un argument négatif. Mais il a ici la plus grande force, puisqu'il montre que les Saints n'ont ni connu ni suivi cette règle de conduite. 2°. C'est que tous leurs principes, sur le choix des opinions, sur le danger qu'il y a de se conduire par de simples probabilités, sur le peu de fonds qu'on doit faire sur ce qui n'est que probable; ce qu'ils ajoutent qu'en fait de doctrine & de règle de conduite, on doit s'attacher à ce qu'on croit de meilleur; que dans la recherche de la vérité, obscurcie par la diversité des opinions humaines, il faut apporter tous les soins dont on est capable, & s'en approcher de plus près, si l'on ne peut tout à fait y atteindre: qu'il faut préférer le certain à l'incertain, tout cela combat & détruit la règle de la moindre probabilité.

Voici un raisonnement & un exemple de Saint

(a) Est officium justitiæ,
unumquemque semper ad id,
quod est melius, prout cre-
ditur, deducere. *Clem. Alex.*

l. Strom. c. 7. Or, certainement ce qui paroît le plus sûr
& le plus probable est ce
qu'on croit de mieux

Chrysofôme, qui montre bien ce que nous difions tout à l'heure, que tout naturellement nous croyons qu'il faut fuivre l'opinion la plus probable, & que nous la fuivons effectivement dans la pratique, lorsqu'on ne déränge point les idées naturelles que nous en avons. *Vous voulez, dit ce faint Docteur, acheter un habit. Vous ne manquez pas de choisir la meilleure étoffe, & au meilleur compte que vous pouvez; combien devez-vous davantage dans le choix des Doctrines, vous attacher à celle qui vous paroît la plus vraie, & vous donner tous les foins pour la connoître?* Il est vrai, que dans ce texte, faint Chrysofôme n'oppose à la Doctrine fainte, qu'il veut qu'on choiffiffe, que la Doctrine corrompue des Hérétiques; ce qui n'est point notre Question. Mais pour prouver cette assertion, il établit une regle générale, qui prouve également la nôtre; c'est qu'il faut toujours choisir la Doctrine, qui a le plus de caracteres de vérité, *veriorum Doctrinam*, non-seulement par préférence à celle qui est corrompue, mais encore par préférence à celle qui paroît moins vraie; comme il est de la prudence de choisir la meilleur étoffe, non pas seulement par opposition à celle qui est gâtée, mais encore par opposition à celle qui a moins de bonté. Or, l'opinion la plus probable & la plus sûre, à plus de caractere & d'apparence de vérité, que celle qui l'est moins (a).

Aussi les Papes ont-ils constamment suivi la même regle dans la décision des cas, qui leur ont été proposés. Leurs décrétales nous en fournissent

(a) Si vestimentum empturus... ubi meliores vestes inveneris & pretio viliori, ab illo (negociatore) comparas; an non oportet populum... inquirere ubi sine-

ra Christi veritas venundetur, & ubi corrupta, & veriorum eligere plusquam vestimentum. S. Chry. seu autor, hom. 44. in Math.

une infinité d'exemples. Nous n'en choisissons que deux ou trois, qui ont d'autant plus de force, qu'ils ont été inférés dans le droit canonique.

On consulte Innocent III, sur la conduite que doit tenir la partie qui a connoissance d'un empêchement diriment au mariage, que l'autre ignore. Ce grand Pape répond en distinguant celui qui n'a à cet égard que des probabilités de celui qui a une pleine certitude de l'empêchement. Nous ne dirons rien de la seconde partie de la décision qui n'a point de rapport à notre objet. La première, qui suppose qu'on n'a que de simples probabilités de l'existence de l'empêchement, est bien le cas de notre Question. Un Probabiliste auroit répondu hardiment, conformément à son système, que rien n'oblige de suivre en cette circonstance le sentiment le plus probable. Ce n'est pas ainsi que le Pape prononce. Il permet à la vérité à la partie, qui a quelque connoissance de l'empêchement, sans pouvoir néanmoins s'en assurer, de rendre le devoir de son état, *ne peccet contra legem conjugii*. La loi du mariage l'y oblige. La partie qui est dans la bonne foi a droit d'en user; l'autre n'a pas droit de l'en priver, dès qu'elle n'est pas sûre de l'existence de l'empêchement. Mais elle même incertaine sur la validité du mariage, & qui sur des raisons probables & capables de faire impression sur une personne prudente, craint qu'il ne soit nul, doit se conduire suivant cette opinion qui est la plus probable à ses yeux, & prendre le parti le plus assuré, en n'usant point d'un droit que plus vraisemblablement elle n'a pas. Si elle en agissoit autrement, elle iroit contre le jugement de sa conscience, *ne contra judicium conscientiae committat offensam*. On doit ici observer, que suivant ce grand Pape, dans le concours des opinions probables, la conscience prononce un jugement conforme à celle qui l'est davantage, & qu'on ne

peut s'écarter de ce jugement sans péché. *Ne contra judicium conscientiae committat offensam.* Ce seroit faire une mauvaise chicane que de prétendre qu'il ne s'agit point ici de l'opinion la plus probable. Ce qu'il dit des raisons sur lesquelles elle est appuyée, que ce sont des raisons *probabiles, discretæ*, ne peut s'entendre que des raisons supérieures, quoique non entièrement évidentes, ni absolument décisives. D'ailleurs, s'il faut suivre un parti probable en lui-même & le plus sûr dans l'exécution, on y est encore plus obligé, lorsqu'à la qualité de plus assuré, le mérite de la plus grande probabilité y est uni (a). Voici un second cas sur une autre matière proposée à deux Papes différents. Un Ecclésiastique a blessé quelqu'un, qui meurt peu de temps après; & on doute si c'est de ces blessures qu'il est mort. Il faut, décident uniformément, Clément III, & Innocent III, prendre le parti le plus certain & s'abstenir des fonctions du saint Ministère. Dans un doute de cette nature un Probabiliste ne se regarderoit pas comme irrégulier; & il croiroit pouvoir jouir du bénéfice de la probabilité, au moins quand les raisons sont des deux côtés à-peu-près égales. Les Papes décident le contraire.

On propose à Clément III (a), une difficulté au sujet de l'étendue de la défense de célébrer des mariages en certains temps de l'année (c). Le Pape rapporte les raisons des deux opinions; & après

(a) Si non sciat pro certo sed credat . . . D. distinguimus utrum habeat conscientiam hujusmodi ex credulitate . . . probabili & discretæ. quamvis non evidenti & manifestâ: tunc debitum quidem reddere potest, sed postulare non debet, ne in alterutro vel contra legem conjugii

vel contra judicium conscientiae committat offensam. Cap. 44. extr. de sent. excomm.

(b) Clemens III. c. 12. de homicidio, & Innocent. III. c. 16. *ibid.*

(c) Posterior sententia meliori & subtiliori nititur ratione, &c. c. 4. de feriis.

les avoir balancées , il décide pour celle qui lui semble la plus probable. Ainsi les Législateurs eux-mêmes , les Auteurs & les interprètes naturels des Loix , dans le concours des opinions , s'affujétissent invariablement dans leurs décisions à ce qu'ils croient de mieux fondé en raison , & conséquemment plus vraisemblable ; comment les Docteurs particuliers & les simples fideles pourroient ils se croire en droit de décider différemment , & de s'affranchir eux-mêmes & les autres , de l'obligation d'une Loi , à la faveur d'une opinion moins probable ? Les législateurs pouvoient-ils témoigner plus authentiquement que les Docteurs, ainsi que les particuliers, qui ne peuvent rien par rapport aux Loix , que les observer & les expliquer , devoient suivre la même règle dans les interprétations qu'ils en donnent. C'est ainsi encore qu'on se conduit , & qu'on s'est toujours comporté dans les différentes Congrégations de Rome , dans toutes les Questions qui leur sont proposées , ainsi que le témoigne le Pape Benoît XIV , qui ne pouvoit ignorer les usages qui s'y pratiquent (a). Après un témoignage si respectable , il seroit inutile de rapporter celui de Fagnan , & du Cardinal Pétra , l'un & l'autre si bien instruits des règles qu'on suit dans ces Tribunaux (b). Observons que le Tribunal de la Pénit-

(a) T. 4. not. notif. n. 2. & t. 2. not. notif. 6. n. 67. Si ergo summi Pontifices , (ajoute ce grand Pape), nonnulli, in suis decisionibus secuti sunt opiniones minus tutas & probabiles , .. non eas amplexi sunt, nisi quia sibi magis tutæ & probabiles visæ sunt.

(b) Sacra pœnitentiaria in opinionum selectione eas sequitur , quæ saluti obesse

non possunt : quod si inter opiniones oppositas verteretur, tutiores partes præligit... hujusmodi stylum complectuntur quoque cætera tribunalia urbis, atque consuetudini inhærent summorum Pontificum, qui se per incertiore partem confugere solent, quoties intercedit aliquod salutis periculum. Card. Petra de sacrâ pœnit. an. 1712.

tencerie, l'un de ces Tribunaux n'a pour objet que la conscience, & que le grand Pape Benoît XIV, en les proposant pour modèle, fait par-là clairement connoître, que la règle que suit ce Tribunal, ainsi que tous les autres, est la seule qu'il faille suivre.

Quelques Probabilistes modernes, pour sauver la probabilité du naufrage, & la rendre moins odieuse, ont prétendu que l'honneur de quelques-uns des saints Peres les plus respectables y étoit intéressé; & qu'on ne pouvoit les justifier dans les points, où ils se sont écartés de la Doctrine commune, que parce que l'opinion qu'ils soutenoient, étoit probable, & qu'on peut sans péché suivre une opinion, qui a ce caractère, quoique dans un degré inférieur. Ils alleguent en particulier l'opinion de saint Cyprien sur la rebaptisation, qui quoique fautive & erronée, n'a pas empêché, qu'il n'ait été un très-grand Saint. Mais cette observation n'est gueres capable d'étayer le système ruineux de la probabilité, encore moins de le rétablir dans son ancienne vogue; elle n'auroit de force, qu'autant que les Saints dont on parle, auroient regardé l'opinion, qu'ils soutenoient, comme la moins probable, & soutenue à ce titre. C'est certainement ce qu'on ne peut prouver; & tout ce qu'on en fait démontre le contraire. Saint Cyprien, par exemple, ne prétendoit rien moins que de combattre pour la vérité. Il se trompoit sans doute, & si on peut l'excuser, & on le doit, ce n'est point sur la probabilité de son opinion. On le justifie bien mieux par la droiture de ses intentions, le poids des raisons sur lesquelles il s'appuyoit & qui paroissent si fortes à saint Augustin, qu'il y auroit cédé lui-même, si l'Eglise n'eût décidé le contraire. Ainsi la dispute de saint Cyprien avec saint Etienne est absolument étrangère au Probabilisme; l'un & l'autre ne soutenoit son

sentiment que parce qu'il le croyoit bien supérieur au sentiment opposé.

Tout ce qu'on en peut conclure, c'est que toute erreur n'est pas un crime; & qu'il ne faut pas condamner légèrement, ceux qui dans des matieres problématiques tombent dans quelques méprises, que leur bonne foi peut excuser au Tribunal de Dieu, souvent plus indulgent que les hommes. Aussi nous disons bien que les Probabilistes se sont trompés, mais nous n'allons pas plus loin. Aujourd'hui néanmoins que tout est mieux éclairci, nous en porterions un jugement plus sévère, & quoi qu'il en soit de leurs raisonnemens & de leurs spéculations dans l'École, nous n'y voyons aucune apparence de sûreté dans la pratique.

En vain on voudroit faire valoir en faveur de la probabilité, le silence que l'Eglise a gardé durant quelque-temps sur cette Doctrine. Ce silence, comme elle l'a déclaré elle-même (a), ne peut passer pour une approbation. Il est vrai que l'Eglise n'arrêta pas d'abord les Casuistes, dans l'usage ou plutôt dans l'abus, que plusieurs d'entre eux faisoient du principe de la moindre probabilité. Elle ne crut pas devoir proscrire publiquement des opinions renfermées dans l'obscurité des Ecoles, consignées dans des Livres composés dans une langue inconnue au peuple, & réservée aux Savants. Elle ne passoit point encore aux simples fideles, & elles étoient contredites par les Théologiens & les

(a) Si liber sit alicujus moderni opinio, debet censeri probabilis, donec constet eam reprobata esse a sede Apostolicâ. Prop. 27. damn. ab Alex. VII. Le Clergé de France la condamna également en 1700 avec celle-ci; non sunt scandalosæ & erro-

neæ opiniones, quas Ecclesia non cottigit. Voici la qualification: istæ propositiones quatenus silentium aut tolerantiam, pro Ecclesiæ aut sedis Apostolicæ approbatione statuunt, falsæ sunt, scandalosæ, salutis animarum noxiæ, patrocinantur

Ecoles les plus estimées (a). Les exposer à un plus grand jour , c'eût été scandaliser les foibles ; & l'on avoit droit d'espérer , que ces opinions si peu fondées , tomberoient d'elles-mêmes & par la seule force des réfutations doctrinales , qu'on en faisoit. Tout ce qui émanoit de l'Eglise & portoit le caractère de son autorité , avoit d'ailleurs l'opposition la plus formelle avec la morale relâchée ; & jamais elle n'a adopté ni même avoué dans aucun temps la Doctrine de la moindre probabilité.

Si les Evêques dans les Conciles ; les Synodes , leurs ordonnances Pastorales , établissoient les règles pour la décision des cas de morale (b) ; ces règles étoient toujours sages , judicieuses , entièrement éloignées du système de la moindre probabilité. Ils enseignoient constamment d'après saint Charles, dans les actes de l'Eglise de Milan (c), dont les assemblées du Clergé de France ont si souvent fait l'éloge , & que les Papes ont solennellement approuvés , que dans le choix des opinions, il falloit toujours suivre la Doctrine la plus véritable , *veriozem Doctrinam* ; la plus autorisée , *probatiozem* ; la plus commune & la plus probable , *communiozem & probabiliorem*. La saine morale prévaloit toujours dans les exercices publics du Ministère , & les enseignements des Pasteurs ; c'étoit un préservatif suffisant contre le relâchement. Mais dès que ces opinions , devenues trop publiques , menacerent de corrompre la morale , & furent citées au Tribunal de l'Eglise , elle éleva sa voix , & les

peffimis opinionibus , quæ itentidem temerè obruduntur , atque ad Evangelicam veritatem, iniquis judiciis opprimendam, viam parant.

(a) Censure de la Faculté de Théologie de Paris de 1642 , de Louvain en 1649.

(b) *Synod. de Tren. 1644. ch. 35. de Padoue 1624 , p. 3. c. 1. de Bergame 1628. p. 3. t. 4. & de 1639 décr. 23. de Sabine 1694. les Constit. syn. de Trevise , p. 3. ch. 28. &c.*

(c) *P. 4. t. 1. tit. 28.*

proscrivit. Dès 1658, plusieurs Evêques de France condamnerent le Probabilisme. D'autres s'y joignirent successivement. La chute du Probabilisme fut aussi prompt que ses progrès avoient été rapides. Il se fit contre lui un cri public, qui allarma ses Défenseurs & les déconcerta. Ceux qui osèrent se présenter pour le justifier, acheverent de les perdre.

Parut sur-tout l'apologie des Casuistes, en 1657, qui étoit plutôt la justification & l'apologie de ceux qui les attaquoient. Les Curés des différents Diocèses, de celui d'Angers entre autres, s'assemblerent pour en poursuivre la condamnation : la plupart des Evêques, sur leurs remontrances, la censurèrent, & enveloperent le Probabilisme dans la même censure (a). Alexandre VII condamna également en 1665 cette apologie plus qu'imprudente ; & ce qui mérite ici une attention particulière, il ne se contenta pas de censurer quelques Propositions détachées de morale relâchée, mais dans le préambule de sa constitution, il remonta jusqu'au principe, & le flétrit, sans néanmoins le condamner nommément. Car il s'y plaint qu'il s'est glissé dans les Ecoles chrétiennes une nouvelle façon d'opiner sur les cas de conscience, très-éloignée de la simplicité de l'Évangile ; & il déclare que c'est-là la cause de tout le mal, & que si on venoit à l'autoriser, elle ne pourroit conduire qu'à la corruption entière des mœurs (b). Quelle est cette nouvelle

(a) On peut voir les différents Mandemens des Evêques publiés à cette occasion, qui tous flétrissent le probabilisme comme la source de la décadence des mœurs, & du relâchement de la morale.

(b) In rebus ad conscientiam pertinentibus modus

opinandi irrepsit omnino alienus a simplicitate Evangelicâ, & Sanctorum Patrum Doctrinâ, & quem si pro rectâ regulâ fideles sequerentur, ingens eruptura esset vitæ Christianæ corruptela.
Decr. 14. Sep. 1665.

façon de prononcer , ou plutôt d'opiner sur les cas de conscience introduite dans les Ecoles , sinon la Doctrine des opinions probables ? Le terme d'opiner dont le Pape se sert ne la désigne-t-il pas très-clairement ? N'est-ce pas à la faveur du Probabilisme , & conséquemment de ses maximes , que la plupart des Propositions qu'il censure , s'étoient acérées. Or , pouvoit-il le flétrir davantage , qu'en le représentant comme contraire à la simplicité Evangélique , à la Doctrine des saints Peres , & comme une source de corruption , s'il étoit une fois erigé en principe , ou en système de l'Ecole ? Ce qu'Alexandre VII avoit si heureusement commencé , Innocent XI l'a continué avec le même zele en condamnant encore un plus grand nombre de Propositions relâchées.

En France l'affaire étoit devenue de plus en plus sérieuse. Elle fut d'abord portée à l'assemblée du Clergé de 1656 , & reprise plusieurs fois dans la suite , & sur-tout en 1682 , mais divers contre-temps ayant empêché les Prélats de mettre la dernière main à ce grand ouvrage , il ne fut consommée qu'en 1700. C'est ce qui a rendu l'assemblée qui se tint alors , à jamais célèbre. Les Evêques y condamnerent en détail jusqu'à 127 Propositions , & ils appliquèrent à chaque Proposition des qualifications particulieres. Ils ne se contenterent pas de proscrire les conséquences dangereuses qu'on avoit tirées du Probabilisme. Ils n'épargnerent pas le principe ; & sans néanmoins le censurer nommément , ils y opposerent ces deux regles claires & précises , qui y sont diamétralement contraires.

La premiere , c'est que dans l'affaire du salut , lorsqu'il se présente des raisons égales de part & d'autre , on doit suivre dans ce doute le parti le plus sûr ou celui qui seul est sûr en ce cas , & nous ne devons pas regarder , disent ces savants Prélats , ceci comme un conseil , mais comme un

précepte, puisque l'Écriture dit, que celui qui aime le péril y périra (a).

Le seconde, que dans le concours des opinions probables sur des matières Théologiques, il faut suivre ce que le Concile de Vienne, parlant des verus infuses, tant aux enfants qu'aux adultes, a défini par ces paroles: nous avons jugé qu'il falloit suivre cette opinion comme la plus probable. Sur quoi les Evêques font cette réflexion qui se présente naturellement à l'esprit, que l'objet de cette définition du Concile sur une Question de pure spéculation, est de donner en même-temps une règle, qu'on est d'autant plus obligé de suivre dans l'ordre des mœurs, que c'est de là que dépend principalement le salut & la sainteté des fideles.

Ainsi, disent encore les Prélats de l'assemblée (b), soutenir qu'il est permis dans la pratique, de

(a) Ad rectum usum probabilium. . . . has regulas a jure præscriptas agnoscimus. Primum ut in dubiis de salutis negotio, ubi æqualia utrinque se offerunt momenta, sequamur id quod est tutius, sive quod esteo in casu unicè tutum. . . altera ut circa probabiles de Christianâ doctrinâ sententias, sequamur id quod Concilium Viennense œcumenicum decrevit his verbis. . . nos hanc opinionem ut probabiliorem, duximus eligendam. Quod decretum eò magis ad regendos mores pertinere constat, quò magis ex ipsis fidelium sanctitas & salus pendet. . . igitur nemini liceat eligere sententiam, quam non veritati magis consentaneam duxerit. Proc. verb. p. 562,

(b) Quod ergo in praxi nobis liceat sequi sententiam, quam nec ipsi ut probabiliorem eligendam judicamus, hoc novum, hoc inauditum, hoc certis & notis autoribus postremo demum sæculo proditum, repugnat huic effato a patribus celebrato. quod ubique, quod semper, quod ab omnibus, nec habere potest christianæ regulæ securitatem. Hoc initium malorum est, atque omnium corruptelarum caput & Doctrinæ consecutio & series temporum ostendit. Hoc ab antecessoribus nostris censoriè notatum, hoc sæpe reprobatum, hodie que reprehendi nullo incusante, imo bonis probantibus, diffiti nemo potest. Ibid.

suivre une opinion , que soi-même on ne juge pas
 la plus probable, c'est une Doctrin nouvelle, inouïe ,
 & avancée néanmoins par des Auteurs trop connus ,
 qui ont voulu en faire une regle de morale , en-
 tièrement opposée à cette maxime celeste des Peres ;
 il faut toujours suivre ce qui a été constamment
 enseigné par-tout , dans tous les temps , par tous
 les Docteurs Catholiques. Loin que cette Doctrin
 puisse être une regle sûre des mœurs , nos prédé-
 cesseurs pleins de courage & de religion l'ont tou-
 jours rejetée , & l'ont rigoureusement censurée dans
 l'apologie des Casuistes. Nous avons transcrit avec
 d'autant plus de plaisir ce long passage , que nous
 y voyons établies ou indiquées la plupart des preu-
 ves , que nous avons employées pour combattre le
 Probabilisme , & qu'elles reçoivent une nouvelle
 force de l'autorité de ces grands Prélats. Si les
 Papes Alexandre VII & Innocent XI ne se sont
 pas expliqués d'une maniere si précise , c'est que le
 saint Siege n'est pas dans l'usage de flétrir par une
 censure expresse & positive , des sentiments adoptés
 par des Docteurs catholiques ; à moins que les
 circonstances ne l'exigent absolument. Le système
 de la moindre probabilité a eu des partisans dans
 presque toutes les Ecoles. Plusieurs des Théolo-
 giens qui l'ont suivi , n'ont jamais été suspects de
 relâchement , & ont d'ailleurs bien mérité de l'E-
 glise. Les précautions , qu'ils prenoient dans l'appli-
 cation du principe , leur faisoit prévenir ce qu'il avoit
 de plus dangereux dans sa généralité. Et même depuis
 la disgrâce de la probabilité , le Pere Lupus , célèbre
 Augustin , Théologien très-estimé d'Innocent XI , a
 pris une espee de milieu entre les Probabilistes
 relâchés , & les antiprobabilistes rigides , & cela par
 rapport aux Loix positives seulement. Il prétend que,
 dès que des Doctrines opposées sont non-seule-
 ment appuyées de raisons considérables , mais en-
 core ont en quelque sorte leur fondement dans
 l'Écriture

l'Écriture, les écrits des Peres, les Canons, l'autorité des Théologiens, & qu'on ne peut découvrir la vérité, sans une grace particuliere de Dieu, l'Eglise n'a jamais fait un crime de les suivre (a).

Ainsi par ménagement pour ces Théologiens, pleins de vertu, de lumieres & de mérite, les Papes ont cru devoir se contenter de proscrire les abus & les mauvaises conséquences, que les Probabilistes relâchés avoient tirées du principz.

Mais loin de rien faire, dont on puisse tirer avantage en sa faveur, ils l'ont condamné en plusieurs points & en lui-même, & dans l'application qu'on en faisoit. Nous avons déjà vu la maniere désavantageuse, dont Alexandre le représente dans le préambule de son décret de 1665. Innocent XI a plus fait encore; il l'a resserré dans des bornes

(a) Le Pere Lupus rapporte plusieurs exemples tirés de l'Histoire Ecclésiastique, qui montrent que l'Eglise a souvent toléré des sentimens & des pratiques différentes. Il cite entre autres la dispute de S. Cyprien, dont nous venons de parler. Mais il ne prouve rien moins que ce qu'il falloit prouver, que ceux qui soutenoient quelque'un de ces sentimens les soutenoient à titre d'opinion moins probable, que l'Eglise le toleroit par ce motif. Nul des deux partis ne mettoit son appui dans la probabilité, mais dans la vérité seule de son sentiment; & si l'Eglise souffroit cette variété d'opinions, ce n'étoit qu'à raison de la droiture & de la

bonne foi qu'elle supposoit des deux côtés, & de leur disposition à se soumettre à sa décision lorsqu'elle jugeroit à propos de la donner. L'exemple qu'apporte le Pere Lupus de la conduite du Concile de Florence à l'égard des Grecs, au sujet de la dissolution du mariage pour cause d'adultere, n'est pas bien placé; car comme l'observe Benoît XIV. de *synod. diac.* l. 13. ch. 22. n. 4. c'est une erreur que l'Eglise a réprouvée en ce Concile dans le décret aux Arméniens; dans celui de Trente, *can. 7. de sacr. matr.* sur laquelle il s'est expliqué lui-même dans sa 57 Bulle, & qu'on ne permet point de suivre aux Grecs Catholiques.

bien étroites, & qui insinuent très-clairement, que c'est une regle dangereuse dans son application, capable d'égarer & sur laquelle on ne peut s'affurer : & il a décidé que toute espece de probabilité n'étoit pas une *regle sûre de conduite*, que les Juges ne pouvoient jamais prononcer en faveur de l'opinion la moins probable ; qu'à la faveur de la probabilité, un infidele ne pouvoit jamais justifier son infidélité (a). Or la censure de ces branches de la probabilité démontre en quelque sorte la foiblesse & la fausseté du principe, ou le rend du moins extrêmement suspect. Car pourquoi un Juge ne peut-il prononcer suivant l'opinion la moins probable ? C'est qu'en prononçant, il doit suivre les lumieres de sa conscience, se conformer à l'équité, & décider en faveur de celui qui a le meilleur droit, ou au moins le plus apparent ? Ne doit-on pas en agissant, suivre également l'équité, se conformer au jugement qu'on porte des choses, & s'éloigner, autant qu'il est possible, de tout ce qui a l'apparence d'injustice ? Un Confesseur ne fait-il pas les fonctions de Juge dans le Sacrement de pénitence ? Pourquoi ne suivroit-il pas les regles, que le Pape prescrit aux Juges dans l'exercice de leur Ministère ? La même affaire ne peut-elle pas en même-temps être portée au Tribunal extérieur & à celui de la pénitence ? Le Juge seroit alors obligé de prononcer suivant l'opinion la plus probable : & si le Confesseur pouvoit décider différemment, quel désordre, quelle confusion, quelle conséquence ? Y a-t-il donc dans l'Eglise une mesure & une mesure, des regles d'équité différentes ? l'un gagneroit son procès au Tribunal de Jesus-Christ, l'autre à celui des Magistrats.

Les Jurisconsultes Payens font ici la leçon à certains Casuistes (b). C'est conformément à ce qui

(a) Prop. 2 & 3. damn.
 c. Innoc. XI.

(b) On voit souvent dans
 leurs décisions rapportées

leur sembloit le plus probable, qu'ils se croyoient obligés de répondre aux consultations de ceux qui leur demandoient leur avis. Un Théologien ne devoit-il pas rougir de tenir une autre conduite dans les affaires de conscience ?

La maniere, dont le Pape Innocent XI se conduisit à l'égard du P. Thyrsé Gonzalès, & du Livre que ce Savant Religieux avoit composé contre le Probabilisme, montre bien encore l'éloignement que ce grand Pape avoit de cette Doctrine (a). Instruit des difficultés qu'on faisoit au P. Gonzalès sur l'impression de son Livre, il lui ordonna de le faire passer à Rome; le fit examiner par des Censeurs qui l'approuverent avec éloge, voulut qu'il fût imprimé (b): ce qui néanmoins ne se fit que depuis que ce Pere fut élu Général de sa Compagnie, avec l'agrément d'Innocent XI, à qui son ouvrage contre la probabilité l'avoit fait connoître, & il lui en témoigna une satisfaction particuliere, lorsque la premiere fois, depuis son élection, il vint lui baiser les pieds.

Tous les Papes, qui ont suivi Innocent XI, ont marqué le même éloignement pour le Probabi-

dans le digeste qu'ils repon-
doient toujours *secundum ea
quæ proponuntur rectius,
verius, probabilius*. Et l'Em-
pereur Justinien dans les Ins-
tituts au titre de *emptione
venditione*, dit d'une certai-
ne opinion de Proculus,
qu'elle a justement prévalu,
parce qu'elle étoit la plus
probable, *merito prævaluit,
cum validioribus rationibus
argumentaretur*.

(a) Le 26 Juin 1680, c'est
l'année qui suivit son decret
contre diverses propositions
et la morale relâchée.

(b) *Factâ relatione con-
tentorum, in Litteris P.
Thyrsi Gonzalès, S. J.
Sanctissimo nostro directis;
Eminentissimi dixerunt scri-
bendum per secretarium sta-
tûs. . . ut significet dicto
Patri Thyrso, quod sua
Sanctitas mandavit, ut liberè
defendar opinionem magis
probabilem, nec non viri-
liter impugnet sententiam
asserentem licitum esse sequi
opinionem minus probabi-
lem in concursu probabili-
tis sic. . . judicatæ.*

lisme, & entre autres Benoît XIII, dans son Concile de Benevent Titre 17, Chapitre IX, & dans le Concile Romain *tit. 5, c. 9*, Benoît XIV, dans tous ses Ouvrages, ses Constitutions, ses Lettres circulaires, Clément XIII, de sainte mémoire, dans la censure qu'il a prononcée contre un Théologien du Diocèse de Trente, qui cherchoit à rétablir le Probabilisme. Il ne manque qu'une constitution dogmatique, qui ait force de loi générale. Mais une opinion, pour n'être pas ainsi solennellement condamnée, n'est pas pour cela soutenable & admissible. L'Eglise n'est pas obligée de prononcer positivement sur tous les objets contestés. Ici elle nous a suffisamment instruits (a). Jamais dans les décisions des cas de conscience, ceux qui parlent en son nom ne suivent l'opinion la moins probable. Jamais elle n'a déclaré qu'on pouvoit la suivre. Toujours & constamment, lorsqu'elle a enseigné la manière dont on se devoit conduire dans le choix des opinions, elle a prescrit de suivre celles qui sont les plus probables & les plus sûres. Qu'on pèse bien ces réflexions. Que restera-t-il au probabilisme, sinon de n'être pas nommément censuré, & de ne pouvoir être approuvé; d'être même condamné par la pratique contraire des Souverains Pontifes, & des premiers Pasteurs? Ainsi le sentiment opposé se trouve le seul approuvé & autorisé. Ce n'est donc point un problème sur lequel on puisse disputer.

4°. On ne peut autoriser dans la morale un principe contraire aux lumières naturelles de la raison, aux règles de la prudence chrétienne & qui conduit visiblement au relâchement. Tel est le système de la moindre probabilité.

(a) Summorum Pontificum semper fuit & est veluti quoddam axioma, in dubiis via tutior est eligenda,

& quod certius existimamus tenere debemus. *Card. Petra. de S. penit. c. 9. n. 6.*

1°. Il est visiblement contraire aux lumières de la raison ; car c'est la contredire que de suivre l'opinion qu'on croit la moins fondée en raison , & la moins probable. Dans l'examen qu'on fait des deux sentiments , la raison ne peut se défendre de donner la préférence au sentiment opposé ; & cependant on se permettroit d'en suivre un autre. N'est-ce pas visiblement contredire le jugement qu'elle porte , se contredire soi-même ? c'est déraisonner. Car voici le raisonnement singulier qu'il faut faire , si l'on veut suivre l'opinion , qu'on juge la moins probable. Il s'agit par exemple d'un contrat soupçonné d'usure. Il me paroît , après un sérieux examen , que ce contrat est très-probablement usuraire , & que je ne le puis faire sans risquer mon salut. D'un autre côté , j'ai aussi des raisons de croire qu'il ne renferme point d'usure ; mais ces raisons sont moins fortes que les premières ; je puis donc le faire en conscience. C'est-à-dire , je puis faire en conscience , ce qu'en conscience je crois plutôt un mal , qu'une action honnête & permise. Peut-on faire un raisonnement plus absurde & moins conséquent. N'est-ce pas là juger le pour & conclure le contre ? Il fera bien à plaindre celui qui ne saura pas mettre ainsi en œuvre la Doctrine des opinions probables ; & il péchera en faisant la même chose , qu'un autre fera innocemment à la faveur de ce beau secret.

C'est encore un principe de la droite raison , que nous devons en tout prendre la vérité , pour règle de nos sentiments & de notre conduite. De là l'obligation évidente en tout temps universellement reconnue , de ne nous en écarter jamais , lorsque nous la connoissons avec certitude : d'où nous devons tirer cette conséquence naturelle , que si la vérité ne se présente pas avec cette clarté , qui donne une pleine assurance , nous devons au moins nous en approcher le plus près qu'il est possible , &

choisir ce qui étant plus vraisemblable en porte davantage le caractère. Qu'on observe qu'il est question ici de devoirs à remplir, de loix à observer, dont l'obligation, sans être absolument constante, est néanmoins plus probable. Nous sommes certains qu'elle nous le paroît ainsi, & que nous avons un juste fondement de le penser. L'opinion contraire nous paroît plus suspecte de fausseté & d'erreur. Forcés de choisir & de nous déterminer, comment la raison plus persuadée de l'existence de l'obligation, qu'elle ne l'est que cette obligation n'existe pas, pourroit-elle diriger & avouer la détermination de la volonté, qui prendroit le parti de s'en affranchir, en suivant une opinion, qu'elle juge elle-même moins conforme à ses lumières, & plutôt fausse que véritable? Car la probabilité quelconque n'est point une règle sûre ni raisonnable de conduite, qu'autant qu'elle est accompagnée de la vérité, ou qu'on peut justement supposer qu'elle en est accompagnée. Et les Probabilistes ne permettent de suivre l'opinion la moins probable, que parce qu'elle peut être vraie. Or, on ne peut raisonnablement supposer qu'elle le soit, tandis qu'on la voit combattue par de plus fortes raisons. Nous voulons bien accorder qu'elle peut l'être en elle-même; mais elle ne l'est point par rapport à nous, & dans notre façon de penser. Elle ne peut donc nous servir de règle de conduite.

Stultus & Fatuus, dit la glose, *in C. 1. de sent. excom. in 6, qui se discrimini committit, magis enim accedit ad id quod falsum est in rebus ad salutem pertinentibus.*

2°. Le système de la moindre probabilité est aussi contraire aux règles les plus communes de la prudence. Car l'office de la prudence est de conduire chaque chose à sa fin par les moyens les plus convenables, & conformes à la droite raison.

Prudentia est habitus cum verâ ratione effectivus

(a). La fin de l'homme est le salut. Les moyens pour y arriver sont la fuite du mal & la pratique du bien. Seroit-ce employer les moyens les plus convenables pour le salut, les plus propres à réussir dans cette grande affaire, ceux du moins dont on a plus droit d'attendre un heureux succès, que de faire avec réflexion & par principe, ce qu'on croit plus probablement être un mal, & conséquemment un obstacle au salut, & de se borner à ce que les raisons les plus fortes & les plus puissantes sur notre esprit nous font juger à nous mêmes insuffisant pour nous l'assurer ?

Est-ce ainsi qu'on se conduit dans les affaires temporelles (b) ? Ne seroit-ce pas une imprudence extrême dans le choix des remèdes pour la guérison d'une maladie mortelle, de choisir celui de qui très-probablement on n'attend point d'effet favorable, & de le préférer à celui de qui plus probablement on attend un heureux succès ? Ne seroit-ce pas un égale imprudence dans un procès important de s'attacher aux raisons les plus foibles, & de négliger les plus fortes & les plus décisives (c) ? Doit-on prendre moins de précautions pour le salut de son ame, que pour le rétablissement de sa santé, la conservation de sa vie ou de sa fortune (d) ? Seroit-il possible que tandis que chacun se fait une loi, lorsqu'il s'agit d'un intérêt considérable, de prendre les moyens les plus convenables pour arriver à la fin qu'on se propose, & que dans l'embarras sur le choix, on juge toujours que ce qui est le plus probable doit l'emporter sur ce qui l'est moins, on puisse se croire permis, sans blesser les regles de la prudence chrétienne, dans les cho-

(a) S. Thom. 2. 2. totâ.
Q. 47.

(b) S. Th. 2. 2. Q. 49.
art. 7.

(c) Filii hujus sæculi pru-

dentiores sunt filiis lucis in
generatione suâ. Luc. 16. v. 8.

(d) Nulla satis magna se-
curitas, ubi periclitatur æter-
nitas.

ses de Dieu & dans l'affaire du salut , d'embrasser le parti le moins probable & le moins sûr ?

Si l'on venoit ici à se tromper , comme cela est très-possible , sur quoi pourroit-on s'excuser au Tribunal de Dieu ? Sur son ignorance. Mais il n'y en a point dans cette circonstance. On n'étoit pas sûr que ce qu'on faisoit étoit un mal ; mais on n'ignoroit pas qu'il le pouvoit être : on avoit même de fortes raisons de le croire. Il y a une différence essentielle entre l'ignorance & l'incertitude. La première , lorsqu'elle est invincible , excuse. Pour l'incertitude , elle forme l'état de doute , dans lequel la conscience ne peut se régler , que parce qu'il lui paroît le plus probable , ainsi que le fait observer saint Antonin (a).

Pourroit-on s'excuser sur son inadvertance & sa bonne foi ? Mais où il y a de la réflexion sur les raisons de douter , il ne peut y avoir d'inadvertance. Il n'y a point aussi de bonne foi qu'on puisse justement alléguer ; car sur quoi seroit fondée cette bonne foi ? Seroit-ce sur la probabilité de l'opinion qu'on a suivie ; mais cette probabilité étoit moindre , & appuyée sur des raisons moins satisfaisantes que celles de l'opinion contraire. Dans l'inégalité des raisons opposées , les plus foibles n'ont pu mériter la préférence. On ne peut de bonne foi s'y attacher. On ne peut davantage se rassurer sur le principe général , qui enseigne qu'on peut suivre en conscience toute opinion véritablement probable. Car comment former sa conscience , sur un principe incertain , contesté tout au moins , & qui par cela seul ne peut être une règle de mœurs. Car toute règle de mœurs doit avoir une certitude morale , puisque cette certitude est nécessaire pour

(a) Oportet quod de contrarietate opinionum non inducatur ad dubitandum , sed bonam conscientiam ac credulitatem formet de eo quod credit , tanquam de probabiliori parte. *S. Ant. 1. pars. tit. 3. c. 1. §. 10.*

agir prudemment ; celle ci a tout au plus quelques degrés de probabilité. Ses plus hardis Défenseurs n'oseroient pas la donner pour certaine & démontrée ; nous avons , ce semble , fait voir qu'elle n'est rien moins qu'incontestable. Tout ce qu'on peut dire de plus favorable c'est qu'elle n'est pas expressément censurée , au contraire la maxime opposée est positivement donnée par les autorités les plus respectables pour regle de conduite , & elle est constamment suivie , par les souverains Pontifes mêmes , qui se sont abstenus de prononcer définitivement. Nous voulons donc bien la laisser dans la classe des opinions probables. Mais un principe qui n'est que probable , ne peut former une certitude , ni donner une assurance qu'il n'a pas ; la conséquence ne peut être plus certaine que le principe. Que iera-ce si nous lui ôtons encore la qualité de probable , que les raisons que nous avons apportées ne permettent plus de lui attribuer.

En effet , il est de maxime , qu'en cas de doute il faut prendre le parti le plus sûr. On y est donc à plus forte raison obligé lorsque ce parti est appuyé sur des raisons plus convaincantes & plus décisives. Car il seroit ridicule de soutenir , que lorsque les raisons sont égales de part & d'autre , ce qui forme essentiellement un doute , on est tenu au plus sûr ; & qu'on n'y fût plus obligé , lorsqu'une raison prépondérante survenant , & en faisant disparoître l'égalité , rend nécessairement victorieuse l'opinion la plus sûre & lui donne une nouvelle force ; c'est-à-dire , que ce qui oblige le plus à s'y conformer , seroit un titre de s'en écarter.

Mais quoi , n'est-ce pas agir prudemment , que de suivre l'avis de gens prudens & éclairés , tels que sont sans contredit les Docteurs Probabilistes , & des opinions appuyées sur des autorités respectables , & des raisons considérables ? Oui , lorsque ces opinions ne sont pas combattues par des rai-

sons plus puissantes & plus efficaces au jugement même de notre propre conscience : quand on ne prouve pas que ces Auteurs ont pris le change sur cet article ; & que la matière mieux discutée , ils se trouvent contredits par la multitude des Théologiens aussi éclairés , & soutenus d'ailleurs de l'approbation de ceux , qui dans l'Eglise ont le droit de nous prescrire des règles de conduite. Il n'en est pas des hommes , comme des divines Ecritures , règle infaillible de la vérité , supérieure à notre propre raison , qui elle même convient qu'elle lui doit le sacrifice de ses lumières. Pour les hommes , ils peuvent nous tromper & se tromper eux-mêmes ; & nous ne pouvons prudemment acquiescer à leurs décisions , dès qu'il nous est plus probable qu'ils se trompent. Lorsque nous voyons , dit saint Thomas , les Docteurs se partager , & les uns prétendre qu'il y a du mal dans une action , les autres soutenir qu'il n'y en a point , dans ce partage d'autorité & suivant les apparences de raisons , qui se contrebalançant , il n'y a point d'autre règle de conduite à suivre , que ce principe supérieur & de toute certitude , enseigné par saint Augustin le plus grand des Docteurs , *prenez le certain , éloignez vous de ce qui ne l'est pas* ; parce qu'on pèche par cela seul , qu'on s'expose au danger ; & qu'on suit un parti qui n'est pas sûr dans l'ordre du salut (a). Voilà bien tout ce que nous disons.

Enfin le Probabilisme est dangereux dans la pratique & conduit au relâchement. La preuve en est sensible dans cette multitude de Propositions d'une morale très-relâchée , que les Papes & les Evêques ont condamnées , qui toutes étoient des

(a) Esto quod multi magistrorum dicant hoc , & multi alii opinentur in contrarium . hoc solum mortale judicatur ab Augustino Doc-

torum maximo , quod quis incertitudinis periculo , aut mortalis peccati discrimini se committat. S. Th. in cant.

branches ou des suites de la probabilité. Ce n'est pas que nous voulions faire de toutes ces Propositions un corps de Doctrine adopté par les Probabilistes. Éparfés çà & là dans une multitude immense de volumes composés par différents Auteurs, elles n'ont souvent entre elles aucune liaison. Chacune, comme nous l'avons déjà observé, n'avoit qu'un petit nombre de partisans, & les plus savants Défenseurs de la Probabilité l'ont contenue dans des bornes plus étroites & ont bien sçu se défendre de ces relâchements, qui ont révolté le public, & attiré les censures de l'Église. Il en résulroit néanmoins un grand inconvénient. C'est que le système de la moindre Probabilité, que tous admettoient, étoit une espece d'appui pour les Propositions relâchées, que la plupart des autres rejettoient. Car voici comment raisoïnoient avec eux les Défenseurs de ces Propositions; on peut suivre dans la pratique toute opinion véritablement probable. C'est un principe dont vous convenez avec nous. Les Propositions, que nous soutenons & que vous rejetez, sont renfermées dans les bornes de la Probabilité. C'est au moins l'idée que nous nous en sommes formée: & vous ne nous rendriez pas justice, si vous croyiez que nous nous en sommes entetés, sans avoir aucune raison de le croire. Nous pouvons donc, & vous ne pouvez vous défendre de la conséquence, suivre la Doctrine énoncée dans ces Propositions.

Un autre inconvénient, dont les suites eussent été les plus funestes, si on ne les eût arrêtées, c'eût été la confusion qui se seroit introduite dans l'étude de la morale. Elle n'eût plus été cette science respectable qui cherche la vérité, travaille à l'établir, l'éclaircir, & en étendre les conséquences. Ce n'eût été qu'un assemblage d'opinions humaines, souvent également permises, quoique diamétrales-

ment opposées (a). Il ne s'agiroit plus de discuter le fond des choses, & d'examiner les Questions en elles-mêmes. Il suffiroit de savoir ce qu'en ont pensé différents Auteurs; & si l'on trouvoit de quoi former de chaque côté des autorités probables, on devenoit le maître de prendre quel parti on voudroit, même contre son propre sentiment, pourvu qu'il ne fût pas absolument incontestable; on pourroit assortir ses décisions au caractère des gens qui consultent; ceux que les maximes sévères ne rebutent point, on leur répondroit suivant l'opinion la plus sûre & la plus probable. Mais s'il se présenteoit quelqu'un qui voulût s'en tenir au pur nécessaire, on auroit recours sur la même matière à l'opinion la plus douce, quoique la moins vraisemblable. Ne seroit-ce pas deshonorer la Religion que de répondre sur le même objet le pour & le contre, introduire une morale arbitraire, contraire à la simplicité de l'Évangile & de l'esprit de Jésus-Christ?

Ce n'est pas assez; on peut détruire par le fondement même la Doctrine de la moindre probabilité. Car en bonne logique, ce système ne peut être admis, qu'autant qu'on suppose que l'opinion la moins probable, est véritablement probable, lorsqu'elle concourt avec un sentiment qui l'est davantage. C'est ce qui ne peut être. Car comme le remarque à ce sujet le Cardinal Laurea (b); une opinion n'est probable qu'autant qu'elle mérite d'être approuvée: c'est-là la signification naturelle de ce terme. Une opinion ne mérite d'être approuvée, qu'autant qu'elle est appuyée de motifs ca-

(a) Pondus & pondus, mensura & mensura utrumque abominabile est apud Deum Proverb. 20. Væ peccatori ingredienti duas vias.

Ecc. c. 2.

(b) Card. Laur. t. 2. in 3. sent. disput. 11. art. 4. n. 241. 281. 303.

pables de faire impression sur un homme prudent & éclairé, qui desiré sincérement se sauver, & assez forts pour entraîner son consentement (a). Dans le concours des raisons, les plus foibles ne peuvent avoir cet avantage (b). Un homme prudent & éclairé ne peut s'y rendre. Elles disparoissent nécessairement en présence de celles qui sont plus fortes, & par-là nécessairement plus persuasives. L'opinion qu'elles appuyent n'est donc point véritablement probable, dans la concurrence d'une qui l'est davantage.

Lorsque les raisons sont égales, on ne peut raisonnablement se déterminer pour aucun des deux partis. Lorsque les plus fortes sont d'un côté, elles doivent nécessairement décider. Dans une balance le poids le plus pesant doit physiquement l'emporter. Dans le moral, la raison la plus forte doit décider. Opiner en faveur d'un certain parti, c'est juger qu'il est le plus probable. En effet qu'est ce qu'opiner suivant la signification de ce terme, c'est se déterminer pour un parti, juger qu'il le faut suivre, lui donner la préférence sur le parti opposé. Or, il n'est pas raisonnable de donner la préférence au parti que soi-même on juge plus foible, moins fondé en raison. Ce seroit violer toutes les loix du raisonnement, toutes les regles d'un jugement sensé & judicieux, contredire ses propres lumieres. La conséquence ne seroit plus liée au principe.

Il y a certainement de l'équivoque dans la maniere de procéder des Probabilistés. Ils confondent la connoissance de la Probabilité de chaque senti-

(a) Idem est apud Patres probabile quod nos dicimus probabilius. *Ibid.* Les Peres ne regardoient donc point comme probable ce qui l'étoit moins,

(b) *Opinio probabilis*; dit S. Ant. V. *opinio*: habet rationes probabiles magis pro ipsâ quam pro oppositâ. *Voy. S. Th. 1. 2. Q. 18. art. 1.*

ment, avec l'acquiescement à l'un des deux, & le jugement par lequel on en opine en sa faveur. On peut sans doute connoître en même-temps la probabilité & les différents degrés de probabilité de chacun de ces sentiments opposés. Mais avant que les Probabilistes eussent embarrassé par de vaines subtilités cette Question, de sa nature simple & claire, jamais il n'étoit venu dans l'esprit de personne, qu'on pût opiner & juger en faveur de ce que soi-même on croyoit moins probable ; c'est-à-dire, moins digne d'être approuvé & suivi.

Nous ne sommes pas les maîtres de former à notre gré le jugement que nous portons des choses. Il dépend essentiellement des idées que nous en avons. Car il n'en est pas de l'entendement par rapport à la vérité, comme de la volonté par rapport au bien. De deux biens, la volonté peut choisir celui qui lui plaît davantage, quoiqu'elle n'ignore pas que ce n'est pas le plus estimable. Mais l'entendement ne peut pas se déterminer pour l'opinion qui plaît le plus à la volonté, lorsqu'il la juge moins vraisemblable. La raison de cette différence, c'est que deux biens ne sont pas diamétralement opposés, & que la volonté, qui est libre de sa nature, n'est point nécessairement assujettie à ce qui est le mieux. Au contraire la vérité & la fausseté sont diamétralement opposées. Deux Propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même-temps. Si l'une est vraie, l'autre est fausse. Si l'une est plus vraisemblable, l'autre l'est moins & conséquemment approche davantage de la fausseté. L'esprit ne peut juger autrement^(a), ne peut embras-

(a) Intellectus, antequam uni parti contradictionis adhæreat, utriusque opinionis rationes expendit, & quando rationes sunt æquè probabiles, aut magis con-

tra unam partem, impossibile est ut hæc vera appareat : nequit enim apparere ut vera intellectui, nisi appareat conexa cum prædicato : atquæ impossibile id est, quando ra-

fer la dernière, & lui donner par-là la préférence. La volonté ne peut légitimement approuver une opinion que l'esprit condamne (a). En effet dans cette circonstance, il n'est pas possible de considérer les deux opinions isolées & sans le rapport qu'elles ont l'une à l'autre, puisqu'il s'agit du plus ou moins de degrés de probabilités; ce qui renferme essentiellement une comparaison. En vain on détourneroit son attention de ce rapport, pour ne se fixer qu'aux preuves de l'opinion la moins probable, pour s'en laisser affecter, asseoir sur elles son jugement, par ce qu'elles ont de force pour l'autoriser, & que les autres ne se présentant point à l'esprit avec une certitude absolue, & n'entraînant point ainsi nécessairement son consentement, le laissent le maître de prendre le parti contraire. Le rapport des deux opinions n'en subsisteroit pas moins. Il n'en seroit pas moins vrai que l'une est plus probable & l'autre moins, & qu'on le fait. En écartant cette idée de son esprit, ainsi que la supériorité des preuves du sentiment contraire, cette idée ne seroit pas moins réelle; & ces preuves ne perdrieroient rien de leur force. Faire des efforts pour ne pas s'en laisser toucher, ce seroit volontairement fermer les yeux à la lumière, & à la vérité connue; s'aveugler soi-même; efforts coupables & impuissans (b).

tiones probabilis evincunt non esse connexam... sed separatam, justitiam. v. g. cum contractu quem expendit. intellectus *Conc. de probab. l. 3. c. 1. n. 5.*

(a) Ignorantia directè & per se est voluntaria... cum aliquis sponte suâ nescit aliquid ut liberius peccet; & talis ignorantia videtur augete voluntarium & peccatum. Ex intentione enim volunta-

ris ad peccandum provenit; quod aliquis vult subite ignorantia damnum, propter libertatem peccandi. *S. Th. 1. 2. Q. 76. art. 4.*

(b) In omni genere scibilium opinio voluntaria est illicita, quia non ex eo quod magis placet, sed ex eo quod rationabilior est, non voluntate, sed ratione, amplectenda est opinio: *Cajeta V. opinio.*

On a fait ici beaucoup valoir une comparaison entre la foi des Mysteres, & les regles de la morale ; comparaison sur laquelle on a paru compter infiniment : c'est que de même qu'on n'est pas obligé de croire un Dogme, qui ne paroît pas certainement révélé, & que l'Eglise n'a pas évidemment proposé comme un objet de foi, & qu'on est bien sûr qu'on ne peche point en ne le croyant pas ; de même & par la même raison, on n'est pas plus obligé d'observer une loi, dont l'obligation n'est pas certaine, & on peut juger avec la même certitude qu'on ne peche point en ne l'observant pas. Une telle loi n'est pas suffisamment promulguée.

Mais il faut avouer, que ce raisonnement est la foiblesse même, & que la comparaison peche à tous égards. Il y a une différence extrême entre un Dogme qui n'est pas clairement révélé, quant à la créance qu'on en voudroit exiger, & l'obligation d'une loi qui n'est pas certaine. On n'est pas sans doute obligé de croire d'une foi divine un Dogme qui n'est pas certainement révélé ; parce que la foi renferme essentiellement cette certitude, & qu'elle ne peut subsister avec le moindre doute de la révélation divine. Mais il n'en est pas de même des choses morales, & des devoirs de la conscience. Pour les accomplir il n'est point nécessaire d'avoir la même certitude de leur obligation, qu'il faut avoir de la révélation d'un Dogme, pour le croire. Ce seroit renverser l'ordre que Dieu a établi dans le monde, dans l'Eglise, dans les états & dans les familles, & dispenser les hommes de leurs plus essentielles obligations, que d'exiger cette certitude. Car, que d'obligations qui dépendent de faits qui ne sont pas absolument certains, & dont on n'a point d'évidence ! De ce principe il s'en suivroit que dans le doute on ne seroit jamais obligé de prendre le parti le plus sûr, contre la dispo-

tion de l'un & l'autre droit ; parce que dans le doute , l'obligation de la loi n'est rien moins qu'évidente. Il s'enfuivroit , contre le décret d'Innocent XI (a) , que la probabilité d'une opinion la plus légère autoriseroit à la suivre , parce qu'alors on n'a pas une pleine certitude de l'obligation de la loi. Il y a donc ici une différence fondée sur la nature différente des choses. La foi renferme dans son idée une créance ferme & pleine d'assurance de la vérité du Mystere qu'elle propose. On ne peut le croire de cette maniere , qu'autant qu'on est sûr qu'il a été révélé de Dieu. Une créance simplement probable , ou mêlée de doute sur l'existence de la révélation ne peut jamais produire une acte de foi divine & surnaturelle , ainsi que l'a décidé Innocent XI. Rien de semblable ne se trouve dans l'obligation des loix. Elle ne suppose en aucune maniere qu'on en ait une certitude parfaite & évidente. Quoiqu'on ne puisse croire un Mystere , si l'on n'est certain de la révélation , on peut très-bien observer une loi , quoiqu'on ne soit pas pleinement certain de son obligation.

Avancer que la loi n'est pas alors suffisamment promulguée , c'est feindre d'ignorer ce que c'est que la promulgation d'une loi : & que cette promulgation n'est que la publication & l'intimation qu'en fait le Législateur à la société qu'elle concerne. Mais quoiqu'il il y ait plusieurs opinions sur l'explication d'une loi , il n'en est pas moins vrai qu'elle a été publiée suivant les formalités ordinaires. Ce n'est donc point sur la publication de la loi , qu'on peut alors former quelque difficulté , mais seulement sur l'étendue qu'on lui doit donner. On peut seulement regarder comme obscurs les

(a) Generatim , dum probabilitate sive extrinsecâ sive intrinsecâ , quamvis tenui , dummodo a probabilitatis finibus non exeatur , confisi aliquid agimus , semper prudenter agimus. Prop. 3. damn. ab Innoc. XI.

articles , qui donnent occasion à différentes opinions véritablement probables , & la volonté du Législateur peut à cet égard ne pas paroître assez manifestée.

Mais si l'on suppose l'une des opinions plus vraisemblable , on ne peut alors raisonnablement douter de la volonté du Législateur , & ce qui manque à la clarté de la loi est suppléé par d'autres principes , qui levent toutes les difficultés & doivent servir de regle. Si l'on ne voit pas bien clairement quelle étendue on doit donner à la loi , l'on sait certainement qu'en cas de doute on doit suivre le parti le plus sûr ; à plus forte raison lorsque le parti est encore le plus probable. Il n'étoit pas possible que tout fût exprimé dans les loix assez clairement & dans un assez grand détail , pour réunir tous les esprits & prévenir toutes les difficultés. Le Décalogue seul eût formé une liste immense & contenu des détails infinis. C'est donc assez , pour qu'on soit tenu d'observer une loi , qu'on puisse prudemment juger , qu'elle oblige dans le cas dont il s'agit , & que tel est le sens qu'il lui faut donner. Or , lorsque cette obligation & cette interprétation sont fondées sur les raisons les plus probables , on ne peut se dispenser de porter ce jugement , & l'on ne pourroit prudemment juger le contraire. Tout au plus on en pourroit douter. Or , ce doute emporte nécessairement l'obligation de suivre le parti le plus sûr. D'ailleurs , on ne peut dire dans aucun sens qu'une loi , qui souffre quelques difficultés , ne soit pas suffisamment promulguée pour obliger. Et si cela étoit , elle cesseroit d'avoir force de loi sur ce point , & l'opinion qui suppose qu'elle oblige à cet égard , non-seulement ne seroit pas la plus probable , elle n'auroit pas le moindre degré de probabilité ; elle seroit évidemment fausse. Car ce qui n'est point promulgué dans une loi , n'appartient point à la loi &

ne peut obliger. Elle est si bien promulguée en ce qu'elle a d'obscur, que si l'affaire est portée au Tribunal des Magistrats, ils doivent prononcer en conformité, & en s'en tenant à l'interprétation la plus vraisemblable, qu'on en peut donner. Dieu dans les saintes Ecritures le prescrit lui-même, & il ordonne que dans les cas douteux, embarrassés, concernant les loix qu'il a données à son peuple, personne ne s'en affranchisse de son autorité, & il en renvoye la décision aux Prêtres (a). Ces loix obligent donc encore en ces circonstances (b).

Quelles conséquences affreuses ne s'ensuivroient pas du sentiment contraire? Y auroit il un seul précepte du Décalogue, qui fût à l'abri des attentats de la malice des hommes? Pas un qui dans bien des articles n'ait été le sujet des contestations des Casuistes. Elles seroient vidées dans un instant. Ces articles sont contestés. Pour & contre il y a des opinions probables. C'en est assez. Le Décalogue n'est point suffisamment promulgué en ce point. Il est inutile d'examiner quelle est l'opinion, qui entre mieux dans le sens de la loi. Le sentiment qui enseigne qu'elle n'oblige point en certain cas, a quelque probabilité; il est inutile de faire d'autres recherches. Tout ce qu'on a à faire, c'est de consulter quelqu'un de ces Auteurs Probabilistes, qui ont recueilli les différentes opinions des Casuistes, Diana, Escobar, Caramuel, &c. Sur un même objet on y voit souvent le pour & le contre. Ce sont tous de fort honnêtes gens, des Docteurs pieux & habiles. Dès que les Théo-

(a) Si difficile & ambiguum apud te iudicium esse perspexeris & videris verba variari intra portas tuas. . . venies ad sacerdotes . . . quæresque ab eis qui indicabunt iudicii veritatem, . . . & facies

quodcumque dixerint. . . sequerisque sententiam eorum. Deut. c. 17. v. 8, 9, 10 & 11.

(b) Voy. S. Th. 1. 2. Q. 96. art. 6. ad 3. Suar. l. 6. de leg. c. 8. n. 10. Vasq. 1. p. disput. 156. n. 8. &c.

logiens ne sont pas d'accord on est à son aise ; on peut choisir ; la loi n'oblige point dans ces cas-là ; les dispositions qu'elle fait à leur égard ne sont pas authentiquement promulguées.

A R T I C L E II.

Les Juges sont-ils particulièrement obligés de suivre dans les jugemens qu'ils portent l'opinion la plus probable ?

Nous n'avons point ici de nouveaux raisonnemens à faire. Sur cet article la décision est positive. Non-seulement l'Église par sa conduite & les regles qu'elle suit & quelle établit, enseigne aux Juges, que dans leurs jugemens ils doivent suivre l'opinion la plus probable ; mais encore elle a condamné expressément la Doctrine des Casuistes, qui leur permettoient de juger à leur volonté, en faveur de l'opinion la moins probable. La décision d'Innocent XI jointe à la censure du Clergé de France, n'a laissé aucune ressource aux partisans de cette Doctrine pernicieuse (a), évidemment opposée à la qualité de Juge & à la nature des fonctions que le Juge exerce. En effet un Juge est le Ministre de Dieu, celui de la République, & de la justice. Comme Ministre de Dieu (b), il doit chercher en tout la vérité, ainsi que Dieu même l'ordonne aux Juges (c), & conséquemment de s'en

(a) Probabiliter existimo judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem. Prop. 2. damn. ab Innoc. XI. Le Clergé de France en 1700 l'a aussi condamnée ut, falsa, erronea, absurda, & probabili-

tatis pessimus fructus.

(b) Ministri regni Dei. Sap. 6. v. 2.

(c) Provide viros... in quibus sit veritas, .. qui judicent populum. Exod. 18. v. 21.

approcher le plus qu'il lui est possible, lorsqu'il ne peut mieux faire. C'est le mérite & la force des preuves, qui seuls peuvent entraîner son suffrage, & former sa décision. Il ne peut donc se dispenser de suivre l'opinion la plus vraisemblable, par préférence à celle qui l'est moins. Comme Ministre de la République, il doit juger suivant les loix, qui lui ordonnent de tenir la balance dans une parfaite égalité sans la faire pencher d'un côté plus que d'un autre (a), & de prononcer *secundum allegata & probata*, selon que les preuves apportées par les deux parties l'exigent (b). Or, les preuves de l'opinion la plus probable l'emportent évidemment sur celles de l'opinion qui l'est moins. Il ne pourroit donc, sans manquer à son devoir, se dispenser de s'y conformer. Et c'est pour l'y engager plus fortement que les Empereurs avoient introduit l'usage d'un serment solennel, par lequel les Juges promettoient de juger constamment, suivant ce qu'ils croiroient dans leur conscience de mieux & de plus équitable (c). Celui que les Magistras font aujourd'hui a la même force & porte la même obligation. C'est-là une preuve sans réplique.

Comme Ministre de la justice, le Juge doit suivre en tout l'équité. Or, l'équité seroit blessée s'il donnoit l'avantage à la partie, dont le droit est le moins fondé. Il est de la justice de rendre à chacun ce qui lui appartient (a) sans acception de person-

(a) Bonus judex nihil ex arbitrio facit... sed juxta leges & jura. . examinat causæ merita, non personæ. S. Ambr. in psal. 118.

(b) Statetiam gestant in manibus, lances appendant æquo libramine. Cap. 1. de sent. & re jud. in 6.

(c) Hodie jurant (judices) se facturos secundum hoc quod visum eis fuerit justius ac melius. Auth. hod. c. de judiciis.

(d) Justitia est constans & perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi. Inst. l. 1. de just. & jur.

me. Un Juge se rendroit donc coupable d'injustice; s'il n'adjugeoit le bien contesté à celui qui y a le plus de droit, & qui prouve mieux qu'il lui appartient. Et c'est ce que fait certainement la partie, dont le droit est le plus évident, ou au défaut d'évidence, plus apparent & plus probable. Et si l'on n'en faisoit pas pour les Juges une loi inviolable, l'administration de la justice deviendrait arbitraire; le droit le meilleur seroit toujours au hazard de succomber. Comme il est peu d'affaires qui n'ayent un côté favorable, qu'il n'est point de Question difficile, pour laquelle on ne puisse alléguer pour ou contre des textes & des Docteurs, les Juges deviendroient maîtres de tout; & à la faveur d'une opinion probable, ils trouveroient aisément le moyen de rendre victorieuse la cause la plus mauvaise. Delà la corruption dans les jugements, les intrigues, l'influence des sollicitations prosrites par les ordonnances, la vénalité de la justice, l'abus des présents (a), malgré les Loix divines (b) & humaines qui les défendent.

Dans le doute, lorsque le juge ne voit rien de décisif, qui puisse le déterminer pour un parti plutôt que pour un autre, il doit prononcer en faveur du Défendeur (c). Les loix lui en font un devoir. Ainsi ce n'est plus alors la simple probabilité qui le décide, mais la loi, qui forme un vraie certitude. Et cette disposition est bien juste, c'est

(a) Quando litigantes habent pro se opiniones æque probabiles, potest iudex pecuniam accipere pro sententiâ ferendâ in favorem unius præ alio. Le Pape Alexandre VII, en 165, a condamné cette proposition & défendu de l'enseigner & de la suivre, sous peine d'ex-

communication *ipso facto* & réservée au S. Siege.

(b) Xænia & dona excæcant oculos iudicum. *Ecc.* 20.

(c) Cùm sunt partium jura obscura favorabilior est, causa rei quam actoris, *Cap. 11. de reg. 1. in 6.*

le demandeur qui a intenté l'action ; c'est à lui à prouver le droit qu'il poursuit, s'il succombe dans la preuve, qui ne se trouve pas concluante, l'équité ne permet pas de lui adjuger, ce qu'il ne prouve pas lui appartenir (a) : à moins qu'il ne fût question d'un héritage, auquel les deux parties prouvent également qu'ils ont droit ; il faut alors le partager avec les Contendants, conformément à leurs prétentions respectives. C'est le parti le plus juste & le plus probable. Dans les affaires criminelles, le parti le plus doux est celui que le Juge doit embrasser. Il vaut mieux sauver un coupable, que de condamner un innocent. Ceci encore n'est point dans l'ordre des simples opinions, & n'a aucun trait à la Doctrine de la moindre probabilité, puisque les loix prescrivent & autorisent cette conduite, qui par-là s'éleve jusqu'à la certitude.

On doit porter le même jugement de toutes les regles, que le droit prescrit aux Juges pour l'administration de la justice. S'il leur permet d'étendre les loix favorables, ce n'est que parce qu'il est conforme à l'esprit de ces loix de pouvoir être étendues, & que l'opinion qui favorise cette extension est la plus probable, pourvu qu'elle puisse se concilier avec les expressions de la loi, & que la raison de la loi l'autorise. S'ils doivent resserrer les loix odieuses, ce n'est qu'en vertu de la disposition positive du droit, & autant que l'opinion la plus probable le demande. Ainsi toutes les regles que nous avons données pour l'interprétation des loix, sont nécessairement dépendantes de celle, qui prescrit de s'attacher toujours à l'opinion la plus vraisemblable.

(a) Actor certus esse debet, cum sit in potestate ejus, quando velit experiri & ante | debet rem explorare. l. 42. ff. de reg. jur.



III. Q U E S T I O N .

Est-il permis de suivre l'opinion la plus probable par préférence à celle qui est la plus sûre ?

A R T I C L E I.

NOUS venons de montrer que l'on doit suivre l'opinion la plus probable, lorsqu'elle est en même temps la plus sûre : mais la même opinion ne réunit pas toujours ces deux qualités ; & la moins probable peut quelquefois être la plus sûre & ne renfermer aucun danger de péché. Il s'agit de savoir si l'on est obligé de suivre ce dernier parti.

Quelques Théologiens ont pris sur cela le change, & par opposition pour la probabilité, ils ont donné dans une autre extrémité. La vérité comme la vertu consiste dans un juste milieu. En général il seroit beau sans doute de prendre toujours pour soi le parti le plus sûr, quoique cela pût avoir quelquefois des inconvénients, sur-tout si l'on vouloit absolument conduire les autres par la même voie (a) ; mais ce seroit outrer le rigorisme que d'en faire une étroite obligation pour toutes sortes de circonstances. La plupart des preuves que nous avons apportées pour montrer qu'on doit suivre l'opinion la plus probable, lorsqu'elle est la plus sûre, établissent également, qu'on la peut suivre lors même qu'elle ne l'est pas. Nous allons les

(a) Nous l'entendons d'une supériorité assez considérable, pour décider un es- | prit droit & qui ne cherche que la vérité,

repandre ici en détail , & dans l'application que nous en ferons , il sera aisé de reconnoître que l'opinion la plus probable , lorsqu'il ne s'agit que de la bonté d'une action (*a*) , est une regle de conduite très-conforme à l'esprit de l'Évangile , fondée sur l'un & l'autre droit ; sur la pratique de tous les Tribunaux ; soutenue du suffrage des Théologiens les plus éclairés , à qui elle sert de principe de décision dans les résolutions qu'ils donnent des cas de conscience ; que c'est enfin une regle pleine de prudence & de sagesse que l'Église a expressément autorisée.

1°. L'opinion la plus probable est une regle de conduite très-conforme à l'Esprit de l'Évangile ; car l'Esprit de l'Évangile est un esprit de douceur (*b*) , non de cette douceur molle qui affoiblit & anéantit les devoirs , mais de cette douceur éclairée qui n'outré rien , pese tout au poids du sanctuaire ; juge de tout avec équité. L'opinion la plus probable , lors même qu'elle n'est pas la plus rigide , a ce caractere de douceur qui , sans courber la regle , ni éluder la loi par de fausses interprétations , l'explique dans le sens le plus na-

(*a*) Car s'il s'agissoit de la nature d'une chose , de ses qualités , de sa validité , le plus probable ne suffit pas toujours comme nous le dirons ; il peut être , par exemple , bien plus probable qu'un homme n'est point caché dans un buisson , qu'un breuvage qu'on nous présente n'est pas empoisonné , que telle clause n'est pas nécessaire pour la validité d'un acte , ce ne seroit pas néanmoins une raison qui autorisât à tirer sur ce buisson , à

boire ce breuvage , à omettre cette clause , parce que cette plus grande probabilité ne change rien à la chose , n'ôte point le danger , si l'inconvénient qu'on en craint existe : l'homme n'en sera pas moins tué ; on n'en sera pas moins empoisonné ; & l'acte sera caduc & invalide. Ceci s'expliquera dans la suite , nous mettons seulement ici la limitation & le principe.

(*b*) Jugum meum suave est & onus meum leve.
Matth. 11. v. 3.

tuel , au moins autant qu'on l'a pu connoître ; & c'est tout ce qu'on peut légitimement exiger. Eh ! à quelles inquiétudes & quelles perplexités ne seroit-on pas livré , si l'on étoit toujours obligé de suivre le plus sûr ! Qui oseroit s'approcher des Sacrements ? De celui sur-tout qui en nous donnant la plus grande de toutes les graces , expose en même temps au plus grand des dangers ? Le plus sûr au moins lorsqu'on n'y est pas étroitement tenu en vertu du précepte , seroit de s'en éloigner par respect , de peur de tomber dans le sacrilège , qui de tous les crimes & de tous les inconvénients est le plus grand : & combien de ceux qui ont outré la maxime du plus sûr , en ont dans la pratique tiré cette conséquence , sous le spécieux prétexte de leur indignité ?

On voit par la conduite des Apôtres qui n'avoient d'autre objet que de conduire les hommes dans la voie du salut , qu'ils ne les obligoient pas néanmoins toujours au plus sûr ; & c'est ce que montrent bien clairement les regles que donne l'Apôtre S. Paul , par rapport à certaines difficultés , qui partageoient les fideles (*a*) par rapport aux viandes immolées aux Idoles. Le Concile de Jérusalem avoit défendu d'en manger ; le plus sûr eût été de s'informer avant d'acheter ou d'user de ce qui pouvoit avoir été offert aux Idoles , si réellement il l'avoit été ; mais comme il n'arrivoit pas ordinairement que ce qui se vendoit au marché eût réellement auparavant été offert à quelque Idole , ou que les viandes qui se trouvoient sur la table d'un infidele qui avoit invité un Chrétien , fussent des restes de victimes immolées (*b*) ; le saint Apôtre déclare que sans blesser le décret du Concile

(*a*) Voy. L'Épître aux Romains , ch. 14. la première aux Corinthiens , c. 8. & 10.

(*b*) Omne quod in mactello vñit manducate , nihil interrogantes propter conscientiam . . . si quis vos

de Jérusalem, on peut acheter sans crainte, tout ce qui se vend au marché, enuser, & manger de tout ce qu'on sert dans la maison d'un infidèle, sans être tenu de faire aucune recherche du fait; ce qui montre que les Apôtres n'obligeoient point absolument à cet égard les fideles au plus sûr; d'où nous pouvons, ce semble, conclure que dans les autres matieres, nous n'y sommes pas davantage obligés.

2°. Ce principe de la suffisance de la plus grande probabilité est fondé sur le droit Civil & Canonique; il y est établi, comme nous l'avons montré, comme une regle à laquelle on peut se tenir, & dont on ne doit pas se départir. C'est d'après cette regle générale, que dans le droit Romain les Empereurs & les Jurisconsultes, & dans les Saints Canons, les Papes & les Conciles décident les différentes difficultés qui leur étoient proposées. Si nous en voulions citer les exemples, il faudroit transcrire presque tout ce qui dans les collections de l'un & l'autre droit, sert d'interpretation à des loix précédentes, ou de décision sur des faits contestés.

C'est ainsi & par ce principe, que les Peres du Concile de Tribur (a) tenu en 895, prononcent que l'empêchement de la parenté spirituelle ne s'étendoit point à un certain cas controversé entre les Docteurs, quoiqu'au fond le parti le plus sûr eût été de s'abstenir en ce cas du mariage ou au moins de demander dispense. C'est ainsi encore, & par le même principe que le Pape Celestin (b) en

vocat infidelium & vultis ire,
omne quod vobis apponitur,
manducare, nihil interro-
gantes propter conscientiam.
I. ad Cor. 10. v. 25. 27.

(a) Conc. Tribur. c. 48.

(b) Consultius dicimus &

congruentius ad salutem, ut
ad Monasterium redeat...
si vero ad hoc induci non
poterit, . . credimus non co-
gendam. Cap. 12. de con-
vers. conjug.

convenant qu'une femme qui durant l'absence de son mari avoit fait profession dans un ordre religieux, feroit très-bien & qu'il feroit plus sûr pour elle d'y rentrer après que la mort de son mari l'avoit rendu maîtresse d'elle-même, décide qu'il ne faut pas néanmoins l'y contraindre si elle y a trop de répugnance. On peut encore voir la Constitution de Clément V (a), par laquelle il regle plusieurs points controversés parmi les Franciscains, touchant leur regle; où il s'en faut de beaucoup qu'il suive toujours dans les décisions qu'il donne, le parti le plus rigide & le plus sûr.

3°. C'est le sentiment des Docteurs les plus respectables, qu'on peut s'en tenir à la plus grande probabilité; S. Thomas l'enseigne expressément (b); & il en donne comme nous pour raison, l'impossibilité où l'on est souvent de porter ses connoissances dans la morale, jusqu'à une parfaite démonstration: ce qui force de se contenter quelquefois d'une certitude probable, qui pour l'ordinaire est accompagnée de la vérité, quoiqu'elle puisse quelquefois induire en erreur. Qu'est-ce qu'une certitude probable, qui néanmoins peut induire en erreur, que l'opinion la plus probable mais la moins sûre? Car la plus sûre ne peut jamais occasionner de méprise, & de cette espee d'opinion on ne pourroit pas dire qu'on peut s'en contenter, puisque jamais on ne peut rien faire de mieux. S. Antonin enseigne également (c)

(c) Clement I. de verb. signif.

(d) In actibus humanis... sufficit probabilis certitudo, quæ in pluribus veritatem attingat, licet in paucioribus deficiat. 2. 2. Q. 70. art. 2.

(e) Dicitur autem probabile quod pluribus & maxi-

mè sapientibus apparet verum in humanis agibilibus .. sufficit talis certitudo quæ non semper scrupulos omnes abjiciat, & quæ (ut loquitur Gerfonius) non removel in unâ parte omnem probabilitatem. S. Ant. I. p. tit. 3. c. 10.

que pour agir, il n'est pas nécessaire d'avoir une certitude qui écarte tout danger de péché, & qui exclue de l'opinion contraire toute espece de probabilité. C'est bien là le propre caractère de l'opinion la plus vraisemblable, mais la moins sûre.

Le même Saint dit encore ailleurs (a), que de suivre la voie la plus sûre n'est qu'un conseil & non un précepte; & que dans la contrariété des opinions, il est permis de se regler sur celle qu'on croit la plus probable.

Ce sentiment au reste, depuis la déroute de la probabilité, est celui de tous les Théologiens les plus sensés & les plus habiles; & le très-peut nombre de ceux qui l'attaquent, manque absolument de justesse dans le raisonnement, & ne paroît pas avoir bien saisi l'état de la question. Il leur est arrivé ce qui n'est pas absolument rare à ceux qui combattent avec chaleur des sentiments qu'ils veulent rendre odieux, d'aller au-delà du but, & de dire souvent plus qu'ils ne doivent, quelquefois même plus qu'ils ne veulent.

4°. On peut suivre dans la pratique ce que tous les Docteurs prennent pour regle dans les décisions qu'ils donnent des cas de conscience. Or, telle est la méthode & la regle qu'ils suivent dans la décision des cas de conscience; ils discutent avec soin & ils pesent les raisons pour & contre; & ils se décident constamment pour le sentiment qui leur paroît appuyé sur les meilleures raisons, quoique

(a) Eligere viam tutiorem consilii est non præcepti, alias oporteret multos ingredi religionem... non ergo de necessitate oportet tutiorem eligere; quoniam... potest eligi tuta... cum bonâ conscientia potest quis tenere partem alicujus opinionis,

dum modo ex contrarietate opinionum non reducatur ad dubitandum, sed bonam conscientiam sibi formet de eo quod credit tanquam de probabiliori parte. S. Anton. 1. p. tract. 3. c. 10. §. 10.

ce ne soit pas quelquefois le plus rigide. Ce ne seroit pas ainsi qu'il faudroit s'y prendre s'il étoit toujours nécessaire de suivre le parti le plus sûr ; il seroit fort inutile de peser les termes dans lesquels les loix sont exprimées ; de les analyser pour en découvrir plus sûrement la signification ; de balancer les motifs des différentes opinions ; il suffiroit, sans se jeter dans cet embarras , d'aller droit au plus sûr ; & quelque probabilité qu'eût le sentiment contraire , de trancher court & de décider en faveur de la loi ; on s'épargneroit sans doute bien de la peine dans l'examen des questions controversées ; car rien n'est si aisé que de prendre toujours le parti le plus sévère.

Cependant ce n'est pas ainsi qu'on procède d'après S. Thomas lui-même , d'après le grand Archevêque de Milan S. Charles , plus porté par le caractère de sa piété à la sévérité qu'au relâchement. Il est inutile d'en citer des exemples , c'est une chose qui ne peut être contestée , dont on pourroit multiplier les preuves à l'infini , & une suite nécessaire de la méthode qu'on suit constamment & uniformément dans la Théologie morale & scholastique. Qui oseroit attaquer cette méthode ? Ce seroit envelopper dans une même condamnation ce que l'Eglise a produit de plus saint & de plus éclairé. Ces grands hommes ont pensé que la maxime du plus sûr n'a point d'application à ces circonstances ; elle n'a pour objet que le doute ; la plus grande vraisemblance qui se trouve d'un côté fait disparaître le doute & détermine : ce n'est pas qu'on soit pleinement & métaphysiquement certain de la vérité de l'opinion qu'on suit ; car enfin , une opinion , quelque probable qu'on la puisse supposer , n'est néanmoins qu'une opinion , & toute opinion est sujette à l'erreur ; nous n'avons garde de n'en pas convenir : mais nous soutenons en même temps que dès qu'une opinion est la plus probable , quoi-

qu'en la suivant on puisse se tromper, on est au moins bien certain de ne pas pécher (a). Or, la certitude morale, que nous avons demandée pour agir prudemment, n'a pas précisément pour objet que la sûreté dans l'ordre de la conscience des opinions qu'on suit; sûreté qui se rencontre dans celle qui a une supériorité marquée de probabilité; cette supériorité, donne droit d'en présumer la vérité.

Il s'agit, par exemple, d'un contrat qu'on propose; quelques raisons font craindre qu'il ne soit usuraire; des raisons plus fortes font juger qu'il ne l'est pas: cette seconde opinion est la plus vraisemblable, mais on n'est pas absolument assuré de sa vérité; autrement ce ne seroit pas une simple opinion. Mais quoi qu'il en soit, il est très-sûr qu'on ne peche point en la suivant, puisqu'elle est la plus probable.

L'esprit forme ici deux jugements, l'un qui concerne la nature du contrat proposé; est-il usuraire? Ne l'est-il pas? Ce jugement est sujet à l'erreur; mais il est bien moins suspect d'erreur qu'un jugement en faveur de l'opinion opposée, qui moins vraisemblable, s'éloigne davantage de la vérité; règle naturelle de tous nos jugements. Le second jugement que nous portons a pour objet l'action qu'on fait, en se permettant le contrat dont il s'agit. Cette action est-elle un péché? Ne l'est-elle pas? Le jugement par lequel on prononce que ce n'est pas un péché est un jugement certain & fondé sur une règle de conduite, qu'on ne peut raisonnablement contester. C'est ainsi que raisonne un Juge; je dois condamner les coupables atteints & convaincus de crimes: or, celui qu'on cite à mon Tribunal est un coupable atteint & convaincu. Cette seconde proposition, à ne considérer que le fait en lui-même n'est que probable, parce qu'il n'est point

(a) Hæc præsumptio pro | Presbyt. non bapt.
certitudine habetur. c. 3. de |

impossible que les témoins qui en déposent , se trompent & soient de faux témoins ; mais il y a un raisonnement supérieur qui autorise le Juge à prononcer sans la moindre inquiétude ; c'est qu'il doit condamner celui qui conformément à l'ordre établi par les loix est atteint & convaincu.

Chacun peut faire le même raisonnement par rapport au contrat dont il s'agit & dans toute autre circonstance pareille ; je puis , peut-on dire également , faire un contrat qui n'est défendu par aucune loi divine ni humaine : tel est le contrat qu'on me propose ; j'en juge ainsi d'après les raisons les plus fortes & les plus probables ; & toutes les loix divines & humaines me permettent de suivre le sentiment le plus vraisemblable. Il n'est pas nécessaire de faire expressément en soi-même ce raisonnement ; il suffit de le faire implicitement en agissant avec confiance & en déposant tout doute & tout scrupule.

5°. On ne peut être coupable pour avoir suivi les regles de la prudence. Toutes autorisent l'opinion la plus probable (a) : car il ne peut y avoir d'imprudence à faire une chose que nous ne pouvons raisonnablement croire mauvaise & défendue : tel est sans doute ce que nous jugeons innocent d'après les raisons les plus fortes , & qui semblent s'approcher davantage de la vérité ; si nous nous trompons alors , c'est que nous ne sommes pas infailibles , & l'erreur est bien excusable. Il n'est pas d'ailleurs possible que nous jugions autrement , puisque nous ne pouvons juger que conformément à nos idées & à nos lumières , qui nous découvrant dans l'opinion la plus probable une supériorité marquée , ne nous permettent pas de nous déterminer en faveur de l'opinion la moins probable (b). Car com-

(a) Necessè est ut semper
justior & rationabilior pars
prævaleat. *Conc. Lemovic.*

(b) Unusquisque niti debet ad hoc quod de rebus
judicet secundùm id quod

ment pourrions-nous prononcer qu'une opinion est fautive & ne vaut rien, tandis que tout nous prouve que de toutes celles qu'on peut avancer sur la même matière, elle réunit les traits de vérité les plus marqués.

6°. Enfin, & voici ce qui doit trancher absolument la difficulté, & ce qui en bonne morale forme une espèce de démonstration; c'est qu'il n'y a aucun danger pour le salut à suivre une règle de conduite que des Conciles généraux ont déclarée expressément être le motif de leur décision, & conséquemment pouvoir être le motif de celle que nous portons nous-mêmes, & que les Papes & le Clergé de France ont autorisée. Nous avons déjà rapporté le décret du Concile général de Vienne; il ne peut être plus précis. Dans ces derniers temps Sinnik, Docteur de Louvain, s'avisa de soutenir qu'il n'étoit pas permis de suivre l'opinion la plus probable lorsqu'elle n'étoit pas la plus sûre: car c'est-là le sens naturel & unique de la proposition, déférée au S. Siege, & condamnée par Alexandre VIII (a). Il n'est pas possible de s'y méprendre, Sinnik s'étoit trop clairement expliqué dans ses ouvrages, & ses défenseurs dans le temps même qu'ils faisoient les plus grands efforts pour en empêcher la censure, en convenoient comme ses adversaires; le Pape n'en proscrivit pas moins la proposition de Sinnik; & très-certainement il prononça alors, que sur ce qui étoit la matière de la contestation, c'est-à-dire, si l'on pouvoit suivre l'opinion la plus probable lorsqu'elle n'est pas la plus sûre. Car lorsqu'elle a en même temps le double caractère d'être la plus sûre & la plus probable, qu'on la pût suivre, c'est ce qui n'étoit pas contesté:

sunt... quia verum est bonum intellectus, falsum autem est malum ipsius. S. Th. *ibid.*

(a) Non licet sequi inter probabiles opiniones vel probabilissimam. *Prop. dam. ab Alex. VIII. an 1690.*

& ne pouvoit l'être ; il ne s'agissoit point aussi du concours d'opinions qui ne tendent qu'à l'observation de la loi.

Enfin , le Clergé de France dans l'assemblée de 1700 , qu'on n'accusera pas d'avoir favorisé le relâchement & le Probabilisme , rejette avec indignation l'imputation qu'on lui voudroit faire de ne jamais permettre de suivre l'opinion la plus probable : ce sentiment il le qualifie de faux & erroné ; les paroles sont remarquables : *nous sommes , disent-ils , très-éloignés d'approuver l'erreur de ceux qui prétendent qu'il n'est pas permis de suivre l'opinion la plus probable (a).*

De tout ceci il résulte que l'opinion la plus vraisemblable , soit qu'il s'agisse du droit naturel ou du droit positif , des loix divines ou humaines , d'un fait ou d'un point de droit , est une regle sûre de conduite ; & que cette regle est d'autant plus sûre qu'elle est autorisée par la pratique des Saints dans leurs actions & leurs sentiments , des Conciles dans leurs canons , des souverains Pontifes dans leurs constitutions , des Peres de l'Eglise dans leurs instructions , des Evêques dans leurs ordonnances , du Clergé de France en particulier dans ses assemblées , des Docteurs dans leurs décisions , & des Magistrats dans leurs arrêts.

Ce que dit S. Augustin , que ceux qui se laissent conduire par de simples vraisemblances , toujours sujettes à l'erreur , ne peuvent pas manquer de se tromper souvent (b) , ne concerne que les Académiciens qui ne reconnoissoient aucune espece de certitude. Il leur disoit très-bien que n'admettant que des probabilités il n'étoit pas possible que souvent ils ne se méprissent , en prenant l'erreur pour

(a) Absit ut eorum pro-
hemus errorem qui negant
licere sequi opinionem vel
inter probabiles probabilif-

simam.

(a) Erret necesse est qui
assentitur rebus incertis. L.
conr. Acad. c. 4.

la vérité ; ce qui doit également arriver aux Probabilistes, qui se contentant de l'opinion la moins vraisemblable, s'approchent davantage de l'erreur, & sont naturellement exposés à tomber dans cet inconvénient.

Pour notre sentiment, il est absolument éloigné de celui des Académiciens. Si nous soutenons, comme eux, qu'on peut suivre ce qu'on fait de plus vraisemblable sur une matière, ce n'est qu'au défaut d'une plus grande certitude ; & cette certitude nous sommes très-capables de l'acquérir sur la plupart des objets qui intéressent la foi & les mœurs. Là même où nous n'avons que des opinions toujours mêlées d'une espèce d'incertitude, lorsque nous les proposons pour règle, ce n'est point en ce qu'elles ont d'incertain, nous *n'acquiesçons point alors à des choses douteuses* ; ce que blâme ici S. Augustin. Nous nous donnons un appui moins fragile ; ce principe certain & bien prouvé, qu'au défaut de plus grande lumière on peut suivre l'opinion la plus probable, qui sans avoir le caractère de vérité démontrée, n'en a pas moins celui de règle sûre de conduite, parce qu'elle tient de plus près à la vérité, & que c'est tout ce qu'on fait, & souvent tout ce qu'on peut savoir qui en ait plus le caractère (a).

(a) Illa major probabilitas verè ac propriè meretur appellari certitudo, quia abjicit omnem formidinem liberam ac prudentem. . . nam cum certitudo formalis, id est actus intellectus nihil aliud sit quam firma adhæsiō alicui propositioni, ille solum actus dicendus est certus, qui nullam admittat formidinem ; vel si ali-

quam, parvam & inevitabilem & parvi pendendam, non prudentem, non liberam ; & illud dici debet obiectum certum, quod ita apparet clarè, ut nullam det occasionem formidandi, vel si aliquam, parvam ac . . . inevitabilem ex naturâ rei invidentis. *Card. Lauræat. T. 2. in 3. sent. disput. 11. n. 249.*

ARTICLE II.

Comment peut-on connoître quelle est l'opinion la plus probable ? Et comment doit-on se comporter dans le choix des opinions & des Auteurs ?

Ce n'est point assez de décider en général, que dans le concours des opinions probables, on peut s'en tenir à celle qui l'est davantage, si l'on ne montre en même-temps, comment & à quelles marques on peut connoître l'opinion, qui mérite à ce titre la préférence. C'est pourquoi nous allons établir ici quelques regles, qui nous ont paru les plus propres à prévenir ou éclaircir les principales difficultés, qui peuvent se rencontrer dans la pratique.

1^o. L'opinion la plus probable n'est une regle sûre de conduite, qu'autant qu'on a droit de juger qu'elle est véritablement la plus probable (a). Ce qu'on fait contre la loi & la vérité n'en est pas moins un mal, dit saint Thomas, quoiqu'on le croie bon par erreur (b), lorsque cette erreur est coupable : & il ajoute que les Disciples, qui s'entêtent dans les Ecoles des opinions de leurs Maîtres (c), ne sont pas pour cela en sûreté de conscience s'ils se trompent. Avant toutes choses dit l'Esprit-Saint, prenez la vérité pour regle de toutes vos œuvres (d),

(a) In omnibus actionibus nostris spectare debemus verum & rectum. L. I. ff. de just. & jur.

(b) Illud quod agitur contra legem semper est malum, licet sit juxta conscientiam. S. Th. quod lib. 8. art.

13.

(c) In his quæ sunt contra fidem & bonos mores, nullus excusatur si sequatur erroneam opinionem alicujus magistri. S. Th. quod l. 3. art. 10.

(d) Ante omnia verbum

elle seule peut vous délivrer (a). Et en effet, tout ce que nous avons allégué en faveur de l'opinion la plus probable, suppose évidemment qu'elle l'est véritablement. Et si on ne l'entendoit pas ainsi, ce seroit rentrer dans ce que le Probabilisme renferme de plus dangereux pour les bonnes mœurs; autoriser les préjugés des sectes, qui préviennent toujours en faveur des erreurs qui y sont enseignées; favoriser les passions des hommes, toujours disposées à faire valoir les opinions qui les ménagent; & justifier les fausses consciences qui se forment si aisément, & qui trouvent toujours des raisons pour se justifier. Plusieurs, dit saint Clément (b), se forment des probabilités & des vraisemblances conformes à leurs desirs. C'est pourquoi il est très-important, pour éviter toute surprise, de ne rien négliger pour discerner le vrai de ce qui n'en a que l'apparence (c); le plus vraisemblable de ce qui l'est moins; de telle sorte que si l'on venoit à se tromper, l'erreur fût innocente & en quelque sorte invincible.

2°. Pour risquer moins dans le choix des opinions, & se conduire prudemment dans la comparaison qu'on en fait, on doit compter pour rien une supériorité légère toujours suspecte; dès que l'opinion qui paroît avoir cet avantage est plus commode (d). On a toujours alors sujet de craindre, que l'imagination séduite par l'amour propre, par l'aversion qu'on a naturellement contre tout ce qui gêne, ne grossisse les objets, & ne

verax præcedat te. *Eccl.* 22.

(a) Veritas liberabit vos. *Joan.* 16.

(b) Multas quidem ingeniosi homines, ex his quæ legunt, verisimilitudines capiunt, & ideo observandum est diligenter, ut lex Dei non secundum propriam intelligentiam legatur, vel do-

ceatur. *Can.* 14. *dist.* 37. *ex Epist. Clem.* 1.

(c) Discernendum est principali consideratione verum ab eo quod apparet. *S. Clem. Alex. l.* 7. *strom.*

(d) Voluntatis propensio autoritatem vitii quærit. *S. Aug. serm.* 2. *de temp.*

donne aux raisons qui appuient cette opinion, une force qu'elles n'ont pas naturellement (a). Ainsi toutes choses égales ou à-peu près égales, il faut se décider pour la Loi, & prendre le parti le plus sûr.

Il n'est pas aisé de décider jusqu'à quel point une opinion doit l'emporter, pour devenir une règle sûre de conduite. L'importance de la matière, ses conséquences plus ou moins grandes pour le bien public, la nécessité d'agir plus ou moins pressante doivent entrer pour beaucoup, dans le jugement qu'on en doit porter. En général on demande au moins une supériorité constante, bien claire, & qui détruise absolument l'égalité. Le respect qu'on doit à Dieu, l'obéissance due à ses Loix, la crainte de lui déplaire, sont des motifs trop légitimes & trop puissants sur un cœur chrétien, pour qu'on puisse se déterminer à se dispenser d'une obligation qu'il impose; à moins qu'on ne soit bien sûr qu'il est plus probable qu'on n'est point dans le cas de la Loi: ce qui suppose nécessairement une supériorité bien marquée. Et en effet la vérité étant la règle sur laquelle nos déterminations & nos actions doivent être formées, ce n'est point précisément la probabilité d'une opinion qui peut nous décider, mais le jugement ferme & prudent que nous faisons, qu'elle est vraie, ou que du moins nous avons droit de le penser. Nous ne jugeons pas que la vérité en est certaine & évidente. Ce ne seroit plus une simple opinion. Mais nous jugeons, que si elle n'est pas en elle-même véritable, elle l'est par rapport à nous & à notre conduite, puisqu'elle est plus vraisemblable. Mais pour porter prudemment & avec assurance ce jugement, il faut un fondement solide qui l'appuie, & que les raisons du sentiment contraire nous paroissent évidemment plus foibles. Or, si la supériorité étoit légère, nous ne pourrions pas porter ce jugement: avec

(a) Amor & odium judicium nescit. S. Bern. de | grad. humil.

confiance. La vérité seroit enveloppée de trop de nuages. Nous ne serions pas moralement certains de l'avoir atteinte, ou de nous en être assez approchés, pour pouvoir nous déterminer prudemment.

Aussi l'Eglise désigne l'opinion que nous pouvons suivre, par le titre de la plus probable (a) entre celles qui le sont; non pas précisément pour faire entendre qu'elle le doit être dans un degré si marqué, que l'opinion contraire ne mérite pas même la moindre attention, ce qui seroit une autre extrémité; mais pour faire connoître que l'opinion doit être très-probable par rapport à l'opinion contraire; c'est-à-dire, avoir une supériorité qui la rende beaucoup plus vraisemblable. Gonzalès apporte ici un exemple sensible. Cinq Pilotes habiles assurent qu'il n'y a point de risque à courir pour un vaisseau, en le faisant passer par un certain endroit; quatre autres également instruits avertissent qu'il y a un vrai danger. L'autorité des premiers n'est pas assez supérieure à celle des seconds, pour pouvoir prudemment s'exposer à courir les risques de la suivre; & il n'est personne qui ne jugeât qu'il y auroit de la témérité. De même dans l'ordre de la conscience, lorsque les raisons d'une opinion ont beaucoup de force, & que celles de l'opinion que nous jugeons plus probable ne l'emportent que foiblement, le danger de pécher n'est pas assez écarté, pour qu'on puisse prudemment le suivre.

Gibert, savant Théologien Jésuite, & qui a bien approfondi cette matiere, pour apprécier cette supériorité, se sert d'une comparaison tirée du témoignage que les hommes rendent des faits; il faut au moins deux temoins pour décider le Juge. La loi, dit cet Auteur, est en possession d'obliger. Pour avoir droit de s'en écarter & juger prudemment qu'on n'y est pas tenu, il faut que la supériorité des

(a) Inter probabiles probabilissimam. *Alex. VIII.* | & *Cler. Gallic. an. 1700.*

raisons fasse sur notre esprit à-peu près le même fait que la déposition de deux témoins dignes de foi pour la créance d'un fait, & cela est plus nécessaire à proportion que la matière est importante, & encore plus dans celles qui exposent à causer du dommage à quelqu'un. Il est même des cas, comme nous le disons ailleurs, où le dommage seroit si considérable, & l'avantage de l'opinion qui nous est favorable, & nous paroît plus probable, seroit si léger pour nous qu'il n'est point de probabilité qui nous pût autoriser, à moins qu'elle ne fût dans un degré si éminent, que le danger qu'on en craint fût hors de toute apparence.

3°. Il est des opinions, qui ne sont que probables, & qui néanmoins le sont assez pour l'emporter évidemment sur les opinions opposées. Il est sans difficulté, qu'on les peut suivre avec confiance.

4°. Il y a de deux sortes de Probabilités : l'une extrinsèque & fondée sur l'autorité des Docteurs ; l'autre intrinsèque & conséquente aux raisons qui appuyent un sentiment. Ces deux especes de Probabilités, comme nous l'avons déjà dit, se trouvent ordinairement réunies ensemble. Il seroit en effet bien difficile que les meilleures raisons eussent échappé au plus grand nombre des Auteurs, ou qu'ils n'en eussent point été ébranlés. Nous ne parlons que des Auteurs qui paroissent avoir cherché sincèrement la vérité (a). Car nous savons que plusieurs n'ont pas eu sur ce point important assez d'attention & d'exactitude, & ont mérité des notes flétrissantes, sur quelques articles de leur Doctrine. Leurs Ouvrages peuvent contenir, & contiennent

(a) Opiniones ne circumferamus, sed res ipsas expendamus. Annon enim absurdum fuerit nos, cum de pecuniis agitur, aliis fidem non habere. . . . cum autem

de rebus judicandum est, in aliorum opiniones temerè ac velut obtorto collo trahi. S. Chryf. hom. 13. in Epist. 2a. ad Corinth.

en effet de très-bonnes choses. Mais flétris par l'Eglise, qui en a condamné quelques Propositions, sans approuver le reste, ils ont perdu toute autorité personnelle, & sont uniquement réduits à la force des raisons, dont ils appuyent leurs sentimens. Nous savons aussi quel est l'empire des préjugés; & que de s'attacher précisément à compter les Auteurs, ceux sur-tout qui ont écrit dans des temps d'ignorance, ou sous le règne de la Probabilité, ce seroit quelquefois risquer de s'égarer. Cependant, comme on veille dans l'Eglise Catholique sur la Doctrine qui s'y enseigne, si par hazard certaines opinions trop relâchées devoient plus communes qu'il ne seroit à souhaiter, l'Eglise interposeroit bientôt son autorité, pour en arrêter le cours. Aussi a-t-on regardé comme une extravagance ridicule la prétention de Carnuel (a), qui a osé avancer, que des qu'une opinion a été une fois reconnue probable, elle étoit à l'abri de toute censure: & effectivement combien de ces opinions, enseignées comme probables, ont été condamnées par l'Eglise, & sont rejetées de toute bonne morale. Les Propositions qui les contiennent & que l'Eglise a flétries, ne sont point des Propositions fabriquées. L'Eglise est trop sage, pour se former des monstres pour les combattre; & c'est dans le sens même des Auteurs, qui les avoient avancées, qu'elle les a censurées. Elle n'a pû avoir d'autre objet.

5°. Dans la concurrence de la Probabilité extrinseque & intrinseque, si le cas arrivoit, l'opinion la mieux fondée en raison doit l'emporter sur celle, qui n'auroit que le mérite d'être plus suivie. Car la probabilité d'un sentiment ne vient pas précisément de l'autorité de ceux qui le soutiennent, mais

(a) Non datur in mundo visibilis autoritas condemnandi opiniones probabiles. *Theol. fund.* n. 253.

de la force des raisons, qui les y ont déterminés. On ne propose comme regle l'opinion la plus commune, qu'autant qu'on présume qu'elle est la mieux fondée. Mais si la supériorité des raisons se trouve évidemment d'un côté, la présomption cesse (a); il ne faut plus compter les suffrages. Cette observation a lieu principalement par rapport à certaines opinions problématiques & en quelque sorte nationales, que dans certains pays on se fait une loi d'adopter, & peut-être même une espece d'honneur de faire valoir & de soutenir. Elle peut encore être de quelque usage, lorsqu'il s'agit de loix difficiles & de cas qui arrivent rarement. Car il est très-possible dans ces circonstances, qu'un petit nombre d'Auteurs, qui ont davantage approfondi la matiere, ayent mieux réussi, qu'un plus grand nombre, qui n'ont traité ces Questions que superficiellement, & plutôt d'après ce que ceux qui les avoient devancés en avoient dit, qu'en conséquence de l'examen qu'ils en avoient fait eux-mêmes (b).

Il est aussi des Questions, qui ont rapport à des sciences étrangères à la Théologie morale. Les connoissances nécessaires pour décider ces Questions peuvent ne se trouver réunies que chez un petit

(a) Sed neque ex multitudine autorum quod melius & æquius est judicatore, cum possit forsitan & deterioris sententia & multas & majores in aliquâ parte superare. *de concept. digestorum.* §. 6.

(b) Non videtur opinio appellanda communis, ad effectum præjudicandæ alteri, ex eo quod plures eam sequuntur, tanquam oves alias oves, vel ut ayes quæ

aliam volentem sequuntur. Communio enim ad hoc existimarem illam, quam sex vel septem Auctores classici ex professo rem pertransciantes affererent, quam probatam à quinquaginta solâ fere priorum autoritate ductis. Opinio enim communior non ex numero opinantium, sed ex pondere autoritatis fit. *Navar. in man. c. 27. m.* 289.

nombre de Théologiens , qui conséquemment , toutes choses égales , méritent la préférence , sur plusieurs qui ne les ont pas.

Pour l'ordinaire il faut préférer dans ce qui tient à chaque profession , les Maîtres de l'Art ; les Théologiens lorsqu'il s'agit de dogmes , & des règles des mœurs ; les Jurisconsultes dans l'interprétation des Loix & des Coutumes ; les Canonistes dans l'explication des Canons.

En général une opinion singulière est suspecte ; (a) , dans les choses de pratique & d'usage elle est communément fautive , & toujours dangereuse. Car qui pourroit raisonnablement penser qu'un seul y eut vû plus clair que tous les autres ?

Si quelquefois on peut se croire obligé de se déterminer pour l'opinion la moins commune , il faut prendre garde de se laisser éblouir par des raisons , qui ayent plus d'apparence que de réalité. On doit sur-tout se défier du jugement qu'on en porte , lorsqu'on voit que des Auteurs respectables , d'une probité & d'une vertu reconnues , distingués par l'étendue de leurs connoissances , dépouillés de tout intérêt de parti , & de tout préjugé , après avoir examiné ces raisons , n'en ont pas été affectés. C'est alors plus que jamais qu'il faut prendre conseil , en conférer avec des gens éclairés , peser avec eux les raisons des deux partis , examiner ce qui a pu faire prendre le change aux Auteurs , dont on ne peut goûter la décision & qui peuvent avoir passé trop légèrement sur les raisons contraires à leur sentiment , ou n'avoir pas eu certaines connoissances , qu'on n'a acquises que depuis , au moins dans une certaine étendue. Et ce n'est qu'après avoir pris toutes ces précautions , qu'on peut prudemment se décider.

(c) *Melius omnibus quam | paneg. Trajæ.*
singulis creditur. Plin. in |

6°. Lorsqu'on se détermine pour une opinion sur la foi des Auteurs , entraîné par leur autorité , c'est l'autorité la plus grande qui fait l'opinion la plus probable. Nous ne parlons point ici de l'autorité des Ecrivains Sacrés , supérieure à toute autre autorité (a), qui ne forme pas seulement un sentiment probable , mais encore une décision infaillible. Il n'est pas possible à un chrétien de douter , que dès que l'Écriture s'explique sur quelque point, ordonne ou défend quelque chose , la raison ne peut qu'adorer , ce qu'elle ne conçoit pas toujours. Elle n'a à cet égard en partage que l'obéissance , & la recherche du sens qu'on doit donner au texte sacré. L'Écriture est la règle de la foi & des mœurs , la source de toute bonne morale (b). Aussi a-t-on observé qu'autant que les bons Casuistes sont attentifs à y puiser la connoissance des différents devoirs de l'homme , & à appuyer leurs décisions des textes qui y ont rapport , autant les Casuistes décriés pour leur relâchement paroissent avoir négligé cette étude (c) ; du moins on ne voit pas qu'ils ayent autant de soin , que le demande une morale chrétienne , d'autoriser leurs sentiments de passages de l'Écriture ; attention nécessaire pour faire respecter la Doctrine qu'on enseigne , & qui sans cela ne paroît qu'un tissu d'opinions humaines & problématiques (d).

(a) Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum... ad erudiendum in justitia , ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus. 2. *Timoth.* 3.

(b) In iis quæ apertè in scripturâ posita sunt , inveniuntur omnia... quæ continent fidem , moreque vendi. *S. Aug. l. 2. de doctr.*

Christ. c. 9.

(c) De Sainte-Beuve fait cette réflexion.

(d) Si quid dicitur absque scripturâ... cogitatio auditorum claudicat , nunc annuens , nunc hæsitans & interdum sermonem ut frivolum aversans , interdum ut probabilem recipiens ; verum ubi è scripturâ... prædicæ testimonium & loquentis sæ-

Une seconde source de la bonne morale, sont les Ecrits des Peres, qui ayant fait leur principale étude des Livres sacrés, & paroissant choisis de Dieu, pour nous en donner l'intelligence, méritent d'être consultés & écoués par préférence (a). Leur sainteté, & l'approbation que l'Eglise a donnée à leur Doctrine, sont de puissants préjugés en faveur des sentiments qui en sont autorisés. Nous n'ignorons pas les efforts, qu'a faits un fameux Protestant pour décrier la morale enseignée par les Peres de l'Eglise (b). Mais dans son Ouvrage il n'a satisfait ni le public éclairé, ni les Protestants eux-mêmes (c). Et un savant Bénédictin (d), a pleinement vengé les Peres, des coups que cet Auteur téméraire avoit voulu leur porter. Nous ne dissimulons point, qu'il peut être échappé à quelques-uns des traits de la foiblesse humaine. Mais ce sont des choses de peu de considération, qui n'ont point de rapport aux mœurs, ou à l'égard desquelles l'Eglise a pris les précautions nécessaires, pour qu'on ne s'y méprenne pas. Quant à ce qu'on peut appeller la morale des Peres, & leur Doctrine commune, elle se trouve par-tout exacte, & conforme aux vrais principes.

On doit dire la même chose des saints Docteurs, qui ont paru dans des temps moins reculés, tels que saint Bonaventure & saint Thomas, qui ont

monem & audientis animum confirmat. S. Chryf. in psal. 95,

(a) Ne transgrediamini terminos quos posuerunt Patres. Quid ergo tendimus ultra definita majorum; aut cur nobis non sufficit, si quid ignorantes discere cupimus, qualiter ab orthodoxis patribus, singula quæque vel vitanda vel præcepta

sunt ..? numquid & sapientiores illis sumus? Gelas. 1. Epist. 5,

(b) Barbeyrac, Traité de la morale des Peres.

(c) Voy. les devoirs de l'homme du même Auteur, avertissement, p. IX.

(d) Dom Remy Ceillier, Apologie de la morale des Peres.

mérité les plus grands éloges des Souverains Pontifes. Nous ne prétendons pas par là leur donner une espece d'infailibilité. Tous saints, tous savants qu'ils étoient, c'étoit des hommes. Et il y paroît bien, puisqu'ils ne sont pas d'accord sur tous les points: & l'un des plus célèbres Commentateurs de saint Thomas (a), convient avec simplicité, que la mort ayant empêché ce saint Docteur de mettre la dernière main à son plus bel Ouvrage, il y étoit resté quelques raisonnemens, que sans doute il eût réformés & corrigés, s'il eut vécu plus long-temps. Mais néanmoins le fonds de la Doctrine y est admirable; les regles, qui y sont prescrites, exactes; & on ne peut s'égarer, au moins d'une maniere qui intéresse le salut (b), en suivant ses décisions. Si néanmoins quelque chose ne paroïssoit pas assez prouvé, si c'étoit de ces Questions problématiques, sur lesquelles d'autres saints Docteurs semblent penser différemment, il est alors très-permis d'examiner de quel côté se trouvent les meilleures raisons & les autorités les plus décisives.

Comme il n'est pas possible de consulter tous les Auteurs, il faut s'attacher, autant qu'on le peut, à ceux qui ont le plus de réputation, de piété & de lumieres. On ne peut gueres douter de la probabilité d'une opinion, qui est enseignée par les Théologiens de différentes Ecoles, qui la jugent constamment la plus vraisemblable. Divisés sur d'autres points, ils ne peuvent s'être réunis sur celui-ci, que par la force de la conviction.

Comme il est des opinions adoptées par une Ecole particuliere, & contredites par d'autres, les Docteurs de cette Ecole, quoique d'ailleurs très-

(a) Sylvius.

(b) Nunquam, qui Thomam tenuit, invenitur à tramite veritatis deviasse: hu-

jus Doctoris sapientia præ cæteris (exceptâ canonicâ) habet veritatem sententiarum Innoc. VI.

éclairés & très-respectables, sont à cet égard sans autorité. Ce sont pour eux des opinions d'état & non de choix ; leur suffrage est ici de la plus petite considération.

Lorsqu'en lisant les Théologiens, qu'on a entre les mains & qu'on ne soupçonne point de relâchement, on est satisfait des raisons qu'ils donnent de leur décision, & qu'on ne fait rien de mieux, on peut s'en tenir à leur opinion, comme à celle qui paroît la plus vraisemblable & la plus autorisée ; & ce jugement n'est point téméraire, des qu'il s'agit d'Auteurs qui ont mérité l'estime & la confiance publique. Mais s'il paroît sur le point dont-il s'agit, une contrariété d'opinions, qui jette dans l'embarras, on doit prendre plus de précautions pour se décider, & pour l'ordinaire consulter des personnes éclairées & prudentes (a). C'est pour le commun des hommes une obligation de nécessité, & non pas seulement une règle de prudence, dans les cas difficiles (b). Sur-tout il faut en cela agir de bonne foi, & ne pas imiter ces personnes qui vont de Docteurs en Docteurs jusqu'à ce qu'ils en trouvent, qui les favorisent ; & font à-peu-près ce que Balac fit par rapport à Balaam, qui d'abord n'entroit point dans ses vues. Mais ce Prince y revint à tant de fois, qu'enfin il lui arracha le conseil le plus indigne d'un Prophete du Seigneur, & le plus fatal à la vertu des Israélites.

Les gens simples, & ceux qui ne sont que médiocrement éclairés, dans les points où ils sont incapables de se décider par eux-mêmes, n'ont rien de mieux à faire que de consulter dans leurs

(a) Anima sancti viti aliquando vere annuntiat magis, quam septem speculatores sedentes in excelso. *Ecc. 36.*

(b) Fili sine consilio nihil facias, & post factum non pœnitebit. *Eccles. 32.* Consilium à sapiente perquire. *Tob. 6.*

doutes leurs Pasteurs ou leurs Confesseurs, & de suivre leur avis, comme un malade n'a point de meilleur parti que de consulter son Médecin, & de s'en tenir au remède qu'il lui conseille. Nous supposons qu'on ne connoît rien dans le Pasteur qui le rende indigne de la confiance que doivent avoir dans sa probité & ses lumières les fideles qui sont sous sa conduite. Nous supposons également que le choix du Confesseur ait été fait suivant les regles de la prudence chrétienne, & qu'on ne lui ait pas donné la préférence, précisément parce qu'il passe pour être commode & complaisant. Car malheureusement il en est quelques-uns, à qui on donne cette réputation. Est-elle bien fondée? C'est ce que nous n'examinons pas : nous disons seulement que cette réputation, vraie ou fausse, est dans le choix d'un Confesseur un motif aussi condamnable au Tribunal de la raison qu'à celui de la religion (a). Se proposer cet indigne motif, c'est mériter que Dieu nous traite, comme il fit autrefois les Juifs, qui ne vouloient que des Prophètes complaisants, pleins d'indulgence pour leurs désordres & toujours prêts à les excuser (b). Dieu pour les punir de ces vues perverses, permit qu'il s'élevât parmi ses Prêtres de ces Prophètes du mensonge (c). Les Juifs pour avoir sù intéresser en faveur de leurs passions, ceux qui par état étoient obligés de s'élever contre les excès & les dérèglements, auxquels ils se portoient, n'en furent que plus coupables. Des aveugles se laisserent conduire par d'autres aveugles, & suivant l'oracle

(a) Qui dicunt videntibus nolite videre ; loquimini placentiâ. *Isai.* 30. 10.

(b) Ecce vir unus à quo possumus quærere Dei voluntatem, sed odi eum quia non propheta mihi bonum,

sed malum omni tempore. *2. Paralip.* 18. 7.

(c) Prophetæ propheta-bant mendacium . . . & populus meus dilexit talia. *Jerem.* 5. 31.

de Jesus-Christ, ils tomberont les uns & les autres dans le précipicé (a).

Mais si les simples n'ont en vue dans le choix de leur Confesseur, que le salut de leur ame, Dieu ne permettra pas, que la confiance qu'ils ont en lui leur soit nuisible, au moins jusqu'à mettre leur salut en danger. C'est ce qui a fait décider à M. de Sainte-Beuve, qu'en général, l'on peut s'en tenir aux résolutions d'un homme reconnu pour docte & pieux, à moins qu'on n'ait quelques raisons de douter de la vérité de sa décision : que la réputation supérieure d'un autre Docteur n'est pas un motif pour lui représenter la même difficulté : que sans cela ce ne seroit jamais fait, & que les fideles seroient toujours dans l'inquiétude. Cependant lorsque l'affaire est importante, la prudence exige que si l'on connoît des Docteurs plus éclairés, on s'adresse à eux pour n'avoir rien à se reprocher & éclaircir les doutes, qui peuvent rester encore. On le fait tous les jours dans les affaires de conséquence & dans les maladies dangereuses, lorsqu'on n'est pas entièrement satisfait de la décision du premier Jurisconsulte qu'on a consulté, ou des remèdes que le Médecin a ordonnés ; pour plus grande sûreté on se croit obligé, lorsqu'on le peut, d'en appeller d'autres, & de les consulter de nouveau. Pourquoi ne pas prendre les mêmes précautions dans l'ordre du salut, & s'assurer par-là, autant qu'il est possible, du sentiment auquel on doit se fixer ?

Nous disons néanmoins, pour tranquilliser les gens simples, qu'ils font très-bien de ne plus douter après la décision de leur Pasteur ou de leur Confesseur, qu'ils doivent respecter comme des

(a) Cæcus si cæco ductum præstet, ambo in foveam cadunt. *Math.* 15. 14. Sur quoi S. Gregoire le Grand,

de curâ pastorali c. 10. dit : tertius non solum cæcum ductentem, sed & cæcum sequentem.

guides qui leur ont été donnés de Dieu pour les conduire dans l'ordre de la conscience & du salut.

Les Probabilistes ont cru trouver un grand avantage pour leur système dans cette règle de conduite ; & ils en ont conclu que l'autorité d'un seul Docteur pouvoit faire une opinion probable & sûre dans la pratique (a), puisque l'autorité d'un Pasteur & d'un Confesseur suffit pour décider les simples, qui peuvent en toute sûreté s'en tenir à leur décision.

Mais cette règle de conduite, qu'on donne au commun des fideles, n'est point du tout fondée sur la probabilité. Elle a pour appui des principes plus solides, qui forment une certitude morale. Car voici comment les fideles de ce caractère peuvent & doivent raisonner. Je n'ai pas assez de lumieres pour me conduire moi-même ; mais Dieu m'a donné des Pasteurs & des Confesseurs pour me diriger dans les voies du salut. Je ne vois rien dans celui à qui je m'adresse, qui puisse diminuer la confiance que j'ai en lui. Je n'ai aucune raison d'en consulter un autre. Je lui demande de bonne foi & avec une intention droite son sentiment, sur les difficultés que je puis avoir. J'y conforme ma conduite. Je ne vois pas pourquoi je ne me tiendrois pas tranquille. J'écoute celui que Dieu m'ordonne d'écouter comme lui-même.

La tranquillité de cette personne n'est pas seulement fondée sur une opinion probable, mais sur cette confiance qu'on doit avoir dans la bonté de Dieu, trop équitable pour condamner celui qui ne fait que suivre les règles qu'il a établies pour le gou-

(a) Auctoritas unius Doctoris probi & docti, reddit opinionem probabilem. Cette proposition a été justement censurée par les Fa-

cultés de Paris & de Louvain, ut perniciofa & immemeras absurditates invehens in materiâ morum.

vérnement des fideles. Un chrétien qui se conforme aux instructions de son Pasteur, autorité de la mission de son Evêque, uni de communion avec le saint Siege, suit l'ordre que Dieu a établi pour le gouvernement de son Eglise; & il peut justement présumer, que la Doctrine que son Pasteur lui enseigne est la pure Doctrine de cette Eglise, également sainte & infaillible.

Ce n'est pas que le Pasteur soit infaillible. Il peut sans doute se tromper. Mais ses méprises, quoique pernicieuses pour lui, ne peuvent retomber sur ceux qu'il conduit, lorsque la bonne foi les excuse, & qu'aucune circonstance ne diminue légitimement leur confiance. Nous convenons qu'il peut se trouver des faux Prophetes couverts sous la peau de brebis, qui en imposent par une apparence de réforme & de sainteté; mais on ne manque pas de moyens pour les connoître; & on est communément en faute lorsqu'on s'en laisse abuser. Comme ils n'ont d'autorité, & que leur conduite n'est une voie sûre qu'autant qu'ils parlent au nom de l'Eglise, ils cessent d'avoir droit à notre confiance, lorsqu'ils s'élevent contre ses décisions, & qu'ils s'écartent de la Doctrine du corps des premiers Pasteurs, que l'Esprit Saint a établis pour gouverner & régir l'Eglise de Dieu. Sans cela leurs lumieres, la vie édifiante qu'ils mènent, leur zele, manquent de cet appui divin, nécessaire pour nous diriger sûrement, & nous autoriser à nous abandonner prudemment à leur conduite.

Au reste, lorsque nous disons qu'on peut s'en tenir à la décision d'un homme sage & éclairé, nous ne permettons de suivre son opinion qu'à titre d'opinion certaine ou au moins plus probable que le sentiment opposé. Il est vrai qu'on n'a pour se conduire & se décider que son avis; mais on ne le suit qu'autant qu'on a droit de présumer que c'est la vérité qu'il nous enseigne, & que ce n'est

que le sentiment commun de l'Eglise & des Docteurs qu'ils nous propose. Ce n'est donc plus un seul Docteur qu'on écoute dans sa personne ; son autorité seule ne fait point à notre égard une opinion probable, comme les Probabilistes l'enseignent des Casuistes, lors même que ceux-ci avouent que leur sentiment n'est pas le sentiment commun ; prétention ridicule, contraire à la raison & aux maximes les plus simples de la prudence. Qu'ils soient si l'on veut, des hommes de science & de probité, ils n'en sont pas pour cela à couvert de la méprise & de l'erreur. Un seul témoin est sans conséquence pour la preuve d'un fait. Un seul Jurisconsulte, un seul Casuiste a encore moins d'autorité pour régler les droits de la conscience. La décision du Pasteur n'a de force & n'est une règle sûre de conduite, qu'autant qu'il représente l'Eglise & qu'il est l'interprète de ses sentiments.

Quiconque est en état de s'instruire par lui-même, ne doit pas suivre en tout aveuglement les Auteurs les plus estimés, dès que sur la justesse de leur décision, il lui naît des doutes qui lui font craindre qu'ils se soient mépris. Il est difficile, sur-tout dans de longs Ouvrages, de ne pas s'oublier. Melchior Cano, qui lui-même en est un exemple, donne à cet égard un avis très-judicieux (a) ; c'est que ce seroit une injustice de mépriser les Auteurs, & de leur faire un crime de ce qui est l'apanage de la condition humaine : comme ce seroit aussi la plus haute imprudence de les croire en tout sur leur parole. Cependant quand on voit le grand nombre s'ac-

(a) Theologum admonere pretium est, ne illi statim persuasum sit, omnia quæ magni Auctores scripserunt, undique esse perfecta ; nam labuntur aliquando & onerantur, & indulgent in ge-

niorum suorum voluptati... nec semper intendunt animum, & nonnunquam fatigantur, .. summi sunt, homines tamen. *De locis Theolog. l. XI. c. 6.*

ordonner sur la plus grande probabilité d'une opinion on peut la suivre sans crainte ; croire même que c'est la plus autorisée , sur le témoignage que rendent ceux qu'on a entre les mains , de la pluralité des suffrages , & présumer lorsqu'on n'a point de preuve au contraire , qu'elle est fondée sur la vérité & la prépondérance des raisons.

Lorsque sur un point il se trouve une loi précise , elle doit l'emporter sur toutes les opinions & les usages des hommes (a). Nous ne regardons pas cette maxime comme inutile , & nous pourrions citer plusieurs loix , sur-tout de discipline , auxquelles nous pourrions très-aisément l'appliquer. Tout au plus les sentiments des hommes peuvent être consultés , lorsqu'il s'agit d'interpréter les loix , & marquer les bornes qu'on leur doit donner. Mais c'est toujours la loi elle-même , qui doit servir de texte & de règle , relativement à la fin que le Législateur s'est proposée en la portant (b). C'est par-là qu'on doit juger du plus ou moins d'étendue qu'on lui doit donner. Dès qu'en la resserrant en de certaines bornes , elle produit tout son effet , & qu'au contraire elle deviendrait trop onéreuse , trop aisée à violer par les personnes pieuses & attentives , si l'on donnoit une certaine étendue à ses dispositions (c) ; alors il est juste de s'attacher à l'explication la plus douce , que les termes de la loi peuvent comporter. Une loi n'est pas un piège tendu à

(a) Cùm videris multos non solum hoc facere , sed & defendere , renete ad legem Dei , & non sequaris prævaricatores ejus ; non enim secundùm illorum sensum , sed secundùm illius veritatem judicaberis. S. Aug. lib. de Catechis. rud.

(b) Nec mores hominum judicio , sed per Evangelica præcepta instituas , quia ea-

dem permanent ita perdurant , tanquam a veraci ac beato ore prolata : homines verò similes sunt nubeculis per ventorum mutationes ad aliam atque aliam partem jactatis. Id Epist. 82.

(c) In ambigua voce , ea potius est accipienda , quæ vitio caret ; præsertim cum voluntas legis ex eo colligi possit. L. 19. ff. de legib.

l'innocence , mais un secours pour la conserver. Il en faudroit juger différemment si l'interprétation rigide étoit nécessaire , pour conserver à la loi toute sa force. Et c'est ainsi qu'il faut prendre , ainsi que nous l'avons dit ailleurs , certains réglemens de discipline Ecclésiastique , sur la chasse , les cabarets , &c , dont on ne peut gueres adoucir la rigueur , sans risquer l'essentiel , & manquer la fin que les Supérieurs se sont proposée en les établissant.

Il ne faut point se prévenir contre les opinions précisément , parce qu'elles sont douces & modérées. Les sentimens outrés sont aussi opposés à l'esprit de la morale chrétienne , que les opinions relâchées (a). Il est d'autant plus important de se précautionner contre une sévérité excessive , que le goût du siècle est pour le rigorisme dans les opinions ; mais seulement dans les opinions. Depuis que les Casuistes complaisants , & les opinions commodes mises au grand jour , ont été l'objet de mille plaisanteries , bonnes & mauvaises , la crainte de les partager a jetté plusieurs Auteurs modernes dans le défaut contraire. Ils ont cru qu'il y avoit moins à risquer à décider tout d'un coup qu'une chose n'est pas permise , & qu'elle est un péché grief que de l'examiner & de la discuter avec soin. La paresse des Auteurs y a trouvé son compte ; & leur réputation a été moins exposée.

Cependant il y a une grande différence entre une opinion douce , & une opinion relâchée. L'une proportionne la loi à la condition commune des hommes ; l'autre en élude les dispositions , en énerve la vigueur , en favorise la transgression. La première en ménageant la foiblesse des sujets , con-

(a) Cavenda est conscientia nimis larga & nimis stricta, nam prima generat præsumptionem, secunda desperationem. Prima dicit sapere malum bonum; secunda bonum malum. S. Bonav. in comp. Theol. l. 2. c. 52.

tribue à l'observation de la loi , & lui fait produire tous les effets que naturellement on en devoit attendre. La seconde augmente la fragilité humaine , en s'y prêtant avec trop de condescendance ; ôte à la loi son efficacité , & empêche qu'elle ne produise tout le fruit , que le Législateur s'étoit proposé. Une opinion douce fait aimer l'autorité du Législateur , & intéresse en faveur de la loi qu'il a portée. Une opinion relâchée se dérobe à cette autorité , & en paroissant respecter la loi , la détruit en partie & l'anéantit.

11. Nous avons dit, qu'on pouvoit distinguer deux sortes de Probabilités , l'une qu'on nomme en style de l'Ecole *objective* , parce qu'elle concerne l'objet même , la chose dont il s'agit ; l'autre qu'on appelle *subjective* , parce qu'elle affecte le sujet , la personne qui prononce sur la probabilité d'une opinion. Un sentiment est plus probable d'une probabilité objective , lorsqu'il l'est réellement & en lui-même , par la force des raisons qui l'appuient , s'il s'agit d'une probabilité intrinsèque , ou par le mérite & le nombre des Docteurs qui le soutiennent , s'il est question de la probabilité extrinsèque. Un sentiment est plus probable d'une probabilité *subjective* , lorsqu'il l'est au jugement de celui ou de ceux qui le soutiennent. Le célèbre & très-estimable Pere Segneri , trompé par de faux mémoires , qu'on lui mit entre les mains , pour les faire valoir par son beau style , & que ses occupations apostoliques ne lui permirent pas de vérifier lui-même , fit à ce sujet une très-mauvaise querelle au Pere Gonzalès son Général ; cria même au relâchement , en lui imputant de ne donner pour regle de conduite que la probabilité *subjective* , qui seule & indépendante de la probabilité objective deviendroit une regle arbitraire , qui se plieroit à tout ce qu'on voudroit , variable & sans uniformité. En évitant un relâchement , c'eût été tomber dans

un autre. L'ouvrage du Pere Gonzalès dément partout cette fausse accusation. Il ne faut que l'ouvrir & le suivre pour s'en convaincre.

Nous disons donc avec cet illustre adversaire du Probabilisme, que la distinction de la probabilité *objective*, & *subjective* est très-juste, très-bien placée dans cette controverse & nécessaire pour donner des idées claires des choses : que néanmoins ces deux probabilités doivent concourir ensemble pour être une règle sûre de conduite, parce que sans la première on se méprendroit dans l'essentiel & sur le fonds même de la Doctrine ; & sans la seconde on agiroit contre sa conscience, & contre les principes, en se déterminant pour ce qu'on croit le moins probable. Nous disons encore avec le même Gonzalès, que lorsque nous nous contentons de la probabilité *subjective*, nous la supposons toujours unie avec la probabilité intrinsèque & de raison. La plus grande probabilité extrinsèque peut lui manquer. Le plus grand nombre des Théologiens, peut absolument, quoique les exemples en soient très-rares, avoir pris le change au moins durant un temps, faute de secours pour bien discuter la Question, ainsi que nous l'avons observé ; ou pour ne lui avoir pas donné un certain prix & ne l'avoir pas assez approfondie. Depuis, la chose mieux examinée, par quelques habiles Théologiens, les raisons du sentiment contraire mises dans un meilleur jour, de nouvelles lumières acquises donnent à ce sentiment une probabilité supérieure : on peut & on doit alors l'embrasser ; & ceci est le cas de la probabilité *subjective*, & de sa suffisance pour se décider. Nul inconvénient dans cette façon de penser, que celui de la foiblesse humaine sujette à l'erreur ; sur quoi il faut suivre les règles générales, que nous avons données au sujet de la conscience erronée.

Loin que la Doctrine de la plus grande probabilité *subjective* ait le moindre venin, elle favo-

zise en bien des cas l'observation des loix. Il y a, par exemple, plusieurs opinions sur une loi controversée ; quelques-uns prétendent, qu'elle n'oblige point ; qu'elle n'a pas été reçue par l'usage ; qu'un usage contraire l'a abolie ; qu'un certain cas n'y est pas renfermé ; qu'elle n'a point la force d'obliger dans l'ordre de la conscience, sur-tout dans le lieu qu'on habite ; que l'intention du Législateur n'est point d'en former une obligation étroite, &c, mais soi-même on croit le contraire plus probable. Par cela seul on est tenu d'y conformer sa conduite. A la vérité, lorsqu'il s'agit de s'affranchir de l'obligation d'une loi, lorsqu'il est question d'exemptions, de privilèges de corps, de dispenses personnelles, elle seroit sujette à quelques abus. Mais en la liant étroitement à la plus grande probabilité *objective*, intrinsèque & de raison, elle ne présente plus que le vrai, en embrassant ce qui est le plus vraisemblable. Et pour ne pas se méprendre, il ne faut que s'attacher aux règles nécessaires pour la recherche de la vérité. y apporter l'attention, l'application, la droiture du cœur, le dégagement des passions, des préjugés, du propre intérêt (a).

12. Nous ne devons pas ici oublier, ce que le grand Pape Benoît XIV prescrit avec tant de sagesse aux Confesseurs & à ceux qui sont consultés sur les cas de conscience ; c'est de ne point donner de décision, sans s'être bien assurés de sa justesse ; de ne point se faire un mérite de prononcer sur le champ, comme si l'on avoit toujours tout à la main & présent à l'esprit ; de n'avoir point honte de se faire même un devoir de prendre un temps convenable, pour examiner les cas difficiles, & qui méritent quelque discussion.

(a) Si quis fueris sapien- lam, intelliges timorem
tiam tanquam pecuniam, & Domini, & scientiam inven-
tibus thesauros effoderis il- nies Dei. *Prov. 2.*

En effet il se présente une infinité de Questions ; où il faut recourir aux Canons , aux Loix , qui ne peuvent pas être toujours présentes , & qui demandent une étude particulière , pour en tirer une décision prudente & éclairée du cas proposé. Benoît XIV avertit encore , que dans cette multitude d'Auteurs , qui ont écrit sur les cas de conscience , il faut du choix ; qu'il en est plusieurs qui ont suivi une très-mauvaise méthode , (il indique par-là les Probabilistes) , il ne fait que glisser cette observation. Mais sans s'expliquer davantage , il veut que dans les Questions douteuses , le Confesseur ne s'attache pas trop à son opinion particulière ; & que pour donner plus de poids à sa décision , il consulte plusieurs Auteurs , & par préférence , ceux qui ont plus de réputation d'exactitude.

Faute de cette précaution , qui après tout ne renferme rien que de sage & de très-possible , on s'expose à tromper les autres & à se tromper soi-même. En la prenant on s'affermir dans sa première opinion , si elle est juste , & peut-être aussi on découvrira des choses auxquelles on n'avoit pas pensé , & qui ôteront à cette opinion la qualité de plus probable , qu'on lui donnoit trop légèrement. Faut-il enfin en venir à la décision ? Benoît XIV ne la rend point libre & arbitraire , lors même que plusieurs opinions probables se rencontrent. *Postea illam amplectatur sententiam , cui magis suffragari rationem & auctoritatem favere cognoverit.* Le sentiment soutenu des plus fortes autorités & des meilleures raisons , voilà la règle , il ne permet pas d'en choisir une autre. Il finit en ajoutant , que déjà il avoit donné cette règle , dans son Épître Encyclique sur l'usure ; & qu'elle n'a pas seulement rapport à cette matière , mais encore à tout ce qui est du ressort du Sacrement de Pénitence , & peut intéresser la conscience. Tout ceci est tiré de la Lettre circulaire du 26 Juin 1749 , adressée

à tous les Evêques du monde chrétien , au sujet de la préparation nécessaire pour gagner le Jubilé de l'année suivante: temps certainement d'indulgence & de grace ; mais où l'on voit néanmoins que ce grand Pape ne veut pas qu'on se relâche des principes de décision d'une morale exacte , & commune à tous les autres temps ; s'en tenant toujours à la maxime inviolable de la plus grande probabilité.

13. Au reste en matière de probabilité & de vraisemblance , il faut , comme nous l'avons déjà insinué , encore plus de précaution & d'attention , que pour la vérité même. Lorsqu'on a atteint la vérité , la lumière dont elle brille , rassure. Mais la simple vraisemblance laisse toujours quelques nuages , & au milieu de cette espèce d'obscurité , une opinion pourroit bien quelquefois en imposer par l'apparence d'une plus grande probabilité. Il faut donc alors rechercher la vérité avec plus d'application (a), avec plus de désintéressement , par un pur amour pour elle , sans se flatter soi-même , sans complaisance pour ceux qui nous consultent , d'une manière proportionnée à l'importance de l'objet , à la nature du doute où l'on peut être , & aux circonstances où l'on se trouve. Quand on est pressé d'agir & que le temps manque pour faire de grandes réflexions , après avoir élevé son cœur vers Dieu , & l'avoir consulté , & rapidement pesé le pour & le contre , on peut sans inquiétude se décider pour ce qu'on croit de mieux & de plus vraisemblable , en apportant à ce choix de la droiture , de la bonne foi & des vues pures. Lorsqu'on peut s'aider de lumières étrangères , on doit dans le besoin , comme nous l'avons dit , se procurer cet appui. Quand

(a) Continuis vigiliis ex-
 rubant (pii viri) ne opinio
 verisimilis fallat , . . ne se
 crebra alicujus erroris fal-

lant, aut ne quod bonum est
 malum, aut quod malum
 est, bonum esse credatur. S.
 Aug. de civit. Dei. c. 23.

on manque de certains secours, il faut bien se contenter de ceux que Dieu nous donne; & si l'on demeure toujours dans la perplexité, on doit aller au plus sûr. En toutes choses il faut aspirer à la vérité, ne se rendre qu'à elle; on peut se tromper & la manquer; mais on ne peut prudemment agir qu'autant qu'on se peut flatter qu'on la suit (a). C'est pour cette raison, que les Théologiens réprouvent avec indignation, l'opinion de *Tambourin* (b), qui guidé par une fausse probabilité, croyoit qu'il est permis d'engager quelqu'un qui croit de bonne foi une chose vraie, à l'assurer par serment, quoiqu'on sache bien qu'elle est fausse: comme s'il pouvoit jamais être permis d'engager quelqu'un à jurer contre la vérité à soi connue, & qu'au contraire ce ne fût pas un devoir de l'instruire alors de la vérité du fait, & de le défabuser, pour ne pas l'exposer à faire un faux serment. Il peut n'être pour celui qui le fait qu'un péché matériel; mais pour celui qui excite à le faire, c'est un parjure très-formel. Et il ne fut jamais permis d'engager quelqu'un à ce qui est mauvais de sa nature, à ce qui blesse réellement la vérité, qu'on doit respecter en toutes choses, & plus encore lorsqu'on la fait attester par serment, quoique celui qu'on y porte, puisse être excusé par son ignorance personnelle.

(a) Omnes unanimi consensu enitamus ad veritatem accedere, & ea circa rem quamlibet teneatur sententia, quæ vera esse convincetur, ac omnibus hinc inde consideratis videbitur ad veritatem propius accedere, contraria rejiciatur;

ita enim fiet, ut *veritatem facientes in charitate, crescimus in illo, qui caput est omnium Christus.* Eph. 4. *Esparza.* in *append. De usu opin. Probab. art. 42.*

(b) In *Decalog. c. 3. §. 6. n. 7.*

ARTICLE III.

Est-il des cas où l'on doive absolument s'attacher à l'opinion la plus sûre, par préférence à celle qui est la plus probable, dès que celle-ci n'est pas certaine ?

Quoiqu'on puisse communément s'en tenir à l'opinion la plus probable, il est néanmoins des cas où l'on doit absolument chercher le plus sûr, c'est-à-dire, se décider pour ce qui est certain par préférence à ce qui n'est que probable, dans quelque degré que ce soit. Car 1^o, lorsqu'une chose est nécessaire de nécessité de moyen, c'est-à-dire, lorsqu'elle est un moyen nécessaire de salut, il faut alors s'attacher au plus sûr; la raison en est sensible; c'est qu'il n'est pas absolument impossible que l'opinion qui paroît la plus vraisemblable ne soit fautive; la plus grande probabilité est un préjugé pour la vérité d'une opinion, mais non une pleine assurance. Or, si malheureusement l'opinion qui paroît la plus vraisemblable ne se trouvoit pas vraie, la bonne foi, qui l'accompagne, ne pourroit remplacer ce que Dieu a établi comme un moyen nécessaire de salut. Il faut donc alors aller au plus sûr, de crainte de manquer de ce qui est d'une nécessité si absolue. L'ignorance la plus invincible, l'impuissance la plus entière, titres d'ailleurs d'exuse les plus légitimes par rapport au péché, ne peuvent être un titre de dispense par rapport aux loix, qu'il a plu à Dieu de porter, pour régler les moyens dont il a voulu que le salut des hommes dépendît: tel est le baptême; telle est encore la foi dans un Dieu rémunérateur, en Jesus-Christ comme Sauveur, dans le S. Esprit comme troisième personne de l'adorable Trinité, pour ceux qui ont

atteint l'usage de la raison. Si par hazard il se trouvoit dans l'École différents sentiments sur l'étendue qu'on doit donner à la foi de ces vérités fondamentales de la religion , quelque probable que fût une opinion , qui reserrât dans des bornes plus étroites l'obligation de les croire distinctement ; dans la pratique elle ne peut jamais servir de regle de conduite , dès qu'elle ne s'éleve pas au-dessus de la simple probabilité (a).

2°. Dans ce qui concerne la matiere ou la forme des sacrements & le pouvoir de les conférer , dès qu'on peut se procurer une entiere certitude , on ne doit pas se contenter d'une opinion simplement probable , quelque grande qu'en soit la probabilité. Les sacrements sont absolument indépendants de l'opinion des hommes ; toute leur efficace vient de l'institution divine , & ils ne peuvent être valide-ment administrés , qu'autant qu'on en a reçu le pouvoir de Jesus-Christ leur instituteur , & qu'on se sert de la matiere & de la forme qu'il a prescrites , ou médiatement ou immédiatement ; lui seul a pu attacher à ces signes sensibles la force de produire la grace , & donner aux ministres, qu'il a choisis le droit de la communiquer. Cette vertu & ce pouvoir sont des dons surnaturels , qui dépendent uniquement de sa volonté. Il est donc absolument nécessaire de choisir le plus sûr , de crainte d'usurper un pouvoir qu'on n'a point reçu , ou d'employer une matiere ou une forme qui n'étant point du choix de Jesus-Christ , ne peut produire aucun effet favorable : la religion & la charité le prescrivent également ; la religion qui défend que dans l'administration des sacrements on manque à rien de ce qui leur est essentiel , & dont l'omission puisse les rendre invalides : la charité qui seroit blessée , si le ministre d'un sacrement exposoit celui qui s'adresse

(a) Ubi periculum majus est plenius consulendum attenditur, ibi procul dubio | cap. 3. de elect. in-6°.

à lui pour le recevoir, à ne retirer aucun fruit du sacrement qu'il lui confère: & c'est sans doute ce qui pourroit arriver si dans l'administration qu'on en fait, on ne choissoit pas une matière, & l'on n'employoit pas une forme entièrement sûres, & si l'on n'étoit pas absolument certain du pouvoir, que l'on a de l'administrer.

Aussi le Clergé de France d'après Innocent XI (a), a-t-il condamné comme fausse & même absurde, & de plus, pernicieuse & erronée, une proposition dans laquelle on assuroit qu'il n'étoit point illicite de suivre dans l'administration des sacrements une opinion probable touchant leur validité, en quittant la plus sûre: quoique cette proposition exceptât nommément le sacrement de baptême, la collation de l'ordre sacerdotal ou épiscopal, tout danger d'un dommage considérable, toute loi ou toute convention qui prescriroit le contraire.

C'est conformément à ce principe que les Canons défendent d'admettre à un second mariage ceux qui n'ont pas une entière assurance de la mort de leur première femme ou de leur premier mari, & qu'on demande même là dessus les plus fortes preuves; parce que si par hazard ce mari ou cette femme vivoit encore, ni la bonne foi, ni la plus parfaite vraisemblance, ne sauroient pas le second mariage de la nullité.

Il y a dans l'Ecole des sentiments très-oppoés sur des points importants, desquels dépend la validité des sacrements, sur la matière même, la forme & le ministre de certains sacrements; cha-

(a) Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, tutiore relicta, nisi id vetet lex, conventio, aut periculum gra-

vis damni incurrendi; hinc sententiâ probabilis tantum utendum non est in collatione Baptismi, Ordinis Sacerdotalis, aut Episcopalis. Prop. 1. damn. ab Innoc. XI.

cun soutient son opinion le mieux qu'il lui est possible, mais tous doivent en revenir à ce point décisif, que quoique leur opinion leur paroisse la plus probable, lorsqu'elle ne s'éleve pas jusqu'à une vraie certitude, on ne peut pas la suivre dans la pratique par préférence à un sentiment qui assure la validité du sacrement. Il faut conséquemment dans la Confirmation, nécessairement joindre la chrismation à la double imposition des mains, l'onction du S. Chrême doit se faire sur le front en forme de croix. Dans le sacrement de l'Ordre, outre l'imposition des mains, il faut encore que les instruments propres à chaque ordre soient respectivement présentés & touchés tous, par ceux qui reçoivent l'ordination. Dans l'Extrême-Onction on ne peut légitimement se servir que de l'huile bénie par l'Évêque, & l'intention intérieure doit diriger l'administration de tous les sacrements. Dans ceux qui sont d'une absolue nécessité, tel qu'est le baptême pour tout le monde & le sacrement de pénitence pour les mourants, lorsqu'on ne peut se procurer une matiere certaine ou un pouvoir constant, il vaut mieux dans les cas pressants faire usage de la matiere équivoque qu'on a à sa disposition, & du pouvoir incertain qu'on peut s'attribuer, que de manquer de procurer au prochain le secours dont il a besoin : l'opinion qu'on suit, fût-elle la moins probable & méritât-elle d'être rejetée dans toute autre cas, devient alors la plus sûre ; parce qu'on risque moins alors en la suivant : tout au plus le sacrement ne servira de rien ; mais l'administration n'en sera pas sacrilege ; & la nullité du sacrement est un moindre inconvénient, dès que le péché ne l'accompagne pas, que la perte d'un ame à qui ce sacrement peut être nécessaire, & pour qui il peut avoir un effet favorable, dès qu'on n'est pas certain que la matiere qu'on employe, ou le pouvoir dont on se sert ne peuvent avoir aucune efficacité.

Dans toute autre circonstance il n'est pas permis de conférer ni de recevoir les sacrements, sans une matière certaine, & sans y employer la forme prescrite par l'Eglise; & l'on doit se procurer à cet égard une assurance parfaite autant qu'il est humainement possible (a) : leur importance, le rang qu'ils tiennent dans la religion dont ils sont l'une des pratiques les plus augustes, le rapport qu'ils ont à la fin dernière, en qualité de moyens établis par la divine providence pour y conduire, les suites funestes d'une administration nulle & sans fruit, doivent rendre ceux qui en sont les ministres & ceux qui les reçoivent, extrêmement attentifs à ne rien négliger de ce qui est nécessaire pour leur validité & leur efficacité (b).

Il faut néanmoins bien se garder de pousser l'attention jusqu'à l'inquiétude & au scrupule; ce n'est pas à des Anges incapables de méprise & de se laisser surprendre, que J. C. a chargé de l'administration des sacrements; mais des hommes, dont le pouvoir & les lumières sont très bornés: il ne demande d'eux que ce qu'ils peuvent humainement & moralement; & ce qu'ils ne pourroient faire qu'en ayant recours à des précautions trop gênantes & trop scrupuleuses, qui les livreroient à des perplexités continuelles, il ne l'exige pas & n'est pas cen-

(a) *Judicium absolutè certum non requirimus; quia citrà revelationem humano modo haberi nequit. Deus autem a nobis non exigat quod superat facultatem moralem, & conditionem humanæ naturæ. Conc. de probab. l. 2. c. 5. §. 2. n. 1. Evidens ergo est satis esse judicium... verè & prudenter probabile; quod appellatur ab Aristotele moraliter*

certum. Ibid. §. 1. n. 4.

(b) *Ubi agitur de valore sacramentorum... a quocumque essentiali pendeat majorem veritatem & certitudinem comparare debemus, quæ humano modo obrineri potest. Quare si ad manus habeas materiam certam, procul dubio peccares, si minus certam adhiberes, quamvis illa valdè probabilis esset. Ibid. §. 2. n. 3.*

fé en leur pouvoir. Les sacrements sont d'un usage ordinaire & universel , ils sont moins établis pour l'avantage du Prêtre qui les administre , que pour celui de l'Eglise & des fideles qui les reçoivent : si l'on exigeoit cette excessive exactitude , occupée à prévenir tous les inconvénients absolument possibles, personne ne voudroit se charger d'un ministère si dangereux & en même temps si nécessaire. Ceux qui oseroient en courir les risques seroient toujours inquiets ; & malgré tous leurs soins ne croiroient souvent jamais avoir assez fait , parce qu'après tout ils pouvoient absolument faire davantage , & que ce qu'ils n'ont pas fait personnellement peut occasionner des méprises essentielles sur la matiere qu'ils employent. Par exemple , dans le sacrement de l'Eucharistie , il n'est point absolument impossible que le pain qu'on présente pour le sacrifice ne soit pas précisément de l'espece de grain que seul il leur est permis de consacrer ; qu'on les trompe sur le vin ; que dans le sacrement de l'Extrême-Onction à l'huile bénite on ait substitué de l'huile commune. Faut-il donc qu'un Prêtre porte l'attention jusqu'à prévenir ces inconvénients , qui sont des choses si singulieres & si extraordinaires , qu'on ne peut pas moralement les craindre ? Non sans doute , vouloir qu'un Prêtre portât jusques-là la maxime du plus sûr , ce ne seroit pas l'entendre , mais l'outrer & la rendre humainement impraticable (a). On ne demande donc des ministres des sacrements, qu'une attention exacte & morale , telle que les hommes en sont naturellement capables , & proportionnée à l'importance de l'objet (b).

(a) Virtutem defectus & excessus peræque labefactant, non secus ac regulam additio aut subtractio. S. Greg. Nazianz. orat. 26.

(b) Gradum & mensu-

ram istius diligentia ignoramus. Nulli mortalium concessum est arcanum hoc referare. Maximâ diligentia cavendum est. Cæterum quis . . . gradus in praxi ne-

Comme la matiere des sacrements est différente, que les unes sont physiques & sensibles, comme l'eau du Baptême, le pain & le vin dans l'Eucharistie; les autres morales, & ne deviennent sensibles que par des indices extérieurs, tels que les dispositions du pénitent dans la confession, le consentement des parties dans le mariage; & qu'on peut s'assurer davantage & plus aisément des êtres physiques que des sentiments intérieurs de l'ame; le ministre des sacrements, pour agir prudemment, doit se procurer une certitude plus grande par rapport aux premières, que par rapport aux secondes qui en sont moins susceptibles. Il doit donc dans le premier cas donner toute son attention à n'employer que la maniere la plus conforme à l'institution de Jesus-Christ, & à l'usage de l'Eglise. Mais dès qu'il n'a aucun sujet légitime de douter que celle qu'on lui présente ait les qualités requises, il peut sans scrupule & sans autre examen en faire usage. Il doit s'en tenir d'autant plus assuré, qu'alors on ne le trompe pas volontairement, qu'il n'arrive presque jamais qu'on le fasse réellement, & qu'il n'a aucun lieu de le soupçonner. Il a donc cette certitude morale que nous disons nécessaire pour agir prudemment; il arrive quelquefois des méprises, mais ce sont des méprises involontaires, presque inévitables, & très-aisément réparables (a).

cessarius sit, nemo est qui definire valeat, imo periculosissimum est determinare, quidnam omittere sine gravi culpâ valeas. *Conc. Ibid. n. 6 & 7.*

(a) Obligatio vitandi periculi supponit potestatem... ad id præstandum, . . . tametsi periculum sit magnum & absolutè possibile, raro tamen & infrequenter occur-

tens, non est necessaria impotentia physica, sufficit moralis. Tum vero reputatur moralis, quando ad vitandum rarum hoc periculum, necessaria essent media asperissima, extraordinaria; quando in his mediis exequendis vira nostra evadereet anxia, perplexa & nimia sollicitudine premeretur. *Conc. ibid. n. 12.*

Quant aux matieres des sacrements qui supposent des dispositions intérieures , on ne peut s'élever en ce genre jusqu'à une certitude parfaite : Dieu seul voit le fond du cœur ; à peine peut-on s'en répondre à soi même. Il faut donc que le ministre du sacrement se contente d'indices extérieurs , qui encore ne peuvent pleinement l'assurer. Demander davantage ce seroit le reduire à l'impossible ; il se fatigeroit inutilement lui-même , & il s'exposeroit à ne pas admettre les personnes les mieux disposées , s'il exigeoit des indices extrêmement frappants & extraordinaires. Il est des personnes d'ailleurs très-bien disposées , qui ne peuvent en donner au dehors des marques très-sensibles , comme il en est à qui les larmes , les soupirs , les protestations ne coûtent rien , & dont le fonds du cœur n'est point changé : ils pleurent des péchés qu'ils aiment encore. C'est au Confesseur à étudier le caractère du pénitent , son genre de vie , ses connoissances ; & il peut se contenter d'indices proportionnés à l'état de la conscience de ce pénitent ; demandant davantage des grands pécheurs que de ceux qui vivent moralement bien : le bon effet que produit le sacrement est pour l'avenir le plus sûr indice , & une espece d'assurance du passé.

Pour le pénitent qui doit fournir lui-même la matiere du sacrement , & qui seul peut lire dans son cœur , il peut & doit s'assurer davantage de la sincérité de ses dispositions , & ne doit le recevoir qu'autant qu'il a une assurance morale , telle que l'état de la vie présente le comporte , qu'il est bien disposé.

Comme il y a divers sentiments sur la nature de la contrition , & le Prêtre & le pénitent peuvent s'en tenir à ce que l'Eglise a décidé en ce genre ; se contentant d'un commencement d'amour de Dieu. Sans ce commencement d'amour , le pénitent ne peut recevoir légitimement l'absolution , ni le Prêtre

la donner ; & personne ne peut avoir une pleine assurance de l'effet du Sacrement, ainsi que l'a décidé le Clergé de France. Il est vrai qu'Alexandre VII a défendu de censurer l'opinion, de la suffisance de l'attrition conçue par la seule crainte des peines de l'enfer ; mais il n'a pas pour cela approuvé ce sentiment. On en peut seulement conclure que cette opinion a une certaine espèce de probabilité, qui ne permet pas aux particuliers de la taxer d'erreur, jusqu'à ce que le saint Siege ait jugé à propos de prononcer, ainsi que le porte expressément le décret dont il s'agit. Mais ce n'est tout au plus qu'une simple & assez foible probabilité, qui ne peut être, sur-tout en fait de Sacrement, une règle de conduite, ainsi que la décidé généralement & sans exception Innocent XI, l'un des successeurs d'Alexandre VII. La proposition censurée par Innocent XI, ne l'a été que par rapport aux Ministres des Sacrements, parce que c'est ainsi qu'elle étoit conçue dans les Ouvrages, dont elle étoit tirée. Mais les mêmes raisons & des raisons encore plus fortes, obligent les pénitents à ne pas se borner à une disposition, dont l'Eglise défend aux Confesseurs de se contenter. Mais comme elle ne demande qu'un commencement d'amour, on doit regarder cette disposition comme incontestablement suffisante, lorsqu'elle renferme une volonté ferme de ne plus pécher & de préférer Dieu à tout. Il n'en est pas de même de la nature de cet amour. Les uns l'expliquent d'un amour de charité, sur l'étendue duquel ils ne sont pas encore d'accord ; les autres d'un amour d'espérance. Dans ce partage d'opinions il est du devoir du Confesseur de tâcher d'élever la disposition du pénitent, jusqu'à un commencement d'amour de charité, & il le peut faire d'autant plus aisément que le passage est rendu plus facile, par la grace qui agit déjà sur les cœurs, & a déjà posé les fondements de la sainte dilection dans

ce commencement d'amour qu'elle y a fait naître.

3°. C'est d'après ce principe, qu'on se doit conduire par rapport aux monstres qui peuvent naître, & des fœtus humains, en quelque-temps de la grossesse, qu'ils puissent venir au monde (a). Les rituels prescrivent de consulter l'Evêque sur les monstres, mais pour l'ordinaire le temps manque; & il y a du risque à attendre. On doit donc ici prendre le parti le plus sûr, par préférence même à certaines apparences extérieures, & dès qu'on peut légitimement douter si le prétendu monstre a une ame humaine, & conséquemment capable de la grace du baptême; quoique ce qui paroît au-dehors ne ressemble point à la figure extérieure de l'homme, caché souvent sous des enveloppes qui peuvent faire illusion, si le fœtus après sa naissance se peut distinguer & donne des signes de vie, il le faut baptiser sous condition. C'est le parti le plus sûr. Cette Question fut agitée avec beaucoup de chaleur dans l'Université de Louvain en 1683. Toutes les Facultés s'assemblerent en particulier; celles de Théologie, de Droit & de Médecine. Leur résolution fut uniforme, & toutes, sur les principes des Sciences, dont elles faisoient profession, décidèrent pour l'affirmative, comme nous le faisons. Plusieurs Docteurs de Paris, & entre autres, M. Dodart & Hecquet, Médecins célèbres par leur habileté, ont enseigné le même sentiment: ils ont proposé à cet égard tous les cas possibles, sur lesquels ils donnent la même décision. Nous ne les suivrons pas dans le détail qu'ils en font, parce qu'ils supposent des crimes, dont il ne nous convient pas de parler, & dont les hommes ne sembleroient pas devoir être capables. Ceux qui

(a) Scrupulosissimè inter doctos queri potest, quod utrum ab homine inveniri possit, ignoro, quando incipiat homo in utero vivere. S. Aug. ench. c. 86.

voudront s'instruire davantage, le pourront faire dans une dissertation, qu'ils trouveront à la fin du Dictionnaire de Pontas abrégé par M. Collet.

4°. Il faut suivre aussi le parti le plus sûr, en ce qui concerne la validité des actes, qu'on fait comme personne publique, parce que la bonne foi ne pouvant rendre valide un acte, à qui il manque quelque chose d'essentiel, ce seroit tromper indignement ceux qui se sont adreffiés à nous que de ne pas prendre toutes les précautions possibles, pour le revêtir de toutes ses formalités. On doit tenir par le même principe la même conduite dans les actes particuliers, lorsque d'autres y sont intéressés, & qu'on ne fait que leur y rendre la justice qu'on leur doit. Il ne faudroit qu'un défaut de formalités pour rendre inutiles & sans force des dispositions, que l'équité prescrivoit d'ailleurs.

5°. On doit suivre la même conduite, lorsqu'on a sujet de craindre, qu'en se réglant sur l'opinion la plus probable, il ne s'ensuive pour le prochain un dommage considérable, & qui ne peut en aucune manière contrebalancer le bien particulier, qu'on en pourroit retirer. Nous en avons déjà donné des exemples, par rapport à un chasseur, à qui il viendroit le doute le plus léger, que ce qui lui paroît un animal sauvage, pourroit bien être un homme caché dans des broussailles. Ce seroit une imprudence très-condamnabile de tirer dans cette circonstance, sans s'être assuré davantage de ce que ce peut être. La raison en est, que l'avantage de tuer un gibier est si peu de chose en comparaison de la vie d'un homme, qu'il n'est pas permis de donner rien ici au hazard, & qu'il faut être sûr au moins moralement, qu'on ne court aucun risque.

6°. Dans tout ce qui intéresse la conscience & le salut, lorsqu'aucune raison n'oblige de choisir le parti qui souffre quelque difficulté, on ne voit pas pourquoi l'on pourroit se déterminer à en prendre

un autre. Quatre ou cinq Docteurs, par exemple ; prétendent qu'un certain contrat est usuraire ; un plus grand nombre soutient qu'il ne l'est pas. Ce second sentiment paroît plus probable. Mais tous ces Docteurs nous proposent une autre maniere de nous procurer le même avantage, aussi sûr aussi facile, sur laquelle ils sont tous d'accord qu'il n'y a rien à risquer pour la conscience ; nous ne pouvons alors avoir aucune bonne raison, en voyant tous nos intérêts en sûreté, de nous exposer à nous méprendre sur la plus grande probabilité, qui peut quelquefois n'être pas aussi constante, qu'on se l'imagine, & que nous nous en flattons.

7. Dans les jugemens qu'on porte du prochain, il faut ordinairement pencher vers la charité, quoiqu'à s'en tenir aux raisons les plus probables, il ne fût pas possible d'en porter un jugement favorable. Il y a à cet égard une différence essentielle entre les jugemens que nous portons des choses & ceux que nous faisons des personnes. Car 1^o, les jugemens que nous portons des choses, que nous pouvons ou ne devons pas faire, sont des jugemens nécessaires pour le réglément de nos mœurs : Pour savoir à quoi nous devons nous en tenir, & comment nous devons nous conduire, il faut bien que nous nous déterminions pour ou contre. Mais rien ne nous oblige de juger le prochain, encore moins de le condamner ; & même la charité peut le défendre. 2^o. Dans l'obligation où nous sommes de nous déterminer sur les choses qui intéressent notre conduite, il est tout naturel que nous le fassions relativement aux connoissances que nous en avons, & que ce qui nous paroît le plus probable l'emporte sur ce qui l'est moins ; si nous nous trompons, nous ne faisons tort qu'à nous. Mais comme la réputation du prochain est principalement intéressée dans les jugemens que nous en portons, &

dont

dont nous pouvons nous abstenir sans danger pour nous, il nous faut des preuves décisives pour nous autoriser à le faire (a).

Il est vrai qu'en jugeant trop favorablement de quelqu'un, dont de fortes raisons font soupçonner la probité, on risque de se tromper; mais aussi en le jugeant trop rigoureusement sans être absolument sûr, on risque de lui faire une injustice, que peut-être il ne mérite pas. De deux maux il faut choisir le moindre, tel qu'est, en cette circonstance, la méprise, parce qu'il y a plus de danger à condamner un innocent, qu'à excuser un coupable. Encore peut-on ici éviter l'erreur, en s'abstenant de prononcer, & en conservant aux raisons opposées leur force réciproque. Il est très-permis d'y faire ses réflexions.

Nous ne parlons point ici de ceux qui sont chargés du gouvernement & de la conduite des autres. Ils ne peuvent à la vérité condamner personne que sur de bonnes preuves. Mais le bien public demande quelquefois, qu'ils suivent des indices, pour arrêter de grands désordres, qu'un jugement trop favorable pour ceux qui en sont soupçonnés pourroit entretenir.

(a) Dicendum est quod aliud est judicare de rebus, aliud de hominibus. In judicio de rebus non attenditur bonum vel malum ex parte rei ipsius de quâ judicamus, cui nihil nocetur, qualitercunque judicemus de ipsâ, sed ibi attenditur solum bonum judicantis, si verò judicet, vel malum si falsò, quia verum est bonum intellectus, falsum autem malum ipsius. . . ideoque unusquisque niti debet ad hoc ut ju-

dicet de rebus secundum quod sunt. Sed in judicio de hominibus præcipuè attenditur bonum vel malum ex parte ipsius de quo judicatur, qui in hoc ipso honorabilis habetur, quod bonus judicetur, & contemptibilis si judicetur malus, & ideo ad hoc potius tendere debemus quod hominem judicemus bonum, nisi manifestatio in contrarium appareat. S. Th. 2. 2. Q. 62 art. 4.

8°. Comme rien n'est plus précieux que la santé & la vie , les Médecins dans les consultations qu'ils donnent , & les remèdes qu'ils prescrivent doivent toujours aller au plus sûr , autant qu'ils le peuvent. L'utilité très-probable d'un remède , qui par cela seul que son efficacité n'est que probable , pourroit avoir des suites funestes , ne rendroit point la santé au malade , ni la vie au mort , si par hazard le mal qu'on en craignoit , quoiqu'assez foiblement , arrivoit. C'est d'ailleurs entre les malades & les Médecins une espece de convention tacite ; que ceux-ci employent pour la guérison de ceux qui se mettent entre leurs mains , les secours de leur art les plus sûrs & les plus efficaces , & qu'ils risquent le moins qu'il est possible.

La variété des sentiments , qui se rencontre parmi les Médecins , au moins autant que dans les autres professions , ne peut autoriser à choisir un remède qu'on regarde comme incertain , par préférence à celui qu'on croit plus sûr ; à moins que par déférence pour les lumières de ceux qui sont d'un autre sentiment , & persuadé par leurs raisons & leur autorité , dans l'incertitude du succès , on ne croie devoir se ranger à leur avis. Car il ne fut jamais permis de trahir sa pensée , & d'agir contre ses lumières & sa conscience.

Employer précisément pour faire une expérience un remède douteux , & qui expose la vie d'un malade ou sa santé , c'est une conduite absolument contraire à la charité chrétienne , à la justice & même à l'humanité.

Il est vrai que le bien public exige , qu'on éprouve la vertu de certains remèdes , qui ne sont pas encore assez connus , & l'effet de certaines opérations : mais ce ne doit pas être aux dépens de la vie des particuliers , sur qui on ne doit faire ces expériences , qu'autant qu'on présume que l'effet pourra leur en être favorable , & qu'à tout pren-

être c'est pour eux le meilleur parti (a), & qu'au moins il n'y a pour eux aucun danger.

(a) Azor, l. 2. c. 17. n. 11.

IV. Q U E S T I O N.

Comment doit-on se conduire lorsque deux opinions sont également probables ?

V O I C I une nouvelle manière d'envisager les opinions probables ; c'est de les considérer dans cet état d'égalité, où aucune ne l'emporte sur l'autre, parce que les raisons ; sur lesquelles elles sont fondées, se contrebalancent mutuellement. Cette égalité se peut rencontrer, ou dans des preuves de même nature, telles que sont deux témoins qui paroissent également instruits & dignes de foi, & déposent néanmoins d'une manière opposée sur le même fait ; ou en des preuves d'un ordre différent, telles que seroient les raisons & l'autorité. Car il peut arriver, que les meilleures raisons, au moins à notre jugement, soient d'un côté, & de l'autre les plus fortes autorités ; & que cette opposition tienne notre esprit en suspens, sans pouvoir se décider ni pour l'un ni pour l'autre. Comment doit-on se comporter en cette circonstance ? La réponse est bien facile, & nous l'avons déjà donnée d'avance, en établissant que dans le doute il faut prendre le plus sûr parti (a).

Car il n'y eut jamais de doute plus marqué, que celui qui est fondé sur deux opinions égale-

(a) Inter probabiles opiniones, ubi de præcepto agitur, tutior pars eligenda. | art. 7. Facult. Paris. 17. aug.

ment probables (a). L'esprit est alors nécessairement en suspens & irrésolu, sans pouvoir acquiescer ni à l'une ni à l'autre. Et en effet qu'est-ce que le consentement qu'on donne à une opinion, sinon un jugement qu'on porte en sa faveur. Ce jugement, pour être solide & raisonnable, suppose essentiellement des motifs de décision. Ici tout est supposé parfaitement égal. Et l'on ne pourroit embrasser un parti, sans convenir qu'on a autant de raison de prendre le parti opposé. Il n'est donc pas possible de consentir alors à aucune des deux opinions, ni de juger en sa faveur. Si ce n'est pas là douter, & douter très-raisonnablement, il n'y eut jamais de doute parmi les hommes. Il n'importe au reste de quelle nature soient les preuves, qui forment notre indécision, de même genre ou non; dès qu'elles font également impression sur l'esprit, aucune ne peut être décisive. Car ce n'est pas la qualité des preuves qui détermine, mais leur force. Dès que l'égalité est parfaite, & que l'autorité, par exemple, qui confirme une opinion, paroît avoir autant d'efficace pour la prouver, que les raisons, qu'on allègue pour l'opinion contraire, en ont pour la persuader, alors l'esprit demeure flottant & incertain entre la raison & l'autorité, sans pouvoir se décider.

Telle est, dit Cicéron (b), la nature de l'esprit humain, d'acquiescer à ce qui lui paroît vrai, de rejeter ce qui lui semble faux, & de suspendre son jugement, lorsque les choses lui paroissent incertaines. Elles le sont ici, autant qu'elles le peu-

(a) Dubium est contrariararum rationum æqualitas. S. Th. de verit. Q. 14. art. 1.

b) A naturâ comparatus est quæ vis animus, ut quemadmodum veris annuit &

falsis abnuat, ita & in incertis assensum cohibet. Neque enim fieri potest ut assentiamur nisi aliquid verum videatur. Quam ob rem? Quia hæc est natura mentis. Quæst. Acad. l. 4.

vent être. Il n'est donc pas possible, & la nature même de l'esprit humain s'y oppose, qu'il porte dans cette situation un jugement pour ou contre. Car, nous ne sommes pas les maîtres de porter des choses tel jugement que nous voulons (a), (comme nous l'avons déjà dit plus d'une fois, & que nous nous trouvons forcés de le répéter encore). Nous ne pouvons naturellement prononcer que conséquemment à ce que nous en connoissons. Où nous ne voyons que de l'égalité, il ne nous est pas possible de donner la préférence.

En vain la volonté feroit un effort pour se tirer de cet état d'irrésolution, & se décider pour une opinion plutôt que pour une autre. Cet effort & la détermination qui s'ensuivroit, ne dissiperoient point le doute, qui jusques-là avoit tenu l'esprit en suspens; puisque les raisons des deux opinions n'en conserveroient pas moins leur égalité, & qu'aucune ne perdroit rien de sa force. Ce n'est pas que la volonté ne puisse en quelque sorte venir au secours de l'entendement, & l'aider à se déterminer; lorsque les motifs, sur lesquels sont appuyées deux opinions contradictoires, ne paroissent décisifs ni pour l'une ni pour l'autre opinion. Mais ce ne peut être qu'en lui faisant découvrir de nouvelles raisons, ou une supériorité d'un côté, qu'on n'avoit pas d'abord appréciée (b); ou enfin si les choses demeurent toujours dans le même état, en le portant au plus sûr. Toute autre détermination seroit

(a) In omni genere scibilibium, voluntaria opinio est illicita, quia non ex eo quod magis placet, sed eo quod rationabilior est, non ex voluntate sed ex ratione amplectenda est opinio. *Cajet. in sum. V. opinio.*

(b) Nihil prohibet, si

aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio perquam emineat, & voluntas magis flectatur in ipsum, quam in aliud, *S. Th. 1. 2. Q. 13. art. 6. ad 3.*

déraisonnable, puisqu'on n'a point de raison déterminante pour une opinion, plutôt que pour une autre.

L'inclination, qu'on pourroit avoir naturellement pour l'une des deux opinions, n'est point un motif qui puisse prudemment faire pencher de son côté. Car pour juger avec sagesse, & choisir avec discernement, il faut juger des choses par ce qu'elles sont en elles-mêmes, & non par ce que l'on souhaite qu'elles soient. C'est se conduire en bête, dit saint Bernard (a), que de prendre pour règle de ses jugements & de ses actions, ses appétits & ses inclinations, & non la raison. Loin que nos penchans y doivent influer pour rien, ce n'est qu'avec défiance que nous devons nous déterminer pour le parti conforme à nos desirs, quoiqu'il paroisse le plus légitime. On doit craindre alors de se faire illusion à soi-même & que l'esprit ne soit la dupe du cœur.

Pour éluder la force de l'argument, qu'on tire ici de l'obligation de suivre le parti le plus sûr en cas de doute : obligation trop certaine & trop autorisée pour qu'on la puisse contester, quelques Probabilistes (b), ont prétendu que ce n'est pas ici le cas du doute, & qu'on n'est proprement en cet état, que lorsqu'on n'a aucune raison ni pour ni contre, ou que l'on n'a des deux côtés que des raisons très-légères, incapables de déterminer l'esprit pour aucun des sentimens; & ils prétendent que lorsque l'esprit est combattu par des raisons également probables, ces raisons sont chacune à leur manière capables de déterminer l'esprit, & de faire déposer tout doute. Mais ceci est une misérable défaite; car on doute véritablement, lorsque l'esprit est en suspens, sans pouvoir se déci-

(a) Viriosum est velut rationis expectem, non pro re; non judicio agi sed appetitu. *S. Ber. de consil. l. 2.*

(b) *Tambur. l. 1, c. 4.*

der ni pour ni contre. Or il est certainement également en suspens & incertain, lorsqu'il voit de part & d'autre de fortes raisons, qui se contrebalancent & font sur lui une égale impression; comme lorsqu'il n'en découvre aucune, ou qu'il n'en connoît que de foibles & de légères (a); de même qu'une balance est également en équilibre, lorsque de côté & d'autre on met deux poids égaux de quelque nature qu'ils soient, comme lorsqu'on n'en met aucun. Il y a plus encore ici: c'est que de fortes raisons faisant plus d'impression, l'esprit en est davantage affecté, & le doute n'en est que mieux fondé (b).

On dit encore, que le doute qui naît des opinions probables n'est qu'un doute spéculatif, & non un doute pratique, puisque dans la pratique, on ne doute point qu'on puisse suivre toute opinion véritablement probable. Mais ici le doute de spéculation entraîne nécessairement le doute de pratique, Et en effet lorsque l'entendement découvre avec évidence la fausseté d'une opinion, qu'autrefois il avoit cru probable, il doit juger nécessairement qu'il ne peut s'y conformer dans la pratique: il doit être de même du doute ou il peut être, si une opinion est vraie ou fausse; il ne peut se dispenser de juger également qu'il est douteux, si dans la pratique il peut la suivre.

Comment peut-on d'ailleurs avancer sérieusement, que le doute fondé sur des opinions proba-

(a) Quandoque intellectus non inclinatur magis ad unum quam ad aliud; vel propter defectum momentum, sicut in problematibus de quibus rationes non habemus; vel propter æqualitatem eorum quæ movent ad utramque partem: & ista est dubitantis dispositio, quæ

fluctuat intra duas partes. S. Th. Q. 14. de verit. art. 1.

(b) Dans le Canon XI. de Præscript. après avoir rapporté des raisons pour & contre, on établit que cette opposition de raisons probables forme un doute véritable: *in hujusmodi dubietate.*

bles, qui ont pour objet les choses que l'on peut ou que l'on ne doit pas faire, n'auroit point de rapport à la pratique. Il s'agit d'une action qui se présente, & sur laquelle on consulte. A s'en tenir aux autorités & aux raisons, on en voit d'un côté qui prouvent qu'elle est permise; & de l'autre d'aussi fortes qui font craindre qu'elle ne soit défendue. Ce sont bien-là des doutes & des questions de pratique; & conséquemment c'est-là bien précisément le cas de la règle, qui prescrit de prendre dans le doute le parti le plus sûr. Et si cela n'étoit pas ainsi, cette règle si célèbre, que les Peres & les Conciles nous donnent si souvent, lors même qu'il s'agit de Questions controversées entre les Docteurs, seroit une règle chimérique & dont on n'auroit presque jamais occasion de faire usage. On auroit toujours également droit de dire, que le doute n'est que dans la spéculation, mais que dans la pratique on est bien sûr qu'on peut prendre quel parti l'on voudra. Et il ne seroit plus à cet égard d'opinion douteuse, dans laquelle on fût obligé de suivre le parti le plus assuré.

Mais, ajoute-t-on encore, il faut bien ici distinguer deux choses; la vérité de chaque opinion, & la bonté de l'action qu'on fait en conséquence. Dans le concours des deux opinions, également probables, on ne peut disconvenir qu'on n'est pas sûr de la vérité ni de l'une ni de l'autre, & qu'à cet égard l'on est dans le cas de doute, & d'un doute très-bien fondé. Mais pour la bonté de l'action qu'on fait en se conformant à celle que l'on veut de ces opinions, des qu'elles sont véritablement probables; on n'a pas le moindre doute à cet égard, & on est bien assuré qu'on ne peche point en la faisant.

Ce raisonnement renferme une contradiction manifeste. Car de quoi est-il ici question? de deux opinions, dont l'une assure qu'une chose est per-

mise, & l'autre soutient qu'elle est défendue. On convient qu'on ne fait laquelle des deux opinions est vraie; n'est-ce pas là reconnoître précisément & équivalamment, qu'on ne fait pas si l'action est bonne ou mauvaise? Comment peut-on dire en même-temps qu'on ne doute point de sa bonté? C'est affecter une assurance chimérique, dans le temps même qu'on doute le plus véritablement.

Lorsqu'on les presse encore davantage & qu'on les pousse jusques dans les derniers retranchements, en leur demandant quel est donc enfin le motif de cette assurance, dont ils se flattent: ils répondent que ce qui les assure de la bonté de leur action, c'est qu'ils sont bien sûrs de ne point pécher, en suivant une opinion véritablement probable. Mais n'est-ce pas visiblement une vraie pétition de principe, ce qui en matière de raisonnement est le défaut le plus essentiel. Car on demande ici si dans le concours des opinions également probables, il faut prendre le parti le plus sûr. Nous le prétendons, par ce principe incontestable si célèbre dans l'un & dans l'autre droit, qui prescrit de prendre dans le doute le parti le plus assuré, & qui par cette raison devient le seul qui soit sûr dans l'ordre de la conscience. Les probabilistes au contraire soutiennent que ce n'est point là le cas de la règle: qu'ils doutent bien de la vérité des deux opinions; mais qu'ils sont certains de la bonté de l'action quelle qu'elle soit, des qu'elle se fait en conséquence d'une opinion probable. On leur en demande la preuve; & ils ne nous disent autre chose, sinon, qu'ils sont sûrs de ne pas pécher, en suivant une opinion vraiment probable. N'est-ce pas là appotter pour preuve le principe qu'il s'agit de prouver, & ce qui fait l'objet de la contestation? D'un principe contesté il n'en peut résulter aucune assurance. C'est donc d'ailleurs qu'il la faudroit tirer. Mais comment pouvoir raisonnablement nous

représenter comme certain, ce que nous-mêmes nous jugeons incertain. La vérité de nos jugemens dépend de leur conformité avec nos idées. Les idées que nous avons d'une action, sur laquelle nous voyons deux opinions opposées, sans pouvoir déterminer laquelle vaut mieux, ne nous présentent sur la bonté de cette action rien d'assuré. Le jugement que nous ferions qu'elle est permise, seroit donc un jugement faux, téméraire, & absolument contraire à ce que nous en connoissons.

Nous ne sommes sûrs qu'une action n'est point un péché, qu'autant que nous savons certainement qu'elle est bonne ou au moins honnête ou permise. Si nous n'avons à cet égard qu'une plus grande vraisemblance, nous n'avons également qu'une plus grande probabilité sur la légitimité de l'action dont il s'agit. Mais, comme nous l'avons montré, cette probabilité se tourne en certitude morale. Mais si nous jugeons seulement qu'il est aussi probable que l'action est bonne, comme il l'est qu'elle est mauvaise, nous sommes nécessairement dans le doute sur ce point (a). Dans cette situation, loin que nous ayons aucun principe qui puisse fixer notre irrésolution, & nous donner quelque assurance que nous puissions en conscience suivre l'opinion qui nous est le plus favorable, tout reclame contre : & tel est le langage constant des Peres & des Conciles, que cette opinion ne peut être suivie sans péché : que par cela seul que nous doutons de la vérité de cette opinion, il n'est pas possible d'être assuré de la bonté de l'action, que nous ferions en conséquence ; que nous devons au contraire regarder comme une chose sûre que nous ne pouvons la faire sans risquer notre salut. Ce qui détruit par le fondement toutes les ressources de la probabilité. Nous en avons cité les textes à la troisième Question

(a) *Dubium est contrarium rationum æqualitas.*

S. Th. de verit. Q. 14. art. 3.

de la précédente Conférence.

On peut moins dire encore , que deux opinions également probables , forment deux jugemens d'une égale probabilité , par l'un desquels on décide qu'une action est permise , & par l'autre qu'elle est défendue. Car on ne peut en même-temps juger l'un & l'autre , au moins dans un sens qui exclue un doute véritable. On peut à la vérité juger qu'on a des raisons pour croire la chose permise , & pour penser qu'elle ne l'est pas. Mais que peut-il naître delà sinon un doute , & le doute le plus marqué ? Car voici la marche de notre esprit dans cette circonstance. Il examine d'abord la nature de l'action dont il s'agit. Deux opinions opposées se présentent. Ces opinions lui paroissent également probables. Delà naît l'indécision & l'impossibilité de juger , ni que l'action est permise , ni qu'elle est défendue ; parce que si d'un côté elle paroît innocente , d'autres raisons également fortes font craindre qu'elle ne soit mauvaise. Il est encore plus impossible de juger en même-temps que la chose est permise & défendue tout ensemble : ce qui seroit évidemment contradictoire. Jusqu'ici l'esprit ne décide donc rien , & se trouve en quelque sorte en équilibre , entre les deux opinions. Ce qui se passe en lui , l'esprit le connoît par le sentiment intime. Il voit clairement que les deux opinions ont une égale force sur lui. Il ne peut s'empêcher d'en porter ce jugement , & de reconnoître conséquemment qu'il n'est assuré de la vérité de l'une , ni de l'autre. Il en doute donc nécessairement. Et qu'on ne dise point , avec le Pere Daniel , quoiqu'anti-probabiliste , que le doute & l'opinion sont deux choses fort différentes ; & qu'autre chose est de dire , je doute si une chose est ainsi , & de dire mon opinion est que cela est ainsi. Cela peut être vrai d'une opinion qui n'est point combattue par une autre : mais quand deux opinions se croisent , sans avoir aucune se-

priorité l'une sur l'autre, elles forment nécessairement un doute, & même le doute le plus formel & le plus insurmontable. On ne peut opiner ni pour l'une ni pour l'autre. Ce seroit prendre parti sans raison suffisante & déterminante. On ne peut donc que douter, & la seule chose dont on ne doute point, c'est qu'on n'est sûr de rien, ce qui ramène essentiellement à cette règle prescrite par le droit sur l'usage des opinions probables, que dans l'affaire du salut, lorsqu'il se présente à l'esprit des raisons de part & d'autre, on doit suivre dans ce doute le parti le plus sûr, ou celui, qui seul est sûr en ce cas. Ce sont les termes du Clergé de France assemblé en 1700, qui en deux mots prouve ce que nous soutenons ici, que les opinions probables, forment un doute, tel que les Canons le reconnoissent lorsqu'ils établissent la règle du plus sûr (a).

ARTICLE DERNIER.

Un Confesseur peut-il absoudre un pénitent, qui suit une opinion probable contraire à la sienne ?

Après ce que nous avons établi, & sur la probabilité & sur l'obligation de ne jamais agir contre les lumières de la conscience, il semble qu'il n'y a point ici à balancer, & que la décision est déjà

(a) Si Dubium est an liceat, ipsa dubietas, certitudo & determinatio est, quia procul dubio non licet. Nulli enim dubium est, quia non licet alicui se committere discrimini, discrimini autem se committit, qui aliquid facere præsumit de quo dubitat, an peccatum mortale sit; quare ista dubietas facit hoc discriminofum, & propter hoc vitandum ex necessitate & illicitum. S. Th. quod lib. IX. art. 15.

Toute faite. Aussi Concina tranche cette question par un mot , en assurant qu'il ne pourroit se résoudre à le faire , & à exercer son ministère en faveur du pénitent qui se trouveroit dans ce cas (a) : il ne distingue ni le Confesseur qui a un pouvoir ordinaire , ni celui qui ne confesse qu'en vertu d'une puissance déléguée ; parce que tous doivent se conduire par les mêmes principes. On sent bien que les Probabilistes se sont fort occupés de cette supposition , & ont donné carrière à leur imagination. Voici ce que nous pensons toujours conséquemment à nos principes.

Nous ditons qu'à prendre la question en général & telle qu'elle est proposée , un Confesseur ne peut exercer son ministère en faveur des pénitents qu'il voit engagés dans des pratiques qu'il juge contraires au salut , dont ceux-ci ne se font pas de scrupule ; parce qu'ils pensent conformément au sentiment de plusieurs Théologiens , que ces articles ne sont pas essentiels , & du nombre des choses défendues. Dès que lui , après avoir mûrement pris son parti , en juge différemment , il ne peut licitement les absoudre : ce seroit agir contre sa conscience , & juger qu'il n'y a point de péché dans une chose qu'il croit en être un , & un péché considérable. Il se peut faire absolument que le pénitent ne soit pas dans l'erreur , & que la chose , dont il s'agit , ne soit pas aussi criminelle que le Confesseur le pense , puisque celui-ci n'en a pas une entière assurance , & qu'il ne se flatte de suivre en cette matière que l'opinion la plus probable. Mais c'est la plus grande probabilité qui doit nécessairement servir de règle de conduite , au défaut d'une plus grande certitude ; l'opinion du Confesseur a cet avantage , c'est du moins l'idée qu'il s'en forme ; & il croit que le pénitent a tort de penser

(a) *De sacr. penit. differ. 3. de absolut. sacram. l. 2. c. 9. n. 90.*

différemment ; il ne peut donc l'absoudre sans trahir son ministère & sa conscience.

En vain le pénitent se retrancheroit sur la probabilité de son sentiment, qu'il croit supérieur en raison à celui de son Confesseur ; sa bonne foi peut l'excuser devant Dieu, mais elle n'excuseroit pas le Confesseur qui en porte un tout autre jugement.

Ce n'est pas que nous voulions par-là approuver la conduite des Confesseurs qui s'entêtent de sentiments rigides, & qui par cela seul leur donnent gratuitement le mérite de la plus grande probabilité, veulent conduire tout le monde par ces voies singulieres, & rendent le sacrement de pénitence presque impraticable. Les pénitents sont à plaindre de tomber en de pareilles mains ; cependant ils ne peuvent exiger d'un Confesseur de ce caractère, qu'il agisse contre sa conscience & ses lumieres ; ils peuvent seulement s'adresser à un autre, non plus complaisant, mais plus éclairé & moins outré dans ses principes.

Mais quoi qu'il en puisse être, dès que le Confesseur, après avoir écouté le pénitent & ses raisons, n'en est point ébranlé & demeure ferme dans sa première opinion, il n'est pas possible d'exiger qu'il y renonce, ni même qu'il approuve dans le pénitent ce que lui-même juge un mal. Il faut donc que l'un ou l'autre change de façon de penser pour se concilier ; le Confesseur ne le peut tandis qu'il est toujours convaincu de la préférence que mérite son sentiment ; il tient dans l'administration du sacrement la place de Dieu ; & il y exerce les fonctions de maître & de Juge. C'est au maître à instruire & au Juge à prononcer. Il seroit ridicule de vouloir qu'avec cette autorité essentiellement attachée à son ministère, & dont il ne peut se dépouiller, il abandonnât sa façon de penser & formât son jugement, non sur ce qu'il pense lui-

même , mais sur l'opinion de celui qui est à ses pieds en qualité de disciple & de criminel (a). Pour le pénitent , il est tout naturel qu'il se rende à l'opinion de celui qui exerce à son égard l'autorité la plus sacrée & la plus respectable (b): point de risque d'ailleurs pour lui , qui tout au plus ne s'engagera qu'à ce qui est de mieux. Le Confesseur au contraire risque de se prêter à ce qu'il croit un mal , ou au moins se trouve réduit à en douter , & le doute l'oblige au plus sûr. Qu'on ne dise point que le Confesseur peut laisser son pénitent tranquille dans son opinion ; car il doit l'instruire lorsqu'il le croit dans l'erreur , & il ne peut pas porter ici d'autre jugement.

Telle est en général la conduite qu'il faut tenir , sans quoi on rentreroit dans les inconvénients de la probabilité. Mais pour ne point rendre le ministère odieux , les Confesseurs doivent user de beaucoup de prudence dans le choix des opinions auxquelles il se fixent , se défier des sentimens singuliers & trop rigides ; ils peuvent bien les prendre pour la règle de leur conduite personnelle ; mais en faire une loi à tout le monde , ce seroit abuser de l'autorité sacrée que Dieu a mise entre leurs mains pour l'édification des âmes & non pour leur destruction & leur ruine. Ainsi le plus sûr pour sa propre conduite n'est pas toujours le plus sûr à enseigner aux autres , au point de les y obliger. Les Confesseurs peuvent , s'ils le jugent à propos , s'en tenir littéralement aux loix , se refuser à toute dispense , s'éloigner de toutes les interprétations qui en adoucissent

(a) O inauditum philosophandi genus ! Judex sententiam ferre debet ad arbitrium rei , & reus judicis judicio obtemperare non tenetur. S. Bonav. in 2. dist.

39. n. 19.

(b) Ponat se pœnitens in arbitrium sacerdotis , nihil sibi reservans sui , ut omnia eo jubente paratus sit facere. L. de fals. & ver. pœnit. c. 15.

la rigueur ; mais il est de leur devoir de tout peser & de tout apprécier ; de ne pas confondre l'opinion la plus sûre & la plus probable , & dans le jugement qu'ils portent de celle-ci , de déférer beaucoup au sentiment du commun des Théologiens les plus éclairés , & à la pratique des gens de bien. S'ils tiennent une conduite contraire , ils seront souvent arrêtés dans les fonctions du saint ministère , & ne pourront l'exercer sur certaines personnes , auxquelles il seroit le plus utile.

Il est de même des cas où le Confesseur doit se rendre à l'opinion de son pénitent qu'il connoît vertueux , éclairé , & dans lequel il voit un désir sincère de se sauver : ce sont ceux où il s'agit de l'état même du pénitent & de sa situation , par rapport à certaines loix , dont il se croit légitimement dispensé. Il est vrai que ce seroit une prévarication de rien donner à cet égard à la complaisance , au respect humain , à l'autorité & à la dignité ; mais comme le pénitent connoît mieux sa situation que personne , qu'il a examiné de plus près l'état des choses , & qu'il est plus à portée d'en juger ; le Confesseur peut justement présumer qu'un pénitent , du caractère dont nous venons de le dépeindre , ne se croit dans le cas de l'exception , que pour des raisons solides & suffisantes ; que son sentiment est au fonds le plus probable (a) , quoique lui-même Confesseur rigide observateur des loix , n'osât user de la même liberté. S'il a là-dessus quelque inquiétude , il convient qu'il propose ses raisons ; & si le pénitent & le Confesseur ne peuvent pleinement se concilier , le parti le plus sage est de consulter des Théologiens habiles , de s'en tenir à leur décision , suivant l'avis qu'en donne le grand Pape Benoît XIV.

Comme les Maîtres en Israël , les Docteurs eux-

(a) *Gonzalès , de usu* | & *Cont. de probabil. dissert.*
opin. probab. dissert. 14. c. 5. 9. sect. 5. n. 14.

mêmes les plus habiles sont obligés de soumettre leur conscience au jugement des Confesseurs, souvent moins éclairés qu'ils ne sont; ceux-ci lorsqu'aucune bonne raison ne s'y oppose, ne doivent pas légèrement condamner comme une opinion moins probable celle que suivent des pénitents dont la droiture leur est connue, & qu'ils savent avoir fait une étude plus profonde de la morale qu'ils ne l'ont pu faire; & quoique jusqu'alors ils aient regardé l'opinion rigide comme plus probable, ils peuvent, sans blesser les règles de la prudence, déposer leur façon de penser, & ne pas inquiéter des pénitents qui après avoir étudié la matière avec soin, sans préjugé, de bonne foi & indépendamment de l'intérêt qu'ils y pouvoient prendre, se sont rangés du parti qui leur a paru le plus vraisemblable. C'est au jugement de Gonzalès *a*), & de Concina, tous zelés anti-probabilistes qu'ils sont, une exception très-raisonnable à la règle qui oblige les pénitents à se soumettre aux lumières de leur Confesseur. Le Confesseur n'en fait pas moins alors la fonction de juge; il juge permis au pénitent ce qu'il n'a fait que conformément à l'idée qu'il s'est formée de la plus grande probabilité de l'opinion qu'il a embrassée; & dans la confiance qu'il a dans son habileté & ses lumières, il se détache de sa première façon de penser, qu'il réduit à la qualité d'opinion la plus sûre. Car la règle qui oblige de se conformer à l'opinion la plus probable, doit toujours demeurer dans toute sa force, & si le Confesseur étoit toujours persuadé que le pénitent s'abuse & se trompe, nous ne voyons pas qu'il pût rien pour lui; ce seroit se contredire & se démentir soi-même.

(a) Si confessarius deprehendat hoc in casu pœnitentem valdè doctum & probum, non duci pravo affectu; poterit proprium judi-

cium deponere, & opinionem pœnitentis assumere ut probabiliorè, eumque absolvere. *Gonzalès, ibid.*

Quelques Auteurs qui ne sont pas suspects de morale relâchée, vont plus loin, & ils estiment que lorsque le ministère d'un Confesseur est nécessaire à un pénitent vertueux & éclairé, qui suit une opinion plus douce que lui, à titre d'opinion plus probable, sur un article difficile & controversé, & paroît avoir pris à cet égard son parti avec maturité & avec prudence, le Confesseur qui ne peut renvoyer ce pénitent sans scandale, ne peut pas seulement, mais doit encore ne pas lui en faire un crime & l'absoudre: que cette conduite est conforme aux bonnes règles; car il ne pourroit, disent-ils, lui refuser l'absolution qu'autant qu'il juge que le pénitent a péché mortellement, en agissant conformément au sentiment qu'il a embrassé. Or, il ne peut porter ce jugement du pénitent qui suit un sentiment qu'il croit avec fondement le plus probable. Cette règle de conduite est sûre; c'est la Doctrine de la plus grande probabilité elle-même.

Nous, nous ne voyons pas comment le Confesseur peut, en conservant sa façon de penser, tenir une particulière conduite. Dans cette diversité d'opinions nécessairement un doute naît dans son esprit, qui doit passer dans celui du pénitent, si le Confesseur est éclairé. Et dans le doute, il faut prendre le parti le plus sûr. Observons encore que ces sortes de cas sont un peu métaphysiques. Car outre que nous ne sommes pas si souvent réduits à de simples probabilités, que le pensoient les Probabilistes, & que l'annonce la forme de décider d'un trop grand nombre de Casuistes, qui par de vaines subtilités trouvent des difficultés où il n'y en a point. La plus grande probabilité n'est une bonne règle de conduite, qu'autant qu'elle a une supériorité marquée & considérable. Or il ne nous paroît gueres vraisemblable, que deux opinions contradictoires sur le même objet, bien discutées, puissent sembler avec fondement avoir mutuellement cette espèce de supériorité l'une sur l'autre.

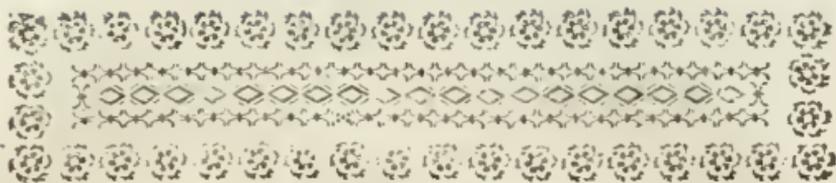
La matiere de la restitution a ici une regle particuliere de décision : c'est ce principe si connu , que dans le doute , la condition de celui qui possède de bonne foi est la meilleure. On fait que les Probabilistes ont extrêmement abusé de ce principe , & en ont fait une application très-déplacée. Mais en voici une toute naturelle , par rapport aux matieres controversées , sur lesquelles les Théologiens sont partagés , sans que la supériorité d'un sentiment soit constante. Le pénitent a suivi de bonne foi l'opinion la plus douce , & le Confesseur s'est rangé du côté de la plus sévère ; malgré cela il peut juger son pénitent possesseur de bonne foi , parce qu'il lui paroît avoir pris son parti en homme de bien & persuadé de la validité de son titre. Alors conséquemment à la regle , il ne doit pas le forcer à la restitution , quoiqu'il lui paroisse plus probable que le titre n'est pas légitime (*a*). Comme le pénitent a cru sur des raisons qui lui paroissent supérieures , & qui ont réellement ce caractère au jugement de très-habiles Théologiens , que ce titre étoit suffisant pour constater son droit , il se trouve par-là établi dans la qualité & les droits de possesseur de bonne foi , qui l'établit dans un ordre différent , rend sa condition plus favorable. C'est une regle du droit même, elle est sûre (*b*) ; & quoique le Confesseur soit toujours persuadé que le titre primordial souffre beaucoup de difficulté , ce n'est plus en conséquence qu'il doit porter son jugement , mais relativement à la possession que le droit autorise , & qui assure la chose au possesseur de bonne foi. Mais nous revenons toujours à notre principe , qu'une opinion moins probable ne pourroit donner

(*a*) *Conc. differe. 14. c. 9. & Conc. de prob. differe. c. 5. n. 10.* | (*b*) *Conc. de just. & jur. 1. 2. c. 6. n. 33.*

cet avantage au possesseur actuel, parce que l'origine de la possession seroit vicieuse & fondée sur une maxime fautive & qui n'a jamais dû servir de règle de conduite.

Nous exhortons les Ministres du Sacrement de pénitence, nous qui avons l'honneur de partager avec eux cette qualité, de chercher toujours la vérité des opinions, plus commune qu'on ne pense, & de la démêler des vaines probabilités, dont le relâchement a cherché à l'obscurcir; & dans la décision des cas de conscience d'aller toujours où la plus grande lumière les conduira. Car, comme l'observe M. Bossuet traitant de la probabilité, la règle de la vie chrétienne est certaine, ferme par elle-même, la doctrine des mœurs est inébranlable; & lorsque nous sommes obligés de nous conduire par des raisons probables, cela ne peut gueres avoir lieu, qu'à l'égard des choses contingentes qui dépendent des faits, des personnes, de leurs différents affections, des lieux, &c. Les principes sont certains; l'application ne l'est pas toujours. Dans cette application, on doit toujours suivre cet avis sage que donne un savant Théologien. *Aliquas multas morales controversias ita definiunt, ut non tam veritati quam personarum gratia venaliter ancillari videantur, non secus ac Jurisconsulti conducti iura legum non æquitati, sed clientum cupiditati & lubentia attemperantes. Nam qui non rationis defectu præscripto ducuntur, sed cæcæ appetitionis impetu abducuntur, non solum veritatem ipsam ex tenebris minimè eruunt; sed in meridie quoque, licet clare micantem multâ politicorum fucorum. . . caligine obvolvère satagunt.* Albertus de Albertis parad. disput. 11. c. 9. n. 67. pr. 28.

Fin du Tome premier.



TABLE

ALPHABÉTIQUE

DES MATIÈRES

Traitées dans ce volume.

A.

ACTE de l'homme , ce que c'est. *Page 3.*

ACTE humain , ce que c'est , 4. Considéré dans l'ordre physique , 5. Dans l'ordre moral , 6. Acte intérieur , 15. Acte extérieur , 16. Leur union , 287 & 288. Acte extérieur & consommé , augmente souvent la bonté ou la malice de la volonté absolue de le faire , 291. Quelquefois ne l'augmente pas , 294 & 298.

ACTIONS propres , actions d'autrui ; sont souvent imputées , 16 , & *suiv.* Ainsi que celles qui se font par le ministère des bêtes, *ibid.*

Actions bonnes & mauvaises de leur nature , 242 & 254. L'homme peut en faire d'entièrement bonnes , 261. S. Augustin & S. Grégoire expliqués à cet égard , 280 & 284. Une seule & même action extérieure peut en renfermer deux réellement différentes , dont l'une est bonne , l'autre mauvaise , *ibid.* Peut avoir différentes especes de bonté & de malice , 285 & 286. Ne peut être en même temps bonne & mauvaise , 279.

ALEXANDRE VII condamne la méthode de Probabilistes, 525.

AME de l'homme, cause physique & morale de ses actions, 4.

AGUIRRE (Cardinal d'), cité sur le rapport des actions à Dieu, 360 & 369. Abjure le Probabilisme, 515.

AUGUSTIN (S.), soutient le libre arbitre, 64 & 65. En quel sens il dit que ce qui est volontaire est libre, 53 & 55. En quel sens il dit qu'on fait toujours ce qui plaît davantage, 99. Expliqué sur la nécessité de pécher, 113 & 114. Son sentiment sur l'ignorance invincible, 143 & *suiv.* Sur la tolérance, 222. Texte de S. Augustin cité mal-à-propos au sujet de l'ignorance invincible, 445.

B

BAILE réfuté sur l'origine du mal, 110. Cité sur la nature de la bonté morale, 244. Réfuté sur les droits de la conscience erronnée, 435 & *suiv.*

BAYUS confond l'acte libre & l'acte volontaire, 151.

BAPTÊME reçu par force, 215.

BENOIT XIII au Concile Romain contraire au Probabilisme. 532.

BENOIT XIV cité, 208, 209, 505, 585, 586. &c.

BÊTES incapables de moralité, 6. Différence de leurs manières d'agir d'avec celles des hommes, 78 & 79.

BIENS de deux sortes, absolus ou relatifs, 339. Bien absolu, bien souverain, 102. Fin de nos actions; fin non nécessitante, 103. Dieu seul est bien absolu & suprême, 339. A qui tout doit être rapporté, 355. Le fond de notre être & de toutes nos actions, *ibid.* & *suiv.* 370. Quelle espece

de rapport est nécessaire, 358 & 369. Notion du rapport actuel, 358 & 361. Du rapport virtuel, *ibid.* 364 & *suiv.* Du rapport habituel, 359 & 362. Du rapport implicite, 359 . 363 & *suiv.* Possibilité & facilité de ce rapport, 370.

Biens particuliers & relatifs, honnêtes, utiles ou agréables, 339.

BONTÉ morale, en quoi elle consiste, fondée sur la nature même des choses, 242 & *suiv.* 255. Bonté naturelle & surnaturelle, *ibid.* 383. Bonté naturelle fondée sur la conformité d'une action avec la droite raison, 256. Bonté surnaturelle indépendante de la charité, en quel sens 384.

Bonté & malice morale inaliabiles dans une même action, 274 & 279.

C

CAPITAINE répond souvent des désordres que font les soldats 16.

CAS fortait n'est pas imputé, 37.

CASUISTES, raisons qui engagent à les lire avec précaution, 500, 505 & *suiv.* 513, 523 & *suiv.* 538 & *suiv.* 568. Apologie des Casuistes condamnée, 525.

CAUSE d'une action, physique ou morale, 15. En combien de maniere peut-on en être la cause morale, 16 & *suiv.*

CERTITUDE de trois especes, 474. Métaphysique, 475. Se trouve dans les premiers principes de morale, *ibid.* Toutes sortes de matieres morales n'en sont pas susceptibles, 477. Certitude morale, ce que c'est, 475. Différente suivant les différentes choses qui en sont l'objet, *ibid.* 481. Nécessaire pour agir, 478. En quel sens, 473. Toujours possible, 481.

CIRCONSTANCES des actions, ce que c'est; 304. De combien de sortes, 312. Contribuent à la bonté ou à la malice des actions, 305. En chan-

gent quelquefois la nature, 306. L'espece, 307, 38 & 317. Y ajoutent de nouveaux degrés de bonté ou de malice, 309 & *suiv.* Comment? 311. Circonstances notablement aggravantes; notion de ces circonstances, 337.

CLERGÉ de France condamne le Probabilisme, 526. Permet de suivre l'opinion la plus probable, & approuve cette regle de conduite, 562.

CONCILE de Constance expliqué sur les actions indifférentes, 273.

Concile de Vienne autorise l'opinion la plus probable, 561.

CONFESSEURS, doivent instruire les pénitents qui sont dans l'erreur, 440. Même excusable, 441. Comment doivent-ils se comporter lorsqu'ils prévoient que leurs pénitents n'en profiteront pas? *ibid.* & *suiv.* Sentiment commun sur cette matiere, 443. Ses difficultés, 448 & *suiv.* Précautions dans son usage, 452. Ne doivent pas s'entêter des sentiments rigides, 614. Ni se faire un mérite de décider sur l'heure, 585. Comment doivent-ils se comporter avec des pénitents qui pensent différemment d'eux sur des matieres de morale, 612 & *suiv.*

CONSCIENCE, 405. Son activité, 406. Conscience vraie & droite, 407. Certaine, *ibid.* Voy. CERTITUDE. Erronée, 408 & 431. Invinciblement, excuse de péché, 432. Conscience erronée vinciblement, 433. Comment se comporter dans le cas de l'erreur de la conscience? 438 & *suiv.* Est-ce un plus grand mal d'agir contre la conscience erronée que conformément à ses inspirations? 439.

Conscience douteuse, 408. Voy. DOUTE. Conscience scrupuleuse & perplexe, *ibid.* Est-il permis d'agir contre sa conscience? 410. Quel péché commet-on alors? 414. Les actions conformes

mes aux lumieres de la conscience dont l'erreur est invincible, sont-elles bonnes & méritoires ? 414.

CONSERVATION (la), est-elle une création renouvelée ? 91.

CONTRAINTE. Droit de contraindre appartient aux Souverains, 216. Quel peut en être l'objet ? 219. Appartient-il à l'Eglise ? 217.

COOPÉRATION à l'action d'autrui est-elle toujours imputée, 13 & *suiv.* Coopération à l'action même, 17. Coopération aux moyens qui y conduisent, 18. souvent contraire à la justice, 22. Ou au moins à la charité, *ibid.*-24. Qu'en penser lorsqu'elle est extorquée par la violence ? 205 & 210. Coopération au vol & à ses suites est-elle toujours criminelle ? 210 & *suiv.*

CRAINTE, ce que c'est, 223. Différente de la violence, 224. Crainte grieve, *ibid.* Quels maux peut-elle causer, 230. Crainte grieve relative, 224 & 240. Rend elle les actions involontaires, 226 & *suiv.* Peut diminuer la malice du péché, 229. Bonnes actions faites par crainte, 238. Conventions, 234. Promesses, 235. Crainte juste peut-elle annuler un engagement ? 236 & 237. Crainte de l'excommunication, devoirs qu'elle ne peut empêcher, 230. Crainte légère, 224, 234 & 240. Crainte surnaturelle de l'Enfer, 239.

D

DEVOIRS essentiels de l'homme à l'égard de Dieu, 249 & 251. A l'égard des autres hommes 251. A l'égard de lui-même, 252. Fondés sur la nature même des choses, *ibid.* Sur la volonté de Dieu, 253. Sur la raison, 257. *Voy.* BIEN suprême.

DIOSPOLIS, Concile expliqué sur l'ignorance invincible, 160.

DOMESTIQUES, doivent-ils & peuvent-ils lorsque leur maître l'exige, leur rendre des ser-

vices dont le but est de satisfaire leurs passions ? 18. Le peuvent-ils lorsqu'ils y sont forcés par une crainte griève 206. Comment doivent-ils se conduire lorsqu'ils ne sont pas assurés de la mauvaise intention de leur maître ? 19.

DOUTE, ce que c'est. 453. Doute de pratique & de spéculation, distinction de peu d'usage & dangereuse, 454 & 607. Doute positif ou négatif, 456. De fait ou de droit 457. Doute fondé sur des raisons légères, 463. En cas de doute, véritable nécessité de prendre le parti le plus sûr, 463. & s. Comment doit-on entendre cette maxime? 481 & 562. Nulle règle de droit n'est contraire à celle-ci, 467. Comment doit-on se comporter lorsqu'on doute si des deux côtés il y a du péché à agir ou ne pas agir ? 473. Péche-t-on en agissant dans le doute ? 457. Quel péché commet-on alors ? 460. Doit-on déposer ses doutes avant d'agir, & comment ? 605.

E

ECCLESIASTIQUES, leur ignorance des Canons de discipline toujours coupable, 164.

ENFANTS, leurs actions faute de raison suffisante ne sont pas des actions morales, 28.

ESCLAVES Chrétiens servant sur les vaisseaux barbares, peuvent-ils se prêter à ce qu'on en exige ? 204, 207 & suiv.

ÉVÈNEMENT ou suites des actions, quand sont-ils imputés ? 31 & suiv.

EXÉCUTION réelle d'un bon ou mauvais dessein ajoute-t-elle à la bonté ou à la malice de la volonté, qui l'avoit fait projeter ? 301 & suiv.

F

FIN. Qualité essentielle des actions, ce que c'est, 338. N'est pas seule règle de leur bonté & de leur

malice, 286. A pour objet un bien au moins apparent, 340. Fin intrinsèque & extrinsèque, *ibid.* Prochaine, 341. Principale, subalterne & accessoire, *ibid.* Fin dernière, en général & en particulier, 351. Obligation de se proposer une bonne fin en agissant, 344. Une mauvaise fin rend mauvaise une action bonne en soi, 346 & *suiv.* Et quelquefois plus mauvaise encore une action bonne, 350. Deux fins, l'une bonne l'autre mauvaise, 350 & 283. Fin seulement accessoire n'infecte pas toujours l'action de la malice, 284. Danger de se méprendre sur la fin purement accessoire, 343. Encore plus sur la fin dernière, 351. Rapport qu'ont toutes les actions à la fin dernière, 353. L'établir dans les objets créés est le caractère du péché mortel, 235.

G

GERSON cité sur l'ignorance invincible, 141.

GRACE, sa nécessité pour le bien, souvent même dans l'ordre naturel, 69. Cette nécessité ne détruit pas, mais aide la liberté dans ses opérations, 85, 129, 130, 240, 241, &c.

Grace sanctifiante, rapporte habituellement à Dieu la personne & les actions du juste, 371. Lors même qu'il ne pense pas à les lui rapporter, *Ibid.* Obligation étroite de se conserver dans cet état, 371. Divers sentiments des Théologiens sur la nécessité de s'y rétablir sans délai, 372. Pratique qu'il faut suivre, 373 & *suiv.* n'est pas nécessaire pour la bonté de toutes sortes d'actions, 327. Nécessaire pour la bonté de quelques-unes, 329.

GONZALÈS, son Ouvrage contre le Probabilisme, 531. Attaqué mal-à-propos par son confrere le P. Signery, 583.

H

HABITUDES compatibles avec l'exercice de

la liberté, 84 & 131.

HELVETIUS, son Ouvrage de l'Esprit rétablit dans l'homme une espece de mécanique, 87. danger de ce faux système, 89. Ses erreurs sur la bonté & la malice morales, 245 & *suiv.* Ouvrage posthume à lui attribué, destructeur de toute morale, 11 & *suiv.*

I

JANSÉNIUS entend mal S. Augustin sur la nature de la liberté, 54.

IDÉES. Pouvoir de la liberté à l'égard des idées que nous nous formons des choses, 96 & 131.

JESUS-CHRIST a été véritablement libre, 106 & 107. Son empire sur les passions, 179.

IGNORANCE, 134. Vincible ou invincible, 135. De droit ou de fait, 137. Antécédente, conséquente ou concomitante, 138.

Ignorance invincible excuse de péché, 140. Quelles matieres en sont susceptibles? 152. Les premiers principes & leurs conséquences prochaines ou claires du droit naturel ne le sont pas, & en particulier les fautes grossieres contre la pureté, 164. Rarement les vérités de la Religion dans les pays Chrétiens, 157. Ainsi que les devoirs d'état, 157 & 158. L'excuse de l'ignorance invincible ne doit pas être légèrement admise, 156.

Ignorance vincible n'excuse pas, 159. Encore moins l'ignorance affectée, 102. Diminue néanmoins la malice du péché, 166. Mais non pas toujours jusqu'à ne faire qu'un péché véniel d'un péché mortel, quoiqu'elle ne soit pas grossiere, 164. Vincible dans son origine, peut-elle quelquefois devenir invincible & excusable? 169. Précautions qu'il faut prendre pour juger de la nature de l'ignorance, 170. Elle est un péché particulier, lorsqu'elle a pour objet des choses qu'on est venu de savoir, 171 & 172.

Ignorance concomitante, 139. Est-elle un titre d'excuse, 173.

INFIDÉLES, leur ignorance des vérités de la foi peut être invincible, 144. Toutes leurs actions ne sont pas des péchés, 326.

INDIFFÉRENTES (actions) il en est en elles-mêmes & en général, 267. En particulier quant au mérite de la vie éternelle, 268. Ainsi que par rapport à l'ordre surnaturel du salut, 269. Mais aucune véritablement indifférente, sans être ni bonne ni mauvaise, 270 & *suiv.*

INNOCENT XI condamne plusieurs propositions de la morale relâchée, 272, 369, &c. Son zèle contre le Probabilisme, 526, 529 & *suiv.*

INTENTION bonne, nécessaire pour la bonté des actions, 278 & 303. Peut conserver sa bonté quoique l'action qu'elle dirige, soit mauvaise, 418.

INTÉRÊT des particuliers & de la société n'est pas la règle primitive de la bonté des actions morales, 247 & 248. Les bonnes actions néanmoins sont le bonheur des uns & des autres, 246.

JUGES, sont tenus de juger conséquemment à l'opinion la plus probable, 548. Règles qu'ils doivent suivre dans leurs jugements, 549 & *suiv.*

JUGEMENTS, Pouvoir de notre liberté sur nos jugements, 96. Notre volonté n'en doit pas être la règle, 505. Encore moins notre inclination,

Jugement du prochain, comment se conduire dans ceux qu'on en porte, 600.

L

LIBERTÉ de l'homme dans ses actions, fondement de toute morale & de leur imputation, 56 & 260. Sa notion, 58. Est une liberté d'indifférence active, 59 & *suiv.* Son essence physique, 90. Son essence morale, 91. Ne suppose pas une égale facilité d'agir ou de ne pas agir, 83. Preuves de son existence dans l'homme, 63 & *suiv.* Preuve:

tirée du sentiment intime, 71. Caractere de ce sentiment constant & perpétuel, 73. Universel, 74. Fondement de toute vertu & de tout vice, 76. De toute convention, de toute société, de toute législation, 77. Sans la liberté tout est inexplicable dans l'homme, 182. C'est un dogme de foi, 63. Toujours reconnu de l'Eglise, 64. Le péché d'Adam l'a affoiblie, 69 & 71. Le pouvoir de la liberté doit être distingué de son exercice, 95. Elle nous rend maîtres du choix dans les différents biens, 101. De vaincre les difficultés, 131. Nous rend maîtres de nous rendre aux motifs qui déterminent à agir, 132.

LOVANISTES, leur sentiment sur l'ignorance invincible du droit naturel, 154. Sur le rapport des actions à Dieu par un motif de charité, 375.

LUPUS, Religieux Augustin, ce qu'il pense au sujet de la probabilité, 528.

LUTHER, ce qu'il pense des actions des justes mêmes, 261. Son erreur réfutée, 262 & *suiv.*

M

MARIAGE. Contrainte dans les mariages; réprouvée par les loix & les Canons, 220. Punie de censures, *ibid.* Peche-t-on en cédant alors à la violence? 233. Quand est-on tenu de réhabiliter de pareils mariages, en y ajoutant le consentement qui a manqué, 236.

MÉDECINS obligés dans le choix des remèdes de se déterminer pour ceux dont l'effet est le plus sûr, 602.

MEDINA, Dominicain, premier Auteur du probabilisme, 564.

MÉRITE suprême, degré de bonté d'une action, ce qui le forme, 385. Mérite de condignité, *ibid.* Preuves de l'existence de cette espece de mérite, 387 & 391. Conditions nécessaires pour le former, 388 & *suiv.* L'inspiration de la charité est-elle nécessaire pour rendre une action méritoire? 395.

Conduite qu'il faut tenir à cet égard , 397. La charité ne fait pas seule le mérite d'une action , 403. Mérite de congruité 385. Ce qui est nécessaire pour ce genre de mérite 398. Ce qui en est l'objet , *ibid.* & *suiv.* La persévérance finale l'est-elle? 369. Les faveurs temporelles , 401. Égalité de mérite dans des actions inégales , 405. Ce qui augmente le mérite d'une action , 404.

MESSE , obligation d'y assister pour les pécheurs 331. Peuvent y assister sans commettre un nouveau péché , *ibid.* & *suiv.* En quels sentiments doivent-ils l'entendre? 332. Quand péchent-ils en y assistant , 332 & *suiv.* Comment se conduire avec les pécheurs d'habitude & d'attache , par rapport aux Messes entendues dans cet état , 334.

MONSTRES , faut-il les baptiser? 598.

MORAL , ordre d'institution divine , 7. Son importance , 8. Ne peut être ignoré , 10.

MORALE , son objet , 1. Source de la bonne morale , Écriture , 572. Les ouvrages des Peres , 573. Les lumieres de la raison naturelle , 257. Les Auteurs classiques approuvés , 574. Les loix positives , 581.

MOTIF qui fait agir , influe sur une action sans nécessiter la volonté , 101. Motifs puissants & qui forment une espèce de nécessité morale , 127 & 132.

MOUVEMENTS , premiers mouvements , 3 , 99 & 113.

N

NÉCESSITÉ opposée à la liberté , 116 & 120. Nécessité antécédente , nécessité conséquente , 117. Nécessité physique ou morale , 118. Nécessité d'objet & d'action , 119.

NÉGLIGENCE à s'instruire de ses devoirs n'est pas excusable , 136 & 171.

NICOLE , sa maniere d'expliquer le rapport

des actions à Dieu par le motif de son amour; 367, 371 & 381.

NOVICE, circonstance essentielle des péchés qu'elle peut commettre contre la chasteté, 314.

O

OBJET d'une action, ce que c'est, 275. Physique ou moral, 276. Objet moral bon ou mauvais, *ibid.* Indifférent en soi, peut-acquérir une qualité morale, 277.

OBÉISSANCE dûe aux supérieurs, 420. En ce qui est du ressort de leur autorité, 422 & 424. Dûe à la plus grande autorité, 423. Mais jamais sur rien qui puisse être un péché, 420. Dans le doute, l'inférieur doit présumer en faveur de l'autorité, 425. Peser le danger de la désobéissance & de l'obéissance, 426. Obéissance aveugle & religieuse souvent mal entendue, *ibid.* & *suiv.* application des principes à un cas important, 429.

OPINION, ce que c'est, 491. Est vraie ou fausse 492. Plus ou moins probable par rapport à nous, *ibid.* Opinion sûre, 493. Opinion plus ou moins sûre, 404. Opinion commune & très-commune, 495. Opinions d'École, 574. Opinion singulière dangereuse, 571. Opinions douces & relâchées, 582 & 583. Opinions rigides, 587. Prudence dans le choix des opinions, *Voyez* PROBABILITÉ.

Opinion plus probable quoique moins sûre sur la bonté d'une action, règle sûre de conduite, 552. Lorsque la supériorité est constante, 564. Et considérable, 552 & 565. Cette règle est fondée sur l'Écriture, 553. Sur les saints Canons, 555. Sur le Concile général de Vienne, 561. Sur le décret d'Alexandre VIII, *ibid.* A été approuvée par le Clergé de France, 562.

Opinions également probables forment un vrai doute, 603 & 611, pratique & non purement spé-

culatif, 607. Il faut alors prendre le parti le plus sûr, 605.

Opinion sûre doit être suivie en ce qui est de nécessité de moyen, 589. En matiere de sacrements, 590. Le cas d'extrême nécessité excepté, 592. Sans porter trop loin le scrupule, 593. Surtout lorsque la matiere des sacrements n'est pas un être physique & sensible, 595. Doit être suivie dans les actes qu'on fait. 599. Lorsqu'elle est nécessaire pour épargner au prochain ou à soi le péril d'un tort considérable, *ibid.*

P

PALAVICIN, Cardinal, abjure le Probabilisme, 515.

PASSIONS, ce que c'est, 176. Sont-elles mauvaises de leur nature? 177, 179 & 186. Leur usage, 178. Le changement que le péché y a introduit, 180. Trop vantées par les nouveaux Philosophes, 181. Passions surajoutées aux passions primitives, 180. Leurs premiers mouvements, 183. Leurs progrès, 184. Leur violence, 185. Rendent les actions moins libres, 187. Diminuent quelquefois la griéveté du péché, 191 & *suiv.* N'empêchent pas ordinairement que le péché soit mortel, 190. Il faut les prévenir & les combattre, 180. Comment les vaincre? 190. Passions volontairement entretenues ou excitées, passions très-coupables, 188.

PÉCHÉ. Permission du péché conciliée avec la sainteté & la bonté de Dieu, 109 & *suiv.* Pouvoir de pécher n'est point attribut essentiel de la liberté d'agir, 105. Vient de l'imperfection de la créature, 108.

PERES tenus quelquefois des actions de leurs enfants, 16 & 17.

PLAISIR, attrait du plaisir soumis à l'empire de la liberté, 132. N'est point seul une fin

raisonnable d'une action, 272.

PRESCIENCE de Dieu conciliée avec la liberté, 123.

PROBABILITÉ intrinsèque & extrinsèque 495 & 568. Laquelle mérite la préférence? 569 Probabilité absolue & relative, 496. Respective & objective, 533. Conditions requises pour la probabilité d'une opinion, 497 & *suiv.* Toutes insuffisantes pour autoriser l'opinion la moins probable, *ibid.* Usage de la probabilité pour la décision des cas de morale, 502. Nécessité de cet usage, 503.

PROBABILISME, son origine & sa nouveauté, 504, 510 & *suiv.* consiste à autoriser dans la pratique toute opinion probable, 503 & *suiv.* Attaqué peu de temps après sa naissance, sur-tout en France, 505. Anciens Auteurs mal entendus à cet égard, 508. Doctrine de la suffisance de la moindre probabilité dans une opinion contraire à l'Écriture, 515. A la Doctrine des Peres, 517. Aux saints Canons, 518. A la pratique des Congrégations de Rome, 521. Toujours contredite par l'enseignement de l'Église, 523. Contraire aux lumières de la raison, 532. A la prudence Chrétienne, 534. Dangereuse dans la pratique, 538. Contradictoire au jugement qu'on porte, 540 *Nov.* OPINION.

PROPHETIES n'empêchent pas que ce qui est prédit ne puisse se faire librement, 124.

Q

QUESTION. La violence de la question excuse-t-elle des déclarations contraires à la vérité? 214.

R

RAISON souveraine de Dieu, règle primitive du bien & du mal, 256. Raison humaine, règle secondaire, 257. Son dérangement dans les insensés

tes & certaines maladies, 90. Son affoiblissement dans les vieillards, *ibid.*

RATIFICATION, est-elle toujours équivalente à un consentement donné à une action, 45. & 46.

S

SACREMENTS. Peut-on par crainte feindre de les administrer ? 229. Quelle certitude exige leur administration & leur réception ? 482. Peut-on les donner à ceux dont les dispositions sont douteuses ? 462.

SCOTISTES distinguent la liberté du libre arbitre, 51 & 61. Admettent des actions indifférentes, 259 & 355.

SCRUPULEUX, 304. Faux scrupuleux, 133 & 437. Comment peuvent-ils se former une conscience moralement certaine, 486.

SEIGNEURS qui s'attribuent des droits douteux, 460. Ne doivent pas gêner la liberté des mariages, 220.

SENSATIONS, pouvoir de l'ame sur elles, 95.

SERMENT demande une certitude pleine & entiere, 483. On ne peut engager quelqu'un à affurer par serment ce qu'il croit vrai lorsqu'on fait qu'il ne l'est pas, 588.

SERVICES, quand peut & doit-on refuser ceux qu'on nous demande ? 20 & *suiv.*

SILENCE, quand est-il équivalent à un consentement ou non ? 142 & *suiv.*

SIMPLES. Les gens simples comment doivent se conduire dans leurs doutes ? 576.

SUPÉRIEURS répondent quelquefois des fautes de leurs inférieurs, 35, 40 & 41.

T

TEMPÉRAMENT n'empêche point la li-

berté de l'action, 431.

TUTORISTES ontrent la maxime du plus sûr, 473.

V

VERTUS naturelles & surnaturelles, 383.

VIOLENCE, ce que c'est, 196. N'a point assez d'empire sur l'acte propre de la volonté pour empêcher qu'il ne soit vraiment volontaire, 196 & 197. Son empire sur les facultés de l'ame, 195. Sur les actions extérieures, *ibid.* Ces actions quoiqu'extorquées par la violence, sont-elles imputées? 199. Quelle résistance doit-on faire à la violence lorsqu'elle a le péché pour objet? 200.

VOLONTÉ de Dieu regle du bien & du mal, 258. Quelle doit être la conformité de notre volonté à la volonté divine? *ibid.* Dans les événements de la vie, 259 & 260.

Volonté de l'homme, ses actes propres, 146. Ceux qu'elle ne fait que commander, 15.

VOLONTAIRE action, ce que c'est, 27. Quelle connoissance elle suppose, 28 & 29. Action pleinement volontaire, 30. Indirectement & dans sa cause, 31. Conditions nécessaires pour rendre une action volontaire dans son principe. 31 & *suiv.* Comment se comporter lorsqu'une action peut avoir deux effets différents, l'un bon l'autre mauvais, 36. Action volontaire tacitement, 41. En conséquence d'une intention précédente, 44. Toute action volontaire n'est pas libre, 48. La raison, 50. Dans l'usage commun ces deux choses se confondent, 52.

*Fin de la Table Alphabétique des Matieres
du premier volume sur les Actes
humains.*

A P P R O B A T I O N.

J'AI lu par ordre de Monseigneur le Chancelier ; deux Traités manuscrits, l'un *des Actes humains*, l'autre *des Péchés*, pour servir de suite aux *Conférences Ecclésiastiques du Diocèse d'Angers* : il m'a paru que le mérite de ces deux Ouvrages répondoit à celui des autres parties de cet utile Recueil ; que l'on y trouvera de l'ordre, de l'érudition, une morale sage ennemie des dangers du relâchement, & d'une rigueur outrée. En Sorbonne, le 26 Décembre 1773.

C H E V R E U I L.

P R I V I L E G E D U R O I.

LOUIS, PAR LA GRACE DE DIEU, ROI DE FRANCE ET DE NAVARRE : A nos amés & féaux Conseillers les Gens tenans nos Cours de Parlement, Maîtres des Requêtes ordinaires de notre Hôtel, Grand Conseil, Prévôt de Paris, Baillifs, Sénéchaux, leurs Lieutenants Civils, & autres nos Justiciers qu'il appartiendra : SALUT. Notre amé le sieur LOUIS-FRANÇOIS DELATOUR, Imprimeur-Libraire, Nous a fait exposer qu'il desireroit faire imprimer & donner au Public *les Conférences du Diocèse d'Angers, &c.* s'il Nous plaisoit lui accorder nos Lettres de renouvellement de Privilège pour ce nécessaires. A CES CAUSES, voulant favorablement traiter l'Exposant, Nous lui avons permis & permettons par ces Présentes, de faire imprimer lesdits Ouvrages, autant de fois que bon lui semblera, & de les vendre, faire vendre & débiter

par-tout notre Royaume, pendant le temps de QUINZE ANNÉES consécutives, à compter du jour de la date des Présentes. Faisons défenses à tous Imprimeurs, Libraires & autres personnes, de quelque qualité & condition qu'elles soient, d'en introduire d'impression étrangere dans aucun lieu de notre obéissance; comme aussi d'imprimer ou faire imprimer, vendre, faire vendre, débiter ni contrefaire ledit Ouvrage, ni d'en faire aucuns extraits, sous quelque prétexte que ce puisse être, sans la permission expresse & par écrit dudit Exposant, ou de ceux qui auront droit de lui; à peine de confiscation des exemplaires contrefaits, de trois mille livres d'amende contre chacun des contrevenants, dont un tiers à Nous, un tiers à l'Hôtel-Dieu de Paris, & l'autre tiers audit Exposant, ou à celui qui aura droit de lui, & de tous dépens, dommages & intérêts; à la charge que ces Présentes seront enregistrées tout au long sur le Registre de la Communauté des Imprimeurs & Libraires de Paris, dans trois mois de la date d'icelles; que l'impression dudit Ouvrage sera faite dans notre Royaume & non ailleurs, en beau papier & beaux caractères, conformément aux Réglemens de la Librairie, & notamment à celui du dix Avril mil sept cent vingt-cinq, à peine de déchéance du présent Privilège; qu'avant de les exposer en vente, le manuscrit qui aura servi de copie à l'impression dudit Ouvrage, sera remis dans le même état où l'approbation y aura été donnée, ès mains de notre très-cher & féal Chevalier, Chancelier, Garde des Sceaux de France, le Sieur DE MAUPEOU; qu'il en sera ensuite remis deux exemplaires dans notre Bibliothèque publique, un dans celle de notre Château du Louvre, & un dans celle dudit Sieur DE MAUPEOU: le tout à peine de nullité des Présentes; du contenu desquelles vous mandons & enjoignons de faire jouir ledit Exposant & ses ayans

causes, pleinement & paisiblement, sans souffrir qu'il leur soit fait aucun trouble ou empêchement. Voulons que la copie des Présentes, qui sera imprimée tout au long, au commencement ou à la fin dudit Ouvrage, soit tenue pour dûment signifiée, & qu'aux copies collationnées par l'un de nos amés & féaux Conseillers-Secretaires, foi soit ajoutée comme à l'original. Commandons au premier notre Huissier ou Sergent sur ce requis, de faire pour l'exécution d'icelles, tous actes requis & nécessaires, sans demander autre permission, & nonobstant clameur de haro, charte Normande, & lettres à ce contraires. CAR tel est notre plaisir. DONNÉ à Paris le dixieme jour du mois d'Avril l'an de grace mil sept cent soixante-onze, & de notre Regne le cinquante-sixieme. Par le Roi en son Conseil.

Signé, LE BEGUE.

Registré sur le Registre XVIII de la Chambre Royale & Syndicale des Libraires & Imprimeurs de Paris, n°. 1557. fol 472 conformément au Règlement de 1723. A Paris, ce 30 Avril 1771.

J. HERISSANT, Syndic.

J'ai cédé & transporté à Madame veuve Desaint, Libraire à Paris, tous mes droits au Privilege ci-dessus. A Paris ce premier Juillet 1772.

L. F. DELATOUR,

De l'Imprimerie de L. F. DELATOUR,
1775.