

# OEUVRES COMPLÈTES

DU BIENHEUREUX

# A.-M. DE LIGUORI,

ÈVÈQUE DE SAINTE-AGATHE DES GOTHS,

TRADUITES DE L'ITALIEN EN FRANÇAIS ET MISES EN ORDRE,

PAR UNE SOCIÉTÉ D'ECCLÉSIASTIQUES,

sous la direction

DE MM. LES ABBÉS VIDAL, DELALLE ET BOUSQUET

OUVRAGE DÉDIÉ A MONSIEUR L'ARCHEVÊQUE DE PARIS.

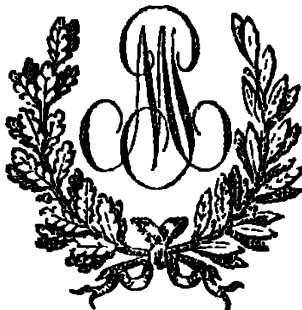
---

TOME DIX-NEUVIÈME.

---

**OEUVRES DOGMATIQUES.**

CONDUITE ADMIRABLE DE LA PROVIDENCE POUR PROCURER LE SALUT DU MONDE PAR LE MOYEN DE JÉSUS-CHRIST. — TRAITÉ CONTRE LES HÉRÉTIQUES PRÉTENDUS RÉFORMÉS.



PARIS,

PAUL MELLIER, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

PLACE SAINT-ANDRÉ DES ARTS, 11.

PARENT-DESBARRES, ||

LAGNY FRÈRES,  
RUE BOURBON-LE-CHATEAU, 1.

1843.





# *Bibliothèque Saint Libère*

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2012.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.





**OEUVRES COMPLÈTES**

**DU BIENHEUREUX**

**A.-M. DE LIGUORI.**

SAINI-COOL. IMPRIMERIE DE HJUN-MANDAL.

**CONDUITE ADMIRABLE**  
**DE**  
**LA PROVIDENCE**  
**DANS L'ŒUVRE**  
**DU SALUT DE L'HOMME**  
**OPÉRÉE PAR JÉSUS-CHRIST.**



---

## A N. S. P. LE PAPE PIE VI.

---

TRÈS-SAINT PÈRE,

En livrant à l'impression cet ouvrage sur la Conduite de la divine Providence, pour procurer à l'homme le salut éternel par le moyen de Jésus-Christ, j'ai pensé qu'il convenait de le dédier à Votre Sainteté, qui dirige maintenant, comme vicaire de Jésus-Christ, le gouvernement de l'Église militante, par qui toutes les ames fidèles sont conduites à la céleste patrie. Le gouvernement glorieux de Votre Sainteté, qui a commencé par tant de sagesse, de prudence et de zèle, par un si grand détachement de la chair et du sang, accompagné de tant de vertus éclatantes, d'un excellent choix de ministres et de dignes évêques, nous donne lieu assurément d'espérer la tranquillité générale de l'Église.

J'offre donc humblement à Votre Sainteté ce petit ouvrage que j'ai composé dans les dernières années de ma vie, et qui sera vraisemblablement le dernier que je publierai, parce que, depuis quatre ou cinq mois, je sens que mes facultés s'affaiblissent ; je supplie Votre Sainteté de corriger ce qui dans ce livre ne lui plairait pas ; et si

elle y trouve quelque chose qui lui paraisse utile aux enfans de l'Église, je la supplie encore de le bénir ainsi que l'auteur, qui ne saurait assez rendre d'actions de grâces à Votre Sainteté pour les bienfaits multipliés qu'elle lui a accordés en le délivrant du fardeau de l'épiscopat : car il était devenu tout-à-fait incapable de le supporter, tant par son grand âge, que par différentes maladies qui lui annoncent sa fin prochaine. Je ne dis rien des autres marques de bonté et des faveurs multipliées dont Votre Sainteté m'a comblé. Je prends l'engagement, très-saint Père, de demander tous les jours de ma vie, dans mes misérables prières, la conservation de Votre Sainteté. Qu'elle daigne seulement répandre sur moi et sur les membres de ma congrégation sa bénédiction apostolique que j'implore humblement en baisant ses pieds sacrés, et suis

De Votre Sainteté

Le très-humble, très-dévoué et très-reconnaissant fils et serviteur,

ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI, évêque.

---

# APERÇU DE L'OUVRAGE

NÉCESSAIRE A L'INTELLIGENCE DE SON CONTENU.

---

I. Nous donnerons dans cet abrégé une analyse succincte de notre ouvrage par lequel nous nous proposons de mettre en évidence tout ce que Dieu a fait pour rendre l'homme heureux dans ce monde et dans l'autre. En parlant des œuvres de Dieu en faveur de ses créatures, il faut toujours se rappeler que tout ce qu'il a opéré hors de lui-même, il ne l'a fait que pour sa gloire : « *Universa propter » semelipsum operatus est Dominus.* » (Prov. xvi. 4.) Il ne pouvait agir autrement, car étant lui-même le souverain Seigneur et l'être le plus digne de gloire, il ne pouvait opérer pour une autre fin que pour sa gloire. Cette gloire consiste dans la manifestation de ses divins attributs, de sa puissance, de sa sagesse, et surtout de sa bonté. Et parce que la bonté est en elle-même naturellement portée à communiquer ses biens aux autres, Dieu, qui est la bonté infinie par sa nature (« *Deus cujus natura » bonitas* »), comme dit S. Léon, et comme le prouve S. Thomas (1. p. qu. 19. art. 1.) a, pour cette raison, une grande inclination et un vif désir de faire part à ses créatures des biens dont il jouit.

II. Puis donc qu'il a créé les hommes, il ne les a créés que pour partager avec eux son bonheur, et les rendre les associés de sa nature, ainsi que le dit S. Pierre :

« Ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ. » (II. Pet. 1. 4.) Avec les hommes, Dieu a créé ce monde et toutes les belles créatures qui l'embellissent, afin qu'elles servent toutes à ces mêmes hommes, et les rendent dignes d'obtenir le bonheur éternel qu'il a préparé à tous ceux qui obéissent avec fidélité à ses commandemens. Dieu donc tire sa gloire de notre bien; et c'est pour cela que la sainte Église nous impose le devoir de rendre grâces à Dieu de sa gloire infinie par les paroles que le prêtre prononce au sacrifice de la messe au nom de la chrétienté : « Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. » Comment se fait-il que nous rendions grâce à notre Créateur pour sa gloire? La gloire de Dieu forme bien l'amour de toutes les âmes qui l'aiment, mais comment la gloire divine peut-elle être l'objet de nos actions de grâces? Oui, certainement nous devons remercier Dieu de sa gloire, puisqu'il a consenti à en faire notre bonheur.

III. Appuyés sur cette base, nous considérerons dans cet ouvrage la conduite admirable de Dieu manifestée par tant de prodiges, et sa bienveillante intention de rendre l'homme heureux. Il l'a formé à son image, il lui a donné une âme spirituelle et immortelle, ornée des puissances de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté. Mais le plus grand bienfait qu'il lui ait accordé est assurément celui de l'élever à l'ordre surnaturel en lui communiquant sa grâce. Mais l'homme ingrat, placé à peine dans le monde, lui désobéit en mangeant le fruit défendu; et ce crime attira sur lui et sur sa postérité la mort temporelle et éternelle dont Dieu les avait menacés. Dieu pourtant ne voulut point abandonner l'homme dans son péché, et pour réparer sa ruine, il envoya sur la terre son fils unique, lequel, s'étant fait homme et sacrifié pour



eux, devait les délivrer de la damnation éternelle. Le Fils de Dieu n'arriva pas immédiatement, mais il attendit pendant quarante siècles, et il donna à l'homme le temps de reconnaître à la fois l'énormité de sa faute, l'abîme où il était tombé, et la nécessité d'être secouru, afin qu'il pût ainsi imposer avec un ardent désir la divine assistance, et se disposer à la recevoir avec une plus vive gratitude.

IV. Nous ne nous attacherons pas, dans cette histoire, à retracer tous les événemens qui se sont succédés depuis le commencement du monde. Nous nous arrêterons seulement sur les principaux faits qui ont rapport à la religion, et qui nous font connaître plus évidemment la sollicitude de Dieu, dans l'ancienne et dans la nouvelle loi, pour conserver et défendre son Église contre les efforts du démon et des hommes, qui ont cherché à la détruire.

V. L'on verra comment le genre humain s'étant multiplié, Dieu fonda son Église en choisissant pour son peuple ce petit nombre d'Ébreux qui lui étaient restés fidèles, parmi la multitude de tous les autres plongés dans les ténèbres du vice et de l'infidélité. C'est à ce peuple qu'il annonça l'arrivée du vrai Dieu, du futur Messie qui devait un jour réparer la perte que les hommes avaient faite de la grâce divine, et leur donner d'une manière toute spéciale la force de résister aux ennemis de leur salut. Il châtia les pervers qui persévérèrent dans leur crime, malgré le déluge annoncé par Noé de la part du Seigneur : ils furent engloutis par les eaux.

VI. Néanmoins le Seigneur secourut la famille de Noé, qui, renfermée dans l'arche, fut préservée du fléau destructeur. Cette famille se multiplia bientôt et peupla de nouveau la terre. Depuis ce temps jusqu'à l'époque de l'arrivée du Messie, Dieu fit persévérer son peuple dans les lumières

qu'avaient déjà répandues les patriarches ; et par l'apparition du Rédempteur, il lui renouvela l'espérance, et la promesse de réparer les maux causés par le péché.

VII. Vint ensuite le moment de la rédemption. Le Fils de Dieu descendit du ciel, se fit homme dans le sein de la vierge Marie, et, après avoir éclairé la terre de ses divins exemples, annonça au peuple son salut, en répandant la nouvelle loi. Le peuple refusa de le reconnaître pour son Sauveur ; il le désavoua hautement, et le Fils de Dieu, condamné par Pilate, fut immolé sur l'arbre de la croix. Ce peuple ingrat fut réprouvé du Seigneur ; et pour le punir de ce qu'il n'avait pas voulu ajouter foi à ses promesses, après tant de prédictions évidentes qui signalèrent l'arrivée du Messie, Dieu voulut que ce peuple, chassé par les Romains de son propre royaume, s'en allât errant sur la terre et montrât lui-même par sa dispersion le châtiment de son obstination. D'un autre côté, le Seigneur se choisit un peuple nouveau parmi les païens et les idolâtres qui embrassèrent la foi annoncée par les apôtres. Ceux que Dieu appela se montrèrent obéissans et formèrent la nouvelle Église qui a été et sera toujours soutenue du Seigneur par le moyen de la croix, puisque c'est en vertu de ce symbole de régénération que la foi a été embrassée sur toute la terre.

VIII. Nous parlerons ensuite de la fermeté des martyrs, qui, par leur constance dans les tourmens et leur mort glorieuse, furent cause de l'augmentation et de l'affermissement de la foi. Nous traiterons également ce qui concerne les hérésies les plus célèbres, qui firent croire un instant qu'elles allaient renverser la foi, mais qui furent heureusement étouffées. Les prophéties de l'ancien Testament accomplies ensuite par le nouveau, la conver-

sion des gentils, et l'obstination des Hébreux ne démontrent que trop évidemment, ainsi que nous le prouverons, la vérité de notre foi.

IX. Nous parlerons aussi de la naissance et de la ruine des royaumes et des empires qui se sont succédés dans ces diverses époques, et spécialement de l'existence si glorieuse et si funeste de l'empire romain ; l'on verra que les bouleversemens de tant de nations diverses n'ont fait que contribuer aux volontés de Dieu, et à la gloire et à la conservation de son Église.

X. Nous raconterons ensuite la fin déplorable des tyrans qui, à force de tourmens, persécutaient les chrétiens pour leur faire perdre la foi, et celle des hérétiques qui, par de fausses doctrines, ont cherché à pervertir les catholiques pour les séparer de la véritable Église. Les Juifs, au contraire, qui avaient vu la religion de Jésus-Christ embrassée par tant de nations du monde, et qui avaient les preuves les plus irrécusables de l'arrivée du Messie, ont toujours persisté dans leur obstination, et n'ont jamais voulu ni le croire, ni le recevoir. Mais à la fin du monde, selon que nous le font espérer les divines Écritures, Dieu usera envers eux de sa miséricorde et leur accordera la grâce de reconnaître leurs erreurs et d'embrasser la foi de Jésus-Christ.

XI. Enfin, au jugement dernier, Dieu témoignera aux hommes la rectitude et la sagesse de sa conduite dans le gouvernement du monde, ce qui formera le bonheur éternel de ceux qui ont été fidèles à Dieu, et l'immense confusion des rebelles et des impies. Enfin, tout tournera à l'avantage de sa gloire divine, pour laquelle le Seigneur a créé le monde entier.



# CONDUITE ADMIRABLE

DE

# LA PROVIDENCE

DANS L'ŒUVRE

DU SALUT DE L'HOMME

OPÉRÉE PAR JÉSUS-CHRIST.

---

## PREMIÈRE PARTIE.

---

### CHAPITRE I<sup>er</sup>.

DEPUIS LA CRÉATION DU MONDE JUSQU'À LA CHUTE  
D'ADAM.

**SOMMAIRE.** — I. Le monde a eu un commencement et n'est pas éternel. — II. Fausseté des dynasties anciennes des Égyptiens, et des annales des Chinois. — III. Commencement des années du monde; Adam a été le premier homme. — IV. Le temps commença avec la première créature. — V. La créature fut en même temps spirituelle et corporelle. — VI. Les anges, dont plusieurs prévariquèrent, furent créés en même temps que le ciel. — VII. La terre fut créée vide; la matière fut créée conjointement avec la forme; comment s'explique: *Et spiritus Dei ferebatur super aquas.* — VIII. Le premier jour, Dieu créa la lumière. — IX. Tout fut créé en six journées distinctes. — X. Dans le deuxième

jour, Dieu créa le firmament. — XI. Le troisième, il sépara la terre de la mer. — XII. Le quatrième, il créa le soleil et la lune. — XIII. Le cinquième, il créa les poissons et les oiseaux. — XIV. Le sixième, il créa les animaux, et il fit l'homme à son image. — XV. Comment s'explique : *Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*. — XVI. Dieu donna à l'homme le pouvoir sur tous les animaux. — XVII. Le septième jour Dieu se reposa. De l'arbre de la vie et de l'arbre de la science du bien et du mal. — XVIII. La terre, plus vraisemblablement, a été formée en automne. — XIX. Dans quelle région fut placé le paradis, et si ce lieu existe aujourd'hui. — XX. Défense de manger du fruit de l'arbre de la science. Ève fut formée avec une des côtes d'Adam. *Crescite et multiplicamini* ne fut point un précepte. — XXI. Guerre entre la femme et le serpent. — XXII. Si c'était un véritable serpent. — XXIII. Erreur d'Ève, péché d'Adam. — XXIV. Adam et Ève sont sauvés. — XXV. Prophéties de la venue du Messie. — XXVI. L'histoire du peuple hébreu ne fut qu'une prophétie du Messie. — XXVII. Promesse du Messie, renouvelée à Abraham. — XXVIII. Elle est révélée à Job, et à d'autres gentils. — XXIX. Prophéties de Jacob. — XXX. De David. — XXXI. Passion du Christ prédite par Isaïe. — XXXII. Prophétie de Jérémie. — XXXIII. — Prophétie de Daniel des 70 semaines. — XXXIV. Depuis quel temps l'on compte les 70 semaines. — XXXV. Prophétie de Michée de la naissance du Christ. Prophétie de Balaam de l'étoile qui apparut aux mages. Prophétie d'Osée. — XXXVI. Prophétie d'Aggée et de Malachie. — XXXVII. Serpent de bronze. — XXXVIII. Sacrifice d'Abraham. — XXXIX. Bouc émissaire. — XL. Sacrifices de sang. — XLI. Jésus, par son sang, nous ouvre les portes du ciel. — XLII. Espérance dans ce sang. — XLIII. Ingratitude et châtement des Hébreux.

I. C'est un dogme de notre foi, que le monde a eu un commencement et qu'il ne sera pas éternel. Le concile de Latran déclare (4. In cap. firmiter de sum. trinit. etc.) que Dieu au commencement tira du néant l'une et l'autre créature, l'angélique et l'humaine : ce que Moïse avait dit par ces mots « *In principio creavit Deus coelum et terram.* »

(Gen. I. 1.) Nous ne chercherons pas ici à nous étendre sur ce sujet, car nous avons amplement rempli cette tâche dans le livre intitulé : *Vérité de la foi* ; (1) ce principe a été généralement avoué par les philosophes anciens ; cette vérité reçoit de grandes lumières par les histoires de toutes les nations les plus reculées, qui nous démontrent l'origine de celles qui se sont succédé, et qui ont été mentionnées par Moïse, l'écrivain le plus ancien, qui a raconté la naissance des premiers peuples, tels que les Hébreux, les Phéniciens, les Égyptiens, les Assyriens, les Persans, les Arabes, etc. Le commencement du monde se prouve encore par l'invention des sciences et des arts, de la navigation, de la guerre ; de même que par les connaissances qui ont paru de temps en temps sur la terre, telles que les nouvelles lois, les arts de la poésie, de la peinture et de la culture des champs. L'on connaît l'époque à laquelle ces progrès prirent naissance et furent perfectionnés.

II. Les Égyptiens assurent que leur royaume a été fondé plusieurs centaines d'années avant l'époque rapportée par Moïse dans son *Histoire de la création du monde*. On doit considérer cette assertion comme une fable, puisque le P. Noël Alexandre (2), dans son *Histoire Ecclésiastique*, prouve évidemment la non-existence des anciennes dynasties égyptiennes (3), de même que la fausseté des annales des Chinois. Cassini, Tison et Fréret, après les avoir examinées, ont démontré que leur existence ne remontait pas

(1) Ver. de la Foi, part. 1, chap. 2, n. 6, a. 14.

(2) P. Nat. Al., Hist. Eccl., tom. 1, diss. 1.

(3) Voir le nouvel ouvrage de M. de Bovet relativement aux dynasties égyptiennes.

au-delà des règnes d'Yao et de Cuna, les fondateurs de la Chine, vers l'année 1990 avant l'ère chrétienne. D'après les calculs qui ont été faits, ces annales ne peuvent avoir une origine qui remonte même jusqu'à l'époque du déluge universel.

III. Il y a plusieurs opinions diverses sur l'époque précise du commencement du monde. Mais d'après ce qu'en ont dit Bossuet, Huët, le P. Noël Alexandre, Calmet, Usserius, Lancelot, Tirin et tant d'autres écrivains modernes, on en infère que le monde a été créé vers la 4,004<sup>e</sup> année avant la venue du Messie. Adam a été le premier homme créé de Dieu, comme ce passage de la Sainte-Écriture nous le prouve : « In die qua creavit Deus hominem... et vocavit nomen eorum Adam, etc. » (Gen. v. 1. 2.) Ainsi que ces paroles de S. Paul : « Factus est primus homo Adam in animam viventem. » (I. Cor. xv. 45.) L'on peut consulter à ce sujet le P. Alexandre (1), qui le confirme par beaucoup de preuves contre l'auteur du faux système des préadamites.

IV. Moïse, en racontant la création du monde, dit : « In principio creavit Deus coelum et terram. » Ces paroles indiquent assez que le monde fut créé du néant, et qu'il fut formé avant le temps et avant toutes choses. Mais comment dit-on avant le temps ? Le temps n'existait donc pas avant que le monde fut créé ? Non, répond S. Augustin ; assurément le temps que nous mesurons par le mouvement des cieux, des étoiles, et du premier mobile, n'existait pas avant la première créature. « Facta creatura (dit ce saint), motibus coeperunt currere tempora ; unde ante creaturam frustra tempora requiruntur, quasi possint

(1) P. Nat., Hist. Eccl., tom. 1, diss. 3, art. 1.



» invenire ante ipsa tempora..... potius ergo tempus a  
 » creaturis, quam creatura coepit ex eo tempore; utrum-  
 » que autem a Deo. » C'est-à-dire que Dieu a formé du  
 néant le temps et la créature (1).

V. Plusieurs pères, tels que S. Basile, S. Ambroise et S. Jérôme, croient que Dieu créa d'abord la créature spirituelle, c'est-à-dire les anges, et puis la corporelle. Mais S. Augustin, Bède, Rupert, le maître des sentences, et plusieurs autres pensent que les anges furent créés en même temps que le monde. Cette opinion est la plus probable, puisque le quatrième concile de Latran, tenu sous le pontificat d'Innocent III, déclare (au chap. firmiter 1. de summ. Trinit., etc.) « Firmiter credimus Deum ab initio tempo-  
 » ris utramque de nihilo condidisse creaturam spiritualem  
 » et corporalem, angelicam videlicet et mundanam : ac  
 » deinde humanam, quasi communem ex spiritu et cor-  
 » pore constitutam. » Cela fut spécialement prononcé contre Origène qui dit faussement que les anges avaient été créés avant les corps.

VI. Ainsi, dans ce premier jour, Dieu créa à la fois le ciel et la terre ; mais le ciel n'était pas vide comme la terre, puisqu'il était habité par les anges. L'homme fut formé le sixième jour. Au commencement les anges ne jouirent pas de la lumière de la gloire ni de la présence de l'essence divine. Dieu voulut qu'ils s'en rendissent dignes par leur obéissance. La plupart d'entre eux se soumirent aux volontés de l'Éternel ; mais les autres, poussés par l'orgueil, perdirent la gloire céleste : guidés par Lucifer, qui se mit à leur tête, ils se révoltèrent contre le Seigneur ; Dieu les chassa du ciel, et il les condamna (selon que l'écrit l'apô-

(1) S. Aug., in Gen., vide in loco cit.

tre S. Jude, ép. vers. 6.) à être renfermés jusqu'au jour du grand jugement dans les ténèbres de l'enfer. « In judi-  
» cium magni diei, vinculis eternis sub caligine reserva-  
» vit. » (Ibid.)

VII. « Terra autem erat inanis et vacua, et tenebræ  
» erant super faciem abyssi, et spiritus Dei ferebatur super  
» aquas. » (Gen. 1. 2.) Gabriel et Abulensis rapportent que dans le commencement la terre fut créée sans forme, et que les matières de la terre, de l'eau, de l'air et du feu ne formaient qu'une seule masse confuse. Mais S. Augustin dit que la matière et la forme furent créées en même temps : « Cum sit utrumque concreatum et unde factum  
» est, et quod factum est » (1). De manière que la matière précéda la forme par la nature et non par le temps. Cependant la terre fut créée vide, comme le dit l'Écriture : « Terra autem erat inanis et vacua, » c'est-à-dire privée de plantes et d'animaux. « Et tenebræ erant super faciem  
» abyssi. » L'abîme des eaux recouvrait toute la terre, de manière qu'avant la création de la lumière, il n'y avait sur la terre que ténèbres et obscurité. Il est dit ensuite : « Et spiritus Dei ferebatur super aquas. » Cajetan et Severien sont d'avis que cet esprit de Dieu n'était qu'un ange qui donnait le mouvement aux eaux. Tertullien et Théodoret croient au contraire que ce n'était que le vent. Mais S. Ambroise, S. Basile, S. Athanase, S. Jérôme, S. Augustin, et presque tous les pères pensent, avec plus de probabilité, que c'était le Saint-Esprit par lequel l'amour divin donna à l'eau la vertu de sanctifier le baptême. C'est pour cela qu'à la bénédiction des fonts baptismaux, la sainte Église dit : « Deus, cujus spiritus super aquas fere-

(1) S. Aug., in Gen., cap. 14 et 15.

» batur, ut jam tum virtutem sanctificationis aquarum  
» natura conciperet luce sua corporea. »

VIII. Dans le même jour, Dieu créa la lumière « Dixit-  
» que Deus fiat lux, » (ÿ. 5.) qu'il appela jour, en le  
séparant des ténèbres qu'il nomma nuit. L'arrivée du soir  
forma le premier jour. « Et divisit lucem a tenebris. »  
(Gen. v. 4.) S. Augustin, en interprétant le chap. 17 de  
la Genèse, croit que par la lumière on entendait les anges  
obéissans, et par les ténèbres les anges pervers; mais  
attendu l'histoire de Moïse, l'interprétation de S. De-  
nis (1) semble la plus propre et la plus commune, puis-  
qu'il entend la lumière corporelle. Cette opinion est aussi  
partagée par S. Ambroise (2) qui dit que la lumière fut  
telle : « Quæ oculis corporalibus comprehenderetur, sed  
» sine subjecto. » S. Grégoire de Nazianze, Beda, Théodoret et S. Thomas sont également d'avis que cette lu-  
mière était de la même nature que celle du soleil avec la-  
quelle le soleil fut créé le quatrième jour.

IX. L'Écriture dit : « Appellavitque lucem diem, et  
» tenebras noctem : factumque est vespere et mane dies  
» unus. » (Gen. ÿ. 5.) Plusieurs ont cru que Dieu ne créa  
pas toutes les choses en six jours distincts, comme l'assure  
Moïse, mais toutes au même moment. S. Augustin a été  
de cet avis (3), mais l'on croit que ce saint a dit cela plu-  
tôt par controverse que par conviction. Au reste, le P.  
Noël Alexandre (4) affirme que la maxime contraire a été  
professée par S. Grégoire-le-Grand, le vénérable Beda, et  
plusieurs autres pères, à l'exception de Cajétan. S'il en

(1) S. Dionis, De div. nom., cap. 5.

(2) S. Amb., Hex., cap. 19.

(3) S. Aug., in Gen., l. 6, cap. 22 et l. 7, De civitate Dei, c. 7.

(4) Hist. Eccl., tom. 1, diss. 1, art. 8.

était ainsi, l'on ne pourrait pas s'expliquer le précepte imposé aux Hébreux de s'abstenir de travailler le samedi, à l'exemple de Dieu « qui requievit die septimo, » ni comment la lumière aurait été séparée des ténèbres si toutes les choses avaient été créées dans un même temps.

X. Le second jour, Dieu créa le firmament, qui est suivant les uns la voûte étoilée du ciel, et suivant les autres l'intervalle de l'air où sont réunis les nuages. L'Écriture dit : « Fiat firmamentum in medio aquarum, et » dividat aquas ab aquis. » (Gen. ̄. 6.) S. Jean Chrysostôme entend par ce firmament le ciel semé d'étoiles qui sépare les eaux supérieures des inférieures; cette opinion est partagée par S. Athanase, Beda et S. Augustin, et ils le prouvent par le septième verset de la *Genèse*. « Et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas quæ erant sub » firmamento, ab his quæ erant super firmamentum. » Uni à ce que dit David au psaume cXLVIII, ̄. 4 : « Et aquæ » omnes quæ super cœlos sunt laudent nomen Domini. » C'est pourquoi S. Augustin a dit depuis : « Major est Sa- » cræ Scripturæ auctoritas, quam omnis humani ingenii » capacitas. » Mais l'opinion la plus commune, que les auteurs modernes ont adoptée d'après S. Basile, S. Ambroise, le P. Noël Alexandre (1) et autres pères et interprètes, est que par les eaux au-dessus des cieus on doit entendre les eaux qui sont sur la terre et sous le ciel étoilé.

XI. Le troisième jour, le Seigneur réunit les eaux dans un lieu qu'il appela la mer (vers. 9.), et il ordonna à la terre, qui jusqu'alors était couverte par les eaux, de paraître découverte, et de produire les plantes, les arbres, les

(1) Nat. Alex., diss. 1, art. 2, prop. 1.

fruits et leurs semences : « *Herbarum virentem, et facientem*  
 » *semen et lignum pomiferum cujus semen in semetipso*  
 » *sit.* » ( vers. 11. ) L'on doit observer ici que plusieurs  
 plantes, telles que le saule, le roseau, l'ormeau, le safran,  
 la menthe, et tant d'autres, n'ont point proprement de la  
 graine ; mais à sa place leur racine (ainsi que l'observent  
 S. Basile et S. Ambroise) a une certaine vertu qui opère  
 leur reproduction. L'on croit que ce fut dans ce même jour  
 que Dieu forma le paradis terrestre : lieu de délices qu'il  
 destina pour Adam, et où il plaça l'arbre de la vie, de la  
 science du bien et du mal.

XII. Le quatrième jour, Dieu fit les deux grands lumi-  
 naires, c'est-à-dire le soleil pour donner la lumière au  
 jour, et la lune pour éclairer la nuit. « *Fiant luminaria in*  
 » *firmamento coeli, et dividant diem ac noctem et sint in*  
 » *signa et tempora, et dies et annos.* » (Gen. 1. 14.) Par  
*signa*, ainsi que l'écrit S. Basile, l'on entend les signes  
 pronostiques des temps sereins ou pluvieux qu'on aper-  
 çoit dans le soleil et dans la lune ; et par *tempora*, les  
 quatre saisons de l'année. « *Dies et annos* » veut signifier  
 que le soleil et la lune servent également à compter les  
 jours et les années. Observons ici qu'Isaïe a dit : « *Ecce*  
 » *ergo reverti faciam umbram linearum, per quas des-*  
 » *cenderat in horologio. Achan in sole, etc.* » ( Isaïa.  
 xxxviii. 8. ) L'on croit que les horloges furent inventées au  
 temps d'Achas.

XIII. Au cinquième jour, Dieu créa les poissons et les  
 oiseaux en disant : « *Producant aquæ reptile animæ vi-*  
 » *ventis, et volatile super terram.* » (Gen. 11. 20.) On dit  
 que les poissons et les oiseaux ont été produits des eaux à  
 cause de la grande ressemblance qu'ils ont entre eux, ainsi  
 que l'eau et l'air, comme les poissons et les oiseaux se

ressemblent par la légèreté et l'agilité : de là les oiseaux aquatiques.

XIV. Le sixième jour, Dieu créa tous les animaux selon leurs espèces, et les serpens. (Gen. 1. 24 et 25.) Dans ce même jour, il créa l'homme en formant son corps avec de la terre. Il lui donna une ame en disant : « *Faciamus* » *hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* » (Ibid. ̄. 26.) S. Augustin pense que Dieu dit *ad similitudinem*, et non *ad paritatem*, parce qu'il n'y a que le Verbe divin qui a été seulement engendré du Père, et qui soit la véritable image de Dieu ; mais l'homme ne fut créé qu'à son image et à sa ressemblance. L'homme a deux images ou deux points de ressemblance avec Dieu, l'une est naturelle et l'autre surnaturelle. La première consiste dans le don que Dieu a fait à l'ame d'être spirituelle, immortelle ( mais non pas corporelle ), et en lui accordant la puissance de la liberté et de la volonté. La seconde image, qui est surnaturelle, consiste dans la grâce sanctifiante par laquelle l'homme se reconnaît. « *Consors divinæ naturæ,* » ainsi que l'écrit S. Pierre. (II. Petr. 1. 4.) Mais cette image se perd et chancelle quand l'homme vient à pécher, quoique Dieu, dans sa miséricorde, consente à la rendre son image lorsque l'homme, par son repentir, se dispose à la recouvrer.

XV. L'on trouve dans la *Genèse* (chap. 11. ̄. 7.) : « *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.* » Le texte hébreu, au lieu de *vitæ*, dit *spiraculum vitarum* par lesquels on entend les trois vies, c'est-à-dire la *végétative*, comme celle des plantes, la *sensitive*, comme celle des animaux, et la vie *raisonnable*, qui est celle qu'ont les anges et les hommes.

Dieu ne tira pas les ames de la matière, mais il les insinua et les inspira à l'homme, comme le disent les SS. Pères, en les tirant du néant.

XVI. Le Seigneur donna à l'homme ( c'est-à-dire à Adam et Ève) et à toute sa postérité la supériorité sur tous les animaux. « Et præsit piscibus maris, et volatilibus cœli » et bestiis omnique reptili, etc. » ( Eod. v. 26. ) Ainsi l'homme dans l'état de l'innocence était le maître de tous les animaux ; et cela d'abord par la science naturelle par laquelle il devait se faire obéir par les animaux, et puis par une providence particulière de Dieu qui soumit les bêtes à l'empire de l'homme, lorsqu'il voulut qu'Adam les distinguât par leurs noms. Ainsi Dieu disposa tant que l'homme lui serait fidèle, et cela par la grande dignité qu'il lui avait accordée. L'homme cependant conserva cette domination, même après son péché, ainsi que l'assure la *Genèse*, chap. ix. v. 2 et 3, où Dieu dit : « Et terror vester » sit super cuncta animalia terræ...; et omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum. » C'est pour cela que la chasse et la pêche sont permises à l'homme. Le péché pourtant affaiblit beaucoup cette autorité, et notamment vis-à-vis des bêtes féroces.

XVII. Enfin le septième jour, Dieu se reposa de la création. « Et requievit Deus, die septime, ab omnibus operibus suis. » Ayant déjà créé la terre, il y plaça le paradis, qui était un lieu de délices, et il y mit Adam. Dieu remplit ce paradis de toute espèce de fruits, et y plaça aussi l'arbre de la vie, et l'arbre appelé par Moïse de la science du bien et du mal. (chap. 2. v. 9.) Selon Origène l'arbre de vie fut un arbre véritable. Bellarmin et Vincent de Beauvais prétendent que l'homme se nourrissait de son fruit avant que d'aller à la gloire. Scot, Cajétan et plusieurs autres pensent

que ce fruit avait la vertu naturelle de conserver la vie en la délivrant de tous les maux. Et que Dieu transportait l'homme, sans la mort, de la terre à la gloire du ciel. Mais le P. Noël (1) et d'autres veulent que ce fruit prolongât la vie par sa vertu, qui n'était pas naturelle, mais que Dieu lui avait donnée. Mais il existe plusieurs opinions sur l'arbre appelé par Moïse de la science du bien et du mal; la plus probable est celle du P. Noël, qui croit que cet arbre fut ainsi appelé parce que l'homme, en mangeant de son fruit, commit à son préjudice le bien de son obéissance, et le mal de sa désobéissance. D'autres pensent que cet arbre était le figuier par la raison qu'Adam, après son péché, se couvrit de ses feuilles, (chap. 3. v. 7.) cet arbre étant le plus rapproché de lui. On prétend aussi que c'était la vigne, et le pommier, d'après ce qu'on lit dans le *Cantique* (chap. VIII. v. 5.) : « Sub arbore » malo suscitavi te. » Mais le nom de pomme peut s'appliquer à tous les fruits. D'autres croient enfin que cet arbre était différent de tous les autres.

XVIII. A l'occasion de tous ces faits racontés par Moïse dans la *Genèse*, les érudits ont soulevé plusieurs questions, et ont émis diverses opinions, sur lesquelles il convient de s'arrêter un instant. L'on demande dans quelle saison de l'année la terre a été créée, si ce fut au printemps ou en automne. Plusieurs saints Pères, (ainsi que le rapporte Tournely (2)) tels que S. Basile, S. Cyrille de Jérusalem, S. Grégoire de Nazianze, S. Léon et plusieurs autres, estiment que c'était au printemps. Tirin (3), dans les préliminaires de ses *Annotations sur l'Écriture-Sainte* (Chron.

(1) P. Nat., Diss. 2, art. 2, prop. 2.

(2) Tourn. Prælect. theol., tom. 3 de op. sex. dier. 9, 2, à 2.

(3) Tir., Chron. sacr., cap. 9.



sacr. cap. 9.) dit que c'est l'avis de presque tous les Pères. La raison sur laquelle ils appuient cette opinion, c'est parce que dans l'*Exode*, au chap. 12, on lit que le mois *nisan* (qui est dans l'équinoxe du printemps) est le premier mois de l'année. « Mensis hic vobis initium mentium primus » est vobis in mensibus anni. » D'un autre côté le P. Noël Alexandre (1) ainsi que de Lira, Scaliger, Péteau (2) et Usserius (3) pensent avec plus de probabilité que la terre a été créée en automne. La raison est que le *nisan* fut désigné par Moïse pour le premier mois de l'année sacrée, ou ecclésiastique, suivant qu'il lui avait été prescrit par le Seigneur; mais chez les Orientaux, le premier mois de l'année courante était le *tirsi* qui correspond au mois d'octobre qui se trouve en automne, ainsi que le dit S. Jérôme (4). « October erat primus mensis. » La seconde raison est tirée du texte de la *Genèse* (chap. II. v. 6.), où Dieu dit à Adam : « Ex omni ligno paradisi comede, etc., » et des paroles qu'Ève dit au serpent (chap. III. v. 2.) « De fructu lignorum que sunt in paradiso vescimur, de fructu vero ligni, etc., » et au sixième vers. où il est dit : « Vidit igitur mulier, quod bonum esset lignum ad vescendum, etc. » C'est pourquoi il paraît que dans ce temps-là les fruits étaient déjà mûrs, tandis que la maturité des fruits se rapporte plus à l'automne qu'au printemps.

XIX. On demande en outre dans quelle région de la terre fut placé le paradis. Le P. Noël (5) dit que le lieu

(1) Nat. Al., Hist. Eccl. tom. 1, diss. 1 à 8, prop. 2.

(2) Petav., lib. 9, De doctr. temp., c. 6.

(3) Usser., in Ann. sacr.

(4) S. Hieron., in Comm. ad c. 1, Ezech.

(5) P. Nat., Diss. 2, prop. 1.

Du paradis fut corporel et non allégorique, ainsi que l'écrivit Origène, dont les erreurs ont été combattues par S. Ambroise, par S. Jérôme, par S. Augustin et par d'autres saints Pères. L'opinion d'Origène, suivie depuis par l'impie Photius, est en contradiction évidente avec le texte de l'Écriture qui dit : « Plantaverat autem Dominus Deus » paradisum voluptatis a principio in quo posuit hominem quem formaverat. » (Gen. II. 8.) C'est une question fort obscure que celle de savoir au juste dans quelle contrée fut situé le paradis. Si l'on considère ces paroles : « Egressus Cain a facie Domini, habitavit profugus in » terra ad orientalem plagam Edon » (Gen. IV. 16.) Il paraîtrait que le paradis était dans l'Orient. Plusieurs ont cru qu'il était situé dans les Indes orientales, d'autres à Jérusalem ; mais le P. Noël (1) regarde comme plus probable l'opinion de ceux qui pensent qu'il était dans l'Arabie heureuse, dans la Mésopotamie, ou non loin de là, c'est-à-dire là où se réunissaient les deux fleuves, le Tigre et l'Euphrate, dont le paradis était arrosé. Telle est l'opinion du savant évêque Pierre Huet. Le P. Noël a écrit à ce sujet plusieurs mémoires, il dit au n° 10, que plusieurs érudits placent le paradis dans la partie de la Terre-Sainte qui embrasse la mer de Tibériade et d'autres lieux du continent. L'existence de ces contrées est niée par les uns et soutenue par les autres : S. Irénée et Tertullien sont pour l'affirmative et soutiennent que Énoch et Élie y vivent toujours ; mais le P. Noël démontre l'impossibilité de cette assertion. Ce que l'on peut dire de mieux, c'est que cet endroit existe, non pas orné de toutes les délices avec lesquelles Dieu le forma ; car le déluge,

(1) P. Nat., loc. cit., prop. 2, num, 4.

qui dépassa de quinze cubes les montagnes les plus élevées (Gen. c. vii.), submergea les plus belles contrées de la terre; et à tel point que l'on ne reconnaît plus le lieu où se réunissaient le Tigre et l'Euphrate.

XX. Mais poursuivons le cours de l'histoire sacrée. Après que Dieu eut formé le paradis, il y plaça Adam pour l'habiter. « Tulit ergo Dominus Deus hominem, et » posuit eum in paradiso. » (Gen. c. ii. v. 15.) D'où il résulte qu'Adam fut créé hors du paradis, et qu'il y fut placé par la suite; mais Ève fut formée dans le paradis, ainsi que l'assurent S. Ambroise et S. Basile, contre l'opinion de Tertullien. Dieu donna à Adam la liberté de se nourrir de tous les fruits du paradis, mais il lui défendit, sous peine de mort, de manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal. « In quocumque enim die, » comederis ex eo, morte morieris. » (c. ii. v. 17.) Dieu ayant donc créé l'homme, forma la femme d'une côte qu'il tira à Adam tandis qu'il dormait, lui donna Ève pour sa femme en lui disant : « Crescite et multiplicamini. » (Gen. c. ii. v. 8.) Cajétan dit que la formation d'Ève avec une côte d'Adam peut s'entendre en sens métaphorique; mais le P. Noël (1) soutient, avec S. Jérôme et S. Augustin et la plus grande partie des Pères et des théologiens, que ce prodige doit être reçu dans sa véritable acception. Le corps d'Adam pour cela ne resta ni mutilé ni déformé; car l'Écriture dit qu'à l'endroit où la côte fut tirée, le Seigneur y mit de la chair, et la difformité disparut : « Tulit unam de costis ejus, et replevit carnem pro ea. » (Gen. ii. 21.) Les paroles « crescite et multiplicamini » ne furent pas un précepte pour tous, comme le croient les

(1) P. Nat., Diss. 3, art. 2.

hérétiques pour désapprouver le célibat qu'ils détestent ; car ces mêmes paroles « *crescite et multiplicamini*, » Dieu les dit également aux poissons qui n'étaient pas capables de préceptes. Pendant qu'Adam et Ève restèrent dans l'innocence, ils jouirent en ce lieu des délices d'une vie heureuse ; ce fut ce temps que les poètes appelèrent l'âge d'or comme on lit dans Virgile et Ovide. Mais le premier homme et la première femme ayant mangé du fruit défendu, furent maudits de Dieu et chassés du paradis. Cette malédiction pesa sur tous leurs descendans, et depuis lors la corruption s'insinua dans tout le genre humain. Le Seigneur donc laissa à nos pères la liberté de se nourrir de tous les fruits du paradis, mais il leur défendit sous peine de mort, de manger celui de l'arbre de la science du bien et du mal : « *Iu quocumque enim die comederis* » *ex eo, morte morieris.* » (Gen. c. ii. v. 17.)

XXI. Dieu donna Ève à Adam pour le soulager ; mais Ève fut la cause de sa perte. Cette malheureuse, trompée par le serpent, mangea du fruit défendu ; elle le présenta ensuite à Adam, lequel pour complaire à sa compagne en mangea aussi ; et en se révoltant contre Dieu par cette désobéissance, ils furent condamnés à la mort temporelle et éternelle. Et le Seigneur, ayant pitié de leur damnation et de celle de toute leur postérité, leur promit, par les paroles qu'il dit au serpent : « *Inimicitias ponam inter te* » *et mulierem, et semen tuum et semen illius ; ipsa con-* » *teret caput tuum* » (Gen. c. iii. v. 15.) : un rédempteur destiné à les délivrer de tous les maux. Les savans se demandent si l'on doit lire « *ipsa conteret,* » ainsi qu'en le trouve dans la *Vulgate* et dans les ouvrages de S. Ambroise, de S. Chrysostôme, de S. Augustin et de tant d'autres qui prétendent que le texte hébreu ne s'y op-

pose pas; d'autres s'appuyant sur ce texte croient qu'on doit lire *ipse*, car ce terme hébreu est ambigu et peut signifier l'un et l'autre, ainsi que Bellarmin le démontre. Au reste, selon l'opinion commune, ces deux textes ne diffèrent pas en substance, parce que tous croient que la sainte Vierge, qui est certainement la femme désignée par la *Genèse*, et qui devait un jour mettre au monde Jésus-Christ, écraserait la tête du serpent; ou bien que Jésus-Christ par le moyen de Marie, de laquelle il devait naître, vaincrait le démon, ainsi que l'expliquent S. Épiphane, S. Augustin, Beda, Théodoret et d'autres.

XXII. S. Cyrille (1) a cru que ce serpent n'était pas un serpent véritable, et que seulement il en avait pris la forme. Mais S. Augustin (2), avec S. Chrysostôme, Procope et le P. Noël (3), avec S. Basile et S. Jean Damascène disent que ce fut un véritable serpent. Le maître des sentences prétend que c'était Lucifer, qui avait pris la forme du serpent parce que le démon, semblable au serpent, répand son venin en provoquant les âmes au péché et leur donne ainsi la mort. Mais comment Ève n'eut-elle pas horreur du serpent qui lui parlait, qu'elle voyait et entendait? S. Chrysostôme dit qu'Ève, croyant avoir conjointement avec Adam la supériorité sur tous les animaux, d'après ce que le Seigneur avait dit : « *Dominamini piscibus maris et volatilibus cœli, et universis animantibus, quæ moventur super terram* » (Gen. I. 28.), crut de bonne foi que l'un d'entre eux ne pouvait lui faire aucun mal.

Un auteur a eu assez peu de sens pour dire que dans le

(1) S. Cyril., lib. 5. contra Julian.

(2) S. Aug., de Civ., lib. 14, c. 14.

(3) P. Nat., Diss. 5, art. 5.

paradis terrestre les animaux avaient la faculté de la parole : c'est une chimère qu'on ne doit pas même écouter. Au reste, il est vraisemblable qu'en écoutant parler le serpent, Ève croyait que cela se faisait par une puissance ou divine ou diabolique, et qu'elle ne pouvait le démêler.

XXIII. Le serpent l'interrogea : « Cur procepit vobis » Deus, ut non comederetis de omni ligno paradisi? » (Gen. III. 1.) Ève répondit : Il nous est permis de manger de toute sorte de fruits, mais nous ne devons pas toucher l'arbre de la science du bien et du mal, « ne forte moriamur. » Le démon voyant qu'elle ne vacillait que par la crainte de la mort, en disant : « Ne forte moriamur, » lui répondit : « Nequaquam morte moriemini ; scit enim » Deus, quod in quocumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri, et eritis sicut Dii, scientes bonum et » malum. » (Gen. III. v. 4 et 5.) Il voulut lui persuader par ces mots que Dieu ne les avait pas menacés sérieusement de la mort ; car il n'est pas croyable, lui disait-il, que Dieu, après vous avoir montré tant de bonté, ait voulu vous défendre un fruit si utile à connaître le bien et le mal. Ainsi, Ève pécha la première fois en mettant en doute les menaces du Seigneur, qui avait dit à Adam : *Morte morieris*. L'Écclésiaste (x. 14.) nous enseigne : « Initium superbiæ hominis, apostatare a Deo » que l'orgueil a été le premier péché d'Adam. Adam a voulu ressembler à Dieu, parce que le serpent lui avait dit : « Eritis » sicut Dii, scientes bonum et malum. » Aussitôt qu'Adam eut mangé du fruit défendu, le Seigneur lui reprocha son orgueil et lui dit : « Ecce, Adam, quasi unus ex nobis » factus est, sciens bonum et malum. (cap. III. v. 22.) Il l'expulsa du paradis, et le condamna à cultiver la terre :

« Emisit cum Dominus Deus de paradiso voluptatis, ut » operaretur terram. » (v. 23.) Il arrive souvent que par ces mots, *nequaquam moriemini*, le démon trompe une foule de pauvres pécheurs, en les engageant à continuer leur mauvaise vie, par l'espoir que Dieu ne les fera pas mourir dans le péché : c'est ainsi que plusieurs se perdent. Cependant Dieu se lasse à la fin ; et lorsque la mesure des péchés est comblée, il punit et met à exécution sa juste vengeance : « Illud sentire nos convenit, tamdiu unumquem- » que a Deo patientia sustineri ; quo consummato, nullam » illi veniam reservari, » dit S. Augustin (1). L'Écriture confirme cette observation (II. Mach. vi. 14.) : « Expec- » tat Deus patienter ut, cum judicii dies advenerit, eos in » plenitudine peccatorum puniat. »

XXIV. Le sentiment des catholiques opposé à celui de Taticien veut qu'Adam ait fait pénitence de son péché et se soit sauvé ; c'est le sentiment de S. Iréné (2), de S. Augustin (3), de Tertullien, de S. Ambroise, de S. Jérôme et de beaucoup d'autres, selon le P. Noël. (Diss. 3. art. 3.) Mais cela se prouve particulièrement par le texte de la *Sagesse* : « Hæc illum, qui primus formatus est a Deo pater » orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit, et » eduxit illum a delicto suo. » (Sap. x. 1.) On croit que Ève a été sauvée comme Adam par le moyen de la foi en Jésus-Christ, dont la venue pour racheter et sauver le genre humain leur fut révélée, selon S. Thomas (4), par ces mots dits au serpent : « Ipsa vel ipse conteret caput tuum » (Gen. iii. 15.), d'après l'interprétation de S. Iréné, de

(1) S. Aug., *De vita Christi*, cap. 2.

(2) S. Irén., lib. 3, *contra Hæres.*, c. 34.

(3) S. Aug., Ep. 164, alias 69.

(4) S. Thom., 2, 2, q. 2, art. 7.

S. Cyprien, de S. Jérôme et d'autres Pères dont parle Collet (1).

XXV. La première prophétie de la venue du Messie fut donc faite à Adam : elle fut dans la suite renouvelée plusieurs fois par plusieurs prophètes de l'ancien Testament. Je ne manquerai pas, dans le cours de cet ouvrage, de parler des autres principales prédictions, relatives au Rédempteur, et postérieures à celle-ci ; car, comme le but de cet ouvrage (ainsi que je l'ai exprimé dès le commencement) est de faire voir la conduite merveilleuse de la providence divine pour sauver l'homme par le moyen de Jésus-Christ, il est important que je parle ici de toutes les prédictions faites depuis la création du monde jusqu'à la venue du Messie. Pour comprendre l'infinie charité du Seigneur envers les hommes, il suffit d'observer qu'il s'est toujours efforcé de les ranimer par l'espoir d'un libérateur futur, destiné à les sauver de la ruine causée par le péché d'Adam.

XXVI. L'histoire du peuple hébreu, de ses rois et de ses prêtres ne fut qu'une prophétie continuelle du Messie futur, de son règne et de son sacerdoce. De sorte que tous les événemens arrivés au peuple de Dieu, selon S. Augustin, figuraient et annonçaient Jésus-Christ et son Église : « *Universa ipsa gens, totumque regnum, prophetia fieret Christi, christianique regni* » (2). Aussi, pour bien connaître le christianisme, il est nécessaire d'étudier ce qui concerne la loi de Moïse, origine de notre religion ; elle a pris fin à la venue de Jésus-Christ, ou plutôt elle a reçu de lui sa complète perfection. Voyons pourtant ce que les

(1) P. Collet, Theol., tract. de Incarnat. Verbi, cap. 3, art. 2.

(2) S. Aug., lib. 22, contra Faust., cap. 4.



prophètes inspirés de Dieu, comme dit S. Pierre, et non pas instruits par les hommes, ou poussés par leur propre volonté, ont prédit de Jésus-Christ avant sa venue : « Non » enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, » sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. » (II. Petr. II. 2.)

XXVII. Après la promesse du Messie faite à Adam, le Seigneur la renouvela trois fois à Abraham, et dans la seconde il lui déclara expressément que le Messie devait naître de sa race : « Et statuam pactum meum inter me et te... ut sim Deus tuus, et seminis tui post te. » (Gen. XVII. 7.)

XXVIII. Pendant ce temps Job prédit aussi la venue du Rédempteur, sa mort et sa résurrection qui devait procurer à tous les élus la résurrection des corps au jour du jugement universel ; c'est pour cela qu'il dit : « Scio enim » quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra » surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea, et » in carne mea videbo Deum meum. » (Jo. XIX. 25. et seq.) S. Thomas enseigne que cette révélation fut faite non-seulement à Job, mais à un grand nombre de gentils : « Multis gentilium facta fuit revelatio de Christo (1). » S. Thomas (2) ajoute, que pour se sauver, il suffisait au peuple d'avoir une foi implicite en Jésus-Christ, et de croire en Dieu, libérateur des hommes.

XXIX. Une des prophéties les plus célèbres touchant la personne de Jésus-Christ, fut celle que prononça Jacob au moment d'expirer ; de son lit de mort il prédit à Juda, un de ses fils, que le sceptre, c'est-à-dire l'autorité royale,

(1) S. Thom., 2, 2, q. 2, art. 7 et 8.

(2) S. Thom., loc. cit., art. 7 et 8.

ne serait pas enlevé à sa race jusqu'à la venue du Messie, qui devait être le Sauveur attendu par les nations : « Non » auferetur sceptrum de Juda, et dux de femore ejus, do- » nec veniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gen- » tium. » (Gen. LIX. 8 et 10.) Le mot *sceptrum* signifiait le pouvoir royal, que la tribu de Juda a toujours possédé dans la suite sur les autres onze tribus : « De Juda elegit Do- » minus principes. » (I. Par. XXVIII. 4.) De sorte que, lorsque les autres tribus se séparèrent de celle de Juda, cette dernière conserva l'union parmi tous ses membres; elle eut toujours ses rois, même pendant la captivité; à Babylone elle avait droit de vie et de mort sur ses membres, et jugeait conformément à sa loi, comme nous le voyons par l'histoire de Suzanne (Dan. 13, 41 et 62.); et ce n'est qu'au temps de Titus que la tribu de Juda perdit toute autorité, parce que le Messie était déjà venu.

XXX. Il fut prédit aussi par le roi David; dans ses psaumes, David décrit la venue et la passion de Jésus-Christ. Dans le psaume *Expectans expectavi* (xxxix. 7. et seq.) le Sauveur dit par la bouche du roi prophète : « Sacrifi- » cium et oblationem noluit, aures autem perfecisti » mihi; » à quoi S. Paul ajoute : « Corpus autem aptasti » mihi. » (Heb. x. 5.) C'est-à-dire, vous m'avez donné un corps propre à souffrir et à mourir pour le sacrifier sur la croix afin d'expier les péchés des hommes. Dans le psaume XXI, « Deus, Deus meus, etc., » David décrit plusieurs choses relatives à la passion de Jésus-Christ. Il prédit le crucifiement par ces mots : « Foderunt manus meas et » pedes meos; dinumeraverunt omnia ossa mea. » (7. 18.) Il annonce encore que les bourreaux, après avoir crucifié notre Seigneur, se partageraient entre eux ses vêtements, qu'ils tireraient au sort sa robe sans couture pour ne pas

la diviser. « *Diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem.* » (ÿ. 19.) Voilà pourquoi S. Matthieu écrivit dans la suite (27. 35.) : « *Ut impleretur quod dictum est per prophetam dicentem, dividerunt sibi, etc.* » Dans le psaume LXVIII. ÿ. 8 David prédit qu'on lui donnerait à boire, sur la croix, du vinaigre et du fiel : « *Et dederunt in escam meam fel, et in siti mea potaverunt me aceto.* »

XXXI. Le prophète Isaïe a prophétisé spécialement les peines particulières que Jésus-Christ devait souffrir dans sa passion. Je ne parlerai pas de sa naissance d'une vierge : « *Eccc Virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel.* » (Is. VII. 14.) Je ne parlerai pas non plus des autres circonstances de sa vie : je m'arrêterai à celles dont le prophète parle dans le chapitre cité, où il nous enseigne que le Père éternel ayant destiné son Fils à opérer la rédemption des hommes, il le chargea de satisfaire pour tous nos péchés : « *Posuit in eo iniquitates omnium nostrum.* » (cap. LIII. ÿ. 6.) Voilà pourquoi il voulut que son fils mourût méprisé et dans les souffrances les plus horribles : « *Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra;* » (Ibid. ÿ. 5.) en sorte que le même prophète l'appela : « *Despectum et novissimum virorum, virum dolorum;* » (Ibid. ÿ. 5.) homme des douleurs. S. Thomas dit que les douleurs intérieures et extérieures de Jésus-Christ ont surpassé toutes les douleurs qu'il est possible de souffrir ici-bas : « *Uterque autem dolor in Christo fuit maximus inter dolores præsentis vitæ (1).* » Car, dit S. Paul, le fils s'étant offert pour satisfaire à tous les péchés des hommes,

(1) S. Thom., 3, p., quæst. 46, art. 6.

« oblatus est quia ipse voluit. » (ÿ. 7.) Le Père le punit rigoureusement, et pour montrer au monde combien sa justice était grande, il laissa verser le sang innocent de Jésus-Christ : « Quem proposuit Deus propitiationem per » fidem in sanguinem ipsius, ad ostensionem justitiæ suæ » propter remissionem præcedentium delictorum, (Rom. III. 25.) et voulut que son fils mourût dans les tourmens : « Et Dominus voluit conterere eum in infirmitate. » (Isa. LIII. 10.) S. Ambroise (*in Luc.*) dit fort bien que Jésus dans les douleurs de sa passion « æmulos habet, pa- » res non habet ; » car le Sauveur dans sa mort surpassa toutes les douleurs des martyrs. S. Thomas nous dit que le Seigneur, en nous rachetant, voulut non-seulement mériter par sa douleur, mais qu'il voulut souffrir des douleurs si grandes, qu'elles pussent suffire à satisfaire entièrement aux péchés du genre humain : « Non solum at- » tendit, quantam virtutem dolor ejus haberet, sed etiam » quantum dolor ejus sufficeret secundum humanam na- » turam ad tantam satisfactionem (1). »

XXXII. Le prophète Jérémie prédit que notre Seigneur devait être chargé d'opprobres : « Dabit percutienti se » maxillam, saturabitur opprobriis. » (Jer. Thren. III. 30.) En outre qu'il devait être conduit à l'abattoir comme un agneau, et que sa mort devait être si honteuse, que son nom paraîtrait digne d'être éternellement oublié : « Et ego » quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimam... ; et » eradamus eum de terra viventium, et nomen ejus non » memoretur amplius. » (Jer. XI. 19.) Ces paroles répondent aux paroles suivantes de la *Sagesse* : « Contumelia et » tormento interrogemus eum, ut sciamus reverentiam

(1) S. Thom., loc. cit. ad 6.

» ejus, et probemus patientiam illius : morte turpissima  
 » condemnemus cum. » (Sap. II. 13. et seq.)

XXXIII. Vint ensuite la célèbre prophétie dans laquelle l'ange révéla à Daniel le temps précis et les circonstances de la venue et de la mort du Sauveur : « Septuaginta hebdomades abbreviatæ sunt super populum tuum, et super urbem sanctam tuam, ut consummetur prævaricatio, et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur justitia sempiterna, et impleatur visio et propheta, et ungetur sanctus sanctorum. Scito ergo, et animadvertite : ab exitu sermonis ut iterum edificetur Jerusalem usque ad Christum ducem hebdomades septem, et hebdomades sexaginta duæ erunt : et rursus ædificabitur platea et muri in angustia temporum ; et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus, et non erit ejus populus, qui eum negaturus est ; et civitatem et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo : et post finem belli statuta desolatio. Confirmabit autem pactum multis hebdomada una : et in dimidio hebdomadæ deficiet hostia et sacrificium : et erit in templo abominatio desolationis : et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio. » ( Dan. IX. 25. et seq. ) Les soixante-dix semaines ne signifient pas des semaines de jours ou de mois, mais des semaines d'années, selon l'opinion générale des savans, et celle de plusieurs rabbins hébreux.

XXXIV. D'après l'opinion générale, celle de Noël Alexandre et de plusieurs autres, rapportées par Calmet, on commence à compter les soixante et dix semaines d'années depuis le second décret de l'an 20 d'Artaxerce ( d'après la prophétie *Ab exitu sermonis* ). Du reste, quoique les opinions ne soient pas unanimes sur ce calcul, il n'en

est pas moins vrai que l'opinion commune est que la fin des soixante-dix semaines tombe justement vers l'époque de la mort de Jésus-Christ. Ainsi, tous les signes les plus frappans de l'époque où devait s'opérer la rédemption du monde, tels que la mort de Jésus-Christ, la destruction de Jérusalem et la dispersion des Hébreux, se trouvent réunis vers ce temps. Tout cela est mieux spécifié dans mon ouvrage, intitulé : *Vérités de la foi* (1), où l'on voit la réponse à toutes les difficultés des incrédules. Les paroles suivantes de Jésus-Christ suffisent pour confirmer tout cela. « Cum ergo videritis abominationem desolationis, » quæ dicta est a Daniele propheta, stantem in loco sancto, » qui legit intelligat... Amen dico vobis, quia non præteribit generatio hæc, donec omnia hæc fiant. » (Matth. xxiv. 15 ad 54. )

XXXV. Il existe en outre plusieurs autres prophéties touchant la naissance du Messie; telle est celle du prophète Michée, qui prédit le lieu de sa naissance : « Et tu » Bethleem Ephrata parvulus es in millibus Juda, ex te » mihi egredietur, qui sit dominator in Israël; et egressus » ejus ab initio a diebus æternitatis. » ( Mich. v. 2. ) Ainsi donc le Messie est prédit comme un Dieu existant de toute éternité. Telle est encore la prophétie de Balaam, par laquelle ce prophète prédit l'étoile qui devait annoncer aux mages la naissance du Messie : « Videbo eum, sed » non modo; intuebor illum, sed non prope. Orietur » stella ex Jacob, et consurget virga de Israel. » ( Numer. xxiv. 17. ) C'est pour cela que les mages dirent aux Juifs : « Ubi est qui natus est rex Judæorum? vidimus enim stel- » lam ejus in Oriente, et venimus adorare eum. » (Matth. II.

(1) Part. 2, chap. 4, §. 2.

2.) Telle est enfin la prophétie du prophète Osée, qui annonce le retour de l'Égypte de l'enfant Jésus, après y être demeuré quelques années : « Ex Ægypto vocavi filium » meum. » (Os. xi. 1.)

XXXVI. Je crois cependant que la plus précise et la plus claire de toutes les précédentes est celle du prophète Aggée, qui encouragea Zorobabel et Jésus, fils de Josédec, à bâtir le temple détruit, en leur disant de la part de Dieu : « Nolite timere, quia hæc dicit Dominus » exercituum : adhuc unum modicum est, et ego com- » movebo cælum, et terram, et mare, et aridam; et » movebo omnes gentes, et veniet desideratus cunctis gen- » tibus, et implebo domum istam gloria, dicit Dominus » exercituum. Meum est argentum, et meum est aurum, » dicit Dominus exercituum. Magna erit gloria domus is- » tius novissimæ plus quam primæ; et in loco isto dabo » pacem, dicit Dominus exercituum. » (Agg. ii. 7.) Ainsi par les conseils d'Aggée on bâtit le second temple de Jérusalem, dans lequel le Sauveur vint donner la paix au monde; le prophète l'appelle le désiré de toutes les nations : « Et veniet desideratus cunctis gentibus; » ce qui correspond à ce que Jacob avait dit à ses enfans : « Donec veniret » desiderium collium æternorum. » (Gen. xlix. 26.) Cette coincidence nous rend plus certains de la venue du Messie.

XXXVII. Mais les mots les plus expressifs de cette prophétie sont ceux-ci : « Magna erit gloria domus istius » novissimæ plus quam primæ; et in loco isto dabo pa- » cem, dixit Dominus. » Notez les mots : « Magna erit » gloria domus istius novissimæ plus quam primæ : » or cette gloire ne pouvait pas consister dans la magnificence de ce second temple, car ce dernier fut beaucoup moins beau que le premier; donc la plus grande gloire de ce se-

cond temple ne pouvait être que l'honneur qu'il en recevrait par la présence du Messie. C'est pourquoi il y eut alors plusieurs faux messies, comme Dosithée, Hérode, Théodas, et plusieurs autres; car on croyait fermement que le Messie devait venir à cette époque. En outre, le Seigneur promit de donner la paix dans ce lieu : « Et in » loco isto dabo pacem. » Cela est vrai, puisque Jésus-Christ est venu personnellement dans ce second temple donner la paix au monde, ainsi qu'Isaïe l'avait déjà prédit : « Revelabitur gloria Domini, et videbit omnis caro » quod os Domini locutum est. Ego ipse qui loquebar, » ecce adsum. » (Isa, XL. 5.)

XXXVIII. On peut joindre à ces témoignages la prophétie de Malachie, prononcée dans le même sens que celle d'Aggée : « Ecce ego mitto angelum meum, et præ- » parabit viam ante faciem meam; et statim veniet ad » templum suum Dominator, quem vos quæritis, et An- » gelus testamenti quem vos vultis. » (Mal. III. 1.) Ici le prophète distingue l'ange *précurseur* qui devait préparer les hommes à connaître le Messie, de l'ange *dominateur* qui était le Messie même et l'auteur du testament qui devait venir à son temple : « Veniet ad templum suum : » le mot *suum* annonce sa divinité. Ce temple était bien celui de Jérusalem, car Malachie, selon S. Jérôme, vivait à l'époque du second temple; ainsi il a écrit dans le même sens d'Aggée. Le Messie devait venir à son temple; mais ce temple est détruit depuis plus de mille sept cents ans : donc le Messie est déjà venu. D'autant plus, qu'à l'ange *précurseur*, selon Malachie, devait succéder immédiatement l'ange *dominateur* : « Mitto angelum » meum, et præparabit viam....; et statim veniet ad » templum suum Dominator, quem vos quæritis. » Donc,



si le Précurseur est déjà venu, le Messie, qui devait le suivre immédiatement après, est donc venu nécessairement aussi. S. Jean-Baptiste, après avoir prêché la pénitence, ne vit pas plutôt Jésus-Christ, qu'il l'annonça au peuple : « Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi. » (I. Joan. i. 29.)

XXXIX. Sans compter les prophètes que le Seigneur envoyait, de temps à autre, annoncer la venue du Messie; afin que le peuple restât fidèle à la religion qui lui avait été révélée, et persévérât dans l'attente du Rédempteur promis, il le fit prophétiser par plusieurs figures. Telle est la célèbre figure du serpent d'airain que Moïse fit ériger par ordre de Dieu, afin que tous les Hébreux qui la regardaient, en se repentant de leurs péchés, fussent guéris des morsures des serpens brûlans, qui sans cela tuaient tous ceux qui en étaient mordus : « Fac serpentem æreum, » et pone illum pro signo; qui percussus aspexerit eum, » vivet. » (Numer. xxi. 8.) Moïse obéit : et tous ceux qui avaient reçu des morsures guérissaient en regardant le serpent. L'auteur de la *Sagesse*, en parlant de cette prodigieuse guérison, dit : « Signum habentes salutis » ad commemorationem mandati legis tuæ; qui enim » conversus est, non per hoc quod videbat sanabatur, sed » per te omnium Salvatorem. » (Sap. xvi. 6 et 7.) Tous les SS. Pères, S. Justin, S. Jean Chrysostôme, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Augustin et les autres, conviennent que les Hébreux, mordus par les serpens, figuraient les pécheurs blessés mortellement par le péché; et que le serpent d'airain figurait Jésus-Christ, qui sur la croix voulut satisfaire pour nos péchés, et nous donner l'espoir d'en obtenir le pardon. Aussi S. Jean écrit (1) : « Sicut Moyses exaltavit

(1) S. Jean, 3, 14 et 15.

» serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium ho-  
 » minis; ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed ha-  
 » beat vitam æternam. »

XL. Dieu traça la figure du Rédempteur dans le sacrifice d'Abraham, lorsqu'il lui ordonna de lui sacrifier son fils Isaac : « Tolle filium tuum primogenitum, quem diligis, Isaac, et vade in terram visionis, atque ibi offeres cum in holocaustum super unum montium quem monstravero tibi. » (Gen. xxii. 2.) Abraham obéit : il partit cette même nuit avec Isaac, et s'en alla sur la montagne que le Seigneur lui avait indiquée ; là il dressa un bûcher, il y plaça son fils pour le sacrifier ; mais comme il élevait la main pour le frapper, l'ange l'en empêcha, en lui disant : « Nunc cognovi quod times Deum, et non pepercisti unigenito filio tuo propter me. » (Ibid. v. 12.) Dieu a donc voulu mettre à l'épreuve Abraham, et figurer par là le sacrifice de Jésus-Christ ; cependant il se contenta de la bonne volonté d'Abraham, mais à l'égard de Jésus-Christ, il voulut que le sacrifice se consommât par la mort.

XLI. Le bouc émissaire, que les Juifs sacrifiaient tous les ans, était encore une figure très-vive de Jésus-Christ. On prenait un bouc, sur lequel le souverain pontife jetait tous les péchés du peuple ; ensuite tout le peuple le chargeait d'injures et de malédictions, et le chassait dans le désert, afin qu'il y fût dévoré par les bêtes féroces, comme l'objet de la colère divine. Cette cérémonie était commandée par le *Lévitique* (cap. xvi. num. v. et seq.) Ce bouc ne signifiait rien autre que notre Rédempteur qui, pour nous obtenir la bénédiction divine, voulut spontanément se charger de toutes les malédictions que nous avons méritées par nos péchés. C'est pour cette raison que l'apôtre

a écrit : « Christus nos redemit de maledicto legis, factus » pro nobis maledictum (savoir la malédiction même) ; » quia scriptum est : Maledictus omnis qui pendet in li- » gno. » (Gal. III. 13.) S. Augustin dit encore : « Ideo illa » voluisti, ut hoc perficeres.... ablata sunt signa promit- » tentia, quia exhibita est veritas promissa. »

XIII. En outre, tous les animaux, sacrifiés dans la loi ancienne, représentaient le sang que Jésus-Christ a répandu par sa mort. « In victimis pecorum (dit S. Augustin), quas offerebant Deo, propitium celebrabant sacrificium futuræ victimæ, quam Christus obtulit (1). » Ainsi toutes les victimes qu'on sacrifiait à Dieu dans la loi ancienne, ne signifiaient rien autre que la victime divine, que notre Seigneur offrit lui-même à Dieu sur la croix. C'est pour cette raison que Dieu voulut qu'on célébrât avec le sang le premier Testament, ou la première alliance, dont Moïse fut médiateur, et qui était le symbole de la seconde, dont le médiateur fut Jésus-Christ : « Unde nec primum quidem (Testamentum) sine sanguine » dedicatum est. » (Hebr. IX. 18.) Dieu ordonna à Moïse de faire entendre au peuple que, dans tous ces sacrifices, il voulait qu'on aspergeât du sang des veaux et des boucs sacrifiés le livre, le peuple, le tabernacle et tous les vases : « Lecto enim omni mandato legis a Moyse universo po- » pulo, accipiens sanguinem vitulorum et hircorum cum » aqua, et lana coccinea, et hyssopo, ipsum quoque li- » brum, et omnem populum aspersit, dicens : Illic san- » guis testamenti, quod mandavit ad vos Deus, etiam » tabernaculum, et omnia vasa ministerii sanguine simi- » liter aspersit. Omnia pene in sanguine secundum legem

(1) S. Aug., lib. 20, contra Faust., cap. 18,

» mundantur, et sine sanguinis effusione non fit remissio. » (Hebr. ix. 19 ad 22.) Ce texte démontre ce qu'a dit S. Thomas l'angélique, que tous les rites et sacrifices de l'ancienne loi avaient été institués pour signifier le mystère de Jésus-Christ : « Status veteris legis institutus » erat ad figurandum mysterium Christi (1). » Dieu donc ordonna que les sacrifices fussent sanglans, pour graver dans le cœur des hommes cette vérité, que sans le sang de Jésus-Christ qu'il devait répandre un jour pour notre salut, nous ne devons pas espérer la rémission de nos péchés.

XLIII. L'apôtre nous apprend que le péché avait ôté aux hommes la communication avec le ciel (qu'il appelle *sancta sanctorum*) ; il était donc nécessaire que Jésus-Christ entrât dans le *saint des saints* par son propre sang, pour consommer l'ouvrage de la rédemption : « Per proprium » sanguinem introivit semel in sancta, æterna redemptione » inventa. » (Hebr. ix. 12.) Il y avait dans l'ancien Testament le second tabernacle, ou le *sancta sanctorum*, renfermant le propitiatoire ou l'arche d'alliance dans laquelle était renfermée la manne, la verge et les tables de la loi ; ce second tabernacle était toujours fermé et couvert d'un second voile ; le pontife n'y entrait qu'une seule fois par an, en portant le sang de la victime qu'il offrait. Tout cela était mystérieux : le sanctuaire toujours fermé signifiait la séparation des hommes de la grâce divine, qu'ils n'auraient jamais reçue sans le secours de Jésus-Christ, qui un jour devait se sacrifier lui-même, pour pouvoir entrer dans le *saint des saints* de Dieu comme médiateur entre Dieu et les hommes, et leur ouvrir par ce moyen l'entrée du paradis.

(1) S. Thom., 1, 2, q. 102, art. 4.

**XLIV.** S. Paul, pour nous animer à espérer le pardon de nos péchés par le sang de Jésus-Christ, nous tient ce langage : Si le sang des animaux lavait les taches extérieures des Hébreux, à plus forte raison nous devons espérer que le sang du Rédempteur nous lavera des œuvres mortes, qui sont nos péchés, œuvres mortes sans mérite, œuvres de mort dignes d'une mort éternelle : « Si enim sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulæ » exterius inquinatos sanctificat ad emundationem carnis, » quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum Sanctum » semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit » conscientiam nostram ab operibus mortuis ad servien- » dum Deo viventi? » (Hebr. ix. 13. et 14.) Enfin, notre Sauveur nous a rachetés par son sang de la mort éternelle, et nous obtient la grâce du salut, pourvu que nous obéissions à ses saints préceptes : « Et consummatus factus est » omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ. » (Hebr. v. 9.) Telle fut la médiation ou le pacte entre Jésus-Christ et Dieu, par lequel le salut nous a été promis : cette promesse nous a été confirmée le jour qui précéda sa mort, lorsqu'il nous laissa le sacrement de l'eucharistie, en disant : « Hic est enim sanguis meus novi » Testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem » peccatorum. » (Matt. xxvi. 18.)

**XLV.** Mais bien que le Seigneur, pendant l'ancien Testament, eût toujours prédit aux Juifs le Messie futur, par la bouche des prophètes, et par une infinité de figures, de signes et de sacrifices, pour les maintenir dans la fidélité par l'espoir de la rédemption, les Juifs, au lieu d'augmenter leur amour et leur confiance en Dieu, en voyant approcher le temps de la venue de leur libérateur, diminuèrent leur foi et vécurent dans les vices les plus détes-

tables. Ainsi, lorsque Jésus-Christ vint dans ce monde, ils étaient si faibles dans la foi, qu'ils ne voulurent point le recevoir ; au contraire, ils le réprouvèrent et lui donnèrent une mort infâme. C'est par là qu'ils ont mérité la peine qu'ils souffrent et souffriront jusqu'à la fin du monde, d'être expulsés de leur royaume, d'errer sur la terre, haïs et méprisés de toutes les nations. Nous verrons en son lieu combien fut terrible la vengeance divine, qui les écrasa du temps des Romains, et comment ils furent privés de leur royaume, de leur patrie, de leur roi, de leur temple et de leurs prêtres.

XLVI. Mais revenons à notre sujet. Nous avons déclaré dès le commencement que nous ne voulions pas faire dans cet ouvrage une histoire générale de tous les faits de l'ancien et du nouveau Testament ; notre but est de parler seulement des événemens principaux, qui peuvent nous démontrer l'admirable conduite de Dieu pour sauver, par le moyen de Jésus-Christ, l'homme que le péché avait entraîné dans la perdition ; par là nous démontrerons la certitude et l'infailibilité de notre religion chrétienne.

---

## CHAPITRE II.

### DEPUIS LA CHUTE D'ADAM JUSQU'À LA SORTIE DE L'ÉGYPTE PAR LES HÉBREUX.

**SOMMAIRE.** — I. Caïn tue Abel. Marque portée par Caïn. — II. Énos fils de Seth. — III. Énoch et autres descendans de Caïn, dont naquit Noë. — IV. Si Énoch est mort, et dans quel lieu Dieu l'a transféré. — V. Qui étaient les fils de Dieu qui épousèrent les filles des hommes. — VI. Qui étaient les géans. — VII. Dieu voulut que Noë mit 120 ans à bâtir l'arche. — VIII. Le déluge. — IX. L'arche s'arrêta sur une montagne de l'Arménie. — X. Oppositions des incrédules au fait du déluge. — XI. D'autres nient que le déluge ait été universel. — XII. Autre opposition. — XIII. Si tous ceux qui sont morts dans le déluge se sont damnés. — XIV. Le châtimement du déluge n'a pas été une cruauté. — XV. Noë sort de l'arche. — XVI. S'il était défendu avant le déluge de manger de la viande. — XVII. Si les ans des patriarches étaient égaux aux nôtres. — XVIII. Quel a été l'aîné des fils de Noë. On dit que le nom de Caïnan est mis par erreur dans S. Luc. — XIX. Tour de Babel. — XX. Mœurs corrompues; idoles multipliées. — XXI. Vocation d'Abraham, à qui le Messie fut promis; à cette époque Dieu ordonna la circoncision. — XXII. Melchisédec, prêtre; son sacrifice de pain et vin. — XXIII. Du sacrifice d'Abraham. — XXIV. Monarchies élevées pendant ces temps. Monarchie des Assyriens, dont le chef fut Nemrod, ensuite Nabuchodonosor, Balthazar et Cyrus. — XXV. A Cyrus succéda Cambise, Darius, Xercès, Artaxercès et autres; le dernier fut Darius Codomanus, le dernier des rois de Perse. — XXVI. De la monarchie des Chaldéens. — XXVII. De la monarchie des Mèdes. — XXVIII. De l'empire des Grecs et d'Alexandre-le-Grand. — XXIX. De l'empire romain et de ses différens gouvernemens. — XXX. De la conduite de Dieu dans l'érection, et

dans la décadence de ces empires. — XXXI. La foi propagée pendant les persécutions des Romains; ensuite ils l'embrassèrent eux-mêmes. — XXXII. De Rome impie naît Rome chrétienne, où on établit la foi. — XXXIII. L'Église subsiste toujours au milieu des chutes des empires. Rome tombée par la mort de tant de martyrs. XXXIV. Enfin, tout se fait d'après les desseins de la Providence divine.

I. Aussitôt qu'il eut péché, Adam vit les effets de la malédiction divine. Adam engendra Caïn et Abel. Caïn voyait avec tristesse que les offrandes d'Abel étaient agréables à Dieu, tandis que les siennes étaient refusées; ( Gen. c. iv. v. 4 et 5.) Caïn tua donc Abel pour l'envie qu'il en avait. Le Seigneur lui demanda où était son frère : il lui répondit qu'il ne le savait, que d'ailleurs il n'était pas son gardien. Mais Dieu lui dit alors : « *Quid fecisti? vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra.* » ( Gen. iv. 10.) Il le maudit et le condamna à errer sur la terre. Caïn répondit que son péché ne méritait pas de pardon, et qu'étant condamné à errer sur la terre, il serait tué par le premier homme qui le rencontrerait; le Seigneur lui dit : « *Nequaquam ita fiet... posuitque Dominus Caïn signum,* » ut non interficeret eum omnis qui invenisset eum. » (v. 15.) Il y en a qui disent que ce signe était une lettre gravée sur le front de Caïn, d'autres que sa figure portait la marque de la férocité; mais l'opinion commune, d'après le P. Noël, S. Jérôme et Théodoret, est que c'était un tremblement de tout son corps et l'agitation d'une âme en furie. « *Tremor fuit totius corporis, et furiatæ mentis* » agitatio. »

II. En effet, Caïn mena toujours une vie vagabonde, et continua à vivre dans l'impiété : c'est pour cela que S. Jude, dans son épître canonique (v. 11.), a dit : Malheur



à ceux qui marchent dans la voie de Caïn. « Væ illis, quia » in via Caïn abierunt. » Il bâtit une ville, d'où sortit la nation des Caïnites, peuple dont les mœurs étaient très-dépravées. Ensuite Adam engendra Seth, dont les fils furent appelés fils de Dieu, tant qu'ils vécurent fidèles à Dieu. Adam engendra Énos, homme pieux; « Enos cœpit invocare nomen Domini. » (Gen. iv. 20.) C'est-à-dire qu'Énos institua le culte public du Seigneur à certaines époques de l'année, selon le P. Noël. Plusieurs rabbins expliquent ce texte de cette manière : « Tunc prophetatum » est, invocando nomen Domini; » d'où l'on tire la conséquence que l'idolâtrie commença vers cette époque. Énos engendra Caïnan, et Caïnan Malaléel.

III. Caïn engendra Hénoch (Gen. iv. 17.), dont nous parlerons dans le *numéro suivant*. Hénoch engendra Irad, Irad Maviaël, Maviaël Mathusalem, Mathusalem Lamech, qui le premier eut deux femmes, et qui, dit-on, tua Caïn. Le P. Noël (1) dit que cela est probable; il ne l'affirme pourtant pas. Lamech engendra Jubal, inventeur de la musique, et Tubalcaïn qui le premier travailla le bronze et le fer. Les fabulistes ont dit dans la suite que Jubal engendra Apollon, père de la musique; et que Vulcain a été engendré par Tubalcaïn. Lamech engendra aussi Noë, homme juste, qui, par ordre de Dieu, bâtit l'arche.

IV. Mais commençons par parler d'Hénoch, dont on lit : « Ambulavitque (Hnoch) cum Deo, et non apparuit, quia » tulit eum Deus. » (Gen. v. 24.) Plusieurs rabbins prétendent que *tulit* signifie *mourut*. Mais on doit l'entendre (selon le P. Noël (2) et autres nombreux auteurs) de sa

(1) P. Natal.

(2) P. Nat., Diss. 5, prop. 1.



D'ailleurs S. Thomas n'a émis sa proposition que comme probable. Le paradis nommé par l'*Ecclésiastique* n'est pas celui d'Adam ; mais on peut l'entendre d'un lieu agréable, où l'on vit dans la plus profonde paix. Quelques Pères, comme S. Justin et S. Irénée, d'après Noël (1), ont loué un livre d'Hénoch, où on lit qu'il a prédit le jugement dernier ; mais il est plus probable que ce livre est apocryphe. Il est vrai que dans l'épître de S. Jude (ÿ. 14 et 15.) on dit : « Prophetavit autem Henoch dicens : Ecce » venit Dominus facere judicium contra omnes, etc. » Mais bien que S. Jude affirme que cette prophétie a été faite par Hénoch, malgré cela il ne dit pas qu'elle ait été écrite par Hénoch ; car le fragment d'où est tirée cette prophétie, et d'où l'on conjecture l'existence du livre écrit par Hénoch, est plein d'erreurs et d'absurdités.

V. Les hommes s'étant multipliés, l'Écriture dit : « Videntes filii Dei, filias hominum quod essent pulchræ, » acceperunt sibi uxores. » (Gen. cap. vi. ÿ. 2.) Ces mariages engendrèrent les géans. (ÿ. 4.) On a multiplié les conjectures sur les fils de Dieu, qui épousèrent les filles des hommes. Plusieurs auteurs pensent que les fils de Dieu étaient des anges, qui, épris de la beauté des femmes qui descendaient de Caïn, les avaient épousées, et que de ce mariage naquirent les géans. S. Justin (Apol. 1.), Clément d'Alexandrie (Stromat. l. 3.), S. Cyprien, Tertulien et S. Ambroise, selon le P. Noël (2), embrassèrent cette opinion. Mais cette opinion fut réprouvée par S. Chrysostôme (3) qui l'appela une erreur et un blasphème, par

(1) Nat., Diss. 5, prop. 2.

(2) P. Nat., Diss. 7, prop. 1.

(3) S. Crys., Hom. 20, in Gen.

S. Augustin (1), par S. Cyrille d'Alexandrie et par Théodoret qui l'appelle une folie. Les raisons en sont claires, d'après le P. Noël. S. Matthieu (c. xxii. v. 30.) en parlant des hommes qui ressusciteront, dit : « Sed erunt sicut angeli Dei in cœlo; » il prouve par ces paroles que les hommes ressuscités, devenus semblables aux anges, n'engendreront plus. Or, comment les anges peuvent-ils procréer, s'ils ne sont que des esprits purs ? « Spiritus carnem » et ossa non habet. » (Luc. xxiv. 39.)

VI. En outre, S. Justin martyr, et Paul de Bruges, selon le P. Noël (2), ont dit que les géans nés de ces femmes mariées avec les fils de Dieu furent des démons sous des formes humaines. Paul de Bruges tire ses raisons du mot *nephilim* (c'est ainsi que le texte appelle les géans), qui signifie presque *cadentes*, en faisant allusion à ce qu'a écrit Isaïe (c. xiv. v. 12.) : « Quomodo cecidisti de cœlo » Lucifer ? » Mais ce mot *nephilim* ne signifie pas proprement les démons, mais les fils de Seth, qui se plongèrent dans les vices et ne suivirent pas les traces de leurs ancêtres. Du reste, il est vrai que ces géans furent des hommes d'une taille plus haute que l'ordinaire, selon Baruch. (c. iii. v. 26.) « Ibi fuerunt gigantes nominati, illi qui ab initio » fuerunt statura magna : » et selon Huet (3) « nulla fere » regio est, in qua portenta hujus generis enata non ferantur. » Mais en réalité c'était des hommes comme les autres ; leurs mœurs étaient très-dépravées, c'est pourquoi ils furent détruits : « Non exoraverunt pro peccatis » suis antiqui gigantes, qui destructi sunt confidentes suæ » virtuti. » (Eccli. xvi. 8.)

(1) S. Aug., l. 55, De civit. cap. 15.

(2) P. Nat., ibid. prop. 2.

(3) Huet, lib. 2, Quest. de concord., c. 12., §. 5-

VII. Il est donc certain que les fils de Seth, qui, par leurs bonnes mœurs étaient appelés fils de Dieu, s'unirent ensuite avec les femmes qui descendaient de Caïn, appelées filles des hommes, et se pervertirent tellement, qu'ils perdirent même la croyance du vrai Dieu. C'est à partir de cette époque que les fausses divinités furent inventées et qu'une foule de superstitions sacrilèges et d'idolâtries prirent naissance et se répandirent sur toute la terre et la remplirent tellement d'iniquités, que Dieu se vit obligé de châtier par le déluge tous les hommes, si l'on en excepte huit personnes seules, lesquelles s'étaient conservées fidèles envers le Seigneur. Ce furent Noë, sa femme et trois de leurs enfans avec leurs femmes. Dieu ordonna à Noë de bâtir l'arche dans laquelle il devait se sauver pendant le déluge; mais, avant de mettre à exécution sa menace, Dieu voulut que Noë publiât et fit savoir à tous les hommes que dans cent vingt ans un déluge universel arriverait : « Eruntque dies illius centum viginti annorum. » (Gen. vi. 5.) Quelques-uns ont pensé que par ces mots Dieu avait déterminé que dorénavant l'homme ne vivrait pas plus de cent vingt ans. Mais il est évident, selon le P. Calmet, Noël (1), S. Chrysostôme, S. Jérôme et S. Augustin (2), que ce temps fut assigné pour bâtir l'arche, afin que ces hommes pervers eussent le temps de se corriger par la connaissance de l'extermination dont Dieu les avait menacés. Mais bien que les hommes eussent vu de leurs yeux qu'on bâtissait l'arche depuis longues années, ils ne se corrigèrent pas; au contraire leurs péchés allaient s'augmentant de jour en jour : c'est alors que le déluge arriva réellement. Tout cela est confirmé par ces paroles

(1) P. Nat. Alex., Diss. 10, art. 5.

(2) S. Aug., De civ., l. 16, n. 24.

de S. Pierre : « Qui increduli fuerant aliquando, quando » expectabant Dei patientiam in diebus Noe, cum fabri- » caretur arca, in qua pauci, idest octo animæ salvæ fac- » tæ sunt per aquam. » (I. Petr. III. 20.) S. Luc écrit dans le même sens : « Edebant, et bibebant... usque in » diem, qua intravit Noe in arcam ; et venit diluvium, et » perdidit omnes. » (Luc. XVII. 26.)

VIII. C'est Dieu même qui prescrivit la mesure de l'arche que Noë devait bâtir : elle devait être longue de 500 coudées ( la coudée vulgaire fait deux palmes et une once ; voyez au n°11), large de 50, et haute de 30. Cette arche fut faite à l'instar d'une caisse et capable de contenir la famille de Noë, et toutes les espèces d'animaux qui devaient y entrer, savoir ; sept couples d'animaux purs et d'oiseaux, et deux couples d'animaux impurs (impurs, dont on ne servait pas pour les sacrifices et dont il était défendu de se nourrir), ainsi que les alimens nécessaires pour tous. (Gen. cap. VII. v. 2 et 5.)

IX. Lorsque le déluge arriva, Noë était âgé de 600 ans, 1656 après la création du monde, et 2344 avant Jésus-Christ, d'après le P. Calmet. Le temps du déluge étant donc arrivé, Noë entra dans l'arche avec sa famille et avec tous les animaux, ainsi que le Seigneur le lui avait ordonné. Sept jours se passèrent, et au dix-septième du second mois, qui, d'après Calmet, correspond en partie au mois d'octobre et en partie au mois de novembre, les eaux commencèrent à tomber sur la terre par torrent, et la pluie dura 40 jours et 40 nuits, en sorte que les plus hautes cimes des montagnes furent surpassées par les eaux de 15 coudées : ainsi périrent tous les hommes et tous les animaux, hors ceux qui étaient dans l'arche. ( Voyez la Genèse, chap. VII. du v. 6 au 25.)

X. Les eaux couvrirent la superficie de la terre pendant 150 jours (Gen. vii. 24.) ; et la pluie ayant cessé en l'année 1657 le 17 du septième mois, (Gen. viii. 4.) ( qui, d'après plusieurs, correspond au 6 de mai) l'arche se posa sur une montagne de l'Arménie, appelée Ararat, selon Ussérius, et d'après la tradition la plus constante (dit Calmet), près la ville d'Érivan.

XI. Examinons maintenant les absurdes difficultés que les incrédules nous font sur ces choses que nous venons de raconter. Apulée, Celse et d'autres hérétiques prétendent qu'il était impossible que cette arche, d'après la largeur ordonnée, pût contenir le nombre de toutes les espèces d'animaux. Origène, pour les réfuter, prétendit que les coudées prescrites par le Seigneur n'étaient pas vulgaires, mais géométriques, qui ont neuf pieds. S. Augustin approuva cette opinion (1). D'autres ont dit que c'étaient des coudées sacrées qui ont 6 palmes et 24 doigts. Mais le P. Noël (2) dit que les coudées n'étaient ni géométriques, ni sacrées, mais vulgaires, composées de 5 palmes et 20 doigts ; et que d'après cet espace l'arche pouvait bien recevoir toute sorte d'animaux, ainsi que leur nourriture. Il écrit que plusieurs savans l'ont démontré mathématiquement, en assignant à tous les animaux entrés dans l'arche leur place proportionnée. S. Augustin (5) confirma la même chose. Le P. Noël (4) ajouta que, si l'on doit repousser l'opinion de ceux qui prétendent que l'arche et le déluge sont des choses allégoriques, on doit cependant croire que l'arche était le symbole de l'Église, et que les

(1) S. Aug., lib. 15, De civ. Dei, cap. 27.

(2) P. Nat., Diss. 10, 1, prop. 1.

(5) S. Aug., De civ., l. 15, c. 27.

(4) P. Nat., *ibid.*, art. 2.

caux du déluge figuraient le saint baptême, ainsi que le prouve S. Augustin (1); car, comme tous les hommes qui n'étaient pas dans l'arche se noyèrent, de la même manière périssent tous ceux qui meurent hors de l'Église catholique.

XII. En outre, d'autres érudits, parmi lesquels Isaac, La Peirère, célèbre préadamite, et Édouard Stillingfleet (2), soutiennent que le déluge n'a pas été universel, par la raison qu'il n'existe pas une assez grande quantité d'eau pour couvrir tout l'univers. Mais comme le Seigneur a pu multiplier cinq pains et deux poissons de manière à pouvoir nourrir cinq mille personnes (Matth. xiv. 17.), par le même moyen il a pu multiplier les eaux pour punir les pécheurs. Mais (disent-ils) on ne doit pas supposer des miracles sans nécessité. On répond qu'il est nécessaire de supposer les miracles pour soutenir ce que l'Écriture affirme : « Et aquæ prævaluerunt nimis super terram, oper- » tique sunt montes omnes excelsi sub universo cælo. » (cap. vii. v. 19.) Il répliquent que cela ne doit s'entendre que des seules montagnes de la Palestine. Mais comment l'arche pouvait-elle se reposer sur les montagnes de l'Arménie, si le déluge n'a surpassé que les montagnes de la Palestine? Au reste, ce serait contredire l'Écriture-Sainte que de dire que le déluge ne fut point universel; car on y lit : « Venit finis universæ carnis. » (Gen. c. vi. v. 13.) Ainsi le déluge s'étendit partout où il y avait des hommes. Le P. Noël (3) ajoute, que l'universalité du déluge est confirmée non-seulement par tous les Pères, mais aussi par le témoignage des écrivains païens qu'il cite.

(1) S. Aug., contra Faust., c. 14, et De civ., l. 25. c. 26 et 27.

(2) Édouard Stillingfleet, Orig. 5, l. 3.

(3) P. Nat., art. 4.



XIII. Il ajoutent que le déluge n'a pas pu couvrir les plus hautes montagnes, telles que le Taurus, le Caucase et autres, parce qu'elles surpassent de moitié la région de l'air, où les pluies prennent naissance. Nous répondons, avec les hommes instruits dans les choses naturelles, que cela est tout-à-fait faux; parce que les vapeurs de la terre surpassent toujours la hauteur de toute montagne, comme le prouve l'autorité de plusieurs savans en cette matière. En outre, S. Augustin (1) dit qu'en supposant même que les adversaires disent la vérité, oserait-on nier que Dieu ait pu, par sa vertu toute-puissante, faire monter les eaux au-dessus de toutes les montagnes, quand l'Écriture nous dit : « Et aquæ prævaluerunt nimis super terram, » opertique sunt omnes montes excelsi sub universo cælo. » (Gen. vii. 19.)

XIV. Le P. Noël dit qu'il est absurde d'assurer que tous les hommes qui périrent par les eaux du déluge n'ont pas été damnés, puisqu'il est écrit dans les Évangiles : « Edebant et bibebant usque in diem, qua intravit Noe in » arcam, et venit diluvium, et perdidit omnes. » S. Augustin (2) dit : « Nec frustra creditur sic factum esse diluvio, jam non inventis in terra, qui non erant digni » tali morte defungi, qua in impios vindicatum est. » Malgré cela, S. Jérôme (3) dit : « Qui puniti sunt, postea » non puniuntur : » ce qu'il explique en disant que les hommes ayant été punis par la peine temporelle du déluge, on ne saurait croire qu'ils aient été tous punis par les peines éternelles, puisque selon ce prophète : « Non

(1) S. Aug., De civ., lib. 15, c. 27.

(2) S. Aug., De civ., l. 15, c. 24.

(3) S. Hier., in cap. 1, Nahum.

» *consurget duplex tribulatio.* (Nahum. 1. 9.) L'abbé Rupert est du même avis, car il dit (1) : « *Credendum quippe* » est aliquos hoc diluvio periisse, quorum eorum periculo mortis peccatum deletum sit, juxta illud : non » *judicabit Deus bis in idipsum.* » Mais le P. Noël répond que leur opinion est singulière et inouïe, et que l'on devrait prouver auparavant la supposition admise par S. Jérôme de la pénitence de ces pécheurs avant leur mort. Au reste, il n'est pas invraisemblable que quelques-uns d'entre eux se soient repentis de leurs péchés, avant de mourir, par une contrition véritable, et se soient sauvés.

XV. Les incrédules qui nient le déluge disent qu'on ne peut supposer en Dieu la cruauté de faire mourir tant de millions d'hommes sans leur donner le temps de faire pénitence. Mais où est cette cruauté supposée? Le Seigneur pouvait-il être plus miséricordieux envers ces impies, que de leur faire prêcher par Noë, pendant cent vingt ans, le châtiment du déluge, dont il les avait clairement menacés? Pouvait-il les en rendre plus sûrs, qu'en faisant bâtir sous leurs yeux, pendant tout ce temps, l'arche, afin qu'ils pussent se repentir et se sauver de la mort.

XVI. Le vingt-septième jour du second mois (Gen. VIII. 14.) (Calmet dit que cela correspond au 18 de notre décembre), Noë voyant que la terre s'était séchée, sortit de l'arche avec sa famille et avec tous les animaux : aussitôt qu'il en fut sorti, il éleva un autel à Dieu libérateur, en lui offrant un sacrifice d'actions de grâces. Le Seigneur bénit Noë et ses enfans, et promit de ne jamais plus en-

(1) Rup. A., l. 4, in Gen., c. 16.

voyer sur la terre un châtement semblable. (Gen. ix. 1 et 2.) Ensuite il leur donna la liberté de se nourrir de la chair des animaux, en disant : « Et omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum; quasi olera virentia » tradidi vobis omnia. » (Gen. ix. 3.) Nourrissez-vous d'ici en avant de la chair des animaux, ainsi que vous vous êtes nourris d'herbages jusques à aujourd'hui.

XVII. On demande, à l'occasion de cette permission, s'il était défendu, avant le déluge, de manger de la chair des animaux. Tostat et Denys-le-Chartreux l'affirment; mais Cajétan, Vittoria et Dominique Soto le nient. Noël suit la dernière opinion (1); car, bien que S. Jérôme (2) dise : « Esus carniū usque ad diluvium ignotum fuisse; » et S. Thomas : « Esus carniū videtur esse post diluvium introductus (3). » Cependant le P. Noël dit que cela n'est pas bien prouvé par l'Écriture. Il est vrai que Dieu assigna à nos ancêtres les fruits et les herbes pour nourriture. (Gen. i. 19.) Mais on ne lit nulle part la défense de se nourrir de viande. On peut dire seulement qu'après le déluge, la permission expresse a été donnée de se nourrir de viande, parce que les herbes et les fruits n'avaient plus, après le déluge, leur vertu primitive pour soutenir les corps : et c'est depuis ce temps-là que l'âge des hommes est devenu beaucoup plus court, en comparaison de ce qu'il était auparavant; car on lit dans la *Genèse*, au chap. v, que les patriarches vécurent plusieurs centaines d'années.

XVIII. Nous devons faire remarquer ici qu'il est entièrement faux de dire avec plusieurs auteurs païens et

(1) P. Nat., Diss. 6.

(2) S. Hier., l. 1, adv. Jovin.

(3) S. Thom., 1, 2, qu. 102, a. 6.

chrétiens, que les années des patriarches étaient plus courtes que celles d'aujourd'hui, d'après l'usage des Égyptiens ; en sorte que l'année n'eût été composée que de trente-six jours environ, selon Lactance et Varron. Mais S. Augustin (1) dit que nous devons repousser cela comme une erreur matérielle, et croire fermement que ces années étaient égales au nôtres. Le P. Noël confirme cette opinion, et dit, entre autres choses, que si l'on devait compter ces années comme l'entendent les adversaires, il en arriverait qu'Hénoch (d'après ce qu'on lit dans le chapitre v de la *Genèse*) aurait engendré ses enfans à l'âge de six ans, Caïnan à l'âge de sept ans ; et qu'Abraham, par la même raison, n'aurait vécu que dix-sept ans, tandis que l'Écriture dit qu'il mourut « in senectute bona, pro- » vectæque ætatis, et plenus dierum. » (Gen. xxv. 8.) Eusèbe (2) prouve avec plusieurs auteurs que les hommes anciens vivaient jusqu'à mille ans. Dieu, dans ces temps, prolongeait leur vie, afin qu'ils remplissent la terre : c'est pourquoi il leur permit encore d'avoir plusieurs femmes ; ensuite, lorsque la terre fut suffisamment peuplée, la vie des hommes devint plus courte. Huet confirme ces observations (3) par l'autorité de plusieurs anciens écrivains.

XIX. Les trois fils de Noë, Sem, Cham, Japhet et leurs descendans ont été les restaurateurs de la terre. (Gen. ix. 19.) Plusieurs érudits demandent quel était l'aîné. Nicolas de Lira, Cajétan et Alphonse Tostat prétendent que c'était Japhet ; mais le P. Noël, en parlant de l'histoire après le déluge, soutient que Sem était l'aîné, et il pro-

(1) S. Aug., De civ., l. 15, c. 12.

(2) Euscb., Præpar. Ev., cap 13.

(3) Huet., lib. 11, Qu. de concord., c. 12, §. 4.

Il y a plusieurs textes, où, en parlant des enfans de Noë, Sem est nommé le premier : « Hæc sunt generationes » Noe... Et genuit tres filios, Sem, Cham et Japhet. » (Gen. vi. 9 et 10.) Dans le chap. x, v. 1, on lit : « Hæc » sunt generationes filiorum Noe, Sem, Cham et Japhet. » Dans un autre endroit de l'Écriture (I. Paralip. cap. iv.) Sem est aussi nommé le premier : ainsi, selon les Écritures, l'opinion du P. Noël est la plus probable. L'écrivain sacré, dans le chap. x de la Genèse, v. 2, énumère les enfans de Japhet ; et v. 6, ceux de Cham. Les enfans de Sem, dont descendit Abraham, sont énumérés au chap. xi. Le P. Noël (1) dit que, dans la généalogie de Sem, on lit dans la *Vulgate*, le nom de Caïnan entre Arphaxad et Salé ; mais il prouve avec S. Épiphane et S. Jérôme, que ce nom de Caïnan a été mis par erreur parmi les ancêtres de Jésus-Christ ; parce que S. Luc, (cap. iii.) selon S. Irénée (2), compte du Sauveur à Adam soixante-douze générations ; mais si l'on y insère aussi Caïnan, alors il y en aurait soixante-treize. Et quoiqu'on lise dans S. Luc (cap. iii. v. 55 et 56) : « Qui fuit Sale, qui fuit » Caïnan, qui fuit Arphaxad, » Noël dit avec Cornelius à Lapidé, Péteau et plusieurs autres auteurs que le nom de Caïnan a été mis par erreur dans le texte de S. Luc.

XX. L'Écriture (Gen. cap. xi.) dit ensuite que les descendans de Noë se trouvant réunis ensemble, s'arrêtèrent dans le pays de Sennaar et s'y établirent. Pour acquérir une grande célébrité, ils résolurent de bâtir une ville (qui fut nommée Babel) et une tour qui s'élevât jusqu'aux cieux : c'est alors que Dieu confondit tellement leurs lan-

(1) P. Nat., 10. 4.

(2) S. Iren., lib. 3, cap. 53.

gues qu'ils ne s'entendaient plus l'un l'autre. Ils furent donc forcés d'abandonner leur entreprise, et se divisèrent par toute la terre; de là le commencement de la distinction des nations et des royaumes. (Gen, xi. 7.)

XXI. Cependant, les peuples s'étant multipliés sur la terre, Dieu choisit pour son peuple les descendans de Sem, qui lui furent fidèles pendant de longues années; il mit parmi eux son Église, pour y conserver le dépôt de la foi. Mais ces derniers prévariquèrent aussi avec le temps, et s'abandonnèrent à toutes sortes de vices; de manière que Noë, à sa mort, eut la douleur de laisser le monde dans une horrible corruption. A mesure que les hommes se corrompirent, ils pensèrent moins à Dieu; de sorte qu'un grand nombre de fables et de fausses divinités se répandirent sur la terre avec l'ignorance du vrai Dieu; les fausses divinités allèrent croissant en Égypte et en Grèce, et de ces royaumes on les vit s'étendre toujours de plus en plus sur toute la terre. De sorte que David pouvait bien dire que le vrai Dieu n'était connu que dans la Judée : « Notus in Judæa Deus, in Israel magnum nomen » ejus. » (Psal. lxxv. 1.)

XXII. Ce fut la cause de la vocation d'Abraham; car Dieu, en 2082 après la création du monde, pour empêcher, au milieu de cette corruption universelle, la ruine totale de la religion, appela Abraham; il lui ordonna de sortir de la ville d'Ur, en Chaldée, où il habitait avec sa famille, et d'aller demeurer dans le pays d'Aran en Mésopotamie. C'est à cette époque que Dieu lui fit la première promesse du Messie, qui devait naître de sa race, par ces mots : « In te benedicentur universæ cognationes terræ. » (Gen. xii. 15.) Abraham s'empressa d'obéir; il partit avec Tharé, son père, Sara, sa femme, et Loth, son ne-

veu. Mais Tharé étant mort dans le pays d'Aran, Dieu ordonna à Abraham, âgé de soixante-quinze ans, de passer dans le pays de Chanaan ; la il lui répéta la promesse du Messie : « Et statuam pactum meum inter me et te, et » inter semen tuum post te in generationibus tuis sœc- » de re sempiterno, ut sim Deus tuus, et seminis tui post » te. » (Gen. xvii. 7.) Par ces mots : « Ut sim Deus tuus, » et seminis tui post te, » il expliqua clairement qu'un Dieu devait naître de sa race, « seminis tui post te. »

XXIII. En outre, Abraham étant âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans, Dieu lui ordonna de partir d'Aran pour aller habiter dans le pays de Chanaan, lieu destiné pour être la terre promise ; il voulut qu'Abraham y reçût la circoncision, et que cette cérémonie se pratiquât dans la suite chez tous ses descendans, en signe de l'alliance contractée entre Dieu et sa famille, afin qu'à dater de ce jour ces mêmes descendans pussent jouir de la prérogative d'être le peuple élu du Seigneur.

XXIV. Vers ce temps-là, l'Écriture parle de Melchisédech. Abraham ayant sauvé Loth et ses biens des mains de ses ennemis, selon la *Genèse*, chap. xiv, v. 16, Melchisédech vint au-devant d'Abraham ; et, comme il était prêtre, il le bénit et offrit à Dieu le sacrifice de pain et de vin, pour le remercier de la victoire remportée. Origène dit que Melchisédech était un ange ; d'autres, que c'était une vertu céleste ; d'autres, que c'était le Fils de Dieu incarné ; d'autres, le Saint-Esprit. Toutes ces choses-là sont regardées comme absurdes par Calmet et le P. Noël (1) qui les réfute toutes. La vérité est que Melchisédech fut vraiment un homme et le prêtre du Dieu suprême : « At vero Melchi-

(1) P. Nat., tom. 2, diss. 3.

» scdech, rex Salem, proferens panem et vinum (erat enim » sacerdos Dei altissimi), benedixit ei, etc. » (Gen. xiv. 18.) Les mots *rex Salem* sont expliqués par S. Paul : « Quod » est rex pacis. » (Hebr. 7.) Calmet dit, que *Salem* a la même signification que Jérusalem ; S. Épiphané (1), Josephé l'historien et autres *passim* sont du même avis. L'apôtre (Hebr. vii. 5.) dit, que Melchisédech fut « sine patre, sine matre, sine genealogia ; » c'est-à-dire (dit Calmet) qu'on ignore d'où il est venu. Il est certain d'ailleurs que le sacerdoce de Melchisédech fut le symbole du saint sacrifice de la messe, selon l'opinion générale des Pères S. Épiphané, S. Chrysostôme, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Cyprien, S. Jérôme et S. Augustin et plusieurs autres qui d'après le P. Noël (2) prouvent que le mot *proferens* a la même signification que *sacrificans*. Le passage suivant du psaume cix, vers. 5. « Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisédech, » le prouve aussi. Car cela doit s'entendre du sacrifice du pain et du vin, offert jadis par Melchisédech, symbole de celui que Jésus-Christ a dans la suite établi, par l'institution de l'eucharistie.

XXV. Abraham ayant engendré Isaac, Dieu voulut mettre à l'épreuve sa foi et sa constance. Il lui ordonna donc de lui sacrifier Isaac son fils : « Tolle filium tuum » primogenitum, quem diligis, Isaac, et vade in terram » visionis, atque ibi offeres eum in holocaustum super » unum montium, quem monstravero tibi. » (Gen. xxi. 2.) Abraham lui obéit aussitôt, et pendant la nuit il partit avec son fils pour la montagne ; arrivé là, il le lia

(1) S. Epiph., Hæres., 55.

(2) P. Nat. cit., Diss. 3. prop. 4.



sur le bucher, et leva sa main armée d'un couteau pour consommer le sacrifice : aussitôt un ange lui détourna le bras, en lui disant de la part de Dieu : « Non extendas » manum tuam super puerum... Nunc cognovi, quod ti-  
 » mes Deum, et non pepercisti unigenito filio tuo propter  
 » me. » (Gen. cap. xxii. v. 21.) Alors Dieu lui confirma pour la troisième fois la promesse du Messie : « Et bene-  
 » dicentur in semine tuo omnes gentes terræ, quia obedisti  
 » voci meæ. » (Gen. xxii. 18.) Cette promesse fut confirmée de nouveau par le Seigneur à Isaac et à Jacob son fils, de qui naquirent les pères des douze tribus du peuple choisi, et principalement la tribu de Juda, d'où descendit Jésus-Christ, selon la prophétie de Jacob : « Non  
 » auferetur sceptrum de Juda, et dux de fœmore ejus, do-  
 » nec veniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gen-  
 » tium. (Gen. xlix. 10.)

XXVI. Vers cette époque quelques monarchies, telle que celle des Babyloniens, qui s'unirent ensuite aux Assyriens, celle des Persans, celle des Chaldéens, celle des Mèdes, et celle des Romains, commencèrent à se former. La monarchie des Assyriens fut érigée vers l'époque de la tour de Babel, environ 444 après le déluge, par Nemrod, fils de Cus et neveu de Cham, le dernier des trois fils de Noé. Nemrod eut pour successeur plusieurs rois; mais vers l'an 5599, et 562 avant l'ère vulgaire, selon Calmet, ce royaume échut à Nabuchodonosor, et de celui-ci il passa à Balthazar, à qui succéda Darius, qui mourut en 5466. Après celui-ci l'empire passa à Cyrus fondateur de l'empire persan.

XXVII. Cyrus commença à régner en 5466 et 529 ans avant l'ère vulgaire. Il eut pour successeur Cambise, ensuite un autre Darius, Xercès, Artaxercès, et autres; le

dernier fut Darius-Codomanus, qui mourut en 5674, 330 avant l'ère chrétienne. Ainsi l'empire des Persans finit après avoir duré 208 ans.

XXVIII. On pense que la monarchie des Chaldéens s'est mêlée et confondue avec celle des Assyriens : mais Calmet, dans son histoire de l'ancien et du nouveau Testament, dit que la Chaldée eut ses rois du temps d'Abraham, et il cite la *Genèse*. (cap. xvi. v. 4.) On prétend que Bêlus fonda l'empire des Chaldéens, mais que cet empire dura bien peu de temps à savoir, depuis l'an 5257 jusqu'à l'an 5525.

XXIX. La monarchie des Mèdes commença en 5257 ; car Arbace, alors gouverneur de la Médie, se souleva contre Sardanapale, roi de la Syrie, et donna la liberté aux Mèdes. La monarchie passa ensuite à d'autres rois, et finit avec Ciavare II, ou Darius-le-Mède, qui mourut en 5466. C'est à lui que succéda Cyrus.

XXX. Vint ensuite l'empire des Grecs qui commença en 5670 et 525 ans avant l'ère vulgaire. A cette époque Alexandre-le-Grand ayant perdu Philippe son père, après avoir régné six ans en Macédoine, passa en Asie, où, après quatre ans de guerre, il vainquit Darius. Il posséda pendant six ans l'empire d'Orient, et mourut en 5684, âgé de 33 ans. Après sa mort l'empire fut partagé par ses principaux généraux, qui régnèrent en Syrie et en Égypte ; la dernière reine de ce royaume fut Cléopâtre, femme de Marc-Antoine, qui se tua en 5974 et 50 ans avant l'ère vulgaire.

XXXI. Quant à l'empire romain, Romulus (selon Bossuet) fonda Rome l'an 5250 ; et 755 avant Jésus-Christ, l'an trois de la sixième olympiade (les olympiades par lesquelles les Grecs comptaient les années, furent établies

en 5228). Romulus mourut l'an 59 de Rome. En 245 après sa fondation, Rome fut délivrée de ses rois : depuis lors les consuls la gouvernèrent. En 502 les Romains envoyèrent chercher les lois de la Grèce et principalement d'Athènes ; et les décemvirs en formèrent les lois des douze tables, qui furent le fondement de la loi romaine.

XXXII. La république fut gouvernée par plusieurs de ses principaux citoyens, jusqu'à ce qu'elle tombât entre les mains des empereurs, avec qui s'écroula la puissance romaine. On voit par l'élévation et la décadence de ces empires, la conduite de la Providence divine en faveur de l'Église. Dieu se servit d'abord des Babylonniens et des Assyriens pour punir l'insolence des Hébreux parmi lesquels l'Église était fondée. Dieu se servit de Cyrus et de Darius pour rétablir leur royaume ; d'Alexandre-le-Grand pour le soutenir ; d'Antiochus pour l'éprouver et pour le corriger ; enfin, des Romains pour maintenir la liberté des Juifs, dont le royaume dura par l'autorité des Romains et principalement de Pompée, jusqu'à la venue de Jésus-Christ. Mais le Sauveur étant arrivé et ayant été crucifié par les Juifs, les mêmes Romains furent ensuite les destructeurs de leur royaume. Et comme Dieu voulait former son peuple nouveau de toutes les nations, il unit presque toute la terre sous le même empire ; voilà le principal moyen dont Dieu s'est servi, ainsi que nous le verrons dans la suite, pour répandre l'Évangile.

XXXIII. L'empire romain persécuta pendant 500 ans ce nouveau peuple de Dieu, qui de tous les côtés embrassa la foi ; et qui, au lieu de perdre sa foi au milieu des persécutions des Romains, ne fit que l'accroître de jour en jour, jusqu'à ce qu'enfin les empereurs de Rome même

entrèrent dans l'Église embrassant la foi qu'ils avaient jadis combattue. Ces empereurs, en persécutant la foi, ne firent que la répandre de plus en plus. L'invasion des Barbares entraîna la chute de la puissance romaine; et la religion fut tellement conservée, que dans la suite les Barbares mêmes embrassèrent la foi et la protégèrent.

XXXIV. Bossuet observe avec raison que Rome était tellement attachée au culte des idoles qu'elle répugna d'embrasser la foi, même sous les empereurs chrétiens, par la raison que le sénat romain défendait le culte des idoles, auxquelles il attribuait toute la gloire romaine : Le peuple romain, secondé par les plus puissans personnages était du même avis, malgré la conversion de tant de peuples différens et de leurs princes mêmes. Voilà où l'on en était au quatrième siècle de l'Église, et même cent ans après Constantin-le-Grand. Mais enfin Rome (que S. Jean appelle la nouvelle Babylone) fut punie: elle fut entraînée à sa perte; elle perdit la gloire de ses conquêtes; les Barbares en firent leur proie, la pillèrent et la détruisirent. Mais des ruines de cette Rome, sortit une autre Rome qui n'était plus idolâtre et impie, mais toute chrétienne; la foi y fut établie, et de ses faux dieux il ne resta qu'un souvenir confus.

XXXV. C'est ainsi que les empires, comme Dieu l'avait prédit par la bouche de ses prophètes, ont servi au bien de la religion. Deux cents ans avant la naissance de Cyrus, Isaïe prédit qu'il devait rétablir le peuple de Dieu : « Hæc dicit Dominus Christo meo Cyro, cujus apprehendi dexteram ut subjiciam ante faciem ejus gentes » et dorsa regum vertam, et aperiam coram eo januas, et » portæ non cludentur. » (Isa. XLV. 1.) Daniel prédit l'empire des Mèdes, ainsi que celui des Persans, d'A-

Alexandre et des Grecs. Les cruautés d'Antiochus, et la victoire que le peuple de Dieu devait remporter sur lui, ont été également prédites. Enfin, on a vu la chute de l'empire romain, selon la prophétie de S. Jean dans l'*Apocalypse* (xiv. 8.) « *Cecidit, cecidit Babylon illa magna,* » quæ a vino iræ fornicationis suæ potavit omnes gentes. » Par cette grande Babylone les savans entendent communément Rome. (Voyez Tirin, in Ap. 17. 5., ainsi que S. Augustin et Orose.) S. Jean dit : « *Quæ a vino iræ for-* » nicationis suæ potavit omnes gentes; » par la raison que Rome propagea toutes les idolâtries qui se répandirent par toute la terre, car tous les empereurs romains, par le moyen de leurs troupes, de leurs préteurs et de leurs gouverneurs, favorisèrent le culte des idoles dans tous les pays qui étaient soumis à leur domination. C'est ce qui fut cause qu'on répandit dans la suite le sang d'un nombre infini de martyrs. S. Jean ajoute dans le chap. xvii. v. 6. : « *Et vidi mulierem ebriam de sanguine sanctorum,* et » de sanguine martyrum Jesu. » Mais Rome, après avoir été purgée de l'idolâtrie, subsiste aujourd'hui dans toute sa gloire par le moyen du christianisme. Ainsi l'empire de Jésus-Christ a subsisté toujours au milieu des débris de tous les autres empires, lesquels ont coopéré, autant qu'il a fallu, pour le bien de la religion, et ensuite ont été détruits, selon la prédiction des prophètes.

XXXVI. En somme, Bossuet dit avec une grande raison, que quoique les progrès et les décadences des empires aient leur source dans les causes particulièrement humaines, cependant elles dépendent principalement de la conduite de la providence de Dieu, qui, tenant entre ses mains le cœur des hommes, en réprime les passions, ou leur donne un libre cours; illumine les esprits et les

fait agir selon sa volonté, ou les laisse dans l'aveuglement pour accomplir ses desseins, selon qu'il lui plaît de faire prospérer ou de punir les royaumes. Aussi plusieurs choses qui paraissent arriver par hasard, sont toutes ordonnées par la volonté de Dieu, et conformément à ses desseins. Il donne la puissance, il l'ôte; il la transporte d'un peuple à un autre. En agissant ainsi il nous fait comprendre que tout ce que l'homme reçoit, il ne le reçoit que de Dieu; et que tout ce que l'homme fait, sans que Dieu en ait disposé, ne pourra jamais réussir. Alexandre-le-Grand voulait agrandir sa famille par les conquêtes; mais ses conquêtes ne servirent qu'à enrichir ses généraux, et sa famille s'éteignit. Brutus excita dans le peuple romain l'amour de la liberté; mais il ne fit que l'entraîner à une licence effrénée, qui fut la cause de la chute de l'empire. Les empereurs, en élevant leurs soldats, croyaient rendre plus forts leurs successeurs; mais ils ne firent que se soumettre à leurs sujets mêmes. Dieu seul sait réduire toute chose à sa volonté. Ainsi les empires tombèrent d'eux-mêmes. La religion seule s'est toujours soutenue par sa propre force.

## CHAPITRE III.

### DE L'ESCLAVAGE DES HÉBREUX EN ÉGYPTÉ ET DE LEUR DÉLIVRANCE JUSQU'À LA VENUE DU MESSIE.

**SOMMAIRE.** — I. Joseph est vendu et emmené en Égypte; Pharaon l'élève à des dignités. Jacob son père et toute sa famille passent en Égypte, et y établissent leur demeure. — II. Jacob et ses vertus. — III. Fléaux envoyés aux Égyptiens parce qu'ils avaient maltraité les Hébreux. — IV. Les Hébreux quittent l'Égypte. — V. Ils passent la mer Rouge, et Pharaon s'y submerge. — VI. La manne tombe dans le désert. — VII. Moïse fait jaillir l'eau d'un rocher. Josué met en déroute les ennemis, pendant que Moïse est en oraison. — VIII. Dieu donne à Moïse la loi écrite sur deux tables. — IX. Le peuple accepte les lois. — X. Mais ensuite il adore le veau d'or et il en est puni; Moïse leur en obtient le pardon. — XI. On construit le tabernacle, et on fait des sacrifices. — XII. Le peuple est dégoûté de la manne, et il en est puni par l'épidémie. — XIII. Josué et Caleb reviennent de la terre promise. Les Hébreux s'irritent contre Moïse, et Dieu les en punit de nouveau. — XIV. Serpent d'airain érigé pour servir de remède contre les morsures des serpens brûlans. — XV. Mort de Moïse. Josué lui succède; il fait arrêter le soleil. Les 70 anciens succèdent à Josué. — XVI. Différens esclavages dans lesquels tombent les Hébreux en peine de leurs transgressions; Dieu les en délivre. — XVII. Naissance de Samuel. Mort de Samson. Saül est fait roi; David lui succède. — XVIII. Pêché de David; sa mort. Salomon lui succède. — XIX. Salomon fait bâtir le temple. Les dix tribus se révoltent; cependant la royauté se conserve toujours dans la tribu de Juda jusqu'à Hérode. — XX. Pendant ce temps Dieu envoie plusieurs prophètes pour rappeler la venue prochaine du Messie. — XXI. Esclavage des Hébreux à Babylone sous Nabuchodonosor, Balthazar, Darius et Cyrus; Cyrus donne la liberté aux

Hébreux.—XXII. Cambise succède à Cyrus ; ensuite, après plusieurs autres, Artaxerès, qui renvoya Esdras à Jérusalem, monte sur le trône. — XXIII. Alexandre, dans sa colère, envahit la Judée; il est calmé; son départ, et sa mort en Asie, après avoir subjugué toutes ces provinces. — XXIV. La Judée gouvernée par les souverains pontifes jusqu'à Hérode. — XXV. Saducéens ; leur foi corrompue. — XXVI. Pharisiens. — XXVII. Esséniens et Hérodiens. — XXVIII. Le grand pontife Hyrcan appelle Pompée contre Aristobule son frère, qui lui avait usurpé le royaume. — XXIX. Pompée est vainqueur d'Aristobule ; prise du temple. — XXX. Hyrcan est remis sur le trône; Jérusalem tributaire de Rome. — XXXI. Mort d'Hyrcan; Hérode roi de Jérusalem. Naissance de S. Jean-Baptiste en 599; la vierge Marie mère de Dieu.

I. Revenons maintenant à l'histoire sacrée. Jacob demeura d'abord à Sichem ; là il eut la douleur de pleurer la mort de Joseph son pénultième fils : il n'était pas mort en réalité ; mais ses frères envieux l'avaient vendu à des marchands, et avaient fait accroire à leur père qu'il avait été dévoré par une bête féroce. Ces marchands l'emmenèrent en Égypte et le vendirent à Putiphar ministre de Pharaon. Celui-ci ayant su par Putiphar que Joseph était très-savant dans l'art d'expliquer les songes, se le fit présenter, et se fit expliquer le songe des sept vaches grasses et des sept maigres, qui signifiaient les sept années d'abondance et les sept années de stérilité, qui devaient se succéder dans le royaume les unes après les autres. Tout cela étant arrivé ainsi que Joseph l'avait prédit, Pharaon éleva Joseph (âgé de 30 ans) à la surintendance de tout le royaume. (Gen. cap. xxxix. n° 40 et 41.) Ensuite Joseph fit venir en Égypte Jacob son père, ainsi que tous ses frères. Cette sainte famille établit sa demeure dans le pays de Gessen. Jacob y vécut encore



17 ans, et mourut à l'âge de 147 ans. Joseph mourut en Égypte en 2369, âgé de 110 ans. Mais après sa mort, un nouveau roi qui ne connaissait pas les services que Joseph avait rendus à l'Égypte étant monté sur le trône, et les Hébreux s'étant multipliés dans le pays de Gessen, ils furent persécutés et traités par les Égyptiens comme des esclaves.

II. Mais avant de parler de leur esclavage et de leur délivrance par Moïse, il est bon que nous parlions de Job, qui, selon dom Calmet, doit avoir vécu dans ces temps, vers l'an 2427. Le P. Noël soutient au contraire que Job a vécu à l'époque des patriarches et avant Moïse. On croit aussi que Job était né dans le pays d'Ur, en Idumée, ainsi qu'Abraham. Il fut prêtre de Dieu, car il sacrifiait pour sa famille. Il fut juste et chaste, aussi ses yeux ne s'ouvraient jamais pour regarder une femme en face. Il fut compatissant pour les malheureux, même dès son enfance. Il n'eut point d'égal pour la vertu, il brilla spécialement par sa patience. Dieu, pour l'éprouver, permit au démon qu'il le privât de ses biens et de ses enfans. A chaque perte, Job répétait toujours : « Dominus dedit, » Dominus abstulit ; sicut Domino placuit, ita factum est ; » sit nomen Domini benedictum. » (Job. i. 21.) Il fut tourmenté par des douleurs insupportables, car son corps n'était qu'une plaie putréfiée et pleine de vers. Enfin, le Seigneur lui rendit ses enfans et le double de ce qu'il avait perdu, ainsi qu'une vie saine et longue. Tous les SS. Pères sont d'avis que l'histoire de Job est vraie, et qu'il fut réellement saint : c'est ainsi que Tobie l'appelle (c. ii. v. 15.) : « Nam sicut beato Job insultabant reges. » Ézéchiël le met parmi les saints, ainsi que Noë et Daniel : Noë, Daniel et Job. (Ez. xiv. 14.) S. Jacques écrit dans

son épître (cap. v. v. 14.) : « Ecce beatificamus eos qui » sustinuerunt ; sufferentiam Job audistis, etc. »

III. Revenons à l'esclavage des Hébreux en Égypte. Le roi, voyant que les Hébreux s'étaient immensément multipliés, ordonna aux sages-femmes de tuer tous les enfans mâles ; mais elles ne lui obéirent pas entièrement. Aussi, dès que Moïse vint au monde, on l'exposa sur le fleuve dans une corbeille enduite de goudron. La fille de Pharaon ayant vu cet enfant d'une rare beauté, le sauva, et le fit nourrir secrètement par une femme. Elle l'adopta ensuite pour son fils, et le fit instruire dans les sciences. Moïse ensuite quitta la cour, pour soulager ses frères les Hébreux. Dans ces entrefaites, Dieu apparut à Moïse sur le mont Oreb, au milieu d'un buisson qui brûlait sans se consumer, et lui ordonna de se présenter devant Pharaon et de traiter avec lui de la délivrance des Hébreux. Mais Moïse ne put rien obtenir ; aussi avec sa verge prodigieuse, Moïse causa aux Égyptiens, pour les punir, les fléaux et les plaies qui sont décrites dans l'Écriture-Sainte. Telles furent : le changement des eaux en sang ; les énormes amas de grenouilles, de cousins et d'insectes vénéreux ; la peste emportant les animaux ; les maladies pestilentielles et les plaies putrides ; le ciel vomissant la grêle et la foudre ; les sauterelles dévorant le royaume et les ténèbres épouvantables ; enfin, la mort de tous les premiers nés des hommes comme des animaux, tués par l'ange dans une seule nuit.

IV. Pharaon, terrifié par tant de fléaux et principalement par celui de la mort des aînés, ordonna, dès la même nuit, que l'on laissât partir les Hébreux de l'Égypte. Ainsi, le matin, de bonne heure, 600 mille Hébreux, sans compter les jeunes gens qui n'avaient pas vingt ans, et les

femmes, sortirent de l'Égypte. D'après les ordres que Dieu avait donnés à Moïse, ils prirent tous le chemin du désert, dans l'Arabie pétrée, sur les bords de la mer Rouge, précédés, pendant le jour, d'une colonne de nuée qui les abritait des rayons brûlans du soleil, et, pendant la nuit, par une colonne de feu qui éclairait leur route.

V. Mais Pharaon se repentit aussitôt de les avoir laissé partir, et se mit à leur poursuite avec son armée. Alors Moïse, par la vertu de sa verge, ouvrit aux Israélites un chemin à travers les eaux de la mer Rouge; les eaux s'ouvrirent des deux côtés comme une muraille et laissèrent libre le passage aux fugitifs. Pharaon, malgré le miracle qu'il voyait de ses yeux, par lequel Dieu protégeait son peuple, prit le même chemin que les Hébreux pour les poursuivre; mais Moïse étendit de nouveau sa verge, et aussitôt les eaux se réunissant, engloutirent Pharaon avec toute son armée. Que l'on note, en passant, que les savans comptent communément quatre cent trente ans depuis la vocation d'Abraham jusqu'à la sortie de l'Égypte, effectuée par les Hébreux.

VI. En 2515 (selon dom Calmet), les Israélites, ayant passé la mer Rouge, restèrent sans eau pendant trois jours. Moïse, par l'inspiration de Dieu, plongea un morceau de bois dans les eaux amères de Mara et les rendit douces. Deux mois après leur sortie de l'Égypte, les Hébreux, se trouvant dans le désert, manquèrent de nourriture. Alors Dieu leur envoya la manne du ciel. Pendant quarante ans, c'est-à-dire pendant tout le temps de leur voyage, les Israélites, au nombre de trois millions, et plus, furent nourris par cette manne; elle tombait chaque matin; et chacun, le matin, avant le lever du soleil, en prenait pour ses besoins de la journée. Le vendredi on en prenait le

double, pour s'en nourrir aussi le jour du sabbat, jour de repos pendant lequel la manne ne tombait pas. Le Seigneur leur ordonna dans la suite d'en remplir un vase et de le conserver dans le tabernacle, en mémoire d'un si grand bienfait.

VII. L'eau manqua une autre fois aux Hébreux ; et ils seraient morts de soif, si Moïse, en frappant de sa verge une pierre, à Caves, n'eût fait jaillir une fontaine, qui suffit au peuple pendant tout son voyage. Cette pierre, dit l'apôtre, fut la figure du Christ futur, qui devait être pour les hommes une source intarissable de grâces. C'est dans cet endroit qu'eut lieu la bataille et la victoire que Josué remporta contre les Amalécites ; c'est alors que Dieu, pour nous faire connaître la valeur de l'oraison, rendait Josué vainqueur tout le temps que Moïse, en priant Dieu sur la montagne pour la victoire, élevait ses mains avec la verge vers le ciel ; mais aussitôt que Moïse les laissait tomber par lassitude, Josué cessait de vaincre. De sorte que Moïse s'en étant aperçu, s'assit sur une pierre, et se fit soutenir les mains par Aaron et par Ur, de la tribu de Juda, jusqu'au soir, de sorte que les Amalécites furent mis en déroute ; dans la suite ils furent entièrement détruits par Saül.

VIII. Les hommes jusqu'à cette époque s'étaient conduits d'après les lumières de la loi naturelle ainsi que par les traditions de leurs ancêtres. Mais comme Dieu était à peine connu par les hommes, depuis qu'Abraham avait quitté la Chaldée pour venir dans le pays de Chanaan, le mal était allé toujours croissant de plus en plus jusqu'au temps de Moïse, quoique la tradition de la vraie religion se fût conservée jusqu'à cette dernière époque, parmi les descendans d'Abraham, cependant cette connaissance s'était bien affaiblie ; et les bonnes mœurs avaient presque eu-

tièrement disparu, parce que l'esprit humain était obscurci par les passions; de sorte que l'esprit ne pouvant plus servir de règle pour les actions morales de l'homme, il fut nécessaire que Dieu, par le moyen de ses lois, l'illuminât d'une manière particulière et l'instruisît sur les devoirs qu'il devait pratiquer. C'est pour cela que pendant la première année du voyage dans le désert, Dieu donna à Moïse, sur le mont Sinaï, la loi écrite de sa main sur deux tables de pierre avec les dix préceptes du *Décalogue*, et avec les autres commandemens judiciaires et cérémoniaux.

IX. C'est alors que Moïse devint médiateur de la première alliance entre Dieu et le peuple. Cette médiation fut la figure de la seconde alliance qui se fit entre Jésus-Christ et son Père éternel. Dans la première, Dieu ordonna à Moïse de proposer au peuple de le servir, à condition de rendre ses terres fertiles, de le délivrer des infirmités, de prolonger ses années et d'humilier ses ennemis : « Ser-  
» vietis que Domino Deo vestro, ut benedicam panibus  
» tuis, et aquis, et auferam infirmitatem de medio tui;  
» non erit infœcunda, nec sterilis in terra tua, etc. » (Exod xxiii. 25 et seq.) Moïse rapporta au peuple les paroles du Seigneur, et le peuple répondit qu'il voulait obéir entièrement : « Venit ergo Moyses, et narravit plebi omnia  
» verba Domini, atque judicia; responditque omnis po-  
» pulus una voce : omnia verba Domini, quæ locutus  
» est, faciemus. » (Exod. xxiv. 5.) Telle fut la première médiation faite sur le mont Sinaï, par laquelle les Hébreux se firent esclaves; à la différence de la médiation opérée dans la suite par Jésus-Christ, qui, en mourant pour notre salut, nous rendit, comme l'a dit l'apôtre, enfans de Dieu, d'esclaves que nous étions : « Hæc  
» enim sunt duo testamenta, unum quidem in monte

» Sina in servitutum generans..., nos autem fratres secundum Isaac promissionis filii sumus. » (Gal. iv. 24 et 28.) Étant ainsi devenus enfans de Dieu, nous sommes par-là même héritiers de l'héritage éternel, du paradis par les mérites de la mort de Jésus-Christ : « Si filii, » et hæredes; hæredes quidem Dei, cohæredes autem » Christi. » (Rom. viii. 17.)

X. Mais ensuite, les Hébreux après quarante jours d'attente, croyant que Moïse était mort, obtinrent d'Aaron, à force d'importunité, un veau d'or, qu'ils adorèrent comme un Dieu, par des danses et des festins. Moïse alors descendit de la montagne et voyant la ruine du peuple, brisa non-seulement le veau d'or, mais aussi les tables de la loi; ensuite, s'étant mis à la tête des lévites armés, il tua environ vingt-trois mille hommes; et il voulait détruire toute la nation. Mais voyant que le peuple s'était repenti du mal qu'il avait commis, Moïse retourna sur la montagne et lui obtint le pardon de la part de Dieu, ainsi que deux nouvelles tables de la loi.

XI. Ensuite Moïse s'occupa avec le peuple de la construction du tabernacle, dont Dieu lui avait donné le plan sur le mont Sinaï. Ils commencèrent à offrir des sacrifices à Dieu dans ce tabernacle, et dès ce moment Dieu voulut bien daigner parler à Moïse d'une nuée miraculeuse qui se tenait au-dessus du tabernacle. Quand la nuée se retirait, c'était un signe que la volonté de Dieu était que le peuple se retirât du tabernacle. Ce tabernacle avait trois parties principales; le vestibule, le *sancta sanctorum*, et le sanctuaire, où était renfermée l'arche en bois recouverte en dedans et au dehors de plaques d'or. Dans cette arche on conservait les tables de la loi, la verge de Moïse et la manne. Dans le *sancta sanctorum* on avait placé l'au-

tel d'or des pains de propositions, sur lequel on offrait tous les samedis douze pains frais, qui restaient là pendant la semaine, et dont les prêtres seuls pouvaient manger : les prêtres seuls pouvaient entrer dans ce lieu et y sacrifier.

XII. Les Hébreux s'étant ensuite dégoûtés de la manne, ils se mirent à murmurer, en disant qu'ils aimaient mieux la viande et les oignons de l'Égypte. Dieu en fut irrité et leur envoya les cailles en grand nombre pour leur servir de nourriture, mais en attendant il les châtia par une épidémie mortelle.

XIII. Dans la seconde année, Moïse envoya Josué, Caleb et dix autres hommes, un de chaque tribu, pour explorer le pays de Chanaan. A leur retour, ils annoncèrent que c'était un pays très-fertile ; et pour confirmer davantage ce qu'ils disaient, ils firent voir un cep de vigne où était suspendu un raisin que deux hommes pouvaient à peine soutenir ; mais il ajoutèrent que le pays était habité par un grand nombre de géans très-courageux. Les Hébreux, grandement effrayés, voulaient retourner en Égypte. A cette fin, ils résolurent de choisir un autre chef, et de lapider Moïse. Le Seigneur, dans sa colère, leur ordonna de retourner dans le désert, dans lequel ils furent forcés de demeurer pendant trente-huit ans environ. Josué et Caleb seuls entrèrent dans la terre promise, parce que seuls ils furent fidèles à Dieu ; tous les autres qui étaient âgés de plus de vingt ans moururent dans le désert.

XIV. Le peuple fatigué de ce long voyage, dégoûté de la manne, et privé très-souvent de l'eau nécessaire, ne tarda pas à murmurer contre Moïse. Alors Dieu envoya dans le désert une quantité de serpens ailés et enflammés,

dont les morsures étaient mortelles. Les Hébreux prièrent Moïse de les secourir dans un si grand danger. Moïse, par ordre de Dieu, fit ériger sur une poutre un serpent d'airain, et ceux qui le regardaient guérissaient des morsures des serpens. Nous avons déjà démontré au chap. 4, num. 57, que ce serpent était le symbole de Jésus-Christ élevé sur la croix; qui, si nous le regardons, nous guérit des blessures mortelles que les péchés ont faites à notre ame.

XV. L'année suivante, Moïse entra dans la terre promise et se mit à partager les terres parmi les tribus; ensuite il renouvela l'alliance avec le Seigneur: et enfin il mourut à l'âge de cent vingt ans. A Moïse succéda Josué, qui, pendant six ans, eut à soutenir la guerre contre les rois de Chanaan. En 2554, ce grand capitaine du Seigneur, afin de remporter une victoire complète contre les cinq rois des ennemis du peuple de Dieu, ordonna, dans sa foi profonde, au soleil de s'arrêter; et le soleil arrêta son cours pendant une journée: « Stetit itaque sol in medio cœli, et non festinavit occumbere spatio unius diei. » (Jos. x. 15.) Enfin, Josué ayant vaincu les ennemis, partagea les autres terres entre les tribus, et, après avoir renouvelé l'alliance avec Dieu, il mourut en 2561. Après lui, et pendant trente ans, le peuple fut gouverné par les soixante-dix anciens que Moïse avait élus pour l'aider dans son gouvernement, auxquels Dieu communiqua une partie de l'esprit donné à Moïse. Ils commencèrent à profiter, et continuèrent à donner des signes qu'ils étaient assistés du Saint-Esprit.

XVI. Quoique les Israélites fussent enfin en possession de ces terres fertiles, leur ingratitude abusa des grâces du Seigneur et les fit tomber dans mille erreurs. Dieu leur



envoya des prophètes pour les faire rentrer en eux-mêmes ; mais ce fut inutilement. Alors Dieu permit qu'ils devinssent esclaves de leurs ennemis. Je remarquerai ici en abrégé les différens esclavages dans lesquels ils tombèrent dans la suite, et les moyens par lesquels Dieu les en délivra : on verra par là comment Dieu, en les punissant, voulait les corriger, et comment par sa miséricorde il les a toujours délivrés. 1° Les Hébreux tombèrent en esclavage sous Cusan, roi de Mésopotamie ; ils en furent délivrés en 2599, par Othoniel. 2° Ils tombèrent en esclavage sous Églon, roi de Moab ; Aod les en délivra en 2779. 3° Ils devinrent esclaves par les Philistins ; Samgar les délivra : l'année est incertaine. 4° Ils devinrent esclaves de Jabin, roi d'Azor ; Débora et Barac les délivrèrent en 2719. 5° Ils furent faits esclaves par les Madianites, et Gédéon les délivra en 2752. 6° Ils tombèrent de nouveau dans l'esclavage des Philistins et des Ammonites ; et ils en furent délivrés par Jephthé en 2799.

XVII. Samuel naquit en 2849, et pendant qu'il gouvernait, naquit Samson, qui, après avoir beaucoup nu aux Philistins, leur fut livré en 2887, par Dalila, et mourut écrasé sous les ruines du temple avec une grande quantité de ses ennemis. Samuel fut pendant de longues années chef et juge des Israélites ; mais en 2908 ils demandèrent à être gouvernés par un roi. Samuel, par ordre de Dieu, leur assigna, l'année suivante, Saül pour roi. Celui-ci désobéit plusieurs fois à Dieu ; et Dieu irrité le réprouva en 2941, et lui substitua David, qui fut oint à Bethléem par Samuel même. Ensuite Saül perdit une bataille contre ses ennemis et se suicida en 2948. David fut proclamé roi par la tribu de Juda à Hébron ; et

en 2956, tous les Israélites se soumirent à sa puissance : et il établit son trône à Jérusalem.

XVIII. En 2966, David pécha avec Betzabée, et fit mourir Uri son mari. Le prophète Nathan lui en fit de vifs reproches ; David se repentit et fit pénitence. Salomon, puiné de Betzabée, son aîné étant mort, naquit en 2974. Il eut encore Absalon, qui se révolta plus tard contre son père, en 2984, et fut tué par Joab. David, en 2988, prépara les matériaux pour bâtir le temple sur le mont Sion, dans l'aire d'Ornan. En 2999, il fit reconnaître Salomon pour roi de tous les Israélites, et mourut de là à deux ans, âgé de soixante-dix ans, après avoir régné sept ans et demi à Ébron sur Juda ; et trente-trois ans à Jérusalem sur tout Israël.

XIX. Salomon continua à régner sur Israël, et en 2995, il jeta les fondemens du temple, qui fut achevé dans l'espace de sept ans et demi, et dédié en 3004. Salomon mourut en 3029. Après sa mort, dix tribus se révoltèrent contre son fils, et reconnurent Jéroboam pour leur roi. Les rois d'Israël conservèrent ce royaume jusqu'en 3235, sept cent dix-sept ans avant la venue du Messie. Ils régnèrent donc deux cent cinquante-quatre ans, et pendant ce temps, les rois de Juda régnèrent sur les deux tribus de Juda et de Benjamin, pendant l'espace de neuf cent soixante-quatre ans (selon Calmet), jusqu'à ce qu'Hérode, étranger, commença à régner dans la Judée. Il n'est pas inutile que je remarque ici que ni Moïse, ni Josué ne furent de la tribu de Juda, et que tous les autres gouverneurs qui les ont suivis, comme Samuel, les anciens et Saül furent d'autres tribus. Ainsi le royaume de Juda ne commença pas aussitôt que Jacob mourut ; ce ne fut que long-temps après, ainsi que Jacob même l'a-

vait prédit à ses enfans lorsqu'il les appela à son lit de mort : « Vocavit autem Jacob filios suos, et ait eis : Con- » gregamini, ut annuntiem quæ ventura sunt vobis in » diebus novissimis. » (Gen. XLIX. 1.) Le royaume de Juda ne commença effectivement qu'au temps de David, en 2956, et dura jusqu'à Hérode. A l'époque de la captivité de Babylone, ce royaume ne fut qu'interrompu; après la captivité, la nation des Juifs se réunit, et c'est depuis lors qu'elle prit le nom de peuple juif. Les princes successeurs de Juda et de Benjamin conservèrent l'autorité de cette république jusqu'au temps d'Hérode, qui occupa le gouvernement de la Judée. Ainsi le royaume de Juda finit sous Hérode.

XX. En ce temps là les Juifs, et principalement les Israélites des dix tribus, s'étant livrés aux vices les plus détestables, le Seigneur leur envoya des prophètes pour leur prêcher et pour les exciter à se convertir principalement par l'espoir du Messie futur, dont la venue s'approchait. En 5292 et sept cent huit ans avant Jésus-Christ, Michée et Naüm prophétisèrent sous le roi Ézéchias. Sophonie prophétisa en 5365, sous le roi Josias; Jérémie prophétisa aussi sous le même roi en 5576; après lui vint le prophète Joël en 5581; Abacuc prophétisa, sous le roi Éliacim, fils de Josias, en 5598. En 5599, Dieu ordonna à Jérémie d'écrire ses prophéties, afin d'ôter aux Israélites tout motif d'excuse, s'ils persistaient dans leur obstination. C'est alors que Jérémie fit venir Baruc, son disciple, et lui fit écrire tout ce que le Seigneur lui avait ordonné de prédire à son peuple. La même année, Daniel et ses compagnons furent emmenés esclaves à Babylone.

XXI. L'an 5416 vit commencer la captivité des Hé-

breux à Babylone; elle dura soixante-dix ans sous le roi Nabuchodonosor. Celui-ci, en 5455, fut transformé en bœuf, et mourut en 5444. Balthazar, son fils, lui succéda. Balthazar mourut vers l'année 5448, après son festin impie fait avec les vases sacrés enlevés au temple de Jérusalem. Darius-le-Mède, qu'on appelle aussi Ciaxare, régna après lui en 5599. Par les ordres de ce dernier, Daniel fut livré aux lions. On croit communément que c'est vers cette époque que Daniel prédit les soixante-dix semaines, après lesquelles le Messie devait arriver. On ignore la durée du règne de Darius. Cyrus, qui le premier devint roi de Perse, succéda à Darius, en 5466. Ce roi délivra les Juifs de la captivité de Babylone. Calmet dit qu'ils retournèrent en Judée en 5468, où ils mirent tout en œuvre pour rétablir leurs habitations sur les ruines de Jérusalem, et pour bâtir de nouveau le temple et l'autel. Enfin, après bien des efforts, ils s'établirent à Jérusalem. Ce temple est celui qu'avait prédit le prophète Aggée.

XXII. Après la mort de Cyrus, Cambise monta sur le trône, en 5475. Les mages, après sa mort, s'emparèrent du gouvernement; ils furent tués par sept officiers persans. Mais en 5485, Darius, fils d'Istaspes, appelé aussi Assuérus, fut reconnu roi de Perse. Aggée et Zacharie prophétisèrent à cette époque. En 5486, Assuérus permit aux Juifs de bâtir le nouveau temple; il fut achevé dans trois ans par Zorobabel. Xercès succéda à Assuérus, et Artaxercès à Xercès. En 5557, Artaxercès renvoya Esdras à Jérusalem avec plusieurs prêtres et lévites; il permit ensuite à Néhémias de rebâtir la ville de Jérusalem. Zacharie et Malachie prophétisèrent vers l'année 5556.

XXIII. En 5672, Alexandre-le-Grand marcha sur Jérusalem dans l'intention de châtier les Juifs. Mais ceux-ci

lui ouvrirent les portes : le grand-prêtre ainsi que tous les prêtres, revêtus de leurs habits sacrés, et tout le peuple habillé de blanc vinrent à sa rencontre. Alexandre fut apaisé, et leur remit le tribut de la septième année, qui était l'année sainte, pendant laquelle les Juifs ne cultivaient pas la terre. Alexandre, vers l'an 3670, trois cents ans avant Jésus-Christ, passa dans l'Asie, et après avoir vaincu Darius, la soumit entièrement. Il se rendit maître de toutes ces grandes provinces, de la Cilicie et de la Syrie, ainsi que de plusieurs autres pays et villes, qui se soumirent volontairement à sa domination. Mais il ne survécut pas long-temps à ses brillans succès. L'auteur du livre des Macchabées (I. Macchab. cap. 1, §. 1 ad 8.) dit qu'Alexandre conquit tous les pays des peuples qu'il voulut subjuguier; qu'après avoir régné douze ans, il mourut, en partageant son royaume entre ses généraux. Calmet dit que sa mort arriva vers l'an 3674, trois cent douze ans avant Jésus-Christ.

XXIV. La Judée fut d'abord une province des rois de la Syrie; elle fut ensuite gouvernée par les souverains pontifes de la race de Juda, jusqu'à Hérode qui usurpa l'autorité. Elle fut gouvernée pendant long-temps par les princes Macchabées ou asmonéens, qui étaient en même temps souverains pontifes et rois de la Judée. Je ne parlerai pas ici de plusieurs événemens arrivés à cette époque. Mon but, ainsi que je l'ai dit dès le commencement, n'est pas de faire une histoire universelle, mais seulement de montrer la conduite de Dieu pour sauver l'homme par le moyen de Jésus-Christ, annoncé dès l'origine du monde. Voilà pourquoi je n'ai parlé que des faits relatifs à ce but que je m'étais proposé.

XXV. Pendant ces temps, un peu avant la venue du

Messie, quelques hérétiques parurent dans la Judée. Entre autres les saducéens, qui eurent pour fondateur Sadoc, disciple d'Antigone Sachœus; celui-ci enseignait qu'on devait servir Dieu sans intérêt et sans espoir de récompense. Sadoc ajouta à cette opinion qu'on ne devait ni espérer des récompenses, ni craindre des châtimens dans l'autre monde, et que l'âme mourait avec le corps. Les saducéens niaient l'existence des anges, et la résurrection des corps. Ils soutenaient aussi que la Providence divine ne se mêle pas de ce que nous faisons, ou de ce qui nous arrive dans ce monde. Ils disaient aussi que nous sommes les maîtres absolus de faire le bien ou le mal; en parlant du bien, ils niaient la nécessité de la grâce. Malgré ces erreurs, les saducéens possédaient les premières dignités; plusieurs d'entre eux obtinrent même le grand pontificat, tels que Caïphe et Anne qui fit mourir S. Jacques. On dit que le grand-prêtre Jean Hyrcan, fut d'abord saducéen, mais que dans la suite il passa à la secte des pharisiens.

XXVI. Vers la même époque parut la secte des pharisiens, dont l'auteur est inconnu. On ne peut pas accuser ceux-ci de pécher dans les dogmes de la foi; mais ils admettaient un grand nombre d'erreurs. Ils croyaient au destin, tout en laissant à l'homme la liberté de faire le bien ou le mal. Extérieurement ils se montraient graves; ils étaient mieux instruits que les autres; ils étaient austères et sobres. Au reste, ils tenaient beaucoup aux traditions des anciens, et aux cérémonies de la loi, auxquelles ils ajoutaient une infinité d'observances, en partie inutiles et en partie superstitieuses, et souvent même contraires à l'esprit véritable de la loi. C'est pour cela que Jésus-Christ (selon S. Matth. chap. x, v. 20, et chap. v 9 et chap.

xxvi. §. 11.) leur reprocha souvent leur orgueil, leur hypocrisie et leur superstition : voyez Noël Alexandre, et Calmet (1). Ils croyaient à l'immortalité de l'ame et à l'existence des anges et des démons; mais ils admettaient une sorte de métempsychose pour les ames vertueuses; quant à celles des impies ils les croyaient condamnées à des peines éternelles. Il existe encore aujourd'hui parmi les Juifs un grand nombre de pharisiens.

XXVII. On vit aussi la secte des esséniens, mais on ne leur reproche aucune erreur. Ils menaient une vie très-austère et sage, selon leur profession. Au temps d'Hérode on vit paraître les hérodiens, aussi méchans que les pharisiens. S. Matthieu (cap. xxii. ex §. 15, et suiv.) dit qu'ils furent envoyés par les pharisiens vers Jésus-Christ, pour lui demander avec malice si l'on devait payer le tribut à César. Aussi, vers l'époque de la venue de Jésus-Christ, les Juifs étaient généralement pervertis; c'était une marque de la venue prochaine du Rédempteur.

XXVIII. A cette époque, le royaume de Juda étant sur le point de finir dans la personne d'Hyrcan, souverain pontife (ce qui était le signe remarquable de la venue du Messie, prédit par le patriarche Jacob), la Judée fut privée de l'autorité royale; elle devint tributaire des Romains. Voici comme cet événement arriva. En 5939, soixante-un ans avant Jésus-Christ, Aristobule usurpa sur Hyrcan, son frère aîné, le grand-pontificat et le royaume de Judée. Hyrcan eut alors recours à Pompée, qui commandait l'armée romaine dans ce pays; et qui après

(1) Nat. Alex., tom. 4, 6, Ætas. c. 1, art. 5, §. 3. — Calmet, His., tom. 2, pag. 274 et 286.

avoir vaincu le roi Tigrane, s'était retiré dans l'Asie-Mineure, d'où il avait envoyé Scaurus en Syrie. Les deux frères, chacun de leur côté, pour engager Scaurus dans leur parti, lui envoyèrent des sommes immenses. Joseph (1) dit que Scaurus se déclara pour Aristobule; de sorte que ce dernier ayant réuni une armée contre Hyrcan, le mit en déroute. Pompée étant venu à Damas, Hyrcan lui présenta ses plaintes contre Scaurus, en l'accusant d'avoir reçu quatre cents talens d'Aristobule, et de s'être, pour ce motif, déclaré en sa faveur; de sorte qu'Aristobule l'avait privé de tout ce qu'il lui appartenait comme aîné, et voulait l'obliger à se contenter d'une portion bien mince.

XXIX. Pompée, ayant écouté les deux frères, leur dit de se retirer et de vivre en paix tant qu'il n'aurait pas arrangé leurs affaires. Mais Aristobule s'étant retiré en Judée, Pompée en fut offensé, et, à la tête de son armée, il marcha contre lui. Arrivé à Corée, il fut instruit qu'Aristobule s'était retiré dans un château situé sur une haute montagne. Pompée lui signifia de se présenter devant lui; et, après lui avoir parlé plusieurs fois avec bienveillance, finalement il lui ordonna de mettre en son pouvoir le château où il s'était retiré. Aristobule alors se retira à Jérusalem pour se mettre en état de défense. Pompée se trouva bientôt aux portes de Jérusalem. Alors Aristobule lui fit offrir une forte somme d'argent, et lui dit qu'il le recevrait avec plaisir dans Jérusalem. Pompée s'étant apaisé, envoya Gabinius et des troupes pour recevoir l'argent et pour entrer dans la ville. Mais Gabinius vit bientôt qu'il était joué, puisque, trouvant les portes de

(1) Jos., Antiq., l. 14, c. 2.



Jérusalem fermées, il ne put ni avoir l'argent promis, ni entrer en ville. Alors Pompée fit mettre Aristobule en prison et marcha lui-même contre Jérusalem. La ville était divisée. Les uns voulaient admettre Pompée; mais les partisans d'Aristobule s'y opposèrent et s'emparèrent du temple. Ils brisèrent le pont qui l'unissait à Jérusalem, et se mirent sur la défensive. Les autres, au contraire, reçurent Pompée dans la ville, qui mit aussitôt le siège devant le temple. Après trois mois, les Romains entrèrent par la brèche et firent un grand carnage des assiégés. On porte à douze mille le nombre des Juifs qui y périrent. Ainsi, en 5941, la Judée fut soumise aux Romains. Pompée entra dans le sanctuaire, et y trouva la table, le candelabre, et environ deux mille talens. Mais sa piété l'empêcha d'y mettre la main; il montra ainsi au monde sa vertu.

XXX. Dès le jour suivant, Pompée fit purifier le temple par les prêtres, afin qu'on y offrit des sacrifices à Dieu; et rétablit Hyrcan dans la dignité de grand-prêtre. Alors Pompée rendit Jérusalem tributaire des Romains et ôta aux Juifs les villes acquises dans la Céléryrie. Les autres villes que les Juifs possédaient furent rendues à leurs anciens habitans. Il voulut encore que les villes maritimes fussent libres. Par là les Juifs furent assujettis aux Romains; ils laissèrent à Hyrcan le grand-pontificat et le titre de prince; mais ils lui défendirent de porter le titre de roi et le diadème. Peu de temps après, ils firent passer l'autorité qui, depuis le retour de la captivité de Babylone, avait toujours été dans la race sacerdotale, entre des mains d'hommes qui n'appartenaient pas même à des familles illustres. Pompée laissa à Scarus le gouvernement de la Syrie inférieure, et se rendit à Rome, où il emmena Aristo-

bule captif avec Antigone , son fils. Alexandre, autre fils d'Aristobule, s'était échappé. Pompée, après son arrivée à Rome, triompha de tous les rois qu'il avait vaincus en Orient; Aristobule était du nombre. Mais Jules-César s'étant emparé de Rome, donna la liberté à Aristobule et l'envoya en Syrie, où il fut empoisonné par les partisans de Pompée.

XXXI. Hyrcan vécut en paix encore ving-trois ans; mais en 5964, Antigone, fils d'Aristobule, le fit tomber au pouvoir des Parthes, et s'empara de la principauté. Marc-Antoine, pour le punir, le fit décapiter à Antioche. En 5975, Hérode s'étant rendu maître de Jérusalem, fit mourir Hyrcan, et, en 5985, il fit rebâtir de nouveau le temple de Jérusalem. En 5999, l'ange Gabriel annonça à la vierge Marie le mystère de l'incarnation du fils de Dieu. Dans la même année, Hérode fit condamner et mourir ses deux fils, Alexandre et Aristobule. S. Jean-Baptiste naquit dans la même année, six mois avant Jésus-Christ, et l'année suivante notre sauveur Jésus-Christ, dont nous parlerons plus longuement dans la seconde partie, vint au monde.

---

**CONDUITE ADMIRABLE**  
DE  
**LA PROVIDENCE**

DANS L'ŒUVRE  
**DU SALUT DE L'HOMME**

OPÉRÉE PAR JÉSUS-CHRIST.

---

**DEUXIÈME PARTIE.**

---

**CHAPITRE I<sup>er</sup>.**

**NAISSANCE DE JÉSUS-CHRIST ; SA MORT ; CONVERSION  
DES PAÏENS.**

**SOMMAIRE.** — I. Dans quelle année de la création du monde est né Jésus-Christ. — II. État pitoyable dans lequel était le monde à cette époque ; les savans mêmes étaient imbus de mille erreurs. — III. Les peuples étaient plongés dans l'iniquité. — IV. Les Juifs mêmes s'étaient égarés dans les ténèbres. — V. Jésus réprovoque la fausse doctrine et prêche la vraie. — VI. Jésus, en établissant la loi nouvelle, institue les sacremens, et avant tout, celui du baptême. — VII. De la confirmation. — VIII. De l'eucharistie. — IX. De l'extrême-onction. — X. De la pénitence. — XI. De l'ordre. — XII. Du mariage. XIII. — Il prédit la punition des Hébreux, et déclare qu'il est le fils de Dieu. — XIV. Il est condamné et crucifié. — XV. Il déclare pourquoi il était

venu mourir. — XVI. Sa résurrection ; il envoie les apôtres pour prêcher sur la terre. Fruit des premières prédications de S. Pierre. — XVII. Commencement de la conversion des païens. — XVIII. La conversion fut merveilleuse par la difficulté de croire des mystères supérieurs à la raison. — XIX. Ainsi que par la difficulté d'observer les nouveaux préceptes de l'Évangile. — XX. Malgré cela la foi s'étend de plus en plus. — XXI. Témoignages tirés des écrits d'Origène, de Plin et de Tertulien. — XXII. Réflexion de S. Léon sur l'empire romain. — XXIII. De ce qu'ont écrit S. Grégoire de Nysse, S. Chrysostôme et Théodoret. — XXIV. La foi s'étend au milieu des persécutions. — XXV. Opiniâtreté des Juifs malgré tous les signes de la venue du Messie. — XXVI. Apparition de plusieurs faux christes. XXVII. Autres signes plus sûrs ; du lieu de la naissance du Messie, de l'étoile des mages, ainsi que de la visite au temple prédite par Aggée. — XXVIII. Des ténèbres arrivées à la mort de Jésus. — XXIX. Du silence des idoles. — XXX. Des miracles du Sauveur, prédits par Isaïe. — XXXI. L'obstination des Juifs punie par la vengeance de Dieu.

I. L'an du monde 4004, première année de l'ère vulgaire, Jésus-Christ naquit et vint en ce monde. Mais hélas ! dans quel pitoyable état notre Sauveur ne l'a-t-il pas trouvé ! L'idolâtrie régnait partout, si l'on en excepte la Judée. On adorait une infinité de dieux (Varron en comptait de son temps jusqu'à trente mille) ; mais le vrai Dieu n'était pas connu. Et quels étaient ces dieux que les hommes vénéraient ? un Jupiter adultère et incestueux ; une Vénus prostituée ; un Vulcain vindicatif ; enfin ces dieux étaient réputés si vicieux, parmi les hommes mêmes, que l'homme le plus vil aurait honte de leur être comparé. On comptait, parmi les dieux, des hommes tellement scélérats, que pendant leur vie ils avaient été réputés l'abomination du monde. Que d'empereurs romains, tués pour leurs impudicités et leurs cruautés, ont été mis néanmoins aux nombre des dieux !

II. Sans doute les philosophes croyaient qu'il n'existant qu'un seul Dieu, gouverneur du monde : « Deus (dit Cicéron) intelligi non potest, nisi ut mens libera omnia movens (1) ; » et ils disaient que tous les autres dieux dépendaient de ce Dieu seul, ainsi que le dit Aristote : « Omnes affirmant deos esse sub imperio (2) ; » et Plaute a écrit : « Qui est imperator divum atque hominum Jupiter. » Les personnes qui raisonnaient le mieux comprenaient très-bien que ce Dieu, qui régissait l'univers, devait être seul ; car, s'il y en eût eu plus d'un, tout le monde eût été dans un désordre complet. Mais, comme dit l'apôtre, quoique ces sages connussent Dieu, ils ne surent ou n'osèrent point l'adorer comme il devait l'être, et tombèrent dans un chaos d'erreurs : « Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt... Sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipientis cor eorum. » (Rom. I. 21.) Il ajoute vers. 23 : « Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei, in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium. » D'après Tertullien, S. Justin et S. Cyprien, quoique Socrate, Platon et Sénèque réputassent fausses ces divinités représentées sous une forme humaine, néanmoins ils enseignaient qu'on devait les adorer, pour retenir le peuple dans ses devoirs par le culte de leurs dieux.

III. Le peuple qui composait la plus grande partie des païens adorait plusieurs divinités ; et suivant les mauvais exemples de ses dieux, il s'adonnait à toutes les iniquités les plus détestables ; il allait même jusqu'à sacrifier ses

(1) Ciccr., Tusc., disp., lib. 1.

(2) Aristot., de Rep., lib. 4, cap. 15.

femmes, ses esclaves et ses propres enfans aux démons pour se procurer dans l'autre monde une meilleure vie. Les Hébreux mêmes imitaient en cela les idolâtres, ainsi que nous l'apprenons par David : « Et effuderunt sanguinem » innocentem; sanguinem filiorum, et filiarum suarum, » quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan. » (Psal. cv. vers. 58.)

IV. Bien que les Hébreux conservassent la croyance du vrai Dieu, cependant ils vivaient dans l'erreur et dans les vices, ainsi que nous l'avons démontré dans la première partie. Les maximes et les mœurs de leurs docteurs mêmes, les pharisiens et les saducéens, étaient pleines de vices. Ainsi tout le monde était enseveli dans les ténèbres et dans la perdition. C'est pourquoi S. Zacharie disait : « Illuminare his, qui in tenebris et in umbra mortis sedent. » (Luc. 1. 79.) Le prophète priait Dieu de venir éclairer les hommes, et de les sauver de la mort éternelle, dans l'ombre de laquelle ces malheureux gisaient, ainsi qu'Isaïe l'avait prédit (cap. ix. v. 2.) : « Populus, qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam; » habitantibus in regione umbræ mortis lux orta est eis. » Tel est l'état dans lequel Jésus-Christ a trouvé le monde, lorsqu'il y vint fonder son Église. Il travailla à l'établir, d'abord par les exemples de ses vertus, ensuite par la prédication de la loi nouvelle. Puis il choisit les apôtres, par le moyen desquels il avait résolu de sauver le monde, et leur promit de les assister jusqu'à la fin des siècles; puis enfin il révéla au peuple des mystères inconnus jusqu'à cette époque; et enseigna les véritables vertus; et confirma par des miracles les vérités révélées.

V. Jésus-Christ réprouva les fausses doctrines, ainsi que les superstitions et traditions pernicieuses qui avaient pris

racine parmi les Juifs. Il apprit aux vrais fidèles d'estimer bien plus les biens spirituels, et de craindre les maux éternels, que les biens et les maux temporels; de sorte que chacun doit s'efforcer de se détacher des choses terrestres, pour ne penser qu'à se procurer le ciel. Il réprouva le divorce et la polygamie, et conseilla le célibat, qui avait passé pour ignominieux jusqu'à cette époque. Il dit, qu'on doit aimer ses ennemis, et que l'on doit faire du bien à ceux qui nous font du mal; que si quelqu'un nous donne un soufflet, nous devons lui présenter l'autre joue; que si l'on veut nous ôter notre habit, nous devons lui laisser le manteau; que plus on est grand, plus on doit se faire petit; que celui qui veut le suivre, doit faire abnégation de lui-même et embrasser sa croix; enfin, que celui qui veut être son disciple, doit crucifier sa chair et ses passions, et renoncer à tout ce qu'il possède.

VI. Et comme l'homme naît coupable du péché originel, enfant de colère et condamné à l'enfer, Jésus-Christ, en établissant la nouvelle loi de grâce, institua le sacrement du saint baptême, par lequel l'homme reçoit la grâce divine, et devient fils adoptif de Dieu et héritier du paradis.

VII. Voyant ensuite que l'homme devait être assailli, même après le baptême, par les tentations des hommes et des démons, parce que le baptême ne guérit point la faiblesse de la nature humaine, corrompue par le péché, Jésus-Christ voulut la fortifier par le sacrement de la confirmation, par lequel on reçoit la plénitude de la grâce: voilà d'où vient que S. Thomas l'appelle « sacramentum plenitudinis gratiæ (1). » S. Augustin dit,

(1) S. Thom., 5, p. q. 2, art. 1 ad 2.

que par ce sacrement Dieu nous donne la force de résister à tous nos ennemis : « Ideo nos Deus unxit, quia » *luctatores contra diabolum fecit* (1). »

VIII. En outre, le Seigneur voulut nous fortifier par un don plus grand encore, et par un remède plus efficace contre nos infirmités spirituelles : c'est le sacrement de l'eucharistie, que le concile de Trente appelle « *antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis, et a peccatis mortalibus præservemur.* » (Sess. 13. cap. 2.)

IX. Et comme à l'approche de la mort, le corps faiblit avec l'esprit, et que l'enfer redouble ses efforts contre les âmes qui sont sur le point d'abandonner ce monde : « *Descendit diabolus ad vos, habens in iram magnam, sciens, quod modicum tempus habet.* » (Apoc. XII. 12.) C'est pour cela que Jésus-Christ a institué le sacrement de l'extrême-onction, par lequel on reçoit plus de force pour résister en mourant à toutes les tentations de l'enfer.

X. Ce n'est pas tout, notre divin Sauveur prévoyant que, malgré tous ces sacrements, les hommes tomberaient et retomberaient dans le péché, à cause de leur grande faiblesse, il institua le sacrement de pénitence, par lequel on recouvre la grâce perdue, si on le reçoit avec contrition.

XI. Et afin que les fidèles trouvassent toujours promptement ces secours et ces moyens de salut, Dieu institua une hiérarchie particulière de prêtres, élus par leur sainteté et par leur doctrine, qui n'eussent d'autre soin que d'instruire, corriger et aider continuellement les autres hommes. Il établit sur toute la terre des prêtres, destinés à veiller au salut des âmes. Il établit aussi les évêques,

(1) S. Aug., Serm. 55 in Jo.



en leur donnant le pouvoir de former les prêtres, ainsi que de gouverner les églises. Enfin, il établit pour chef de l'Église universelle le souverain pontife, et lui donna le soin général et suprême de régir les biens spirituels, relatifs au bien des âmes de tout le monde chrétien.

XII. Enfin, comme le salut des hommes dépend principalement de la bonne ou mauvaise éducation des enfans, et que le danger de se damner est très-grand dans l'état de mariage, le Seigneur, pour diminuer ce danger, éleva le mariage au nombre des sacremens; afin que les mariés pussent recevoir, par son moyen, une grâce spéciale, non-seulement pour bien élever leurs enfans, mais aussi pour supporter avec résignation toutes les charges du mariage.

XIII. Cependant, aussitôt que le peuple eut entendu cette nouvelle doctrine, si différente de celle qu'il avait entendue de ses prêtres, et de celle qu'il avait mise en pratique jusqu'à ce jour, il la méprisa; et dès lors il devint un objet de haine pour ce peuple: malgré cela il ne cessa de l'éclairer et de lui faire du bien, en guérissant tous ses malades. Mais voyant le peu de profit qu'ils en tiraient, ainsi que leur obstination, il voulut les corriger par la crainte, en leur prédisant la destruction de leur ville, et la ruine du temple: punition déjà prédite par le prophète Daniel, et qui devait s'effectuer à cause de leurs péchés. Il leur déclara qu'il était fils d'Abraham, mais qu'il existait bien avant Abraham (Jo. viii. 58.). Il dit positivement qu'il était fils de Dieu et son égal; qu'il était même semblable à Dieu son père; qu'il était venu au monde pour sauver les pécheurs et leur procurer, par sa mort, la vie éternelle.

XIV. Enfin il fut accusé au conseil des prêtres, et con-

damné à mort, parce qu'il s'appelait le Fils de Dieu. A cette fin on l'emmena chez Pilate, qui le déclara innocent plusieurs fois, parce qu'il ne voyait en lui aucun sujet de condamnation; mais vaincu par le respect humain et ne voulant pas perdre les bonnes grâces de César, il le condamna à mourir sur une croix, d'après le désir des Juifs. Jésus-Christ subit la mort, pour achever par le sacrifice de sa vie le grand ouvrage de la rédemption humaine. Du haut de la croix, Jésus-Christ déclara que tout était consommé, puisque sa mort complétait toutes les figures, tous les sacrifices et toutes les prophéties qu'il avait faites.

XV. En somme, Jésus-Christ déclara que tous les hommes étaient damnés à causa de leurs péchés, mais qu'étant leur Rédempteur et leur Dieu, il avait voulu se charger de tous leurs crimes, et qu'il était venu en personne satisfaire à la justice divine, en mourant pour les hommes, et faire sortir de ses propres plaies le feu de l'amour divin pour enflammer tous les cœurs; qu'il mourait pour tous, afin qu'aucun d'eux ne vécût plus pour lui-même, sachant que Dieu est mort pour leur amour, comme dit l'apôtre : « Et pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt, jam non sibi vivunt, sed ei qui pro ipsis mortuus est, et resurrexit. » (II. Cor. v. 15.)

XVI. Le Sauveur ressuscita le troisième jour, et il se montra plusieurs fois à ses disciples; et il leur envoya le Saint-Esprit pour leur donner les forces nécessaires pour conduire à terme la propagation de la foi sur toute la terre, qu'ils devaient entreprendre dans peu de jours; il leur ordonna d'aller enseigner et baptiser tous les peuples : « Euntes ergo, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus-Sancti. » (Math. xxviii.)

19.) Aussitôt les apôtres qui avaient été témoins de la mort de Jésus-Christ, de ses miracles, de sa résurrection et de son ascension au ciel, commencèrent par prêcher dans la Judée. La première fois que S. Pierre prêcha, il convertit trois mille Juifs (Act. II. 41.); une autre fois il convertit cinq mille personnes (cap. IV. v. 4.), parmi lesquelles il y avait un certain nombre de païens; ainsi commença à se former ce bercaïl qui n'a qu'un pasteur suprême. Remarquez, dit S. Ambroise, le moyen dont le Seigneur s'est servi pour convertir le monde; il a envoyé des pauvres et d'ignorans pêcheurs, afin que personne ne puisse penser et dire que les hommes ont été attirés à la foi par la prudence, par les richesses, ou par la force de la puissance ou de la noblesse : « Cœleste »  
 » adverte consilium, non sapientes aliquos, non divites,  
 » non nobiles, sed piscatores et publicanos, quos dirige-  
 » ret, elegit; ne traduxisse prudentia, ne redemisse di-  
 » vitiis, ne potentiae nobilitatisque auctoritate traxisse  
 » videretur (1). »

XVII. Vers l'an 54 de Jésus-Christ, les Juifs lapidèrent S. Étienne, à cause de sa foi. Peu de temps après, S. Paul se convertit aussi. Le temps que Dieu avait prédit par la bouche d'Isaïe était arrivé. « Venio, ut congregem cum »  
 » omnibus gentibus et linguis; et venient, et videbunt  
 » gloriam meam. Et ponam in eis signum, et mittam ex  
 » eis, qui salvati fuerint ad gentes in mare, in Africam  
 » et Lydiam, Italiam et Græciam, etc., ad eos qui non  
 » audierunt de me. Et adducent omnes fratres vestros,  
 » de cunctis gentibus donum Domino, etc.; et assumam  
 » ex eis in sacerdotes et levitas, dicit Dominus. » (Isa.

(1) S. Ambros., in Luc., cap. v.

LXVI. 19 et seq.) Le temps viendra où je réunirai les peuples de toutes les langues; ils verront ma gloire. Je donnerai un signe (la vertu des miracles) à ceux qui se seront sauvés en croyant à mes paroles, et je les enverrai chez les peuples qui habitent les îles et outre-mer, en Afrique, en Lydie, en Italie, en Grèce et dans les autres pays où l'on n'a pas entendu parler de moi; et ils acquerront un grand nombre de frères qui feront des offrandes à Dieu; et je choisirai parmi eux mes prêtres et mes lévites. Alors les apôtres se répandirent dans toute la terre, pour y prêcher la foi que toutes les nations ont embrassée. C'est pour cela que S. Paul écrit aux Colossiens que l'Évangile fructifiait et s'étendait chez tous les peuples : « *In verbo virtutis Evangelii, quod pervenit ad* » vos, sicut et in universo mundo est, et fructificat, et » *crescit.* » (Coloss. c. 1. v. 5 et 6.) Car il était nécessaire, comme le Seigneur, après sa résurrection, avait dit à ses apôtres, en les envoyant prêcher la foi pour la propager, que tout ce qui avait été prédit par les prophètes s'accomplît : « *Quoniam necesse est impleri omnia quæ* » *scripta sunt in lege Moysi, et prophetis, et Psalmis, de* » me. » (Luc. xxiv. 44.) Or, la conversion des païens était précisément une des choses que les prophètes avaient prédites.

XVIII. Il est évident que la conversion des Gentils est une preuve de la divinité de notre religion : car sans la force de la puissance divine, comment la foi aurait-elle pu s'enraciner malgré les excessives et nombreuses difficultés qui s'y opposaient? En effet, il s'agissait, d'une part, de croire des mystères que l'intelligence des hommes ne peut atteindre que difficilement, tels que : le mystère de la Trinité, par lequel on doit croire trois personnes divines,

qui ne font qu'un seul Dieu, parce que ces trois personnes n'ont qu'une seule essence et une seule volonté ; le mystère de l'incarnation du Verbe, par lequel on doit croire que le fils de Dieu, ayant pris la nature humaine dans l'unité de personne, cette même personne est vrai Dieu et vrai homme, et étant Dieu a souffert et est mort pour sauver tous les hommes ; le mystère de l'Eucharistie, qui consiste à croire, que par les paroles de la consécration, la substance du pain et du vin se change réellement au corps et au sang de Jésus-Christ. Il semblait impossible que des nations qui n'avaient aucune connaissance des écritures, des prophètes ou des vérités surnaturelles, voulussent croire de pauvres pêcheurs qui publiaient cette loi nouvelle. En effet, dans les commencemens les païens, entendant dire qu'ils devaient adorer comme Dieu un homme qui avait été crucifié comme malfaiteur, regardaient cette vérité comme une folie indigne d'être crue, ainsi que l'apôtre nous l'atteste : « Nos autem prædicamus Christum cruci- »  
 » fixum, Judæis quidem scandalum, gentibus autem stul- »  
 » titiam. » (I. Cor. I. 25.) Et cependant Dieu a procuré le salut à une infinité d'hommes par le moyen de la mort de Jésus-Christ, qui était réputée une folie : « Placuit Deo »  
 » per stultitiam prædicationis salvos facere credentes. » (I. Cor. I. 24.)

XIX. Ce qui n'était pas un moindre obstacle pour embrasser la foi, c'étaient les choses difficiles à mettre en pratique, qui étaient enseignées par la loi nouvelle : elle ordonnait d'aimer ses ennemis, de souffrir les mépris et de mortifier l'amour-propre. Quelle merveille si un Mahomet, un Luther et un Calvin ainsi que plusieurs autres hérétiques modernes ont vu de nombreux prosélites embrasser la nouvelle doctrine qu'ils ont prêchée ? Ce qui aurait dû

étonner, c'est qu'ils eussent fait des prosélites en prêchant la pénitence, la chasteté et l'abandon des biens; mais après avoir prêché la liberté des sens et des passions, c'eût été un prodige de ne leur voir qu'un petit nombre de disciples. On s'étonnerait avec raison de voir un ruisseau monter au sommet d'une montagne, mais non pas de le voir descendre : par la même raison c'est un prodige de résister à ses passions, et non pas de les seconder. La grande merveille de l'époque de la propagation de la foi, fut de voir tant de peuples, tous charnels, sortir de la fange de l'idolâtrie et de la boue des vices pour embrasser une loi qui impose une mortification continuelle de la chair.

XX. Cependant, malgré toutes ces difficultés, S. Justin, martyr, Tertullien, Clément d'Alexandrie et S. Athanase ont écrit que la foi s'était déjà beaucoup étendue, de leur temps, chez les Germains, les Égyptiens, les Parthes, les Lybiens, les Mèdes, les Arméniens, les Asiatiques, les Africains, les Romains, les Gaulois, les Bretons, les Scythes, ainsi que chez d'autres nations. S. Ignace, au commencement, et S. Irénée, vers la moitié du second siècle, attestent que la religion chrétienne était déjà, de leur temps, propagée et embrassée par toutes les provinces habitées. S. Luc dit qu'à Jérusalem même se trouvait une multitude de Juifs de nations différentes qui y embrassèrent la foi : « *Erant autem in Jerusalem habitantes Judæi viri religiosi ex omni natione, quæ sub cælo sunt.* » (Act. II. 5.) Tertullien, dans son Apologétique (chap. 2.), en parlant des fidèles, dit, que la plus grande partie des habitans de chaque ville était presque toute composée de chrétiens : « *Tanta hominum multitudo pars pene major civitatis cujusque.* » Le calviniste Jacques Basnage, dans ses An-

nales (1), contredit Tertullien, en assurant qu'au troisième siècle il n'y avait peut-être pas la dixième partie des villes de l'empire romain qui fût chrétienne; mais Tertullien nous assure que « *tanta hominum multitudo pars pene* » major civitatis cujusque. » A qui devons-nous donc croire? à Basnage qui a vécu plus de dix siècles après Tertullien, ou à Tertullien qui racontait des faits arrivés à l'époque où il vivait?

XXI. Origène écrivit également sur son temps : « *Christiana doctrina Græciam omnem, majoremque barbararum gentium partem subegit* (2). » Il dit encore autre part (3) : « *In orbe terrarum atque universis cæteris nationibus innumeri sunt, qui, relictis patriis legibus, et his quos putabant Deos, se disciplinæ Christi tradiderunt.* » Les auteurs païens mêmes, tels que Tacite et Pline, assurent que le nombre des chrétiens était immense : « *Eorum multitudo ingens convicti sunt* (4), » dit Tacite; et Pline, dans son épître à Trajan (5), ajoute : « *Neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio* ( c'est ainsi qu'il appelait la religion chrétienne ) *evagata est.* » Il ajoute, dans la même lettre, qu'on voyait les temples des faux dieux déserts, à cause du grand nombre de païens qui avaient embrassé la foi; de manière qu'on célébrait bien rarement leurs saintes solennités, et qu'il était bien rare de trouver encore quelqu'un qui voulût acheter des victimes pour les sacrifier à leurs dieux. Du reste, Pline dit dans l'épître que nous

(1) Basnag., lib. 1, cap. 6.

(2) Orig., lib. 1 contra Celsum.

(3) Idem, lib. 4, cap. 5.

(4) Tacit., lib. 15, cap. 44.

(5) Plin., lib. 10, ep. 97 ad Trajan.

venons de citer, qu'il n'avait trouvé d'autres crimes à reprocher aux chrétiens, que de s'unir le matin, avant l'aurore, pour chanter les louanges de Dieu, « præter cœtus » antelucanos, et carmina Christo tanquam Deo cantari » solita. » Trajan lui répondit qu'il ne devait pas aller à leur recherche, mais que, s'il les surprenait, il était nécessaire de les punir : « Genus hoc inquirendum non esse, » sed inventum puniri oportere. » C'est avec raison que Tertullien l'en reprend (1) : « Negat inquirendos ut innocentes, et mandat puniendos ut nocentes? parcit, et sævit! » Enfin, Tertullien ne craignit point d'attester en face des païens, au chap. xxxvii de son Apologie, que la religion chrétienne avait envahi tous les lieux, toutes les villes, les îles, les conseils, les armées, les décuries, le sénat, le forum : « Vestra omnia implevimus, urbes, insulas, conciliabula, castra, decurias, palatium, senatum, » forum. » Tertullien écrivit autre part : « In quem alium » universæ gentes crediderunt, nisi in Christum, qui jam » venit? ut jam Getulorum varietates, et Maurorum multi » fines, Hispaniarum omnes termini, et Galliarum diversarum nationes, et Britannorum inaccessa Romanis loca, » Christo vero subdita; et Sarmatarum et provinciarum » et insularum multarum nobis ignotarum, et quæ enumerare non possumus, in quibus omnibus locis Christi » nomen, qui jam venit, regnat (2). » Eusèbe (3) atteste que ce ne furent pas seulement les paysans païens qui embrassèrent le christianisme, mais un grand nombre de personnages célèbres par leur doctrine et par leur piété : « Viros insignes litteris, et pietate, numerari non posse. »

(1) Tertull., Apol., c. 2.

(2) Tert., Advers. Judæos, cap. 7.

(3) Euseb., vide Hist. Eccl.



**XXII.** A cette occasion il ne sera pas inutile de rappeler la belle réflexion du pape S. Léon, que la providence divine, pour propager plus promptement la foi de Jésus-Christ, donna à l'empire romain la puissance de subjuguier plusieurs nouveaux royaumes, afin que les apôtres, tandis que tous ces royaumes étaient réunis sous un seul empire, pussent facilement propager la loi nouvelle au milieu de tous ces peuples réunis sous un même gouvernement : « *Disposito namque divinitus operi maxime congruebat,* » ut multa regno uno confæderarentur imperio, et cito » pervios haberet populos prædicatio generalis, quos unius » teneret regimen civitatis (1). » Cependant, me dira-t-on, le monde est plein de pécheurs et de mauvais chrétiens ? Je ne le nie pas : j'avoue même que le plus grand nombre des chrétiens est perverti ; mais qu'est-ce que cela fait ? Telle est la condition de notre nature corrompue par le péché, d'entraîner la plus grande partie à mener une vie criminelle en suivant les convoitises des sens. Pourtant il faut avouer qu'avant la venue de Jésus-Christ tous les hommes étaient impies, tandis que depuis sa venue un grand nombre de fidèles mènent une vie religieuse et sainte.

**XXIII.** Voyons maintenant ce que dit S. Grégoire de Nysse relativement aux conversions que les apôtres opérèrent sur la terre après la venue du Rédempteur : « *Dis-* » persi sunt undique, per mysteriorum doctrinam diabo- » lum exturbantes : hoc modo Samaria verbum recepit... » Hinc Ægyptii, Parthi, et Mesopotamitæ, Itali, Illyrici, » Mædones, Christum agnoscunt; et omnes utique gen- » tes sermo percurrens ad fidem adducit (2). » Écoutons

(1) S. Leo. in Nat. Petri et Pauli.

(2) S. Greg. Nyssen., Serm de Steph.

encore S. Jean Chrysostôme sur le même sujet : « Pera-  
 » grarunt apostoli orbem terrarum , et in ruina positum  
 » ad stabilitatem revocarunt , non sagittas mittentes , non  
 » pecunias largientes , non eloquentia confidentes . Erant  
 » nudi quidam seculo , sed induti Christum ; pauperes ,  
 » sed divites . Pastor , si viderit lupos , congregat oves . At  
 » Christus mittit oves ad lupos ; et vulneratæ a bestiis non  
 » sunt , sed lupi ad ovium mansuetudinem conversi sunt .  
 » Mira virtus piscatorum ! mortuos suscitare , morbos pel-  
 » lere , philosophorum linguam mutam facere , Barbaris ,  
 » Græcis , et universo humano generi imperare ; nam et  
 » hoc illi verbo perfecerunt (1) . » Théodoret en parlant  
 des Persans , dit : « Qui non timuerunt Romanorum po-  
 » tentiam , sese ( en écoutant prêcher la nouvelle loi par  
 » les pécheurs ) ultro crucifixi hominis imperio subdide-  
 » runt (2) . » Il ajoute , en parlant des coutumes barbares  
 de certaines nations , que les Messagètes réputaient mal-  
 heureux les hommes qui ne mouraient pas de mort vio-  
 lente ; c'est pourquoi ils se firent une loi de tuer les vieil-  
 lards et de se nourrir de leur chair ; mais aussitôt que la  
 nouvelle loi leur fut prêchée par les apôtres , ils abolirent  
 ces coutumes exécrables et impies . Il dit aussi qu'aussitôt  
 que les Tybariens eurent embrassé la loi de Jésus-Christ ,  
 ils ne précipitèrent plus , ainsi qu'ils en avaient la coutume ,  
 les vieillards du haut des rochers élevés ; que les Hyrcaniens  
 ne nourrirent plus leurs chiens de cadavres humains ; et  
 que les Scythes n'enterrèrent plus les hommes vivans avec  
 les morts qu'ils avaient aimés de leur vivant ; enfin , il  
 conclut : « Tantam morum mutationem piscatorum leges

(1) S. Chrysost. adv. Gentil.

(2) Theodoret. , De curat. Græcar. affect. , lib. 5.

» invellere potuerunt. » Il ajoute : « Neque solum Roma-  
 » nos, et qui sub romano vivunt imperio, sed Scythas  
 » quoque, ac Samomatas, Indos præterea, OÆthiopes,  
 » Persas, Cymmerios, Germanos, et Britannos; utque se-  
 » mel dicatur, omne hominum genus, nationes omnes  
 » (*ces apôtres*) induxerunt crucifixi leges accipere, non  
 » armis usi, non vi militum... sed verborum suasu, os-  
 » tensa legum, quas prædicabant, utilitate. Quod non  
 » sine magno periculo faciebant; sed in singulis civitatibus  
 » frequenter passi injurias, flagraque passim a quovis ho-  
 » minum genere subeuntes. »

XXIV. N'était-ce pas une merveille que de voir croître le nombre des chrétiens et la gloire de leur foi au milieu d'ennemis si nombreux et si puissans, de magistrats, de princes et d'empereurs, qui s'armèrent de toutes leurs forces contre les disciples de Jésus Christ, qui les dépouillèrent de leurs biens, les exilèrent de leurs pays, les maltraitèrent par les plus horribles tourmens et les firent mourir par les supplices les plus cruels. Les empereurs régnaient partout; et les édits qui défendaient de professer la religion chrétienne étaient en vigueur dans toute l'étendue de l'empire : cependant plus les supplices se multipliaient, plus le nombre des martyrs devenait grand, et plus on voyait croître le nombre des fidèles; de sorte que le sang des chrétiens était une semence qui les multipliait. « Vincimus cum occidimur, dit Tertullien; cru-  
 » ciate, torquete, damnate, atterite nos, probatio est  
 » innocentiaë nostræ iniquitas vestra; nec quidquam pro-  
 » ficat crudelitas vestra, nam plures efficimur, quoties me-  
 » timur a vobis : semen est sanguis christianorum (1). »

(1) Tert., Apol., cap. 5.

La persécution était arrivée à un tel point, que les gouverneurs écrivaient aux empereurs, qu'il ne leur était pas possible de trouver assez de gibets ou de bourreaux pour tant de chrétiens qui s'offraient à mourir pour Jésus-Christ.

XXV. Mais pendant que la conversion des païens faisait des progrès, les Juifs s'obstinaient à fermer leurs yeux pour ne pas connaître la vérité du Messie déjà venu. A l'époque de la naissance de Jésus - Christ, ils savaient parfaitement bien, d'après la prophétie de Jacob, que c'était le temps désigné pour la venue du Messie; car le sceptre ou la domination du royaume était déjà passé de la tribu de Juda à Hérode l'Iduméen. En outre, selon le calcul des soixante-dix semaines prédites par Daniel, la mort du Rédempteur devait être déjà arrivée. De plus l'empire des Romains, qui était un des quatre empires durant lesquels le Messie devait venir, existait alors; et comme il n'était pas venu pendant les trois premiers, l'opinion générale était qu'il devait venir durant l'empire romain, d'après ce qu'on lit dans Huet (1). S. Luc dit que quand Jésus-Christ fut reçu dans les bras de Siméon, celui-ci était dans son attente: « Expectans consolationem Israël, et Spiritus Sanctus erat in eo. » (Luc. iv. 25.) Et en parlant de la prophétesse Anne, il ajoute: « Et loquebatur de illo omnibus qui expectabant redemptionem Israël. » (Ibid. xxviii.) Lorsque S. Jean-Baptiste commençait à prêcher, les Juifs lui demandèrent s'il était le Messie: « Si tu es Christus, dic nobis, » (Jo. x. 24.) parce que le bruit courait partout que le Messie devait naître vers cette époque.

(1) Huet, Prop. 8, c. 8, n. 74.

**XXVI.** L'opinion que le Messie devait naître à cette époque, était si répandue dans la Judée, que l'on vit paraître alors plusieurs faux christ, dont un (selon Huet (1) et autres auteurs) s'appellait Théodas, un autre Dosithée, et un autre Hérode; Simon le magicien et Ménandre s'efforcèrent aussi, chacun de leur côté, de se faire passer pour le Messie. Suétone et Tacite rapportent dans leurs histoires qu'à cette époque le bruit courait dans la Judée que le Messie était déjà né, à cause d'un oracle enregistré dans les anciens livres des Hébreux. Suétone s'exprime ainsi : « *Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio esse* » in fatis, ut eo tempore Judæa profecti rerum potirentur (2). » Josèphe lui même, ainsi qu'on le lit dans son livre, assure que la venue du Rédempteur devait s'accomplir de son temps, de sorte que pour flatter Vespasien il lui dit qu'il était le Messie; il dit ensuite que c'était Titus. L'opinion commune des Samaritains était que le Messie était déjà venu aux temps de Jésus-Christ, selon le discours que la femme de Samarie tint au Seigneur : « *Scio quia Messias venit, qui dicitur Christus.* » (Joan. iv. 25.)

**XXVII.** Les signes les plus clairs de la venue de Jésus-Christ furent prédits d'abord dans l'ancien Testament; ensuite on les vit tous se vérifier dans le nouveau. Les prophètes prédirent que le Messie devait naître à Bethléem : « *Et tu Bethleem Ephrata parvulus est in millibus* » Juda; *ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israël;* » et *egressus ejus ab initio, et a diebus æternitatis.* » (Micheæ, v. 2.) Ce qui s'accomplit selon S. Matthieu (chap.

(1) Huet, Prop. 7, n. 33.

(2) Sueton., in Vesp., cap. 4.

ii. y. 1.) : « Cum ergo natus esset Jesus in Bethleem Juda. » Le prophète Balaam prédit qu'à la naissance du Sauveur, une étoile miraculeuse paraîtrait en Orient : « Orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel. » (Numeior. xxiv. 17.) L'arrivée des mages à Jérusalem, qui annoncèrent aux Juifs qu'ils avaient vu une étoile en Orient qui annonçait la naissance du Messie, vérifia cette prophétie. Les mages, dans la persuasion que les Juifs savaient la naissance du Sauveur, les interrogèrent sur le lieu où il était né : « Ubi est qui natus rex Judæorum? Vidimus enim stellam ejus in Oriente, et venimus adorare eum. » (Matth. ii. 2.) Or, cette prophétie de Balaam, qui avait été enregistrée dans les Écritures, était bien connue des Juifs. Donc ils ne pouvaient plus douter de la naissance du Messie d'après la nouvelle positive de l'apparition de l'étoile vue par les mages; de plus, que le Sauveur prédit par le prophète Aggée (ainsi que nous avons dit dans la part. 1. chap. 1. n° 54) et que ce prophète même appelle le Désiré des nations, était venu dans le second temple.

XXVIII. En outre, à la mort de Jésus-Christ il y eut des signes indubitables qu'il était le Rédempteur promis, d'après ce qu'en avaient prédit les prophètes. S. Matthieu dit (xxvii. 45.) : « A sexta autem hora tenebræ factæ sunt » super universam terram usque ad horam nonam. » Or ces ténèbres en plein jour furent prédites par le prophète Amos : « Et erit in die illa, dicit Dominus Deus : occidet » sol in meridie, et tenebrescere faciam terram in die » luminis. » (Amos viii. 9.) S. Jérôme écrivit dans la suite (1) que le soleil « retraxit radios suos, pendentem

(1) S. Hier., in cap. 8, Amos.

» in cruce Dominum spectare non ausus : » Et Tertullien (1) : « A sexta hora contenebratur orbis lugubre Domino fecit officium. » Cette obscurité fut entièrement miraculeuse, parce que, selon l'observation de S. Athanase et de S. Thomas, une éclipse ne devait pas arriver ce jour-là, puisque la lune était pleine, mais elle devait arriver à la nouvelle lune. C'est justement ce prodige des ténèbres que Tertullien rappelle aux païens dans son Apologie, en leur disant que ce fait était enregistré dans leurs archives mêmes : « Cum mundi casum relatam in » archivis vestris habetis. » Eusèbe confirme ce fait dans sa Chronique, en rapportant ce que Phlégon, affranchi d'Auguste, auteur de ce temps, avait écrit à ce sujet : « Quarto anno olympiadis 202, factum est deliquium » solis, omnibus cognitum majus, et nox facta est hora » diei sexta, ita ut stellæ in caelo conspicerentur. »

XXIX. Un signe bien remarquable fut celui prédit par Isaïe et Ézéchiel, que les idoles devaient rester muettes à la naissance de Jésus-Christ; Isaïe (II. 18, 19.) dit : « Et » idola penitus conterentur; et introibunt in speluncas » petrarum, et in voragines terræ; » et Ézéchiel (xxx.13.) écrivit : « Hæc dicit Dominus Deus : Et disperdam simu- » lacra, et cessare faciam idola de mensis. » Les historiens profanes racontent eux-mêmes que les oracles se turent après la venue du Messie. Aux temps de Tibère, les païens, remplis de crainte, cherchaient la cause du silence de leurs idoles. En effet, Porphyre se plaignait de ce qu'après la venue de Jésus-Christ, les dieux ne donnaient plus aucune réponse. Cicéron (2) atteste aussi qu'à cette époque les

(1) Tertul., De jejun., c. 3.

(2) Tullius, De Divin., lib. 2.

oracles étaient restés muets. En outre on dit qu'Auguste ayant consulté l'oracle d'Apollon pour savoir qui devait régner après lui, l'oracle lui répondit : « Me puer he-  
 » biceus diis beatis imperans, jubet has ædes relinquere,  
 » et statim in orcum abire. » Huet (1) dit que Julien l'apostat n'osa pas nier cette vérité répandue partout; mais qu'il dit, pour assigner quelque raison au silence des oracles, qu'à cette époque les prophètes chrétiens n'existaient pas non plus. Mais S. Paul le démentit, en disant : « Et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, etc. » Donc il y avait aussi des prophètes après la venue de Jésus-Christ. Il y a des auteurs qui nient entièrement l'existence de ces oracles des démons. Mon avis est qu'on ne doit pas les admettre tous, mais qu'on ne doit pas non plus les nier tous; car plusieurs saints Pères reprochaient aux païens ce silence des idoles, et en tiraient une preuve de la venue du Messie. En outre Isaïe et Ézéchiël ayant prédit qu'à la venue du Messie toutes les idoles deviendraient muettes, nous ne pouvons par cette raison refuser absolument de croire qu'elles parlaient avant la venue de Jésus-Christ.

XXX. Le prophète Isaïe prédit que le Messie était Dieu même, et que par sa puissance il opérerait plusieurs miracles; que les aveugles, les sourds, les boiteux et les muets seraient guéris. « Deus ipse veniet et salvabit vos; » tunc aperientur oculi cæcorum, et aures surdorum patebunt; tunc saliet sicut cervus claudus, et aperta erit » lingua mutorum. » (Isa. xxxiv. 4 et 5.) Tous ces prodiges rapportés dans l'Évangile sont si frappans que le peuple, en voyant opérer tous ces miracles par notre Sei-

(1) Huet, Prop. 9, c. 29, n. 4.



gneur, disait que le Christ en venant ne ferait certainement pas de si grands prodiges : « Christus cum venierit, an signa plura edet iis, quæ iste dedit? » (Jo. vii. 13.) C'est pour cela que Jésus-Christ rappela souvent aux Juifs ses prodiges comme des signes incontestables de sa puissance divine, ainsi qu'on le lit dans S. Jean : « Ipsa opera quæ ego facio testimonium perhibent de me, » quia Pater misit me. » (Jo. v. 36.) Après la mort de Jésus-Christ, les empereurs romains eux-mêmes ayant appris tous ces prodiges, ne purent s'empêcher d'avoir de la vénération pour lui. Lampride rapporte que l'empereur Adrien érigea plusieurs temples à Jésus-Christ; et il atteste qu'ils existaient encore à l'époque où il écrivait. Il ajoute que l'empereur Alexandre-Sevère adorait une image de Jésus-Christ dans son oratoire particulier, et qu'il avait formé le projet de lui faire élever un temple. Tertullien raconte dans son *Apologie* (1) que Tibère proposa Jésus-Christ au sénat pour le faire placer au nombre des dieux; qu'il fit même entendre que c'était sa volonté : « Detulit ad senatum, cum prærogativa suffragii sui. » Mais le sénat s'y opposa, quoiqu'il n'eût par refusé auparavant de placer au nombre des dieux une prostituée appelée Chloris, parce qu'elle lui avait laissé ses biens acquis par ses infamies : malgré cela Tibère persista dans sa volonté, et menaça de punir ceux qui accuseraient les chrétiens.

XXXI. Mais bien qu'il existât un si grand nombre d'argumens et de signes, qui faisaient connaître à tout le monde la venue du Messie et l'œuvre de la rédemption déjà accomplie par la mort de Jésus-Christ si injustement

(1) Tert., Apol., cap. 15.

tramée par les Juifs, néanmoins ces derniers s'obstinaient à le nier et à le repousser toujours. C'est alors que le temps de la vengeance divine arrivant, leur dernière destruction, ainsi que celle du temple, de la ville et de tout le royaume fut consommée.

---

---

## CHAPITRE II.

### DE LA DESTRUCTION DE JÉRUSALEM QUE DIEU OPÉRA PAR LE MOYEN DES ROMAINS.

**SOMMAIRE.**—I. Révolte des Juifs.—II. Rome incendiée par Néron.—III. Signes de la destruction de la Judée.—IV. S. Pierre et S. Paul incarcérés ; mort de Simon le magicien.—V. Martyre des deux saints Apôtres.—VI. La révolte des Juifs s'étend ; la guerre commence.—VII. Les Juifs massacrent plusieurs soldats romains.—VIII. Vespasien reçoit ordre de punir les Juifs ; Joseph l'historien destiné au gouvernement des deux Galilées.—IX. Vespasien entre avec son armée, assiège la Galilée et s'en s'empare.—X. Prédiction de Jésus-Christ de la destruction de la ville et du temple.—XI. Factions des Juifs.—XII. Mort de Néron. Vespasien est élu empereur.—XIII. Vespasien proclamé par tout l'empire.—XIV. Guerre civile des Juifs.—XV. Titus envoyé pour démolir Jérusalem.—XVI. Titus en danger dans une de ses excursions pour reconnaître la ville ; il s'en délivre ; et il assiège la ville. En attendant les Juifs s'entr'égorgeant entre-eux.—XVII. Titus propose la paix ; on la refuse ; il démolit les faubourgs.—XVIII. Les Romains entrent dans la première enceinte ; ils entrent dans la seconde.—XIX. Titus offre de nouveau la paix, mais en vain ; il fait crucifier un grand nombre de Juifs.—XX. Il fait environner la ville d'une muraille ; les fossés sont encombrés de cadavres.—XXI. Une mère tue et se nourrit de la chair de son propre enfant.—XXII. Les soldats romains égorgent un grand nombre de Juifs s'imaginant trouver des monnaies dans leurs entrailles.—XXIII. Incendie du temple.—XXIV. Carnage qu'on y fait.—XXV. Sacrifices aux fauses divinités.—XXVI. Entrée triomphante de Titus à Jérusalem. Ce siège coûte aux Juifs onze cent mille personnes.—XXVII. Titus fait raser la ville et le temple.—

XXVIII. Triomphe de Vespasien et de Titus à Rome, pour la victoire remportée sur la Judée.

I. Vers l'an 64 de Jésus-Christ, Gessius-Florus fut envoyé pour gouverner la Judée. Les vexations et les excès d'Albin son prédécesseur furent oubliés par les nouveaux et plus détestables de son successeur. C'est ainsi que Dieu commença sa vengeance contre les Juifs. Florus partageait le fruit de leurs brigandages avec les voleurs et les laissait impunis. Il concourut à la désolation du pays et de villes entières; de manière que les Juifs, se voyant opprimés par tant de ruines, finirent par se révolter.

II. A cette époque Néron fit incendier Rome. L'incendie dura dix-neuf jours; de sorte que sur quatorze quartiers dont la ville était composée, trois furent réduits en cendre, et des sept autres il ne resta que quelques maisons en ruine. On raconte que Néron, durant l'incendie, monta sur une tour, et que de là, vêtu comme un joueur de lyre, il chantait un poëme qu'il avait composé sur l'incendie de Troie. Ces circonstances firent croire que Néron était l'auteur de l'incendie. Le tyran fit accuser les chrétiens d'être les auteurs de ce crime. Il en fit arrêter un grand nombre, et fit couvrir les uns de peaux de bêtes féroces, pour qu'ils fussent déchirés par les chiens, et fit crucifier les autres, et enfin il en fit brûler un grand nombre, après les avoir fait habiller d'une toile enduite de poix.

III. En attendant on faisait les préparatifs de la guerre en Judée qui, suivant la prédiction du prophète Daniel, devait la désoler intièrement. Joseph (1) rapporte que de

(1) Joseph, de *Bello Jud.*, lib. 6, cap. 31.

nouveaux prodiges qui arrivèrent aux fêtes de Pâques de l'année qui précéda la guerre, présagèrent la ruine de la Judée. Une nuit on vit le temple tout illuminé, comme s'il était dévoré par un grand feu. Quelques sages ont dit que cette illumination annonçait le feu qui devait le détruire. Une autre nuit, une porte de bronze du temple qui ne pouvait être fermée qu'à l'aide de vingt hommes s'ouvrit d'elle-même. Un jour du mois de mai suivant, au coucher du soleil, on vit dans l'air des chars et des troupes de soldats sur des nuées suspendues au-dessus de la ville. En outre, dit Joseph et Tacite (1) après lui, les prêtres, à la fête de la Pentecôte, étant entrés dans le temple pendant la nuit, pour y offrir des parfums et y célébrer d'autres fonctions, ils entendirent un bruit et ensuite une voix qui disait : « Sortons d'ici. » S. Jean Chrysostôme (2) dit qu'on croyait que c'était les anges qui abandonnaient les Juifs. Joseph (3) rapporte encore que, quatre ans avant la guerre, un homme grossier courait çà et là dans la ville, en criant : « Malheur à toi, Jérusalem, malheur à toi ? » On le menaça, on lui donna des coups de bâtons pour le faire taire : mais il répétait toujours « Malheur à toi, Jérusalem, malheur à toi ! »

IV. Vers cette époque Dieu révéla à S. Pierre que le temps de sa mort approchait. Ce saint en donna l'avis à ses disciples dans sa seconde lettre (II. Petr. 1. 14 et seq.) par ces mots : « Certus quod velox est depositio tabernaculi mei, secundum quod et Dominus noster Jesus-Christus significavit mihi. » Origène et S. Ambroise (4)

(1) Joseph. *ibid.*, l. 7, c. 12. Tacit., lib. 5, c. 13.

(2) S. Chrysost. in Joan., Hom. 64.

(3) Joseph. *ibid.*

(4) Orig. in Joan., 1, 21. S. Ambros., Serm. 68.

racontent que Jésus-Christ apparut à S. Pierre pendant que celui-ci sortait de Rome. S. Pierre demanda au Sauveur : « Seigneur, où allez-vous? » Le Sauveur lui répondit : « Je viens à Rome pour être crucifié de nouveau. » Alors S. Pierre, comprenant qu'il devait accomplir la prédiction de son martyre que le Seigneur venait de lui faire, retourna à Rome : S. Paul arriva dans cette ville en même temps que lui, et s'étant uni à S. Pierre, ils convertirent beaucoup de monde. Néron ne pouvant supporter les progrès que la religion faisait à Rome, les fit enfermer dans une prison. Ce qui le poussa à cette persécution, (disent Arnobe (1) et dom Calmet) ce fut la mort de Simon le magicien, qui, un jour, pour faire croire qu'il faisait des miracles aussi bien que Jésus-Christ, par magie se fit élever dans l'air, dans un char de feu porté par les démons ; mais S. Pierre et S. Paul obtinrent par leurs prières que les démons le laissassent tomber à terre, Simon par cette chute se cassa les jambes. Mais voyant qu'il ne pouvait plus vivre, il se jeta par désespoir du haut de sa maison et se tua. Cette chute et la mort qui la suivit, engagèrent un grand nombre de personnes à se convertir à la foi.

V. A cette époque S. Paul écrivit sa première épître à Timothée. On croit, d'après ce qu'en ont dit S. Basile et S. Jérôme (2), que cette épître était une circulaire adressée à toutes les églises de l'Asie, car elle est écrite à tous les fidèles. Ensuite il écrivit sa seconde lettre à Timothée, dans laquelle il annonçait son martyre comme prochain. Le 29 de juin de l'an 69 de Jésus-Christ, (selon Calmet) S. Pierre et S. Paul consommèrent leur sacrifice

(1) Arnob., lib. 2, p. 50. Calmet, Hist. de l'ancien et nouveau Test., an 65 de l'Ere.

(2) S. Basil., lib. 2, advers. Eunom. S. Hieron. in Ephes.

à Rome par ordre de Néron. S. Pierre, selon Eusèbe (1), Prudence et autres, fut crucifié la tête en bas, ainsi qu'il l'avait demandé, ne se croyant pas digne de se comparer à Jésus-Christ qui mourut la tête en haut. Saint Paul périt par le glaive. S. Pierre mourut près du Tibre, et S. Paul aux Eaux Salviennes. Tous les deux furent ensevelis par les chrétiens, S. Pierre au Vatican et S. Paul sur la voie d'Ostie. La mort de ces deux saints ne diminua point la foi, comme Néron le croyait; au contraire elle lui fit prendre de grands accroissemens.

VI. Revenons maintenant à l'histoire de la guerre dans la Judée. Nous avons déjà dit que les Juifs se soulevèrent contre le gouverneur Gessius. Mais celui-ci, au lieu de mettre un terme à ses extorsions et à ses injustices, ne fit que les augmenter. Entre autres choses il fit enlever du temple dix-sept talens, en disant que c'était par ordre de l'empereur. Alors le peuple plein de fureur courut au temple, en invoquant César et en blâmant Gessius, qui se trouvait loin de Jérusalem. Aussitôt que Gessius eut connaissance du tumulte élevé contre lui, il retourna à Jérusalem, et ordonna aux soldats de saccager la place principale, et de tuer tous ceux qu'ils rencontreraient. Les soldats, en exécution de ses ordres, tuèrent plus de trois mille six cents personnes, et en crucifièrent d'autres avec des clous. Ensuite, il sortit lui-même par la ville à la tête de ses troupes; mais les Juifs, du haut de leurs toits, firent pleuvoir sur les Romains une si grande quantité de flèches et de pierres qu'ils les obligèrent à la retraite.

VII. Ensuite les séditions assiégèrent les soldats dans le château de Messada. Le peuple ne voulait pas que l'on

(1) Euseb., lib. 5. cap. 1.

maltraitât les Romains : mais les séditeux forcèrent les soldats à déposer les armes et les massacrèrent tous ; ils massacrèrent aussi la garnison romaine qui habitait la ville.

VIII. Cestius-Gallus, gouverneur romain de la Syrie, ayant appris tous ces désordres, se rendit aussitôt à Jérusalem ; les Juifs l'attaquèrent et le mirent en déroute. Mais cette dernière victoire ne leur laissa plus d'espoir pour la paix. Cestius ayant réussi à se sauver de ce danger, envoya quelqu'un pour en informer Néron, qui se trouvait alors en Achaïe, et lui demander des secours. Néron élut aussitôt Vespasien et lui ordonna d'aller punir l'audace des Juifs. Vespasien n'était pas trop bien vu par Néron ; cependant celui-ci le préféra aux autres généraux, parce qu'il avait souvent donné des preuves de sa valeur et de sa prudence. Alors les Juifs se voyant engagés dans une guerre avec les Romains, députèrent plusieurs personnages choisis pour gouverner les villes et les places fortes de la Judée. Joseph le historien fut nommé au gouvernement des deux Galilées, où il mit sous les armes plus de cent mille hommes pour résister aux ennemis. A cette époque Jean de Giscala, homme faux, offrit à Joseph le secours de quatre cents voleurs dont il était chef. Mais ensuite, s'étant enrichi par ses pillages, il quitta Joseph et devint son ennemi. J'ai parlé ici préalablement de cet impie Giscala, parce que nous en parlerons souvent dans la suite à cause de ses fourberies continuelles.

IX. Donc l'an de Jésus-Christ 69, Néron nomma Vespasien général des armées de la Syrie et lui donna le commandement de la guerre contre les Juifs. Vespasien envoya d'abord Titus, son fils, à Alexandrie, d'où il fit venir plusieurs légions romaines. Vespasien assembla



dans la suite en Syrie une armée de soixante mille Romains et d'autres troupes auxiliaires, et entra avec ces forces en Galilée. Joseph se renferma dans la forteresse de Josapat, où il soutint le siège des Romains pendant quarante-six jours. Enfin, la forteresse fut prise d'assaut; plus de quarante mille Juifs y furent égorgés, et un grand nombre furent faits prisonniers. Joseph, suivi de quarante de ses soldats, se sauva dans une caverne. Les soldats voyant que Joseph voulait se rendre à Vespasien, menacèrent de le tuer, s'il ne se donnait pas la mort de ses propres mains; mais il tint tête, en disant qu'il ne nous est pas permis de nous ôter la vie nous-mêmes. Mais ne pouvant persuader ses camarades, alors il fit tirer au sort à qui devait mourir le premier; Dieu ayant permis que Joseph survécût à tous ses camarades, il se rendit aussitôt à Vespasien. Ce dernier voulait l'envoyer à Néron; mais Joseph ayant pu lui parler tête-à-tête, lui tint le discours suivant. « Seigneur, je vous prédis, de la part » de Dieu, que Néron n'a plus que quelques jours à vivre, » ainsi je ne reconnais que vous seul pour mon empe- » reur et après vous Titus votre fils. Faites-moi garder » dans une prison, comme vous aimerez mieux : et si » ma prédiction ne s'effectue point, traitez-moi comme » l'homme le plus impie. » Vespasien, après avoir entendu cette prédiction, le fit traiter avec beaucoup de douceur, mais il le fit toujours garder à vue (1).

X. Mais la destruction de la Judée, prédite d'abord par Daniel et ensuite par Jésus-Christ qui, avant de mourir, en regardant de loin Jérusalem, pleura sur sa ruine, ainsi que l'atteste S. Luc, ne se fit pas long-temps attendre. (c. xix.

(1) Voyez Calmet, Hist., tom. 2, pag. 525.

ÿ.41.) « Et ut appropinquavit, videns civitatem flevit super » illam. » Alors il prédit que les ennemis devaient l'entourer de murailles, qu'elle devait se trouver dans les angoisses extrêmes de la faim, par laquelle ses habitans seraient désolés complètement : « Quia venient dies in te, et circumdabunt te inimici tui vallo; et circumdabunt te, et coangustabunt te undique. » (Ibid. ÿ.45.) Il prédit aussi la destruction totale de la ville : « Et non relinquent in te lapidem super lapidem. » (ÿ.44.) Il prédit encore la ruine du temple, lorsqu'il en sortit et dit à ses disciples : « Videtis hæc omnia? Amen dico vobis, non relinquetur hic lapis super lapidem, qui non destruat. » (Matth. xxiv. 1 et 2.) Ces prédictions ont été vérifiées par l'événement.

XI. Jérusalem était alors divisée par des factions diverses qui avaient commencé de la détruire : car les factieux, avant que les Romains fussent venus leur porter la guerre, s'étaient armés les uns contre les autres et se dépouillaient mutuellement. D'un côté était la faction des voleurs, qui se nommèrent les zélateurs ; d'un autre côté était celle de Jean de Giscala ; de l'autre enfin celle des saducéens, qui avaient embrassé la loi des Juifs. Ces derniers au nombre de vingt mille s'unirent aux zélateurs et massacrèrent les Juifs qui gardaient le temple pendant la nuit ; puis aussitôt que le jour parut ils massacrèrent tout ce qui se présenta devant eux. Les Romains, en voyant cette grande désunion parmi les Juifs, voulaient que Vespasien fit donner l'assaut : mais Vespasien plus modéré voulut agir avec plus de prudence pour ne pas les voir totalement détruits.

XII. Dans ces entrefaites Néron mourut ; voici de quelle manière. Ce tyran s'étant levé une nuit, trouva que ses gardes l'avaient abandonné : voyant que le moment de

sa ruine était arrivé, il alla frapper à la porte de plusieurs maisons, mais personne ne voulut le laisser entrer. Néron alors prit la fuite accompagné de quatre de ses affranchis, qui, pour le sauver, le cachèrent dans une caverne. En attendant, le sénat déclara Galba empereur, et Néron ennemi de l'empire; il le condamna à être traîné et fustigé par la ville jusqu'à la mort. Néron ayant eu connaissance de ce décret, s'empara d'un poignard et se l'enfonça dans la gorge. Un centurion était venu comme pour le secourir, le tyran lui répondit, « Il est trop tard. » et il expira. Galba prit possession de l'empire, et Vespasien envoya Titus son fils à Rome pour le saluer. Mais pendant que Titus était en route, il sut, qu'après sept mois de règne, Galba avait été assassiné par les soldats, et qu'ils avaient élu Othon. Mais Othon, ayant perdu la bataille contre Vitellius son antagoniste, que l'armée de Germanie avait déjà proclamé empereur, se suicida. Ainsi Vitellius fut reconnu. Mais les soldats d'Alexandrie et de la Syrie proclamèrent Vespasien pour leur empereur : il fut reconnu ensuite par tout l'Orient et se trouva ainsi maître de l'empire. Alors Vespasien donna la liberté à Joseph et le combla toujours de ses grâces. Joseph fut également chéri de Titus, qui succéda à Vespasien.

XIII. Pendant ce temps les zélateurs s'unirent avec Jean de Giscala et ses complices, et remplirent Jérusalem de leurs violences et de leurs cruautés. Mais ensuite ils se divisèrent; alors un certain Simon, qui s'était fait un autre parti, aidé du peuple, attaqua Giscala et les zélateurs qui occupaient le temple. Dans le même temps, Vespasien envoya Mucien en Italie, à la tête d'une armée, pour renverser Vitellius qui lui contestait l'empire. Mucien eut le bonheur de mettre en déroute l'armée de Vitellius; il en-

tra victorieux à Rome, où il fit reconnaître Vespasien pour unique empereur. Vespasien fut ensuite reconnu par toutes les autres parties de l'empire, et la paix fut universellement accordée.

XIV. En attendant, la rébellion des Juifs durait toujours. Pendant que Vespasien était sur le point de partir pour Rome et que Titus était destiné au siège de Jérusalem, Éléazar, fils de Simon, souleva un autre parti, et s'étant uni à une partie des zélateurs, il s'empara de la partie intérieure du temple, et réduisit Jean de Giscala et les zélateurs à se défendre dans le seul parvis d'Israël. Éléazar ayant moins de forces ne voulait pas hasarder une attaque contre Jean, et celui-ci craignait d'attaquer Éléazar, qui avait l'avantage de la position, savoir, le parvis des prêtres. De l'autre côté, Simon, qui était maître de la partie supérieure de la ville et d'une grande partie de l'inférieure, ne cessait de nuire à Jean. Éléazar n'avait que deux mille quatre cents hommes armés; Jean en avait six mille, et Simon dix mille, avec cinq mille Iduméens. Lorsque Éléazar et Simon ne pouvaient faire d'autre mal, ils brûlaient les provisions de bouche, en sorte que le peuple était déchiré par plusieurs bêtes féroces.

XV. L'an 73 de Jésus-Christ, Vespasien envoya Titus pour s'emparer de Jérusalem et la détruire, Titus avait cinq légions de Romains et vingt-huit légions de villes confédérées. Par une disposition secrète de Dieu qui voulait mettre à exécution sa juste vengeance sur les Juifs, presque toute la nation se trouvait à Jérusalem pour la célébration de la pâque, pendant laquelle trente-sept ans auparavant ils avaient fait mourir Jésus-Christ, de sorte que, soit à cause du siège des Romains, soit à cause de la grande foule, la famine se fit bientôt sentir. La peste se

joignit à la famine, par la grande quantité des morts, tous ces fléaux firent qu'à la fin de la guerre on compta un million et cent mille victimes.

XVI. Titus, arrivé sous les murs de Jérusalem, alla faire une reconnaissance de la ville à la tête de six cents cavaliers : il espérait que le peuple, en le voyant, lui demanderait la paix. Mais dans un instant Titus se vit assailli par un grand nombre de Juifs ; il se trouvait alors entouré d'un très-petit nombre des siens, car les autres étaient restés en arrière ignorant dans quel danger était tombé leur général. Titus ne perdit point courage : l'épée à la main il se fit jour à travers les ennemis et tua tout ce qui s'opposait à son passage. Dieu ne permit point qu'il succombât sous les flèches des Juifs ; il retourna à son camp sans avoir reçu la moindre blessure. Ensuite Titus fit camper quatre légions sur le mont des Oliviers. Les Juifs, après quelques escarmouches, se retirèrent dans la ville. Éléazar fit entrer dans le temple et dans la cour des prêtres une grande quantité de peuple : mais Jean de Giscala y fit aussi entrer plusieurs des siens avec des armes cachées sous leurs habits. Ils assaillirent inopinément les partisans d'Éléazar, qui se sauvèrent aussitôt ; et ils tuèrent tant de monde, que la cour des prêtres était encombrée de cadavres et de sang.

XVII. Ensuite les gens d'Éléazar se joignirent avec ceux de Jean contre les Romains, quoique dans ce même temps ils se battissent entre eux. Jean possédait le temple ; le reste de la ville était au pouvoir de Simon. Titus campa une partie de son armée tout près de la ville ; il fit abattre et aplanir les jardins et les arbres. En attendant, il envoya Joseph faire des propositions de paix aux Juifs ; mais ils ne voulurent point l'écouter. Un jour, ils feignirent de vou-

loir lui rendre la ville ; aussi quelques Romains y entrèrent de bonne foi ; mais les Juifs les assaillirent tout-à-coup, de sorte que les Romains eurent beaucoup de peine à se sauver. Titus alla reconnaître la ville pour découvrir l'endroit le plus faible où il pourrait donner l'assaut. A cette fin, il fit démolir tous les faubourgs, couper tous les arbres, et il y fit placer des plate-formes. En attendant, les Romains, se tenant à l'abri de leurs machines, tuaient un grand nombre de Juifs ; car ceux-ci faisant de continuelles sorties, les Romains les repoussaient toujours avec les pierres lancées de leurs machines.

XVIII. Ensuite Titus fit avancer les béliers et les autres machines de guerre, par lesquelles il battit la ville sur trois points. En outre, il fit élever trois tours sur les terre-pleins, du haut desquelles les Romains, avec leurs nuées de dards, tinrent les Juifs éloignés, tandis que les béliers firent une grande brèche dans la muraille. Dès lors les Romains entrèrent dans la ville sans éprouver de résistance. Ce fut ainsi qu'ils s'emparèrent de la première enceinte des murs. Ils attaquèrent aussitôt la seconde enceinte. Les Juifs ne cessaient de faire des sorties ; mais ils étaient toujours forcés de se retirer avec perte. Titus leur fit de nouveau proposer la paix ; mais voyant qu'on n'en faisait aucun cas, il fit battre une tour avec une violence telle qu'elle fut bientôt prête à tomber. Les Juifs qui s'y tenaient renfermés, la voyant prête à crouler, y mirent le feu et se précipitèrent tous dans les flammes. Mais cela fut cause de l'ouverture de la seconde enceinte, dans laquelle Titus entra aussitôt avec deux mille hommes. Il proposa de nouveau la paix aux Juifs ; mais ceux-ci, au lieu de l'accepter, assaillirent avec acharnement les Romains, qui les repoussèrent. Et comme l'ouverture

faite dans la muraille était encore trop étroite, ils ne purent se rendre maîtres de la seconde enceinte que le quatrième jour.

XIX. Titus, avant de donner l'assaut à la troisième muraille, rangea toute l'armée en ordre de bataille, afin que les Juifs, à cette vue, rentrassent dans leur devoir. Voyant qu'ils persistaient dans leur obstination, Titus leur envoya Joseph pour leur faire connaître qu'ils obtiendraient leur pardon s'ils déposaient les armes. Alors une grande multitude du peuple se rendit à Titus. Mais les séditeux empêchèrent les autres de sortir et tuèrent tous ceux qui voulaient se rendre aux Romains. Les pauvres ne pouvant ni se réfugier parmi les Romains, ni supporter la faim, couraient la campagne pour y chercher des herbes ou des racines dont ils pussent se nourrir. Titus s'empara d'une grande quantité de ces malheureux et les fit crucifier à la vue de la ville pour intimider ceux qui étaient dedans. On en crucifia un si grand nombre, qu'on épuisa le bois nécessaire pour faire les croix, et que l'on put à peine trouver un espace suffisant pour les planter.

XX. Les Romains élevèrent les machines sur les terre-pleins; mais les Juifs y mirent le feu et les détruisirent. Alors Titus prit le parti d'environner entièrement la ville par un contre-mur, afin que rien n'y pût plus entrer ni en sortir. Toute son armée se mit à cet ouvrage; et de là à trois jours le mur fut achevé, quoique sa circonférence eût quatre mille huit cent soixante-quinze pas, qui égalaient presque deux lieues. C'est ainsi qu'on vit se vérifier la prédiction de Jésus-Christ : « Et circumdabunt te ini-  
» mici tui vallo... et coangustabunt te undique. » (Luc. ix. 45.) Dès ce moment les misères de cette ville malheu-

reuse n'eurent plus de bornes. Les jeunes gens les plus robustes tombaient de faiblesse ; les maisons étaient encombrées de cadavres. En attendant, les scélérats entraient dans les maisons, dépouillaient les morts, tuaient les mourans, et, du haut des murs, jetaient les cadavres dans les fossés de l'enceinte.

XXI, Titus en eut horreur ; mais, en poussant un soupir, il protesta à Dieu qu'il n'était pas la cause de si grands malheurs. Les riches donnaient tous leurs biens pour une mesure de froment. Ils s'arrachaient le pain les uns aux autres. Les mères mêmes arrachaient des mains de leurs enfans une nourriture bien mince ou malsaine. On dit même qu'une d'entre elles voyant que les factieux lui avaient tout enlevé, poussée par la faim, elle arracha de son sein l'enfant qu'elle allaitait, et s'écria : « Enfant » malheureux, puisque nous devons tous les deux mourir » de faim, pourquoi te conserverai-je la vie ? Est-ce pour » être la proie de ces barbares ? ne vaut-il pas mieux que je » te tue pour me conserver ma propre vie et pour épouvanter » les peuples par une action qui fera horreur à tous ceux qui » l'entendront ? » Aussitôt elle tua son enfant, le fit cuire, en mangea une partie et garda le reste. Les voleurs, attirés par l'odeur de la chair cuite, la forcèrent de leur découvrir ce qu'elle en avait gardé. Elle leur fit voir les restes du corps de son fils, et leur dit : « Ce que vous voyez, c'est » mon fils que j'ai égorgé, poussée par la faim ; j'en ai » mangé une portion ; si vous en voulez aussi, vous, en » voilà ; » mais ils s'enfuirent pleins d'horreur. Titus, ayant eu connaissance de ce fait atroce, protesta de nouveau qu'il avait offert plusieurs fois la paix aux Juifs, mais que ceux-ci l'avaient méprisée, et qu'il voulait enfin démolir cette ville infâme, pour cacher au monde un pays où les



mères tuaient leurs enfans pour se nourrir de leur chair.

XXII. Titus, ayant enfermé la ville avec le mur qu'il fit élever, s'efforça de s'en emparer le plus tôt possible, pour pouvoir sauver au moins une partie de ce peuple malheureux qui périssait de jour en jour. Alors un grand nombre de Juifs s'échappèrent de la ville et se donnèrent aux Romains : mais le bruit s'étant répandu qu'ils étaient remplis d'or, ayant avalé leur argent, afin qu'on ne le leur enlevât point, les soldats, dans une seule nuit, en tuèrent deux mille pour retrouver les pièces d'or dans leurs entrailles. Titus en eut horreur, et fit publier des peines très-sévères contre ceux qui feraient encore une chose aussi horrible. En attendant, la ville se remplissait de cadavres, soit à cause de la peste et de la famine, soit à cause du carnage qui continuait toujours.

XXIII. Ensuite les Romains s'emparèrent de la tour *Antonia*, dont une partie fut abattue, pour pouvoir plus facilement attaquer le temple. En effet, il en ordonna l'attaque, et la bataille avec les Juifs qui s'y trouvaient renfermés dura huit heures. Après cela, les Romains mirent le feu à une loge qui renfermait la partie extérieure du temple ; ainsi ils restèrent maîtres de la cour du peuple du côté de l'occident et du septentrion. Aux Juifs il ne resta que la cour des prêtres avec le vestibule, le sanctuaire, ainsi que les loges qui l'entouraient. Titus aurait désiré de conserver entièrement le temple ; mais voyant qu'il n'en pouvait venir à bout que par la mort d'un grand nombre de Romains, il fit mettre le feu aux portes, mais il défendit à ses soldats de mettre le feu à un édifice si magnifique. Malgré cela, le 10 août, les Juifs ayant fait une sortie, les Romains les repoussèrent jusqu'à l'enceinte intérieure du temple : alors un soldat romain, sans avoir

reçu aucun ordre, prit un tison ardent et le jeta par une fenêtre dans les bâtimens élevés immédiatement autour du temple, en trois ordres, l'un sur l'autre : le feu prit dans un instant. Les Juifs y accoururent pour l'éteindre. Titus y accourut aussi pour empêcher le feu de s'étendre : mais ni ses prières, ni ses menaces ne purent rien obtenir dans cette confusion. En attendant, les Romains massacrèrent une grande quantité de Juifs, tellement que la cour des prêtres était remplie de cadavres. Titus, voyant qu'il n'y avait aucun remède contre l'incendie, sortit du sanctuaire, où il se trouvait. Quelques prêtres se précipitèrent sur les Romains, mais ils se retirèrent bientôt et cherchèrent à se sauver sur le mur du vestibule, parce que le feu s'approchait d'eux. Ils y restèrent pendant quelque temps, mais le feu s'étant approché, deux d'entre eux se jetèrent dans les flammes, et les autres se rendirent à Titus, qui ne voulut pas en avoir pitié, en disant qu'après la destruction du temple il n'y avait plus de miséricorde, et les fit tuer.

XXIV. Six mille personnes du peuple s'étaient retirées sur une loge du temple qui était restée intacte. Mais les soldats, dans leur fureur, et sans l'ordre de Titus, y mirent le feu, en sorte que tous ces malheureux y périrent. C'est ainsi qu'enfin la vengeance de Dieu s'effectua entièrement contre les Juifs, à cause de l'excès qu'ils avaient commis en faisant mourir avec tant d'ingratitude son divin Fils. Les Romains, après avoir brûlé le temple, mirent le feu aussi au bâtiment de la trésorerie, où étaient déposés l'or, l'argent et les effets précieux du peuple ; tout cela fut dévoré par les flammes. Aujourd'hui même les Juifs pleurent encore la destruction de ce dernier temple, arrivée le 9 ou le 10 du mois d'août ; et pendant ce jour, ils obser-

vent un jeûne rigoureux, et restent nu-pieds depuis le soir de la veille de ce jour jusqu'au soir suivant. Tout cela, ou presque tout, a été décrit par l'historien Joseph (1) dans son livre de la *Guerre des Juifs*.

XXV. Après la destruction du temple, les Romains plantèrent leurs enseignes vis-à-vis de la porte intérieure du même temple, et offrirent dans le même temps des sacrifices à leurs dieux. Alors se vérifia ce qu'a prédit le prophète Daniel : « Et erit in templo abominatio desolationis. » (Dan. ix. 29.) A la même époque, les soldats romains proclamèrent Titus empereur. Titus protesta de nouveau que par ce siège il n'avait fait que mettre à exécution la vengeance du Tout-Puissant contre les Juifs. Ensuite il livra la partie de la ville qui tenait à la discrétion de ses soldats. Ainsi tout fut détruit par la faim, par le fer et par le feu. Les séditeux, après avoir tué, pour compléter le carnage, huit mille quatre cents personnes du peuple qui s'étaient réfugiés dans la ville, se fortifièrent dans le palais royal.

XXVI. Les Romains environnèrent la ville, et les Juifs, après avoir défendu pendant quelque temps les murailles qui étaient encore debout, finirent par les abandonner. Ainsi Titus entra en triomphe à Jérusalem, le 8 septembre. Titus ordonna aux soldats de ne plus tuer d'autres Juifs ; mais, malgré cette défense, ils firent prisonniers les plus jeunes, et égorgèrent tous les autres. Dans ce dernier massacre onze mille personnes périrent. Pendant les jours suivans, les Romains brûlèrent le reste de la ville et démolirent les murailles que le feu et les machines de guerre avaient épargnées. Dans ce siège

(1) Joseph., de Bello Jud., lib. 6 et 20.

on compta plus d'un million de morts et cent quatre-vingt-dix-sept mille prisonniers (1). Mais Juste Lipseus (2), en comptant ceux qui furent tués par ordre des gouverneurs de la Judée, dit que le nombre des morts s'élève à un million et trois cent trente-sept mille, sans compter les quarante mille morts à Josapat et les Hébreux venus à Jérusalem des autres parties de la Judée, lesquels, selon Joseph, périrent de faim et de misère.

XXVII. Enfin Titus fit démolir le temple jusque dans ses fondemens, ainsi que Jésus-Christ l'avait prédit. (Matth. xxiv. 2.) Il fit aussi raser tout le reste de la ville, excepté trois tours, pour faire voir aux peuples la force de cette place, que Dieu voulut entièrement démolir. Ainsi on ne voyait plus dans la suite de signe qui annonçât qu'une ville avait existé dans cet endroit. Scaliger (3) assure qu'il existe une tradition parmi les Juifs, que, sur le lieu où le temple s'élevait, on fit passer solennellement la charrue, afin qu'on ne pût plus y bâtir aucun édifice; car les lois romaines défendaient absolument de bâtir sur des lieux où la charrue était passée.

XXVIII. Titus se transporta ensuite à Alexandrie et de là à Rome, où, après quelques jours, il entra en triomphe avec Vespasien son père. Il fit porter dans ce triomphe les dépouilles les plus riches des Juifs, la table d'or, le chandelier aux sept branches, ainsi que le livre de la loi. Ce dernier fut gardé par les Romains avec la pourpre qui servait d'ornement au sanctuaire et les autres ornemens du temple; ils furent renfermés dans le temple de la Paix

(1) Joseph., de Bello Jud., l. 6. c. 45.

(2) Just. Lips., l. 2 de Constan., c. 21.

(3) Scalig. Isago, lib. 3, part. 3.

que Vespasien fit bâtir à Rome. On voit encore aujourd'hui dans quelques arcs de triomphe la représentation de ce triomphe avec le chandelier et les autres ornemens.

---

## CHAPITRE III.

### PROGRÈS DE LA RELIGION CHRÉTIENNE APRÈS LA RUINE DES JUIFS.

**Sommaire.** — I. La désolation des Juifs durera jusqu'à la fin du monde, époque où ils se convertiront. — II. En attendant cette époque ils vivront toujours abhorrés par tous les peuples. — III. La destruction du temple démontre que la venue du Messie s'est déjà effectuée. Les Juifs doivent payer pour aller pleurer leur ville et leur temple détruits. — IV. C'est en vain que Julien l'apostat voulut rebâtir le temple. — V. Les Juifs se sont trompés parce qu'ils n'ont pas eu un Messie comme ils le voulaient. Leur décret qui défend de compter les années des 70 semaines de Daniel. — VI. Progrès de la religion sur toute la terre. — VII. Gloire de la foi au temps de Constantin. — VIII. Le démon voyant la destruction de l'idolâtrie, fait naître les hérésies de plusieurs hommes impies, tel qu'Arius, Macédonius, Nestorius, Eutychès, Pélage, etc. — IX. Enfin, Luther, Calvin et autres novateurs. — X. Mais ce sont toutes des branches inutiles détachées de l'Église véritable qui en a triomphé par le moyen des Écritures reçues des mains des Juifs mêmes. — XI. Correspondance que les livres divins ont entre eux : La loi ancienne était une ébauche de la nouvelle. — XII. En niant l'un des Testaments, l'on est forcé de nier l'autre. Les Écritures divines n'ont pu être altérées. — XIII. Tous les faits arrivés depuis le commencement du monde font voir que la volonté de Dieu s'est accomplie. — XIV. La chute des Juifs et la conversion des païens font connaître le dessein de Dieu pour rendre l'homme heureux dans cette vie, mais plus encore dans l'autre. — XV. Le Seigneur dans l'ancienne et dans la loi nouvelle a conservé son peuple pour le sauver dans l'éternité. — XVI. La subsistance de notre religion fait voir qu'elle est l'ouvrage du Seigneur. — XVII. Donc, nous devons

entièrement nous attacher aux enseignemens de notre Église et espérer d'y trouver notre salut.

I. Après la destruction de Jérusalem , les Juifs perdirent la dignité de peuple de Dieu , ainsi qu'Osée les en avait menacés. Les malheureux vivent sans temple , sans ville , sans roi , sans prêtres , sans sacrifices , et ils ont la douleur de voir que la prophétie d'Osée s'est déjà vérifiée par leur destruction : « Quia dies multos sedebunt » filii Israel sine rege , et sine principe , et sine sacrificio , et sine altari , et sine ephod , et sine theraphim , » et post hæc revertentur filii Israel , et quærent Dominum Deum suum , et David regem suum ; et paventur ad Dominum , et ad bonum ejus , in novissimo dierum. » (Oscæ III , 4 et 5.) Le prophète dit *sine ephod* , c'est-à-dire sans pontificat , et *sine theraphim* , c'est-à-dire même sans aucun simulacre , tels que les veaux d'or ou autres semblables , que les Hébreux avaient adorés plusieurs fois , selon de Lyra , Isidore , Vatable , Pagnin et Cornelius a Lapide. « Et post hæc revertentur » filii Israel , » c'est-à-dire que les Juifs , désolés et affligés pendant une infinité de siècles , ouvriront enfin les yeux , et reviendront un jour à leur Seigneur Dieu , « et David » regem suum , » c'est-à-dire au Messie , fils de David , selon l'interprétation des saints Pères , d'après le texte d'Ézéchiël (xxxiv. 23.) : « Et paventur ad Dominum , et » ad bonum ejus , in novissimo dierum ; » et à la fin des jours ils reviendront au Seigneur avec beaucoup de vénération , tout étonnés de la grande miséricorde que Dieu leur montrera à cette époque. Tout cela est relatif à ce qu'a dit Jérémie (xxxiii. 26.) : « Conreducam enim

» conversionem eorum, et miserebor eis, » et à ce qu'à écrit S. Paul. (Rom. cap. xi. v. 11 et seq.)

II. En attendant, ces malheureux, pour subir la peine de leur obstination, seront toujours errans sur la terre, méprisés et abhorrés partout où ils demeureront, et cela jusqu'à la fin du monde. Mais ce qui doit exciter le plus notre étonnement, c'est qu'ils vont partout, sans jamais se confondre avec les autres nations; tandis que les anciens Grecs et Romains se sont mêlés aux autres peuples, les Juifs, depuis qu'ils ont été expulsés de leur royaume, bien qu'ils se soient répandus chez tous les peuples, se sont toujours distingués entre eux, mais toujours assujétis et toujours haïs par toutes les nations : ils conservent continuellement leurs livres sacrés, dans lesquels on lit leurs ignominies, leurs châtimens, ainsi que les prophéties de leur malheureuse condition comme punition de leur opiniâtreté.

III. Mais ce qui étonne encore plus, c'est que les Juifs ne connaissent pas leur erreur, en se voyant sans temple et sans sacrifice, puisque Dieu attacha le culte mosaïque, d'abord au tabernacle, et ensuite au temple de Jérusalem, en leur défendant de lui offrir, dans quelque autre lieu que ce fût, des sacrifices ou d'autres honneurs. La destruction du temple fut donc un signe bien évident que le Messie était déjà venu. Et, puisque ce temple est détruit depuis dix-sept cents ans, il est certain que le Messie est arrivé. Lorsque vous demandez aux Juifs, où est maintenant leur temple, ils ne savent que répondre. Quelques-uns disent qu'il est dans un lieu caché; mais ce lieu est tellement caché, que personne, même parmi les Juifs, ne le connaît. Ce qui est incontestable, c'est que depuis plusieurs siècles ils n'ont plus ni temple, ni cité. De-



puis la destruction de Jérusalem , dit S. Jérôme (1) , il n'est plus permis aux Juifs d'entrer à Jérusalem , ou , pour mieux dire, dans le lieu où était située Jérusalem : il ne leur est permis d'y aller qu'une fois par an , avec bien de la peine , et à prix d'argent , pour y pleurer leur destruction. Ainsi , dit S. Jérôme , ayant une fois acheté le sang de Jésus-Christ , maintenant ils sont condamnés à acheter leurs larmes : « Ut qui quondam eme-  
» rant sanguinem Christi , emant lacrymas suas. »

IV. N'est-ce pas encore une chose bien prodigieuse que ce qui est arrivé aux restes du temple, du temps de l'empereur Julien. Cet apostat, ayant abandonné la foi, et voulant donner un démenti à Jésus-Christ (qui avait prédit la destruction totale du temple), se chargea de le faire rebâtir. A cet effet, il encouragea les Juifs à entreprendre cet ouvrage, leur donna des sommes d'argent, et chargea son ministre Alypius du soin du bâtiment. Les Juifs jetèrent aussitôt les fondemens du nouveau temple. Mais ils n'eurent pas plus tôt commencé de bâtir, que des tremblemens de terre et des flammes, sortant des entrailles de la terre même, jetèrent les pierres en l'air et détruisirent les matériaux, les instrumens et même les ouvriers : de sorte que, après plusieurs essais, ils furent obligés d'abandonner l'entreprise. Théodoret, Socrate, Sozomène et le païen Ammien Marcellin, contemporain de Julien, rapportent ce fait. Ammien s'exprime ainsi : « Cum instaret Alypius provinciæ rector, me-  
» tuendi globi flammarum prope fundamenta crebris as-  
» sultibus erumpentes facere locum, exustis aliquoties  
» operantibus, inaccessum; hocque modo cessavit in-

(1) S. Hier. in Sophon., cap. 1.

» cœptum (1). » S. Jean Chrysostôme, qui vécut peu de temps après, écrit que de son temps encore on voyait les fondemens découverts. S. Grégoire de Nazianze, S. Ambroise et plusieurs autres, dont on peut voir le nom dans notre ouvrage intitulé *Vérités de la foi* (2), racontent la même chose.

V. Le motif qui rend les Juifs si obstinés, c'est leur attente d'un roi puissant, chargé de gloire mondaine, de richesses, d'honneurs, de sujets et de royaumes, qui, après avoir détruit tous ses ennemis, dominera toute la terre, enrichira tous ses prosélytes et les comblera d'honneurs terrestres. C'est pourquoi, quand ils virent Jésus-Christ pauvre et méprisé, ils ne voulurent point le croire, ni le recevoir pour leur Sauveur. Et malgré tous les oracles des prophètes qui annonçaient clairement que le temps de la venue du Messie était déjà arrivé, malgré tous les indices qui démontraient que Jésus-Christ était le Messie qu'ils attendaient, ils ne voulurent point le recevoir. Au contraire, ils firent tous leurs efforts pour le rejeter; et afin de le faire rejeter par les autres, ils inventèrent même des calomnies atroces pour le rendre odieux. Ils voyaient bien qu'à cette époque le Messie promis devait être né; mais au lieu de se résoudre à le recevoir, plusieurs dirent que le Messie n'était autre qu'Hérode, ce bourreau féroce d'une infinité d'enfans innocens, d'où sortit la secte des Hérodiens. D'autres dirent que c'était Agrippa; quelques-uns que c'était Vespasien; plusieurs soupçonnèrent que ce pouvait bien être S. Jean-Baptiste, comme nous le lisons dans S. Luc :

(1) Ammian., lib. 25.

(2) *Vérités de la foi*, part. 2, chap. 5, § 1, n. 3.

« Existimante autem populo, et cogitantibus omnibus in » cordibus suis de Joanne, ne forte ipse esset Christus. » (Luc. III. 15.) Pendant un siècle entier ils crurent que le Messie devait naître dans le courant de ce siècle. Mais quand ce siècle se fut écoulé, ne voyant point paraître le Messie, comme ils se l'étaient imaginé, ils répandirent le bruit que le Christ avait été Judas Macchabée; un rabbin osa soutenir que ç'avait été le roi Ézéchias. Mais comme on ne pouvait concilier l'époque marquée par les prophètes avec ces conjectures, ils dirent (selon S. Augustin et le Talmud même) que le Christ était déjà dans le monde, mais qu'il se tenait caché. Enfin, les princes des prêtres, voyant que tous les calculs des époques prouvaient que le Messie était déjà venu, publièrent un décret, par lequel on défendit de compter les années de la venue du Messie d'après les soixante-dix semaines, en déclarant maudits tous ceux qui oseraient enfreindre cette défense.

VI. Cependant, après la ruine des Juifs, la foi fit des progrès immenses. Des troupes nombreuses d'anachorètes quittaient leur patrie et leurs maisons pour se soustraire aux persécutions des tyrans, et allaient peupler les cavernes et les déserts. Les fidèles étaient alors persécutés avec le plus grand acharnement; et malgré cela, partout on embrassait la foi et on adorait Jésus-Christ. On vit un nombre prodigieux d'églises s'élever au milieu des Grecs, des Romains, des Seythes, des Persans, et parmi les nations les plus barbares, jusqu'aux confins de la terre. Or, ces merveilles arrivèrent en bien peu de temps, puisque Tertullien écrit que dans le second siècle il n'y avait aucun pays de la terre qui ne fût habité par des chrétiens

VII. Dans le quatrième siècle, l'idolâtrie ayant été renversée, et Dieu ayant donné l'empire à Constantin, la

religion chrétienne se montra dans toute sa gloire. S. Jérôme, qui était alors en Palestine, s'écriait : « Les couronnes » des rois sont ornées du signe de la croix. Nous rece- » vons ici tous les jours des troupes de moines venant » de la Perse, de l'Éthiopie et des Indes. L'Arménien a » abandonné ses sectes. Les Huns ont appris le Psautier. » Les Scythes brûlent de l'ardeur de la foi. L'armée des » Gètes porte les enseignes de l'Église. » Pallade nous fait encore connaître qu'au commencement du quatrième siècle, plus de vingt mille vierges religieuses vivaient dans le territoire d'une seule ville d'Égypte, pour y mener une vie sainte. Ainsi les trois premiers siècles furent des siècles de sang, et le quatrième et le cinquième furent des siècles de macérations et de pénitences. Alors s'accomplit la prophétie de Malachie : on vit dans tous les lieux de la terre des fidèles et des églises où l'on honorait Dieu par l'oblation du saint sacrifice de l'autel : « Ab ortu » enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum » in gentibus, et in omni loco sacrificatur, et offertur no- » mini meo oblatio munda. » (Malach. I. 11.)

VIII. Le démon, voyant que l'idolâtrie était ruinée, fit naître les hérésies. Il fit surgir un Arius qui niait la divinité du Verbe; cet hérésiarque disait que le Verbe était d'une nature plus excellente que toutes les autres créatures, mais qu'il n'était pas éternel, ni consubstantiel à Dieu son père, comme l'enseigne le concile de Nicée. Il fit surgir un Macédonius; celui-ci niait la divinité du Saint-Esprit, en disant que ce n'était qu'une pure créature; mais le concile de Constantinople I, déclara que le Saint-Esprit était une des trois personnes divines, et Dieu comme le Père et le Fils. Il fit surgir un Nestorius, qui constituait dans le Christ deux personnes, l'une divine,

l'autre humaine , en divisant l'une de l'autre ; mais le concile d'Éphèse déclara qu'en Jésus-Christ la personne du Verbe unit en même temps la nature divine et la nature humaine , de manière que le Verbe est uni hypostatiquement en unité de personne avec l'humanité de Jésus-Christ. D'un autre côté , Eutychès surgit pour soutenir que Jésus-Christ n'avait qu'une seule nature divine ; que le Verbe en prenant l'humanité, l'avait absorbée dans sa divinité : de sorte que Nestorius admettait en Jésus-Christ deux personnes et deux natures , tandis qu'Eutychès n'admettait qu'une personne et une nature. Mais le concile de Chalcédoine déclara, qu'il y a en Jésus-Christ deux natures , la nature divine et la nature humaine , unies dans une seule personne. Pélage parut et nia la nécessité et la gratuité de la grâce ; mais l'Église enseigne que, pour bien agir il est absolument nécessaire d'avoir la grâce divine, et que cette grâce nous est donnée par le Seigneur gratuitement , sans avoir égard à nos mérites.

IX. Ainsi, l'enfer a soulevé de temps à autre quelques hommes pervers qui se sont efforcés de corrompre et de dénaturer les dogmes de l'Église. Mais on vit toutes ces hérésies s'éteindre tôt ou tard. L'hérésie d'Arius eut dans ces commencemens un grand nombre de prosélytes ardens , parmi lesquels on compta plusieurs évêques : il en arriva de même des autres hérésies ; mais à l'heure qu'il est , toutes ces hérésies anciennes sont anéanties. Depuis lors , on a vu les dernières hérésies de Luther, de Calvin et d'autres novateurs semblables ; celles-ci ont été les plus pernicieuses , parce que pour agrandir faussement l'efficacité des mérites de Jésus-Christ, en disant qu'il a satisfait pour tous nos péchés , même pour ceux dont on n'a aucune détestation ; ces hérésies ont aboli

les sacremens ainsi que les préceptes divins, et ont réduit la loi de Dieu à un nom absolument vain ; car, en disant que les mérites de Jésus-Christ suppléent à tout, elles ont par là même ôté aux hommes toute obligation d'observer les préceptes divins, ainsi que celle de se disposer à recevoir dignement les sacremens. Nous ne parlons ici de ces choses que très-légèrement. Si quelqu'un désire voir ces erreurs longuement discutées et réfutées, il n'a qu'à lire notre ouvrage de l'histoire des hérésies avec leurs réfutations, intitulé *Triomphe de l'Église*.

X. Mais qui ne voit que toutes ces sectes sont des branches détachées du seul arbre de l'Église de Dieu, prêchée par Jésus-Christ, qui assura à ses disciples, que les portes de l'enfer, savoir : les hérésiarques et les hérésies, ne prévaudraient jamais contre elle (selon l'interprétation des saints Pères), lorsqu'il dit à S. Pierre : « Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo ecclesiam meam ; et portæ inferi non prævalebunt adversus eam. » (Matth. xvi. 18). La raison en est claire : car, si la première Église instituée par Jésus-Christ a été vraie une seule fois, ainsi que le Seigneur l'approuva de sa propre bouche, ce que les hérétiques même reconnaissent pour véritable, et spécialement nos novateurs, elle doit être nécessairement toujours vraie, si nous ne voulons pas donner un démenti à l'auteur même de la vérité. C'est pour cela que tous les païens qui ont embrassé la foi de Jésus-Christ ne sont entrés que dans l'Église catholique. C'est encore pour cela que nous lisons dans l'histoire, que de toutes les églises chrétiennes, l'Église catholique a toujours été celle que les idolâtres et les hérétiques ont le plus persécutée. En sorte que la seule Église qui ait triomphé de toutes les hérésies est celle de Jésus-Christ,

qui a uni son Église de la loi nouvelle à celle des patriarches de la loi ancienne. C'est pour ce motif que, par une sage disposition de Dieu, les saintes Écritures qui sont les premiers livres du monde, et qui nous font connaître Dieu, ont été conservées avec tant de soin par les mains du peuple juif. Les livres des Égyptiens sont perdus depuis long-temps. Les livres des Romains concernant leur religion n'existent pas non plus. Le sénat même, dit Bossuet, fit brûler les livres de Numa, qui fut l'auteur de leur fausse religion. Les Romains ont égaré de même les livres des Sibylles, dans lesquels, à ce qu'ils croyaient, existaient les décrets des dieux relativement à l'empire. Les Juifs seuls ont conservé leurs écritures, bien qu'on y lise leurs infidélités, leurs crimes, ainsi que les prophéties et les punitions qu'ils souffrent toujours pour leurs méchancetés. Ce peuple obstiné porte dans tous les pays où il est dispersé les notes et les miracles de la vraie religion qu'il a professée pendant long-temps.

XI. Mais ce qui confirme et manifeste d'autant plus la vérité de notre religion, c'est la correspondance qu'ont entre elles les saintes Écritures. Les livres postérieurs au vieux Testament correspondent entièrement aux antérieurs, et principalement aux livres de Moïse, qui sont les plus anciens, et qui servent de fondement à la religion hébraïque; on trouve les livres postérieurs toujours uniformes aux antérieurs, quoiqu'ils aient été composés par des écrivains différens. Quant aux livres du nouveau Testament, on voit pareillement la grande correspondance que les uns ont avec les autres. Les Évangiles correspondent parfaitement entre eux, et les épîtres et les actes des apôtres correspondent parfaitement avec les évangiles. Mais ce qui étonne le plus, c'est de voir l'har-

monie qui existe entre les livres du nouveau et ceux de l'ancien Testament. Les uns appellent les autres : les évangiles, les épîtres de S. Paul et des autres apôtres, appellent les livres de Moïse et des prophètes, et les livres des prophètes appellent ceux de Moïse. L'ancien Testament prédit tout ce qui devait arriver au temps du nouveau, et les faits du nouveau démontrent la réalisation de tout ce qui était prédit dans l'ancien. La ruine des Juifs et la conversion des païens, font connaître l'unité perpétuelle de l'Église et de la religion; elle commença chez les Hébreux, et fut perfectionnée dans la suite par les chrétiens. Les mystères divins ont été figurés dans la loi ancienne, et manifestés dans la nouvelle; de manière que les livres anciens ont été la figure ou l'ébauche des vérités découvertes dans les livres nouveaux : les anciens livres ont spécialement prédit tous les événemens de la rédemption humaine, que Jésus-Christ a opérée par sa mort.

XII. De cette correspondance, il résulte que nul ne peut nier les Écritures de l'ancien Testament, sans nier toutes celles du nouveau, dans lesquelles il est parlé des anciennes : il ne peut de même nier les nouvelles Écritures, sans nier les anciennes où sont clairement prédits les faits relatifs à la rédemption, tels que la venue du Messie, ses mémorables actions, ses miracles, sa mort, la conversion des païens, ainsi que plusieurs autres choses. Dira-t-on qu'on aurait pu altérer les Écritures; mais qui est-ce qui aurait pu faire cette altération? Est-ce les païens? Quel intérêt y auraient-ils pu avoir? Les chrétiens? Non certainement, car les Juifs n'auraient pas manqué de publier les additions ou les faux changemens faits par les chrétiens. Les Juifs? Encore moins; car qui pourrait s'imaginer qu'ils eussent pu inventer toutes ces prophéties qui prédisaient la



venue du Messie, aujourd'hui nié par eux, mais avec tant de circonstances qui se sont vérifiées dans la suite, telles que la destruction de Jérusalem, la dispersion des Juifs, ainsi que la mort du Rédempteur. Ensuite, nous voyons tous que l'ancien Testament prépare le chemin à la perfection enseignée par le nouveau; de manière que le vieux Testament est la base de l'édifice, et le nouveau en est l'achèvement. S. Augustin dit que les Juifs dispersés sur la terre sont un témoignage bien valide de la vérité des Écritures saintes qu'ils nous ont conservées. Ce saint dit que les Juifs, « Non ad suam, sed ad gentium salutem, » et agnitionem, testimonia divina portant; propter hoc » illa gens regno pulsa est, et dispersa per terras, ut ejus » fidei (cujus inimici sunt) ubique testes fieri cogentur. » D'après cette opinion, dit un auteur savant, si les Juifs se fussent tous convertis à la venue du Sauveur, nous n'aurions que des témoins douteux des Écritures et de notre rédemption. S. Augustin dit dans un autre endroit que le Seigneur, afin que les païens, en voyant l'accomplissement parfait des prophéties, ne pussent pas soupçonner que les Écritures avaient été faussement composées par les chrétiens, laissa les Juifs dans le monde, afin qu'en observant toujours leur loi ils rendissent un constant témoignage de la vérité des Écritures. « Ne forte vidissent (inimici fidei) tanta manifestatione impleri prophetias, putarent Scripturas a christianis esse confictas, » proferentur codices a Judæis; atque ita Deus demonstrat nobis de inimicis nostris, quos ideo non occidit, » ne obliviscerentur legis, quam propterea legendo sibi » sumant judicium, nobis præbeant testimonium. »

XIII. Ainsi, tous les temps depuis la création du monde nous démontrent que Dieu à toujours poursuivi le dessein

de sauver l'homme par le moyen de Jésus-Christ, comme il l'avait lui-même révélé dès l'origine. Les traditions faites aux Juifs confirment la même religion qui a été enseignée aux chrétiens; de sorte que les Écritures des deux Testaments ne composent qu'un même livre et un même corps. La dispersion des Juifs et la conversion des païens arrivées après la mort de Jésus-Christ montrent jusqu'à l'évidence l'accomplissement de ce qui a été prédit par notre Sauveur dans la parabole de la vigne (qui signifie la religion) plantée d'abord pour être cultivée par les Juifs; mais Dieu y ayant envoyé ses serviteurs pour en recueillir les fruits, les agriculteurs rouèrent les uns de coups, tuèrent les autres, et lapidèrent le reste. Enfin le Père y ayant envoyé son fils Jésus-Christ, ils le chassèrent de la vigne et lui donnèrent la mort. (Matth. cap. xxi. vers. 35.) Alors le Père chassa de la vigne, c'est-à-dire de l'Église, ces agriculteurs, et il y appela d'autres ouvriers, c'est-à-dire les chrétiens. Cette parabole exprime la mission du Sauveur, la réprobation des Juifs et la vocation des gentils.

XIV. En effet, lorsque le Messie vint sur la terre, le royaume des Juifs, dont la punition est universellement connue aujourd'hui, était déjà déchu. Ces malheureux vont comme des esclaves sur tout le globe, abhorrés par toutes les nations, et montrant à tous la vengeance prophétisée contre eux depuis tant de siècles. Les Juifs, en attendant encore aujourd'hui le Messie, démontrent la vérité de sa promesse; et en errant sur toute la terre, sans royaume, sans roi, sans temple et sans prêtres, ils démontrent que l'avènement du Messie est accompli. La conversion des gentils est arrivée en même temps que la ruine des Juifs; et leur chute a entraîné celle de l'idolâtrie; car alors les nations connurent le vrai Dieu et en-

brassèrent la foi. De là on connut que les promesses faites aux Juifs dans la loi ancienne ne concernaient pas seulement les biens temporels, mais aussi les spirituels, ainsi que la paix de l'âme et sa vertu, et principalement l'amour de Dieu, qui nous dépouille des biens terrestres et nous fait aimer les biens éternels, ainsi que le vrai bonheur.

XV. C'est ainsi qu'on a toujours vu se manifester ce grand dessein de Dieu, de faire parvenir l'homme à la vie éternelle par la pratique des vertus. Ainsi, le peuple de Dieu a toujours existé en passant des Juifs aux chrétiens. Les Juifs ont continuellement attendu le Messie; mais dès qu'il vint, comme il l'avait prédit, ils ne voulurent point le recevoir. Dieu alors appela un peuple nouveau qui le reçut, et qui fut substitué à l'ancien; mais avec plus de gloire, parce que ce peuple nouveau est répandu sur toute la terre, tandis que l'ancien était renfermé dans ce seul coin du monde où l'on connaissait le vrai Dieu. « Notus in Judæa Deus. » Ce nouveau peuple est fondé sur la pierre, il est dans l'Église catholique, contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront jamais, ainsi que Jésus-Christ l'a promis : et cela nous démontre que cette Église ayant été vraie à son origine, elle le sera éternellement. Ce sont des choses qui rendent très-évidente la vérité de notre Église.

XVI. On voit donc, par là, que notre religion manifeste son caractère de vérité, car c'est un ouvrage qui ne peut subsister que par la force de la main de Dieu. Tant d'autres sectes qui vantent leur origine divine ne peuvent avoir une belle existence; ce défaut même, de leur part, démontre leur fausseté par leur séparation de la première Église fondée par le Seigneur. La secte mahométane a subsisté jusqu'ici, mais elle n'a pas les autres marques de vérité.

Mahomet disait qu'il avait été envoyé de Dieu ; mais quel est le signe de sa mission ? quel est le miracle qu'il a fait ? A-t-il opéré des changemens de mœurs, si ce n'est de mal en pis ? Mais notre religion a toujours été confirmée par des miracles, et par le plus grand des miracles, le changement des mœurs. Les hommes étaient auparavant tous attachés aux biens de la terre ; ensuite on les vit totalement livrés aux biens célestes.

XVII. Tout cela doit nous faire embrasser avec une vive ardeur toutes les vérités que l'Église nous enseigne, et déplorer dans le même temps l'aveuglement des incrédules qui, étant attachés à leurs sens et à leur jugement, veulent hasarder toute chose. Dieu permet cela, afin que nous le remercions davantage, et que nous nous attachions de plus en plus à ses saintes doctrines. Si l'Église n'avait pas d'ennemis, nous ne verrions pas la main de Dieu qui la soutient, et la grâce avec laquelle il nous assiste. Espérons donc de lui avec toute confiance notre salut éternel. Le Dieu qui a été fidèle aux promesses qu'il nous a faites, sera aussi fidèle, dans les siècles à venir, en nous donnant la récompense qu'il nous a promise.

---

## CHAPITRE IV.

### MORT MALHEUREUSE DES PERSÉCUTEURS DE L'ÉGLISE.

SOMMAIRE. — I. Mort de l'empereur Néron. — II. Mort de l'empereur Julien l'apostat. — III. Mort de l'empereur Dioclétien, qui massacra le plus grand nombre des martyrs de Jésus-Christ. — IV. Mort de Maximien Hercule. — V. Mort de l'empereur Maximin. — VI. Mort de l'empereur Valens Arien. — VII. Mort de l'empereur Anastase. — VIII. Mort d'Arius l'hérésiarque. — IX. Mort de Nestorius. — X. Mort de Cérinthe. — XI. Mort de Montan. — XII. Mort de Manès, chef des manichéens. — XIII. Mort de Wieleff, chef des hérétiques modernes. — XIV. Mort de Jean de Leide, un des chefs des anabaptistes, qui mourut repentant. — XV. Mort de Jean Hus, qui mourut brûlé vif. XVI. Mort de Luther. — XVII. Mort d'Ecolampade complice de Zuingle. — XVIII. Mort de Calvin, qui mourut en invoquant les démons et en maudissant ses études et ses écrits.

I. Pour donner encore plus d'éclat à la vérité de notre Église catholique, il sera très-utile que je fasse connaître ici les morts épouvantables par lesquelles Dieu a puni ses persécuteurs. En parlant de Néron, qui fut le premier persécuteur des chrétiens, on lit dans l'histoire que ce malheureux prince, après toutes les injures et les cruautés dont il accabla ses sujets, et particulièrement les chrétiens (ainsi que nous l'avons raconté au chap. 2, n. 2.), en se levant une nuit, se vit abandonné par ses gardes : effrayé de son danger imminent, il sortit de son palais, et alla frapper aux portes de plusieurs maisons ; mais personne

ne lui répondit ; ce que voyant , il se mit à courir avec quatre de ses affranchis pour chercher un refuge ; mais ceux-ci ne trouvèrent d'autre moyen de le sauver que de l'enfermer dans une caverne. Pendant ce temps, le sénat déclara Galba empereur, et Néron l'ennemi de l'empire. Il fut condamné à mort, et à être traîné et flagellé jusqu'au dernier soupir. Néron, ayant appris cette condamnation, saisit un poignard, et se coupa la gorge par désespoir. Un centurion survint, qui fit semblant de le secourir dans ce danger. *C'est trop tard*, répondit Néron ; et il mourut immédiatement (1). Telle fut la mort de Néron : passons à d'autres princes persécuteurs.

II. L'empereur Julien, surnommé l'apostat, chercha à abolir l'Église de Jésus-Christ, en se déclarant son ennemi et l'adorateur des dieux. Ce misérable, après deux ans de règne, fit la guerre aux Persans l'an 363 de Jésus-Christ ; dans la chaleur du combat il vit plusieurs Persans qui fuyaient : pour animer les siens à les suivre, il éleva le bras en criant avec force ; alors, comme le raconte Fleury (2), un chevalier persan lui lança un dard qui traversa une côte, et pénétra jusqu'au foie. Julien fit tant d'efforts pour retirer le fer incurtrier, qu'il se coupa les doigts ; mais les forces lui manquant, il tomba sur son cheval. Ses gens le conduisirent dans un hamac où il reprit quelques forces, il se crut soulagé ; il demanda ses armes et son cheval pour rentrer au combat, mais les forces l'abandonnèrent aussitôt, et il expira dans la même nuit. Théodoret et Sozomène racontent que lorsque Julien se vit blessé, il remplit la main de son sang, et en le je-

(1) Calmet, Hist. de l'ancien et nouveau Test., tom. 2, p. 555.

(2) Fleury, Histor., tom. 2, l. 14, num. 34.

tant en l'air, il dit avec colère contre Jésus-Christ : *O Galiléen! tu as vaincu.* Le cardinal Orsi (1) ajoute que selon la chronique d'Alexandrie, et selon ce qui avait été révélé à S. Basile dans une vision céleste, on prétend que le guerrier qui blessa Julien fut le martyr S. Mercure, mort dans la Cappadoce lors de la persécution de Dèce.

III. Vint ensuite Dioclétien ; cet empereur peut se vanter d'avoir donné à Dieu par sa cruauté le plus grand nombre de martyrs qui ont sacrifié leur vie pour la foi de Jésus-Christ. Après avoir gouverné l'empire pendant vingt ans, il y renonça contre son gré en faveur de Galerius, son gendre ; celui-ci voyant sa répugnance lui dit hardiment (il avait déjà le commandement de l'armée) que s'il ne voulait pas consentir de bonne grâce, il emploierait la force. Dioclétien fut forcé d'abdiquer ; se trouvant alors dans un âge décrépit, et méprisé de tous, la vie lui vint en horreur, à tel point, qu'il se jetait par terre, et s'entortillait comme un serpent ; accablé de tristesse, il résolut de se donner la mort ; n'ayant plus de tranquillité ni nuit ni jour, afin de hâter son dernier moment, il se priva du sommeil et de nourriture, et il finit ainsi sa misérable vie.

IV. Maximien Hercule, qui partagea l'empire avec lui, exerça comme lui la même cruauté contre les chrétiens, et, comme lui encore, il se donna la mort de sa propre main. Cet homme était si cruel que, pendant ses repas, il faisoit venir une ourse, et pour se divertir il lui donnoit un homme à dévorer en sa présence. Maximien avait renoncé à l'empire par force, et pour ne pas contredire Dioclétien, et c'est pour cela qu'il cherchait tous les

(1) Hist., tom. 5, l. 7, num. 42.

moyens de le ressaisir. Il avait donné sa fille en mariage à Constantin-le-Grand ; mais comme il ne pouvait souffrir de le voir empereur, il se proposa de le tuer ; et se confiant sur sa fille, il lui demanda de le faire introduire pendant une nuit dans la chambre où Constantin dormait, afin de le tuer de ses propres mains. Mais l'impératrice, qui aimait plus son mari que son père, l'introduisit dans un autre appartement, en lui faisant accroire que Constantin reposait en ce lieu. Mais là dormait un esclave qui fut tué à la place de Constantin. Maximien sortit triomphant de l'appartement, croyant avoir tué l'empereur ; mais il trouva Constantin dans la chambre suivante, qui, sachant qu'il avait plusieurs fois attenté à ses jours, outre cette dernière embuche dressée trop témérairement, lui dit avec résolution qu'il eût à choisir le genre de mort par lequel il voulait finir sa vie. Maximien choisit la mort par strangulation. C'est ainsi que ce barbare finit honteusement son infâme vie.

V. Maximin ne leur fut pas inférieur pour les cruautés qu'il exerça envers les chrétiens ; la barbarie de cet empereur est vraiment incroyable. En combattant contre Licinius, il perdit la bataille et s'enfuit à Tarse, où voyant que sa mort était inévitable, parce que Licinius le tenait étroitement assiégé, désespéré il se gorgea de vin et de nourriture, comme une bête, et croyant que c'était la dernière fois qu'il mangeait et qu'il buvait, il avala du poison ; mais le poison trouvant l'estomac chargé, ne le tua pas tout-de-suite, mais le réduisit à un état horrible. Ce misérable sentit ses entrailles le brûler avec une telle force, qu'il entra dans une rage inouïe, et pendant quatre jours il ne voulut prendre aucune nourriture ; mais sentant la faim revenir, il se remplissait les mains de terre, et l'avalait



ensuite. On voyait enfin sur lui les effets de la vengeance divine ; il éprouvait déjà dans cette vie les tourmens de l'enfer ; l'angoisse et le désespoir qu'il souffrait, étaient si grands qu'il se frappait continuellement la tête contre les murailles, avec une force telle, que les yeux lui sortirent des orbites. Ce fut le châtement qu'il méritait pour avoir fait arracher les yeux à tant d'innocens confesseurs de Jésus-Christ. C'est alors qu'il comprit le compte que Dieu lui demandait de la guerre qu'il avait faite à la religion avec tant de cruauté. Cependant ses chairs se consumaient par le feu qui dévorait ses entrailles ; son corps n'avait plus que la peau et les os ; son corps était méconnaissable ; il ressemblait à un cadavre en putréfaction, et le tombeau d'une ame qui n'existait que pour souffrir. Le misérable s'écriait qu'il se sentait brûler vif ; il appelait la mort, et il expira au milieu de ces horribles agitations (1), selon la menace que Zacharie a faite aux impies : « Et hæc erit » plaga, qua percutiet Dominus omnes gentes, quæ pugna- » verunt adversus Hierusalem ; tabescet caro uniuscujusque » stantis super pedes suos, et oculi ejus contabescunt in » foraminibus suis, et lingua eorum contabescet in ore » suo. » (Zach. xiv. 12.)

VI. Si l'empereur Valens n'était pas idolâtre, mais hérétique, il n'en persécuta pas moins l'Église très-cruellement. Arien forcené, il fit serment de ne jamais cesser de persécuter les catholiques. Les pauvres catholiques ne pouvant plus tolérer les insolences des ariens, députèrent vers Valens quatre-vingts ecclésiastiques, pour le prier de mettre un frein aux persécutions de leurs ennemis. Ce

(1) Vide Eus., l. 9 ; Ecl. Hist., c. 10 ; et Baron., Annal., tom., 3, an. 314.

prince impie s'emporta contre les ambassadeurs, et il ordonna secrètement au préfet du prétoire de les faire mourir. Le préfet les fit entrer dans une barque, en ordonnant aux matelots que, lorsqu'ils seraient en pleine mer, ils missent le feu au navire. Cela fut exécuté, et tous ces infortunés députés périrent (on présume que tout cela fut exécuté par ordre de Valens). Il y eut peu de villes qui ne se ressentissent de la tyrannie de cet empereur. Arrivé à Antioche, il fit tourmenter beaucoup de catholiques, il en fit noyer un grand nombre et exiler une infinité d'autres. Il publia un édit qui prescrivait à tous les moines de prendre les armes, et il chargea un faux évêque d'Alexandrie, nommé Lucius, d'exécuter cet ordre; celui-ci, à la tête de trois mille soldats, se rendit dans les déserts de la Nitrie, où il tua une foule de pauvres solitaires et relégua le reste dans une île marécageuse de l'Égypte; mais l'année 378 vit éclater la divine vengeance contre Valens. Tandis que les Goths venaient l'assiéger à Constantinople, il rencontra un saint cénobite, appelé Isaac, qui lui dit : « Où vas-tu, empereur ? tu fais la guerre à Dieu, et Dieu » combattra contre toi, tu perdras la bataille, et tu ne » reviendras pas. » Valens courroucé répondit : « Je revien- » drai, et je te ferai payer par la mort ton audace. » Il le fit emprisonner; mais la prophétie du solitaire ne tarda pas à s'accomplir. Valens fut battu, et se mit à fuir. Mais sur la route il fut blessé d'une flèche qui le renversa de cheval, ses gens le transportèrent dans la chaumière d'un paysan. Il fut renfermé dans ce lieu; mais peu de temps après arrivèrent dans cet endroit une troupe d'ennemis, qui ne pouvant ouvrir la porte de cette chaumière y mirent le feu, sans savoir que l'empereur y était ren-

fermé : il fut ainsi brûlé, étant âgé de cinquante ans (1).

VII. Anastase qui gouverna l'empire pendant vingt-sept ans, ne fut pas un persécuteur moins acharné des catholiques. Il vécut d'abord en homme privé, mais ayant été élevé à l'empire, Euphèmius, patriarche de Constantinople, zélé défenseur de la religion s'opposa à son élection, connaissant ses opinions contraires à la foi. Il ne consentit à le reconnaître que lorsque Anastase s'obligea par serment de suivre le concile de Chalcédoine. Mais celui-ci, loin de tenir sa promesse, persécuta les catholiques avec un plus grand acharnement. Mais l'heure de la vengeance divine sonna pour lui, comme elle l'avait été miraculeusement annoncée à S. Élie, patriarche de Jérusalem. Ce saint patriarche, âgé de 90 ans, se trouvait en 518 dans un lieu hors de Jérusalem avec le solitaire S. Sabas. L'heure du repas étant arrivée, S. Élie ne voulut pas prendre de nourriture, et il confia à S. Sabas qu'Anastase venait de mourir. Voici comment sa mort arriva. Une grande tempête s'éleva dans cette nuit sur le palais impérial. L'empereur, effrayé par les éclairs et par le tonnerre, qui tombaient du ciel, et plus encore par les remords de son iniquité et des mauvais traitemens qu'il avait fait subir aux catholiques, se voyant menacé par la vengeance divine, il courait d'un appartement à l'autre. Enfin il se renferma dans un de ses cabinets. Ses courtisans ne le voyant plus paraître, le cherchèrent, et le trouvèrent mort. Quelques-uns croient qu'il mourut de frayeur, d'autres qu'il fut frappé de la foudre. Enfin il mourut comme il le méritait (2).

VIII. Passons maintenant des princes persécuteurs des

(1) V. Orsi, lib. 16, n. 54 ; et Fleury, tom. 2, lib. 16 et seq.

(2) Orsi, tom. 16, lib. 65, num. 67 et seq.

fidèles aux hérésiarques qui ont peut-être causé plus de mal à l'Église. Les princes la persécutaient avec la force et avec la cruauté, et les hérésiarques avec la fraude et avec les fausses doctrines. Parlons premièrement d'Arius : cet impie était africain ; il passa ensuite à Alexandrie, où il s'attacha d'abord au parti de Méléce qui avait suscité un grand schisme dans l'Église. Arius abandonna ce parti, il fut élevé à la prêtrise et devint même curé d'une paroisse d'Alexandrie. Après la mort d'Achillas, patriarche d'Alexandrie, Arius eut l'ambition de lui succéder ; mais S. Alexandre lui ayant été préféré, il commença, poussé par l'envie, à censurer la conduite et puis la doctrine de S. Alexandre, en disant que c'était faussement qu'il enseignait que le Verbe était le Fils de Dieu égal au Père, engendré *ab aeterno*, et qu'il fût d'une même nature et d'une même substance que le Père. Arius blasphémait, et disait que le Verbe avait été créé par Dieu, comme nous avons été créés, mais qu'ensuite ayant mené une vie sainte, Dieu lui avait fait part de la divine nature, et l'avait honoré du titre de Verbe et de son fils. S. Alexandre lui fit plusieurs fois des admonitions sur ses détestables erreurs. Mais voyant que ses efforts étaient inutiles, il convoqua un synode, où Arius fut unanimement condamné et excommunié. Il fut contraint de sortir d'Alexandrie. Arius alors se retira dans la Palestine, où par ses fraudes il sut s'attirer la faveur de plusieurs évêques de ces contrées. Mais les erreurs d'Arius avaient déjà allumé un grand incendie en Orient (1) ; en sorte que l'empereur Constantin, voyant que la discorde allait s'augmentant tous les jours, résolut d'assembler un concile d'é-

(1) Noël Alexandre, tom. 8, cap. 5, art. 5. Fleury, lib. 10. Orsi, lib. 12, num. 2 et seq.

vêques dans la ville de Nicée ; là se réunirent en effet 318 évêques qui condamnèrent la doctrine impie d'Arius, et qui déclarèrent que Jésus-Christ est le vrai fils éternel de Dieu, et consubstantiel au Père. Cependant Arius, continuant à répandre ses erreurs, Constantin le relégua dans l'Illyrie. Nonobstant cela les ariens firent croire à Constantin qu'Arius suivait la doctrine du concile de Nicée ; l'empereur séduit l'obligea seulement à ne pas s'écarter de la foi enseignée dans ce concile. Arius le jura, mais en dissimulant. C'est pour cela qu'il fut décidé qu'on le recevrait dans la communion des fidèles. A cet effet, un jour qu'il était conduit par ses prosélytes pour être installé publiquement dans l'église, arrivé sur la place de Constantinople, au moment où il triomphait au milieu du cortège de ses disciples, c'est là que cet impie fut frappé par la vengeance divine. Surpris d'une frayeur subite, il sentit ses entrailles se bouleverser ; et, forcé de soulager son ventre, il demanda s'il n'y avait pas dans les environs, un lieu destiné à cet effet ; on lui en indiqua un derrière la place ; il s'y rendit, et s'y étant renfermé, il laissa son domestique à la porte ; Arius s'assit, et peu de temps après le corps de ce misérable creva, et comme un autre Judas il rendit avec ses excréments les intestins, la rate, le foie, au milieu d'un grand flux de sang ; c'est ainsi qu'il exhala son âme maudite. Comme il ne sortait pas du cabinet, après quelque tems ses gens accoururent, et ayant ouvert la porte, ils le trouvèrent étendu à terre mort et dans ce misérable état. Telle fut la fin du triomphe d'Arius (1).

(1) Noël Al., tom. 8, c. 5. Feury, l. 10, n. 28. Orsi, l. 12, n. 11 et seq.

IX. A Arius succéda Nestorius qui fut aussi un des persécuteurs de l'Église par sa doctrine impie. En 427 ou en 428, Nestorius fut élu patriarche de Constantinople. Au commencement il montra beaucoup de zèle contre les hérétiques, et plus particulièrement contre les ariens. Il avait amené avec lui un prêtre d'Antioche, nommé Anastase, lequel ayant dit un jour à son instigation, dans un sermon, que la Vierge Marie ne pouvait pas être appelée mère de Dieu, mais seulement mère du Christ, le peuple scandalisé de cette proposition, recourut à Nestorius, afin qu'il punit l'audace de son prêtre; mais Nestorius le jour suivant fit tout le contraire; car étant monté en chaire, il défendit ce qu'Anastase avait dit, et il annonça ouvertement que le Christ n'était pas Dieu, et que par conséquent Marie n'était pas la mère de Dieu. Un autre jour il osa dire en chaire : « Que celui qui ose appeler la Vierge mère de Dieu, soit excommunié. » Nestorius niait l'union hypostatique du Verbe divin avec la nature humaine en Jésus-Christ; et il disait que le Verbe était uni à Jésus-Christ comme il est uni avec les autres saints, par le moyen de la grâce, quoique d'une manière *plus excellente*. Il disait ensuite que le Verbe demeure dans l'humanité de Jésus-Christ comme dans un temple; et c'est pour cela, concluait-il, que cette humanité devait être honorée comme on honore la pourpre que porte le roi, ou bien le trône où il s'assied. Mais il niait toujours que le Fils de Dieu se fût fait homme et qu'il fût mort pour le salut des hommes. Il fit emprisonner plusieurs religieux archimandrites, qui ne voulurent pas partager son erreur; il les fit attacher à un poteau, et leur fit déchirer les épaules et frapper sur le ventre à coup de verges. Enfin, après plusieurs débats, le concile de Chalcé-

doine, composé de 188 évêques, condamna Nestorius et sa doctrine; il fut excommunié, et privé de sa dignité patriarchale. Ce concile déclara que l'union du Verbe avec l'humanité du Christ n'est pas une simple union morale, mais une union hypostatique; parce que c'est en Jésus-Christ que la seule personne du Verbe se termine, ou qu'elle soutient les deux natures, la divine et l'humaine, qui subsistent toutes les deux dans la même personne du Verbe. C'est pour cela qu'en Jésus-Christ il n'y a pas deux personnes, mais bien une seule personne, qui est en même temps vrai Dieu et vrai homme. Le jour où l'on publia ce décret le peuple resta, depuis le matin jusqu'au soir et toute la nuit, sur la place pour attendre la décision du concile; lorsqu'il entendit la sentence par laquelle la sainte Vierge fut déclarée véritable mère de Dieu, le peuple fit éclater une si vive joie, qu'il ne fit que louer le Seigneur, et lui témoigner son allégresse. Lorsque les évêques sortirent de l'église, le peuple les accompagna à leur demeure avec des flambeaux allumés; les femmes les précédaient dans les rucs en portant des encensoirs où brulaient des parfums; et la nuit toute la ville fut illuminée en signe de l'allégresse commune. La fin de Nestorius fut misérable; l'empereur Théodose le relégua dans plusieurs contrées, où il finit sa vie misérablement. Quelques-uns prétendent qu'il se fracassa lui-même le crâne par désespoir; mais d'autres disent qu'il mourut d'un cancer qui lui rongea la langue, qui fut ensuite dévorée par les vers produits par cette maladie; châtement mérité par cette langue infâme qui avait proféré tant de blasphèmes contre Jésus-Christ et contre sa divine mère (1).

(1) Danes. temp., not. pag. 247.

X. A ces deux premiers hérésiarques nous allons ajouter d'autres champions d'iniquités qui finirent leur vie par une mort horrible. S. Irénée raconte que Cérinthe se rendit à Éphèse pour disputer avec S. Jean, ou, comme d'autres prétendent, pour inquiéter les fidèles nouvellement convertis. Mais là le Seigneur ne tarda pas à le punir; étant entré dans une maison de bains, S. Jean dit à ses compagnons : « Festinate, fratres, egrediamur hinc ne cadat balneum. » La maison s'écroulant avec un horrible tremblement, Cérinthe qui s'y trouvait fut enseveli tout vivant (1).

XI. Montan, après avoir pendant long-temps infecté l'Église, et perverti plusieurs personnes, se pendit à une poutre avec ses deux prophétesses, et finit ainsi misérablement sa vie avec la corde au cou (2).

XII. Manès, chef des manichéens, périt aussi d'une mort malheureuse; et voici à quelle occasion : le fils de Sapor roi des Perses était sur le point de mourir; les médecins l'avaient abandonné, et son père en était inconsolable. Manès s'offrit témérairement à le guérir, pourvu qu'il ajoutât foi à la doctrine qu'il prêchait; le malade lui fut confié; mais il arriva que ce pauvre jeune homme succomba le même jour où Manès en prit soin. Le roi en fut tellement irrité, qu'il ordonna qu'on le mît immédiatement à mort. Mais Manès qui avait été mis en prison, tua ses geôliers et se réfugia en Mésopotamie, où il séjourna très-long-temps. Se flattant que la colère du roi contre lui devait être apaisée après tant d'années, il retourna en Perse; mais Sapor, sachant son arrivée, le fit

(1) S. Iren., l. 3, c. 4.

(2) S. Apollin., ap. Euseb., l. 5, c. 15.



prendre de nouveau et le fit écorcher vif avec des roseaux aiguisés. Ensuite ayant gonflé sa peau comme un outre, il la fit exposer au public pour le punir de sa présomption; S. Épiphané qui raconte ce fait cent ans après, certifie avoir vu la peau enflée de Manès, qui resta exposée pendant long-temps.

XIII. Voyons maintenant la fin malheureuse des hérésiarques les plus rapprochés de notre époque. Le gonfalonier de ces héros de l'enfer est l'Anglais Jean Wicleff, lequel ayant été trompé pour n'avoir pas reçu l'évêché de Wigorn ou Wington qui était vacant en Angleterre, persévéra dans plusieurs erreurs qu'il avait déjà répandues; mais dans l'année 1385, comme il se préparait le jour de la fête de S. Thomas de Cantorbéry à prononcer un sermon, non pour louer, mais pour mépriser ce grand saint, le Seigneur le punit aussitôt; après deux jours il fut assailli d'une horrible paralysie, qui le déforma entièrement, et qui lui tordit cette bouche maudite avec laquelle il avait proféré tant de blasphèmes. Depuis ce moment il ne put plus parler, et il mourut de désespoir, ainsi que l'écrit Walsingam (1).

XIV. Jean de Leide fut l'un des chefs des hérétiques anabaptistes; il chassa l'évêque de la ville de Munster, puis, trompant ses prosélytes, il se fit couronner roi dans cette ville, en disant qu'il avait été élu de Dieu. Il approuvait la polygamie, et il ne croyait aucunement au mystère de l'eucharistie. Il élut vingt de ses disciples, qu'il voulait envoyer prêcher ses erreurs; mais ceux-ci furent pris et furent condamnés à mort avec lui. Mais Dieu voulut user de sa miséricorde envers lui; car Jean de Leide, au

(1) Walsingam, ap. Bern., tom. 3, c. 9. Van-Rast., Hist. Her. p. 241.

moment de la mort, témoigna un véritable repentir de ses fautes, et fit preuve d'une résignation admirable dans la mort cruelle qu'il eut à souffrir; trois fois il fut tenaillé par les bourreaux et pendant deux heures continuelles. Il ne cessait de répéter qu'il avait mérité ces tourmens par ses péchés, et il implorait la miséricorde divine; mais ses prosélytes moururent dans l'obstination (1).

XV. Jean Hus fut d'abord professeur de l'université de Prague pour le parti des Bohémiens. Il eut le malheur de lire les livres de Wicleff et d'embrasser ses erreurs, dont il fit un abrégé; il entreprit ensuite de les enseigner. Il fut appelé au concile de Constance pour rendre compte de ses erreurs, et il s'y rendit avec un sauf-conduit de l'empereur Sigismont. Arrivé à Constance, l'archevêque lui défendit de dire la messe; Jean effrayé songea à la fuite, et à cet effet il s'habilla en paysan et se plaça sur une charrette, sous le foin dont la charrette était chargée; mais un homme qui connaissait son secret, le découvrit et le fit arrêter. Jean fut conduit en prison, et c'est alors qu'il présenta son sauf-conduit. Mais le malheureux ne s'était pas aperçu de la clause de ce document, c'est-à-dire qu'il était nul relativement aux erreurs contre la foi. Le concile l'exhorta à se rétracter; mais il répondit qu'il ne pouvait le faire en conscience, et sur cela il fut conduit sur la place publique et brûlé vif. Lorsqu'il commençait à brûler, on entendit l'hypocrite s'écrier: «*Jesu* » *Christe fili Dei vivi, miserere mei.* » mais ces mots étaient mis dans sa bouche par le démon qui vante aussi ses martyrs (2).

(1) Noël Alex., tom. 19. a. 12, num. 2. Hermant, Hist., c. 249.

(2) Varillas, Hist., t. 1, l. 1, pag. 48. Van-Rast, p. 279.

XVI. La mort de Luther fut digne de sa vie débauchée et désordonnée. Il fut d'abord religieux profès de l'ordre de S. Augustin, mais ensuite il quitta le froc et se maria avec une religieuse qui avait été abbesse d'un couvent. Enfin en 1546, ayant un soir soupé plus copieusement que d'ordinaire, il fut assailli vers le milieu de la nuit des douleurs de la mort ; c'est ainsi qu'il mourut, comme il avait vécu, au milieu des orgies et des iniquités. Son cadavre fut transporté à Wurtemberg sur une espèce de char de triomphe, accompagné de l'abbesse sa concubine, et suivi de ses trois enfans sacrilèges (1).

XVII. Écolampade fut d'abord religieux de l'ordre de sainte Brigitte et ensuite disciple et presque compagnon de Zuingle. Il mourut à l'âge de quarante-neuf ans, un mois après Zuingle. Varillas (2) dit que, suivant plusieurs historiens, Ecolampade, après avoir plusieurs fois tenté de se détruire, finit par s'empoisonner. Selon le cardinal Gotti (3) d'autres écrivains ajoutent que ce malheureux, au moment de sa mort, s'écria : « Oh ! je » serai bientôt dans l'enfer ! »

XVIII. Calvin fut un grand ami de Lucifer, auquel il acquit une grande quantité d'ames. Il mourut à Genève en 1564 à l'âge de cinquante-quatre ans. Théodore de Bèze dit que Calvin fit une mort très-tranquille; mais Jérôme Bolsec qui a écrit sa vie, et d'autres, suivant Noël Alexandre et le cardinal Gotti (4), racontent qu'il mourut en invoquant les démons, en détestant et maudissant sa vie, ses

(1) Varill., t. 2, l. 14.

(2) Id., lib. 8, p. 356.

(3) Gotti, Vera Eccl., cap. 109, § 2, num. 17.

(4) Gotti, Vera Eccl., c. 5, n. 9; Noël Alex., t. 19, art. 15, § 1, n. 16.

études et ses écrits : « Dæmones invocantem, dejerantem, »  
» execrantem, vitæ suæ diras imprecantem, ac suis studiis  
» et scriptis maledicentem ; denique ex suis ulceribus in-  
» tolerabilem fetorem emittentem, in locum suum des-  
» cendisse. » Ainsi de plein mérites de l'enfer, il compara  
rut en ce jour devant le juge Jésus-Christ pour lui rendre  
compte de tant de milliers d'ames qu'il avait perdues et  
perverties.

---

---

## CHAPITRE V.

### CONCLUSION DE L'OUVRAGE.

**SOMMAIRE.** — I. La réunion des faits racontés dans les saintes Écritures, démontre la perfection de la conduite divine, et l'infaillibilité de notre sainte Église. — II. Dieu crée Adam, il lui accorde sa grâce; mais Adam tombe dans le péché et se perd avec tous ses descendans. Après 4,000 ans, Dieu envoie son fils sur la terre pour racheter l'homme, mais il l'annonce d'abord aux Hébreux par le moyen des prophètes. — III. Il choisit les Hébreux pour son peuple; mais ce peuple prévarique, et le Seigneur le punit par le déluge: il en excepte la famille de Noé qui était restée fidèle. Les enfans de Noë peuplent de nouveau la terre. — IV. Dieu continue à punir et à récompenser temporellement les Hébreux, afin qu'ils abandonnent leurs vices. — V. Le Messie promis naît; mais le monde ne le connaît pas, et le peuple élu le refuse. Le Sauveur vit inconnu et humilié; à l'âge de trente ans, il prêche la nouvelle loi et il la prouve par des miracles; mais à l'exception d'un petit nombre de disciples, tous le méprisent et le persécutent jusqu'à le faire mourir crucifié. — VI. Après l'accomplissement de l'œuvre de la rédemption, Jésus-Christ envoie ses apôtres prêcher sur toute la terre. — VII. Il répand la foi, et un nouveau peuple se forme par la conversion des gentils; la religion chrétienne s'accroît par la mort des martyrs. — VIII. L'idolâtrie détruite, les hérésies naissent; mais elles sont étouffées. L'Église de Jésus-Christ est invincible, et règne et régnera jusqu'à la fin. — IX. Les Juifs vivent et vivront obstinés jusqu'à la fin du monde; ce ne sera qu'alors qu'ils se convertiront. — X. Remarquons, pour conclure cet ouvrage, que l'ancienne église des Hébreux est la même que celle des chrétiens; parce que Jésus-Christ a toujours été le chef et le soutien de l'une et de l'autre; tous les faits princi-

paux de l'ancien Testament furent les figures de la venue de Jésus-Christ, qui par sa mort vint rétablir l'Église. — XI. La dispersion des Juifs, qui subissent aujourd'hui la peine de la mort qu'ils ont donnée au Rédempteur, prouve évidemment la vérité de la religion chrétienne. — XII. Ainsi qu'on l'a vu par les saintes Écritures, à la fin du monde les Juifs se convertiront, et ils embrasseront la foi de Jésus-Christ.

I. La réunion des faits principaux que nous avons considérés dans ce petit ouvrage, relativement à l'ancien et au nouveau Testament, démontre combien a été admirable la conduite par laquelle Dieu a accompli son dessein de sauver l'homme au moyen de Jésus-Christ; ces faits font aussi connaître avec évidence l'infailibilité de notre sainte religion.

II. Dieu crée le premier homme Adam; il l'enrichit de tous les dons, et du plus grand des dons, qui est sa grâce; mais Adam ingrat tombe dans le péché; il se perd en désobéissant à Dieu, et il entraîne dans sa perte tous ses descendans. Afin de réparer la ruine universelle du genre humain, le Père éternel inspiré, par sa miséricorde infinie, résolut d'envoyer son fils unique sur la terre, pour y prendre la nature humaine et pour satisfaire par sa mort la divine justice irritée contre les péchés des hommes. Mais avant de l'envoyer, Dieu voulut que le Sauveur du monde fût attendu et désiré par les hommes pendant quatre mille ans, afin que par leurs prières ils s'efforçassent de hâter sa venue, et le reçussent ensuite avec plus de joie. Le Seigneur révéla d'abord à Adam ce trait de son amour et de sa divine miséricorde, puis aux patriarches; et ensuite, au moyen des prophètes, il fit connaître au peuple hébreu que dans la plénitude des temps il leur enverrait le Rédempteur.

III. Cependant Dieu choisit ce peuple pour en être servi et honoré ; et en effet, pendant plusieurs années il fut révéré et obéi de ce peuple ; mais parce que la nature humaine infectée par le péché était restée inclinée au mal, et que les esprits des hommes étaient obscurcis sur les vérités révélées, la corruption des vices s'enracina tellement, que tous les hommes, y compris même ce peuple élu, prévariquèrent, à l'exception de la famille de Noë ; c'est pour cela que Dieu, pour satisfaire sa divine justice, fut obligé de punir ce peuple par le déluge universel ; il les fit tous mourir submergés par les eaux. Cependant Noë resta seul avec ses trois fils, Japhet, Sem et Cham, lesquels ensuite peuplèrent la terre. Pendant tout le temps qui s'écoula avant que Dieu envoyât son fils, pour accomplir l'ouvrage de la rédemption, il ne cessa pas, au moyen des prophètes et d'autres de ses fidèles serviteurs, de conserver dans le peuple hébreu, l'espérance du Messie futur, qui devait venir délivrer les hommes de l'esclavage du péché et du démon.

IV. En même temps, afin que le peuple ne restât pas plongé dans les vices, lorsque les Hébreux tombaient dans quelque excès, il les punissait par des fléaux mémorables ; d'un autre côté il les récompensait par des bienfaits, lorsqu'ils étaient obéissants à la loi. Mais parce que les Hébreux étaient tous charnels, comme Dieu les punissait par des fléaux temporels et sensibles, de pauvreté, de maladie, de persécution, de guerre et d'esclavage ; de même lorsqu'ils se comportaient bien, il les récompensait par l'abondance du froment, par la jouissance d'une bonne santé et par les victoires qu'ils remportaient sur leurs ennemis : et cela, afin qu'en acquérant les biens temporels, ils désirassent les biens éternels, et qu'ils

apprissent par le châtement des peines temporelles à craindre les peines éternelles.

V. Enfin, quatre mille ans après la création du monde, la plénitude des temps étant arrivée, le Verbe éternel descendit sur la terre. Jésus-Christ naquit à Bethléem; il fut d'abord à peine connu de la Vierge sa mère, de S. Joseph son époux, et de quelques humbles bergers, les mages, guidés par l'étoile prédite par le prophète Balaam, vinrent ensuite le visiter; mais tout le reste du monde ne le connut pas (*mundus cum non cognovit*); et son peuple élu, quoique suffisamment informé de sa venue, refusa de le reconnaître. Cependant notre commun Rédempteur vécut sur cette terre, inconnu aux hommes et menant une vie humble et pauvre jusqu'à l'âge de trente ans; il vécut ainsi, afin d'instruire les hommes par l'exemple de ses vertus, avant de les instruire par sa parole. Parvenu à l'âge de trente ans, il commença à prêcher dans la Judée, en promulguant sa nouvelle loi, et en la confirmant par des miracles. Mais à l'exception des apôtres et de quelques disciples tirés du milieu du peuple hébreu qui le suivirent, tous les autres le méprisèrent; de plus, excités par leurs prêtres, il le persécutèrent jusqu'à le faire mourir, crucifié par l'entremise du président Pilate.

VI. Le Sauveur, ayant par sa mort accompli l'ouvrage de la rédemption humaine, ressuscita le troisième jour, comme il l'avait prédit; ensuite il envoya le Saint-Esprit, par le moyen duquel il fortifia les apôtres, et les envoya prêcher par toute la terre.

VII. Ces saints héros, éclairés et encouragés par la vertu divine, se répandirent aussitôt sur toute la terre, propagèrent la foi, et formèrent le nouveau peuple que Dieu



avait élu , tandis que le peuple ancien fut réprouvé à cause de sa désobéissance et de son obstination. Les persécutions des tyrans commencèrent dès que la religion chrétienne prit des accroissemens ; mais ces persécutions ne firent qu'augmenter de plus en plus la foi ; plus on en faisait mourir, plus le nombre des chrétiens augmentait, de sorte que, selon Tertullien, le sang des martyrs semblait une semence féconde qui multipliait les fidèles.

VIII. Enfin, le Seigneur envoya l'empereur Constantin, qui rendit la paix à l'Église et détruisit l'idolâtrie. L'idolâtrie ayant été abattue, le démon suscita plusieurs hérésiarques, qui, par les erreurs qu'il répandirent dans plusieurs royaumes, firent un grand ravage dans l'Église ; mais enfin la divine providence mit un terme à toutes ces hérésies, et l'Église catholique, restée toujours invincible, le sera toujours jusqu'à la fin des siècles, car Jésus-Christ triomphera au dernier des jours ; et alors le Seigneur fera connaître aux hommes l'ordre admirable par lequel il a achevé le dessein qu'il s'était proposé, de sauver les hommes par le moyen de Jésus-Christ qu'il nous a donné pour être notre chef et notre rédempteur.

IX. Les Juifs, malgré la conversion générale des gentils à notre foi, continuèrent toujours dans leur obstination et ne voulurent jamais recevoir Jésus-Christ pour leur Sauveur ; c'est pour cela que Dieu les punit par une grande ruine, en les privant de patrie, de temple, de prêtres, de roi et de royaume, de manière qu'on les verra toujours errans et dispersés sur toute la terre, et détestés par toutes les nations jusqu'à la fin du monde. C'est alors, comme nous l'enseignent les Écritures citées au chap. 3, num. 1, qu'ils connaîtront leur erreur, et se convertiront en embrassant la foi de Jésus-Christ.

X. Nous voici arrivés à la fin de l'ouvrage. Toutefois, avant de finir, je prie le lecteur de réfléchir, que les faits principaux des Hébreux dans l'histoire de l'ancien Testament, tels que leur esclavage en Égypte, leur sortie de ce royaume, leur voyage pendant tant d'années dans le désert, leur entrée en possession de la terre promise, leur captivité à Babylone et leur délivrance obtenue par le moyen de l'empereur Cyrus; que tous ces événemens, dis-je, furent des figures qui annonçaient Jésus-Christ qui devait venir, et son Église nouvelle qui devait succéder à l'ancienne. Que l'on réfléchisse en outre que la religion a toujours été une, qu'elle est passée des Hébreux aux chrétiens sans subir d'interruption; et qu'ainsi, pour bien comprendre la religion chrétienne et l'ouvrage de la rédemption humaine opérée par notre sauveur Jésus-Christ, il est nécessaire de savoir que l'Église ancienne et la nouvelle n'en forment qu'une; elle commença d'abord par les Hébreux, et fut perfectionnée ensuite par les chrétiens; car c'est Jésus-Christ qui a toujours soutenu la première et la seconde.

XI. C'est pour cette raison qu'avant de parler dans ce livre de la nouvelle Église, nous avons parlé de l'Église des Hébreux, dont le châtement (connu de tout le monde à cause de leur dispersion) est le témoin le plus propre à prouver la vérité de notre foi. En outre, les misères qu'ils souffrent aujourd'hui, leur dispersion sur la terre, le mépris dont ils sont abreuvés par toutes les nations, leur privation de roi, de patrie et de temple ne démontrent que trop avec évidence que tout cela ils le souffrent en punition de leur crime exécrationnel, d'avoir ôté la vie à leur suprême Seigneur.

XII. Le temps viendra, ainsi que nous l'avons dit, que

Dieu aura pitié de ce peuple, qui lui fut jadis si cher ; et que les Juifs, éclairés par la grâce divine, connaîtront la vérité et embrasseront la foi chrétienne. Mais cela n'arrivera qu'à la fin du monde ; alors le Seigneur dans son jugement dernier manifestera à tous les hommes l'équité de sa conduite , pour la joie éternelle de tous ceux qui lui auront été fidèles, et l'horrible confusion des pécheurs, qui auront vécu rebelles jusqu'à la mort ; et tout dès-lors fera rejaillir la plus grande gloire de Dieu, pour laquelle il a créé le monde , comme nous l'avons dit au commencement de cet ouvrage.

---



---

# TABLE.

---

## CONDUITE ADMIRABLE DE LA PROVIDENCE DANS L'OEUVRE DU SALUT DE L'HOMME OPÉRÉE PAR JÉSUS-CHRIST.

A N. S. P. le pape Pie VI.	Pag.	3
Aperçu de l'ouvrage nécessaire à l'intelligence de son contenu.		5

### PREMIÈRE PARTIE.

CHAP. I <sup>er</sup> . — Depuis la création du monde jusqu'à la chute d'Adam.		11
CHAP. II. — Depuis la chute d'Adam jusqu'à la sortie de l'Égypte par les Hébreux.		45
CHAP. III. — De l'esclavage des Hébreux en Égypte et de leur délivrance jusqu'à la venue du Messie.		69

### DEUXIÈME PARTIE.

CHAP. I <sup>er</sup> . — Naissance de Jésus-Christ ; sa mort ; conversion des païens.		89
CHAP. II. — De la destruction de Jérusalem que Dieu opéra par le moyen des Romains.		113
CHAP. III. — Progrès de la religion chrétienne après la ruine des Juifs.		132
CHAP. IV. — Mort malheureuse des persécuteurs de l'Église.		147
CHAP. V. — Conclusion de l'ouvrage.		163

---



**TRAITÉ**

**CONTRE**

**LES HÉRÉTIQUES**

**PRÉTENDUS RÉFORMÉS,**

**DANS LEQUEL ON EXPOSE LES POINTS DE FOI DISCUTÉS  
ET DÉFINIS PAR LE CONCILE DE TRENTE, ETC.**





---

# A SA SAINTETÉ

NOTRE S. P. LE PAPE CLÉMENT XIV.

---

TRÈS-SAINT PÈRE,

L'exaltation de Votre Sainteté sur le siège de S. Pierre, a été pour tout l'univers catholique un bien grand sujet de joie ; mais je ne sais si personne en a éprouvé plus de consolation que moi, en considérant les qualités excellentes de Votre Sainteté, sa science, sa prudence, son détachement des choses de la terre, et par-dessus tout sa haute piété et le zèle dont elle est embrasée pour notre sainte religion. Rassuré par toutes ces considérations, j'ai pris la liberté de présenter humblement à ses pieds ce livre que j'ai entrepris de mettre au jour sur le déclin de ma vie (car déjà j'ai atteint ma soixante-treizième année), pour faire connaître à tous de mieux en mieux la vérité et la sainteté des dogmes de l'Église catholique, que le saint concile de Trente, dont les travaux ne seront jamais assez appréciés, a défini contre les erreurs des prétendus réformés ; de ces hommes qui, en renouvelant les anciennes hérésies, se sont efforcés, à l'aide de leurs sophismes et de leurs doctrines mensongères, de détruire la foi de Jé-

sus-Christ et , s'ils l'avaient pu , de précipiter toutes les ames avec eux dans la damnation éternelle.

J'ose espérer que Votre Sainteté voudra bien agréer , avec son indulgence ordinaire, le faible hommage que lui offre son serviteur , la suppliant de daigner répandre sa bénédiction sur mon ouvrage , sur moi-même et sur tous mes frères, afin que nous puissions coopérer au salut des ames, dans ces missions que notre chétive congrégation s'est engagée de faire aux peuples des campagnes , plus destitués que les autres des secours spirituels ; de leur côté , vos humbles serviteurs ne cesseront de prier le Seigneur de vous accorder une longue suite d'années , pour le bien de tous les fidèles et l'augmentation de la foi. Prosterné humblement devant vous , je baise vos pieds sacrés, et je suis, très-saint Père,

De Votre Sainteté,

Le très-humble, très-obéissant et très-dévoué serviteur et fils ,

ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI ,  
*évêque de Sainte - Agate - des - Goths.*

# OEUVRES DOGMATIQUES

CONTRE

# LES HÉRÉTIQUES

PRÉTENDUS RÉFORMÉS,

**Dans lesquelles on expose tous les points de foi discutés et définis par le saint concile de Trente, on réfute les erreurs des novateurs, on répond à leurs objections ainsi qu'à celles de Pierre Soave (1), qui s'est érigé en censeur du concile. On y a ajouté**

DEUX TRAITÉS OU APPENDICES

**Qui portent, l'un de la manière dont opère la grâce dans la justification des pécheurs, et l'autre de l'obéissance due aux décisions de l'Église qui doivent être regardées comme la règle de la vraie foi.**

---

## BUT DE L'OUVRAGE.

---

Ayant considéré d'une part l'excellente doctrine que le saint concile de Trente, après tant de peines, de soins et de travaux, nous a enseigné contre les erreurs des hérétiques qui infectent le septentrion, et d'un autre côté m'étant convaincu que bien des choses qui ont été discutées dans ce concile à jamais mémorable, bien qu'elles aient été recueillies avec soin par le cardinal Pallavicin

(1) Pseudonyme de fra Paolo Sarpi.

qui en a fait l'histoire, se trouvent néanmoins assez mal en ordre et souvent jetées confusément dans son ouvrage, j'ai entrepris depuis plusieurs années de les rassembler dans un seul cadre, afin que le lecteur ait le plaisir de les voir toutes placées distinctement devant ses yeux, selon l'ordre des matières qui ont été traitées, et qu'ainsi, il puisse plus facilement découvrir les sophismes des hérétiques et mieux connaître la vérité de notre foi.

J'ai mis la main à l'œuvre à plusieurs reprises, mais toujours arrêté par des occupations plus pressantes, j'ai cru devoir interrompre mon travail. Enfin, me trouvant retenu sur un lit par un rhumatisme violent qui me fait souffrir depuis grand nombre d'années, et qui maintenant ne me permet plus de quitter ma chambre et de visiter mon diocèse, comme j'avais coutume de le faire, j'ai tenté de conduire à fin mon entreprise, et avec l'aide du Seigneur j'ai réussi; j'ai traité complètement tout ce que je m'étais proposé, et répondu à beaucoup d'autres objections des novateurs, dont Palavicin ne faisait pas mention. Ensuite, j'ai cru qu'il serait bon de traiter plusieurs autres questions dogmatiques et scolastiques qui tiennent aux décisions du concile. J'espère que mon travail sera reçu avec bienveillance de tous les gens studieux qui aiment à approfondir les vérités de notre foi, et principalement celles qui sont le plus contestées par les hérétiques.

---

---

## IV<sup>e</sup> SESSION.

### DE L'ÉCRITURE ET DE LA TRADITION.

---

§ I<sup>er</sup>. De l'approbation des livres saints et des traditions.

Il faut remarquer que les sessions du concile ne sont pas placées ici selon leur ordre naturel, depuis la première jusqu'à la vingt-quatrième, comme elles ont été tenues; parce que dans plusieurs on n'a rien décidé de particulier, et dans d'autres on ne parle pas des dogmes; tandis que mon dessein, comme je l'ai exposé dans la préface, est de ne parler que des points de foi que le concile a définis contre les hérétiques; c'est pourquoi nous commençons par la quatrième session sur les divines Écritures, puisque c'est dans cette session seulement que les Pères ont commencé à examiner les articles dogmatiques contestés par les novateurs.

I. L'Église ne définit aucun dogme de foi qu'il ne soit fondé ou sur l'Écriture sainte ou sur la tradition; c'est pourquoi, la première pensée du concile fut de déterminer quelles étaient les écritures vraiment canoniques et les traditions vraiment apostoliques qui regardent la foi ou les mœurs. En conséquence, il fut statué que des théologiens habiles tiendraient des assemblées particulières et y feraient une discussion exacte des écritures et des traditions, non pas pour en insérer le résultat dans les actes

du concile , mais seulement pour pouvoir en rendre raison aux Pères. Dans les congrégations qui précédèrent le décret qui fut porté ensuite , on proposa trois questions sur les Écritures : premièrement, si l'on devait approuver tous les livres saints tant du nouveau que de l'ancien Testament ; secondement, s'il fallait soumettre à un nouvel examen, avant de les approuver, tous les livres contenus dans la *Bible* ; troisièmement, s'il fallait diviser les écritures en deux classes : celles qui jusqu'alors avaient été reconnues pour canoniques et celles que l'Église tenait à la vérité comme orthodoxes , mais pas encore pour canoniques, tels sont les livres des *Proverbes* et de la *Sagesse*.

II. Quant à la première question, il fut décidé unanimement que le concile approuverait tous les livres saints. Quant à la troisième, tous les Pères d'un commun accord rejetèrent la division ; elle avait été proposée dans le concile par Bertrand et Séripand , et avant la tenue du concile , par Cajétan ; mais Melchior Canues l'avait déjà réprouvée fortement comme inutile et inusitée. (*De loc. theol.* l. 2, c. 10.) La seconde question rencontra plus de difficultés , si avant d'approuver les livres saints , on devait ou non la soumettre à un nouvel examen. Plusieurs Pères, après les cardinaux del Monte et Pacheco, rejetèrent l'examen prétendant qu'il était contraire à l'usage de l'Église de remettre en contestation ce qui déjà avait été défini. Beaucoup d'autres prétendaient au contraire qu'on devait le faire ; qu'il confirmerait de mieux en mieux la vérité ; qu'il serait d'ailleurs très-utile aux pasteurs et aux théologiens, en les mettant en état de réfuter avec plus d'avantage les erreurs des faux docteurs ; car, comme l'enseigne S. Thomas, le devoir d'un théologien, est, non-

seulement de prouver la vérité de la foi, mais de la défendre contre toutes les attaques de ses ennemis. Ils ajoutaient qu'après un tel examen, les hérétiques ne pourraient pas dire qu'ils avaient décidé en aveugles.

III. L'évêque de Chioggia objecta que dans l'approbation des Écritures et des traditions, il ne convenait pas de s'appuyer sur le seul décret qui porte le nom du concile de Florence; parce que, disait-il, un tel décret ne peut être du concile, vu qu'il avait déjà terminé sa dernière session en l'année 1439, tandis que le décret ne fut porté qu'en 1441. Mais on lui répondit qu'il était faux que le concile de Florence eût terminé sa dernière session en 1439; parce qu'à cette époque seulement finit l'interprétation latine de Barthelemy Abraham de Candie, et que cet auteur n'a fait l'histoire du concile que jusqu'à la septième session, temps auquel les Grecs se retirèrent. Mais le concile dura encore trois ans à Florence, d'où il fut transféré à Rome. Eugène IV, voyant qu'après le départ des Grecs le concile illégitime de Bâle subsistait encore, maintint aussi celui de Florence. Ce fut là que, quelque temps après, comme le rapporte Baronius, il reçut, du consentement des Pères, les Arméniens et les jacobins, et dans la profession de foi qui leur fut donnée, se trouvait contenue l'approbation des traditions et des Écritures avec le catalogue des livres saints. Et ce qui prouve évidemment que ce concile ne fut pas dissous en 1439, ce sont deux constitutions qui y furent dressées et qui y sont rapportées par Augustin Patrice dans son histoire abrégée du concile de Bâle; la première est de 1440, par laquelle on annule l'élection de l'anti-pape Félix V; la seconde est de 1444, dans laquelle fut décrétée la translation à Rome du concile de Bâle. De plus, Palavicin af-

firme que le décret est véritablement du concile, que le fait est constant par les actes de ce même concile, conservés dans les archives du château Saint-Ange et approuvés par le pape et les cardinaux, comme on le voit par une copie authentique qui fut apportée de Rome à Trente. D'ailleurs le P. Augustin de l'Oratoire, depuis cardinal et préfet de la bibliothèque du Vatican, a mis au jour quelques actes du concile de Florence, par lesquels on voit que le concile dura jusqu'à l'année 1445.

IV. On fit donc dans le concile de Trente une nouvelle et exacte discussion des livres saints et des traditions, non pas publique et pour être insérée dans les actes, mais dans des congrégations particulières, pour rendre aux Pères raison des résultats. Enfin on rendit un décret, dans lequel il est dit : que le concile, considérant que toutes les vérités appartenant aux dogmes se trouvent renfermées dans les livres saints et dans les traditions reçues par les apôtres de la bouche même de Jésus-Christ, ou établies par eux d'après l'inspiration du Saint-Esprit et parvenues jusqu'à nous sans interruption, a déclaré qu'il recevait et qu'il vénérât avec le même respect et la même piété tous les livres du nouveau et de l'ancien Testament, ainsi que toutes les traditions données par Jésus-Christ ou inspirées par l'Esprit-Saint, et conservées dans l'Église catholique par une succession non interrompue :

« Omnes libros, tam veteris quam novi Testamenti, cum  
 » utriusque unus Deus sit auctor; nec non traditiones  
 » ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes tan-  
 » quam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dicta-  
 » tas, et continua successione in Ecclesia catholica con-  
 » servatas, pari pietatis affectu, et reverentia suscipit et  
 » veneratur. »



V. Plusieurs Pères avaient élevé une difficulté sur ces paroles du décret : qu'on recevait avec le même respect et la même piété les Écritures et les traditions; ils disaient à cela, que bien que les unes et les autres vinssent de Dieu, néanmoins les traditions n'avaient pas la même stabilité que les Écritures, puisque quelques-unes avaient cessé d'être en usage. Mais cette opposition fut repoussée d'un commun accord : tous répondirent que les unes et les autres sont vraiment la parole de Dieu et le fondement de la foi, avec cette seule différence, que les unes sont écrites et que les autres ne le sont pas; du reste, les unes et les autres sont immuables, si l'on excepte les lois positives et les rites qui sont contenus dans les traditions et même dans les Écritures, qui peuvent changer selon les circonstances. Ainsi le concile dit dans son décret, qu'il reçoit seulement les traditions qui regardent la foi ou les mœurs; on était convenu auparavant, qu'on les recevrait sans exception, mais que celles qui avaient rapport aux rites, venaient selon les temps et les circonstances. Pierre Soave prétend que le décret sur les traditions, comme beaucoup le firent observer, n'imposait pas une obligation stricte et rigoureuse, puisque d'une part le concile ne déterminait pas quelles traditions devaient être reçues; et que de l'autre l'anathème ne tombait que sur celui-là seul : « Qui traditiones prædictas sciens et prudens contempserit; » d'où il concluait que celui-là ne contreviendrait pas au décret, qui rejeterait toutes les traditions, tout en respectant la décision du concile. Mais Noël Alexandre répond dans son *Histoire Ecclésiastique* (tom. 20. sect. 16 et 17. art. 2.), qu'une telle proposition est téméraire, puisque le concile a dit que les Écritures et les traditions doivent être reçues avec la même piété et le

même respect : « *Pari pietatis affectu ac reverentia suscipienda.* » Ainsi, de même qu'on ne pourrait rejeter les Ecritures sans témérité, de même doit-il en être des traditions.

VI. Après cette déclaration on joignit au décret la liste de tous les livres qui avaient été reçus pour canoniques par le concile. Soave prétend témérairement que le concile avait approuvé des livres apocryphes, ou du moins d'origine incertaine; mais ne sait-il pas qu'il ne les approuva qu'après un nouvel et sévère examen? D'ailleurs tous ces livres avaient déjà été approuvés par le concile de Florence comme il a été dit plus haut. Il objecte spécialement que le livre de Baruch ne fut reçu pour canonique que par la seule raison qu'on en faisait lecture dans les églises, qu'au reste jamais les autres conciles ne l'avaient mis au nombre des livres saints. Mais bien que les anciens conciles n'aient pas placé ce livre dans le catalogue des livres canoniques, ils n'ont pourtant pas entendu l'exclure, mais le comprendre dans le livre de Jérémie dont Baruch fut secrétaire comme on le lit dans Jérémie même au chapitre xxxvi, et comme l'attestent S. Basile, S. Ambroise, Clément d'Alexandrie, S. Jean Chrysostôme, S. Augustin et plusieurs souverains pontifes, entre autres Sixte I, Félix IV et Pélage I. (Bellarm. lib. 4. De verb. Dei. cap. 8.) De plus S. Cyprien (Lib. 4. contra Judæos. cap. 5.) et S. Cyrille, (Lib. 10. contra Julian.) citent ce livre sous le nom même de Jérémie; et d'autres Pères le nomment simplement Écriture sainte.

On a encore objecté que les *Psaumes* ne devaient pas être appelés généralement psaumes de David, puisqu'il n'est pas l'auteur de tous, comme beaucoup le prétendent;

mais c'est précisément pour cette raison que le concile les nomma Psautier de David.

VII. A la fin du décret il est dit : « Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus pro ut in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit; et traditiones prædictas sciens, et prudens contempserit, anathema sit. »

VIII. Soave fait ici le raisonnement de quelques orgueilleux qui disaient par rapport à ce décret du concile sur les traditions : Premièrement que le concile avait bien ordonné de recevoir les traditions, mais n'avait pas indiqué la manière de les connaître; secondement que le concile n'avait pas prescrit formellement de les recevoir, mais défendait seulement de les mépriser, d'où ils concluaient que celui qui les rejetterait avec respect ne contreviendrait pas à la décision. Quant à la première objection on répond qu'en cela le concile n'a fait qu'imiter le sixième concile général qui ne déclara point qu'elles étaient les vraies traditions, d'autant plus qu'il n'importait nullement d'indiquer dans ce décret les traditions que l'on devait tenir comme de foi, puisqu'on devait s'en occuper dans les sessions suivantes, selon que la matière le présenterait. Quant à la seconde objection, qu'il n'y a point de précepte de recevoir les traditions, il faut remarquer qu'autre chose est de parler du précepte, autre chose de parler de l'anathème. Pour le précepte on voit clairement qu'il existe puisqu'il est dit dans le décret que le concile recevait les Écritures et les traditions avec le même respect et la même piété : « *Pari pietatis affectu ac reverentia.* » Quant à l'anathème il est dit qu'on peut rejeter et transgresser les préceptes de deux manières, ou par faiblesse ou par mé-

pris. Cela posé, le concile n'a pas voulu frapper d'anathème quiconque violerait le précepte de recevoir également les Écritures et les traditions, mais seulement tous ceux qui mépriseraient sciemment les traditions, comme font les hérétiques.

IX. Soave prétend que le concile, par là même qu'il avait reçu les traditions, devait aussi recevoir les ordinations des diaconesses et les élections des ministres par le peuple, regardées comme institutions apostoliques pendant plusieurs siècles, et par-dessus tout l'usage de communier les laïques sous l'espèce du vin, pratiqué pendant quatorze siècles chez toutes les nations excepté chez les Latins. Mais on répond que les Pères n'ont entendu recevoir que les traditions parvenues sans interruption jusqu'à eux, comme l'exprime le décret : « Quæ quasi per manus traditæ ad nos usque pervenerunt. » Les deux premières traditions mentionnées par Soave sont abandonnées depuis plus de huit siècles, et la troisième depuis plus de deux siècles. Du reste, le premier concile de Laodicée, tenu au quatrième siècle, dit, en parlant de l'élection des ministres, qu'on ne devait pas permettre au peuple de choisir ceux qui devaient être promus au sacerdoce (Can. 5. 1.). Et S. Paul, long-temps avant, n'avait-il pas dit à Tite : « Hujus rei gratia reliqui te Cretæ... ut constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi. » (Ad Tit. cap. 1. v. 5.) Quant à l'usage du calice pour les laïques, il est faux qu'il ait été universellement admis jusqu'au quatorzième siècle. S. Thomas (3. p. qu. 80. art. 12.) qui vivait trois cents ans avant la tenue du concile, désapprouve toutes les églises dans lesquelles cette pratique était en vigueur. De plus le concile de Constance, dans sa session treizième, assure que depuis long temps cet usage était

aboli. Le cardinal Bellarmin démontre que huit cents ans auparavant il était déjà tombé, et que toujours il avait été regardé comme arbitraire dans l'Église, mais jamais de précepte. Nous examinerons d'ailleurs plus à fond la question en son lieu.

## § II. De l'édition et de l'usage des livres saints.

X. Après le décret sur l'acceptation des livres canoniques et des traditions, le concile en forma un autre sur l'édition et sur l'usage des livres saints. D'abord il déclara authentique et approuva comme telle l'édition de la *Vulgate* : « Statuit et declarat, et hæc ipsa vetus, et Vulgata » editio, quæ longo tot seculorum casu in ipsa ecclesia » probata est in publicis lectionibus, et pro authentica habetur ; et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat, vel præsumat. »

XI. Sur la question de l'authenticité de la *Vulgate*, approuvée par le concile, Soave objecte que, d'après le sentiment du cardinal Cajétan, il n'y a, pour l'ancien Testament, que le texte hébraïque que l'on puisse regarder comme exempt de toute erreur, et que le texte grec pour le nouveau ; mais nullement la traduction latine, puisque le traducteur n'était point infallible. Mais si l'on admettait le raisonnement de Cajétan (qu'un auteur d'ailleurs a fortement blâmé dans ses commentaires sur l'Écriture sainte), s'il fallait, dis-je, admettre un tel raisonnement, il s'en suivrait qu'on ne pourrait ajouter foi ni au texte hébraïque ni au texte grec, tels que nous les avons maintenant ; les manuscrits des prophètes, des évangélistes et des apôtres seraient seuls dignes de notre confiance, parce qu'il est pos-

sible qu'il se soit glissé des fautes dans toutes les copies. Il faut donc dire que Dieu ayant voulu que l'Écriture sainte fût pour tous les hommes une règle infaillible de foi, a fait en sorte, par sa providence, qu'il y eût dans l'Église une version écrite dans une langue comprise par un grand nombre; que cette version fût perpétuelle et exempte d'erreur essentielle sur les dogmes. C'est pourquoi il a député sur la terre un interprète visible, c'est-à-dire l'Église réunie à son chef, qui après avoir mis toute l'exactitude et tous les soins que permet la condition humaine, déterminât une version à laquelle tous les fidèles dussent ajouter foi.

XII. Et parce que la version Vulgate latine (cette dénomination est connue par tous les théologiens) avait déjà l'approbation tacite de l'Église par un usage de plusieurs siècles jusqu'au temps de S. Grégoire, et qu'elle avait été suivie par les plus grands hommes, tels que S. Isidore, Bède, S. Remi, S. Anselme, S. Bernard, Raban, Hugues de Saint-Victor, l'abbé Robert, et une infinité d'autres docteurs, le concile, en vertu de l'assistance du Saint-Esprit, qui lui a été promise, l'a déclarée authentique et exempte de toute erreur essentielle, laissant au texte hébraïque de l'ancien Testament (dont le sens est souvent bien obscur par l'absence des points qui déterminent la signification des mots, et qui, comme l'on croit, manquaient également dans les originaux) et au texte grec du nouveau la foi qu'ils méritent. Il est dit dans le canon *ut veterum* (dist. 6.) que c'est dans le texte hébraïque que l'on doit puiser l'intelligence de l'ancienne loi, et dans le texte grec celle de la nouvelle; mais il faut savoir que ce canon n'est pas de S. Augustin comme le dit Gratien, mais de S. Jérôme, dans son épître vingt-huitième à Lucifer (bien que

S. Augustin y ait adhéré liv. 12. De doctr. christ. cap. 14 et 15.). D'ailleurs, lorsque S. Jérôme écrivait cela, il n'avait pas encore composé sa version latine, et voilà pour-quoi il parlait ainsi, puisque dans sa traduction il devait certainement s'aider de ces deux originaux; mais il ne tient pas ce langage dans le second prologue de la Bible, comme le remarque la glose du canon *ut veterum*.

XIII. Mais, dit Soave, si la *Vulgate* est bonne et approuvée, toutes les autres versions sont donc mauvaises et c'est folie de s'en servir? Nous lui répondons qu'il nous suffit de savoir que la *Vulgate* est exempte d'erreur touchant la foi et les mœurs, et que les autres versions n'ayant point été déclarées authentiques, ce serait une erreur de les lui préférer. Du reste le concile a laissé la faculté aux savans de se servir du texte grec et hébraïque pour expliquer la *Vulgate* dans ses endroits difficiles; avec tout cela il reste encore bien des passages obscurs, et peut-être le seront-ils jusqu'à la fin du monde.

XIV. Au moins, reprend Soave, aurait-on dû exprimer dans le décret que la *Vulgate* serait revue et corrigée. On fit à Trente la même objection ainsi qu'à Rome, où le décret fut envoyé pour être examiné avant sa publication. Les députés du pape écrivirent que le grand nombre de fautes qui se trouvaient dans la *Vulgate* s'opposaient à ce qu'elle fût approuvée. Mais les légats répondirent que ces fautes ne touchaient pas à la foi ni aux mœurs; qu'ils louaient la résolution du pape d'en donner dans la suite une édition plus correcte, mais que pour le moment ils croyaient qu'il n'était pas opportun de faire remarquer ces fautes, bien qu'elles fussent de peu de conséquence, afin de ne pas donner aux hérétiques l'occasion d'élever des chicanes qui pourraient en imposer à la foule; que

d'ailleurs la *Vulgate* n'avait jamais été suspectée d'erreur essentielle puisqu'elle avait été traduite sur les textes grec et hébraïque, les plus corrects de tous ; qu'il s'y trouvait à la vérité beaucoup de passages difficiles et presque incompréhensibles ; mais qu'il n'était défendu à personne de les éclaircir, et d'en donner une interprétation moins obscure. Il faut remarquer de plus que les auteurs sacrés qui ont écrit sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, n'ont pas toujours raconté les faits avec toutes leurs circonstances, ni rapporté les discours avec les mêmes paroles qui les ont exprimés ; voilà pourquoi ils semblent quelquefois se contredire : mais comme le remarquent les Pères et les interprètes, ils sont parfaitement d'accord sur la substance des choses. Même après la correction de la *Vulgate*, l'Église ne condamne pas celui qui soutiendrait (quoiqu'il soit plus pieux de tenir avec le plus grand nombre le sentiment contraire) qu'il s'y trouve encore quelques erreurs accidentelles et de peu de conséquence, un arbre par exemple, ou un animal qui y serait pris pour un autre ; comme le disent Melchior Canus, lib. 2. De loc. theol. c. 15. concl. 1. Sixte de Sienne, Bibl. 5. cap. ult., et plusieurs autres. Cependant, selon la remarque d'Elizaldo (De forma in quæst. rel. n. 44.), il n'est pas permis de s'écarter à volonté du sens que présentent les paroles de la *Vulgate* ; on ne peut le faire que dans les passages sur lesquels nos théologiens ne sont pas d'accord, et dont l'Église n'a pas déterminé le sens.

XV. Dans le même décret sur l'édition et l'usage des livres saints, le concile défendit à qui que ce soit de torturer et de tirer l'Écriture à son sens privé contre le sens que tient l'Église, et contre le consentement unanime des Pères : « Præterea decernit, ut nemo in rebus fidei et mo-



» rum, sacram Scripturam contra sensum quem tenuit et  
 » tenet Ecclesia (cujus est indicere de vero sensu Scriptu-  
 » rarum) aut etiam contra unanimem consensum Patrum  
 » interpretari audeat... »

XVI. Ici Soave s'étonne que le concile ait restreint la manière d'entendre la parole de Dieu ; vu que le cardinal Cajétan a enseigné, dit Soave, que l'on ne devait pas rejeter les sens nouveaux, pourvu qu'ils ne fussent pas en opposition avec les autres passages de l'Écriture ni avec la doctrine de la foi, encore que les SS. Pères fussent d'un sentiment contraire. Nous répondons que Cajétan, quoiqu'en cela fortement blâmé par Canus, lib. 7. cap. 5 et 4, ne dit cependant pas qu'il est permis de contredire le sens unanime des SS. Pères ; mais seulement que l'on peut donner à l'Écriture sainte une explication tout-à-fait différente de celle des SS. Pères, lorsqu'ils ne sont pas d'accord entre eux, et que leur sentiment respectif peut être regardé comme douteux, mais non lorsqu'ils s'accordent à donner la même interprétation. Et voilà précisément ce que le concile a défendu, d'interpréter l'Écriture contre le sentiment des Pères, comme toujours il a été d'usage dans l'Église. Aussi le concile d'Éphèse condamna Nestorius par l'autorité des Pères, blâmant sa présomption qui lui faisait dire qu'il entendait seul les Écritures, et que tous ceux qui l'avaient précédé ne les avaient point comprises. Ainsi encore, S. Jérôme condamna Elvidius ; S. Basile Amphilote, S. Augustin les pélagiens et les donatistes, S. Léon Eutychès, le pape Agathon les monothelites au sixième concile, et le concile de Florence les Grecs.

XVII. Il ne pouvait en être autrement, car si Dieu avait permis que les premiers Pères eussent inexactement ex-

pliqué les Ecritures, Dieu lui-même, pour ainsi dire, nous aurait trompés en permettant que des docteurs sacrés donnassent à sa parole un autre sens que celui qu'il y avait lui-même attaché. Nous sommes donc tenus de regarder comme dogmes de foi tout ce que, d'un commun accord, nous présentent comme tels les docteurs de l'Eglise; autrement chacun pourrait douter des paroles de la Bible même les plus claires. Il y a plus, non-seulement nous devons croire pleinement ce que l'Eglise a expliqué et défini, mais encore tout ce qui se présente avec évidence dans l'Ecriture; sans quoi il serait vrai que chacun pourrait douter d'une vérité quelconque, exprimée dans les saintes Ecritures avant que l'Eglise l'eût spécialement sanctionnée. De tout cela il faut conclure que dans toutes les matières qui regardent le dogme ou la pratique les Pères ne peuvent errer tous ensemble sans que l'Eglise errât en même temps, puisqu'elle se règle sur eux, alors qu'ils sont unanimes, non pas seulement en émettant des opinions, mais en portant des décisions. Aussi le concile dit-il : « Que nul ne prétende interpréter » l'Ecriture contre le sens que lui donne l'Eglise et la décision unanime des Pères. » De même qu'il est interdit de présenter l'Ecriture dans un sens contraire à celui de l'Eglise, aussi l'est-il de l'exposer contrairement au sentiment des Pères. Du reste, avant de rapporter le décret l'évêque de Chiaggia nous avertit qu'il est licite de donner un sens nouveau aux passages des livres sacrés pourvu qu'il ne soit pas en opposition à celui que tiennent pour certain l'Eglise et tous les Pères.

En troisième lieu, il est défendu par le décret aux imprimeurs, sous peine d'excommunication, d'imprimer ou vendre la sainte Bible ou quelque livre détaché de

l'Écriture ou seulement des annotations ou commentaires sur les saints livres sans en avoir la permission des supérieurs ecclésiastiques ou sans nom d'auteur, ou *ementito prælo*, c'est-à-dire sous une fausse rubrique de lieu. Et il est dit que la même prohibition s'étend à toutes les personnes qui publieraient de tels livres ou les communiqueraient à d'autres ou les retiendraient pour elles-mêmes.

XIX. Le cardinal Madruccio proposa que l'on permit d'imprimer l'Écriture en langue vulgaire. Mais cela ne parut pas convenable, et on décida qu'il suffisait qu'elle fût publiée en latin, d'abord parce que dans les pays où florissait l'Église catholique cette langue était connue par tous ceux qui étaient capables d'entendre les livres saints; ensuite, parce que plusieurs passages de la Bible sont tellement obscurs et équivoques, que les placer sous les yeux du vulgaire serait donner lieu à une multitude d'erreurs ou au moins de doutes dangereux.

### § III. De quelques notions utiles au lecteur sur les livres canoniques de l'Écriture.

XX. Le mot CANON signifie règle ou seulement catalogue de choses écrites; c'est dans ce sens qu'il est pris ici où on l'entendra comme catalogue des livres divins. Ces livres se divisent en *proto-canoniques* et *deutéro-canoniques*. Les *proto-canoniques* sont ceux qui de tout temps ont été reconnus par l'Église comme divins et révélés: les *deutéro-canoniques*, ceux également divins, qui n'ont pas été d'abord reçus pour tels par toutes les églises particulières, mais seulement par la suite. Les livres proto-canoniques de l'ancien Testament sont: la Genèse, l'Exode, le Lévi-

tique, les Nombres, le Deutéronome, Josué, Ruth, les quatre livres des Rois, le premier et le second des Paralipomènes, le premier et le second d'Esdras, les Psaumes, les Proverbes, le Cantique des cantiques, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Daniel et les douze petits prophètes. Les proto-canoniques du nouveau Testament sont : les quatre évangiles de S. Matthieu, S. Marc, S. Luc et S. Jean, les Actes des apôtres et les treize épîtres de S. Paul : une aux Romains, deux aux Corinthiens, une aux Galates, une aux Éphésiens, une aux Philippiens, une aux Colossiens, deux aux Thessaloniens, deux à Timothée, une à Tite, une à Philemon ; de plus les deux Épîtres, la première de S. Pierre, et la première de S. Jean.

XXI. Les livres deutero-canoniques de l'ancien Testament sont : Esther, Baruch, les Chapitres de Daniel qui contiennent l'Hymne des trois enfans, l'histoire de Suzanne et celle du Dragon tué par Daniel ; de plus Tobie, Judith, le livre de la Sagesse, l'Écclésiastique, et le premier et le second des Machabées. Les deutero-canoniques du nouveau Testament sont : l'Épître aux hébreux, l'Épître de S. Jacques, la seconde de S. Pierre, la seconde et la troisième de S. Jean, l'Épître de S. Jude et l'Apocalypse. Il faut joindre à ceux-ci le dernier chapitre de S. Marc et l'histoire de la sueur de sang et de l'apparition des anges consolateurs dans S. Luc. Ces livres ont été reçus pour divins par la plus grande partie de l'Église, mais non d'abord par quelques catholiques. Enfin, le concile de Trente, dans sa session quatrième, dont nous avons déjà parlé, les déclara sacrés et révélés.

XXII. Les calvinistes et les luthériens rejettent six livres de l'ancien Testament : Tobie, Judith, la Sagesse, l'Écclésiastique et les deux livres des Machabées. Dans le

nouveau Testament, les calvinistes rejettent l'épître aux Hébreux de S. Jacques, celle de S. Jude et l'Apocalypse. Mais tous les conciles et tous les Pères ont cité souvent les livres dont il est question, et les souverains pontifes qui ont fait des catalogues des livres saints ont compté ceux-ci parmi eux, ainsi qu'Origène dans Eusèbe (lib. 5. chap. 8); S. Athanase (in Synopsi); S. Grégoire de Nazianze (Carm. de Genuin. Scriptur.); S. Cyrille de Jérusalem (Catéch. 4.); ainsi que le concile de Laodicée (Can. ultim.), celui de Carthage III (Can. 47.); S. Augustin (lib. 2. De doctr. Christi. cap. 8.); le pape Innocent I (Epist. ad Exuper.) et Gélase I dans le concile de Rome; S. Isidore (lib. 6. Ethymol. cap. 1.); S. Damascène (lib. 4. De fide, cap. 18.); ainsi enfin que le concile de Trente, comme nous l'avons vu; autant dire par conséquent toute l'Église, ce qui doit certainement suffire, car il est établi par les livres proto-canoniques eux-mêmes que l'Église est infallible dans ses décisions.

XXIII. Anciennement les Hébreux comptaient parmi leurs livres sacrés certains livres qui n'y sont plus aujourd'hui, comme le livre *Bellorum Domini* (ap. Num. 21.), le livre *Justorum* (ap. Jos. c. 10.), le livre *Verborum* (ap. III. Reg. 11.), et quelques autres. Ils en avaient aussi d'autres, qu'ils n'admettaient pas dans leur canon, comme celui d'Eldal et Medad, etc. Mais quant à ceux-ci, S. Augustin dit qu'ils ne furent ni sacrés, ni canoniques. (Lib. De civ. c. 58.)

#### § IV. Objections des adversaires des livres canoniques.

XXIV. On objecte contre le livre de Baruch qu'il ne se trouve pas dans le catalogue de quelques Pères; mais la

cause en est (comme l'observe Bellarmin, ch. 8) que ceux-ci le tenaient pour être de Jérémie, parce que Baruch était son secrétaire, comme on le voit dans ce prophète au chap. 56. Du reste, tous d'ailleurs l'ont reçu comme sacré et en ont cité le texte sous le nom de Jérémie, comme on le voit dans Bellarmin à l'endroit cité.

XXV. On objecte contre le livre de Tobie qu'on ne le retrouve pas dans le catalogue fait par Esdras ; mais on répond que l'Église catholique l'a toujours reconnu pour divin, ce qui est prouvé par les conciles d'Hyppone et de Carthage et par le canon de Gélase.

XXVI. Touchant le livre de Judith, Luther et Grotius mettent en doute si l'histoire qui y est racontée n'est pas fabuleuse. Mais les SS. Pères ont tenu cette histoire pour réelle, comme il se voit encore par le concile d'Hyppone de l'année 593, par celui de Carthage tenu en 597, et par Innocent I (Epist. ad Exupcr.), et aussi par le concile de Rome sous Gélase. Les anabaptistes regardent comme apoeryphe le livre d'Esdras : en quoi ils se trompent ; car ce livre, au moins dans ses premiers chapitres, fut tenu pour divin par les Hébreux eux-mêmes. Il est vrai que quelques-uns ont douté de l'authenticité des sept derniers chapitres ; mais les Pères ont communément reçu pour vraie l'histoire d'Esdras. Enfin ce livre se retrouve dans la Vulgate, laquelle a été approuvée par le concile de Trente. On objecte que les sept derniers chapitres ne s'accordent pas avec les premiers. Mais on répond que ces sept chapitres, qui dans la Vulgate sont placés après les autres, ne sont pas en réalité les derniers, et que quelques-uns ont fait partie du commencement du livre, comme les chapitres 11 et 12 ; quelques autres du milieu, comme les chapitres 14, 15 et 16 ; et d'autres de la fin, comme le chapitre

10. S. Jérôme a placé ces sept chapitres à la fin, parce qu'il ne les retrouva pas dans le canon hébreu, mais seulement dans la Vulgate.

XXVII. Relativement au livre de Tobie, on objecte : 1° qu'il ne se trouve pas dans le canon hébreu, à quoi on répond qu'Esdras n'a pas compris dans son catalogue tous les livres sacrés, et qu'au surplus l'Église catholique l'a toujours reconnu pour tel, comme le constatent le concile d'Hyppone, celui de Carthage et le canou de Gélase ; 2° que dans ce livre de Tobie il est dit que Sara, épouse future du jeune Tobie, habitait dans Ragès, où le chapitre 4 fait aussi habiter Gabelus, et cependant on lit au chapitre 9 que Tobie étant arrivé au lieu où habitait Sara envoya de là l'ange vers Gabelus dans Ragès. On répond que dans le royaume des Mèdes ou il y avait deux villes de ce nom, ou que le Ragès du chapitre 5 n'était pas la ville même, mais le territoire où elle était située, ainsi l'on appelle habitans de Rome ceux qui en habitent le territoire.

XXVIII. On a émis contre le livre de Job le doute qu'il contient une histoire véritable ; mais l'Église grecque aussi bien l'Église latine ont toujours tenu cette histoire pour vraie et ont honoré Job comme un saint. Il est compté dans Ezéchiel xiv. 14., avec les saints Noë et Daniel : « Etsi fuerint tres viri isti in medio ejus, Noë, Daniel et » Job. » Dans notre martyrologe sa fête est marquée au 6 des ides de mai.

XXIX. On n'a fait aucune objection contre le livre des Psaumes ; mais il existe à son égard deux opinions également graves et également probables, l'une que le livre entier est de David, l'autre qu'il est en partie d'autres auteurs qui ont été même cités dans les titres des Psaumes.

**XXX.** Quelques-uns ont douté que le livre de l'Ecclésiaste fût de Salomon, mais c'est sans fondement, puisque dans le livre même Salomon s'en déclare l'auteur.

**XXXI.** L'Ecclésiastique a eu aussi contre lui de ne pas se trouver dans le catalogue d'Esdras ; mais on a déjà dit que ce catalogue ne contenait pas tous les livres divins, et, du reste, les chefs de l'Église et les principaux Pères l'ont compté parmi les livres sacrés.

**XXXII.** Pour le livre de Daniel on a élevé des doutes sur le cantique des trois enfans, et les histoires de Suzanne, de Bélus et du Dragon qui ne se lisent pas dans le canon hébreu ; mais elles ont été reçues pour vraies par l'Église catholique d'accord avec les Pères. On a objecté aussi que dans le chapitre vi il est dit que Daniel fut dans la fosse aux lions pendant une seule nuit, tandis qu'au chapitre xiv on lit qu'il y resta six jours. La réponse est que Daniel fut mis deux fois dans la fosse ; la première fois dans Babylone, quand il tua le dragon qui y était adoré, et alors il y resta six jours, comme le porte le chapitre xiv ; la seconde fois, sous l'empire de Darius, parce qu'il avait prié le vrai Dieu contre l'édit de ce prince, et il n'y resta qu'une seule nuit, comme il est dit au chapitre vi.

**XXXIII.** Contre le premier livre des Machabées on oppose au chapitre i qu'Alexandre-le-Grand y est noté pour avoir régné le premier dans la Grèce, tandis que plusieurs y avaient dominé avant lui. Mais on a remarqué que l'Écriture n'entendait pas en cet endroit toute sorte de domination, qu'elle parlait seulement de la monarchie grecque, dont Alexandre fut en effet le premier roi. On objecte aussi qu'au chapitre viii on lit que les Romains discernaient tous les ans la magistrature suprême à un seul,



auquel tous les autres devaient obéissance, et que cependant il est certain que dans ce temps-là ils nommaient pour gouverner deux consuls. Il faut répondre que l'Écriture a ainsi parlé, parce que tous les mois ou tous les jours (suivant quelques opinions) les consuls présidaient à tour de rôle, ou plutôt parce qu'un seul d'eux avait l'autorité principale.

XXXIV. Quant au second livre des Machabées, on oppose qu'au chapitre I il est dit qu'Antiochus périt dans le temple de Nanea, et qu'on voit au livre I, chapitre VI, qu'il mourut dans son lit. La réponse est que l'Écriture au livre II, chapitre I ne parle pas d'Antiochus Épiphanes, mais d'Antiochus Soter, ainsi nommé par l'historien Josèphe, et qui mourut en effet dans le temple de Nanea où il fut lapidé. L'Écriture, au livre I, chapitre VI, parle d'Antiochus Épiphanes qui mourut dans Babylone.

XXXV. On objecte encore que dans le livre II, chapitre II, il est rapporté que Jérémie cacha l'arche dans une caverne, tandis que Jérémie fut retenu en prison pendant tout le temps qui s'écoula jusqu'à la destruction du temple. A quoi on répond que Jérémie prévoyant l'avenir, cacha l'arche au temps de Joachim pendant qu'il était encore libre.

XXXVI. On a dit contre l'épître de S. Paul aux Hébreux, qu'elle ne porte pas le nom de Paul et de plus qu'elle diffère de style avec les autres. Mais d'abord S. Paul ne se nomma pas, parce qu'il savait ne pas être agréable aux Hébreux, à cause que plus que les autres il prêchait l'abolition de la vieille loi; et pour ce qui est de la différence de style, elle vient de ce que S. Paul écrivant, cette lettre en hébreu, son idiôme naturel, a dû l'écrire plus facilement et plus élégamment que les autres où il employait

la langue grecque qui lui était moins connue, comme nous l'apprend S. Jérôme.

XXXVII. On reproche à la lettre de S. Jude de citer comme prophétique le livre d'Hénoch, reconnu comme apocryphe. On répond que ce livre n'est pas cité comme entier, mais seulement la prophétie faite par Hénoch, laquelle a été peut-être introduite dans ce livre apocryphe, mais dont la certitude était connue de l'apôtre par révélation divine.

§ V. Si les divines Écritures furent également inspirés de Dieu pour les choses qui y sont contenues que pour les paroles.

XXXVIII. S. Grégoire dit : « Ipse scripsit, et illius operis inspirator extitit. (Præfat. in Job.) On a émis ici trois opinions : la première que toutes les Écritures furent également inspirées de Dieu et pour le fond et pour les paroles ; la seconde que toutes les choses furent inspirées, mais non toutes les paroles, et celle-ci est la plus probable ; enfin la troisième (qui est erronée et impie) que beaucoup de choses y furent inspirées ; mais que d'autres y ont été introduites arbitrairement par ceux qui les ont écrites. Ce qui est certain, au moins de toute certitude, c'est que toutes les choses essentielles tant de l'ancien que du nouveau Testament ont été inspirées ; autrement, dit S. Augustin, « tota scripturarum vacillaret auctoritas, ideoque » et fides nostra. » (Lib. 1. De doctr. Christ. cap. 27.) C'est pour cela que S. Paul appelle les Écritures *eloquia Dei*, et qu'il écrit à Timothée (ch. 3.) : « Omnis scriptura divinitus » inspirata. » Cette opinion est confirmée par toute la tradition ; par S. Irénée (Contra hæres. lib. 2. cap. 47.), Tertullien (Lib. De habitu mulier. cap. 25.), S. Athanase

(Epist. ad Marcellin.), S. Basile (In præm. in psal.), S. Chrysostôme (Hom. xxi. in c. 5. Genes.) Et cette tradition marche accompagnée de la persuasion unanime non-seulement des chrétiens pour le nouveau Testament mais des Juifs pour l'ancien, comme il paraît par Philon et Josèphe.

XXXIX. Qu'ensuite l'Écriture n'ait pas été totalement inspirée pour les paroles, c'est l'opinion de S. Jérôme dans son épître à Algasia ; S. Augustin (Lib. 2 De consensu evangelist. cap. 12.), dit : « Si ergo quæritur, quæ » verba potius dixerit Matthæus, an quæ Lucas, etc. » Nullo modo hinc laborandum ; » car ajoute-t-il, il suffit que le fond des choses soit vrai quoique les uns les aient présentées sous une certaine forme les autres dans des termes différens, et voilà pourquoi S. Denis d'Alexandrie, Origène, S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, S. Jérôme et d'autres Pères citent les textes sacrés avec des barbarismes que certainement Dieu n'a pas dictés et autant faut-il en dire de la *Vulgate* vraie, dans toutes les propositions et maximes, sans que toutes les paroles aient été inspirées.

#### Réponses aux principales objections.

XL. On fait les objections suivantes :

*Première objection.* — Si les différens livres de l'Écriture furent au moins pour le fond des choses mêmes inspirés de Dieu, aucun de leurs auteurs ne dut prendre à cet égard ni soin ni peine, et cependant le contraire est énoncé dans S. Luc, et par l'auteur du second livre des Machabées. On répond que ce n'est pas toute inspiration de Dieu qui exclut le soin et l'attention, mais une inspiration particulière par laquelle les choses et les paroles s'offrent

d'elles-mêmes aux auteurs sans la coopération de leur esprit, tandis que le Seigneur portait les autres à appliquer leur attention de peur d'erreur en rapportant les choses cachées et inconnues qu'il leur révélait.

**XLI. Deuxième objection.** — Plusieurs choses dans l'Écriture paraissent contraires aux préceptes divins, comme, par exemple, certaines imprécations qu'on lit dans les Psaumes : « Effunde iram in gentes, quæ te non noverrunt » (Psal. LXXXVII.), et d'autres semblables. On répond avec S. Augustin parlant sur le psaume LXXXVII, que ce ne sont point là des imprécations dictées par un désir de vengeance, mais des prédictions des châtimens futurs de Dieu : « Non malevolentiaæ voto ista dicuntur, sed » Spiritu prævisa prædicuntur. »

**XLII. Troisième objection.** — On trouve dans l'Écriture des choses inutiles et qui ne semblent pas inspirées, telles que celle-ci dans l'épître à Timothée, chap. IV : « Penu- lam, quam reliqui Troade apud Carpum, veniens affer tecum. » On répond que toutes les choses contenues dans l'Écriture ne sont pas également utiles, mais qu'aucune n'est inutile, parce qu'elle sert au complément de la narration ou seulement à notre instruction, ainsi les paroles citées de l'apôtre nous apprennent que nous pouvons nous occuper méritoirement des objets nécessaires à nos besoins. Aussi S. Jérôme écrit (Epist. ad Philemon.): « Quæcumque in scripturis levia et parva videntur, non » minus esse a Deo inspirata, quam creaturæ vilissimæ » sint a conditore cœli et terræ. »

**XLIII. Quatrième objection.** — Certaines choses sont rapportées dans l'Écriture comme incertaines : ainsi S. Jean (Ch. II.) dit : « Hydriæ... capientes singulæ metretas binas » vel ternas. » On répond que l'Esprit-Saint, dans quelques

endroits, n'a pas voulu fixer certaines circonstances, mais laisser l'auteur suivre l'usage ordinaire de ceux qui racontent.

XLIV. *Cinquième objection.* — L'écrivain du deuxième livre des Machabées en finissant, « petit veniam erratorum. » On répond que l'auteur n'entend point ici parler des erreurs du livre, mais seulement des négligences de son style, lorsqu'il dit, « et si quidem bene, et ut historiae competit, hoc et ipse velim; sin autem minus, » digne concedendum est mihi. »

#### § VI. Du sens des saintes Écritures.

XLV. Les livres sacrés ont divers sens et d'abord on distingue le sens littéral et le sens mystique. Le sens littéral est celui qui fait entendre le texte tel qu'il est écrit et ce sens tout seul fait règle de foi. Le sens mystique ne fait règle que quand il peut être appuyé sur un autre texte formel ou qu'il est ainsi entendu par tous les Pères.

XLVI. Le sens mystique est celui qui se déduit immédiatement de la chose exprimée par les paroles du texte; aussi suppose-t-il toujours le sens littéral comme ces mots de l'*Exode* (ch. xii.) sur l'agneau pascal : « Nec os illius » constringetis » qui sont appliqués par S. Jean (ch. xix.), dans un sens mystique à Jésus-Christ. Le sens mystique se divise ensuite en allégorique qui appartient aux mystères de la foi, en analogique qui regarde la vie éternelle que nous espérons, et en tropologique ou moral qui a trait à la règle de conduite. De plus il y a le sens de convenance comme celui qui applique à la bienheureuse Vierge les paroles que dit Jésus-Christ à Marie sœur de Lazare : « Mariam optimam partem elegit. » Ce der-

nier sens n'engage en rien la foi; car il n'est pas le but de l'Esprit-Saint. Et il faut remarquer que souvent le même passage admet un double sens littéral, Dieu pouvant par les mêmes paroles exprimer plusieurs choses.

XLVII. On demande si le sens des Écritures est clair ou tout-à-fait obscur. Les novateurs soutiennent que tous les textes offrent un sens clair, parce que bien que plusieurs soient obscurs, ils s'autorisent ainsi à les tourner et à les accommoder à leurs opinions. Mais le contraire de ce qu'ils avancent est prouvé par l'Écriture elle-même. Dans S. Luc (ch. xviii.) on lit : « Et ipsi nihil eorum » intellexerunt, » et au chapitre dernier il dit : « Tunc » (Christus) aperuit illis sensum, ut intelligerent scripturas. » En outre S. Pierre (II. Petr. cap. iii.) parle ainsi des épîtres de S. Paul : « In quibus sunt quædam difficulta intellectu. » Tous les Pères sont du même sentiment là-dessus et il suffira d'en citer deux entre tous. S. Jérôme parlant de l'Écriture dit dans sa lettre à Algasia : « Quæ » tantis obscuritatibus obvoluta est. » Et S. Augustin dans l'épître cxix à Janvier : « In aliis innumerabilibus rebus » multa me latent, sed etiam in ipsis sanctis Scripturis » multa nesciam plura quam sciam. » Cette vérité ressort encore mieux quand on considère le grand nombre d'interprétations que les Pères et les commentateurs catholiques ont données des Écritures.

XLVIII. On oppose le texte : « Mandatum quod ego præcipio tibi hodie, non supra te est. » (Deuter. c. xxx.) On répond que ces mots ne signifient pas que tout précepte est clair; mais que tout précepte compris comme l'explique l'Église est toujours possible à observer et même facile avec le secours de la grâce. On oppose encore cet autre passage des *Proverbes* (ch. vi.) : « Mandatum lucerna

» est et lux, » et celui-ci du psaume XVIII : « Præceptum » Domini lucidum illuminans oculos. » Cela veut dire que les préceptes divins bien entendus, éclairent l'esprit et dirigent la volonté vers les bonnes œuvres, mais non pas que l'Écriture soit claire dans son entier.

XLIX. S'il se trouve, disent les novateurs, quelques passages de l'Écriture qu'on puisse dire obscurs, le Seigneur ne manque pas d'en donner à chaque fidèle la claire intelligence. C'est là le sens privé des hérétiques, dont l'effet est de produire autant de croyances diverses qu'il y a de croyans; aussi tous leurs congrès et leurs synodes provinciaux et nationaux n'ont jamais pu établir une profession de foi uniforme et c'est une chose connue partout, que parmi les hérétiques il y a autant de formules de foi que de têtes. Ce qui suffirait bien pour démontrer qu'ils sont dans l'erreur et n'ont pas la foi véritable.

#### § VII. Des diverses versions de l'Écriture.

L. Les livres de l'ancien Testament furent tous écrits en hébreu. Les livres du nouveau le furent en grec à l'exception de l'Évangile de S. Matthieu et de l'épître de S. Paul aux Hébreux écrite vraisemblablement en syriaque avec mélange d'hébreu et de chaldéen : il est probable aussi que l'Évangile de S. Marc fut écrit en latin à Rome. Il y a eu de nombreuses versions de l'ancien Testament, on a eu celles d'Origène, de S. Lucien, de Théodosion, d'Aquila, de Simmaque et de plusieurs autres; mais la plus célèbre est celle des *Septante*, que fit faire, vers l'an 280 avant Jésus-Christ, le roi Ptolémée Philadelphie, fils de Ptolémée Lagus roi d'Égypte, et troisième roi de

Grèce, depuis Alexandre-le-Grand, disciple du philosophe Démétrius Philarque. Ce roi Ptolémée voulant enrichir sa bibliothèque, fit demander à Éléazar, alors souverain pontife juif, une copie des livres sacrés et l'envoi de ses docteurs pour les traduire en grec. Éléazar lui envoya soixante-douze docteurs qui firent la version reconnue depuis par les Juifs et les Grecs d'Alexandrie.

LI. Touchant cette version, S. Irénée, Clément d'Alexandrie, S. Augustin et Bellarmin, ainsi que Baronius, ont pensé que ces interprètes furent inspirés de Dieu pour traduire les divines Écritures; mais S. Jérôme dit le contraire: d'autres érudits pensent qu'au moins les Septante furent assistés de l'Esprit-Saint, pour éviter les erreurs.

LII. D'autres ont écrit d'après une histoire rapportée par un certain Aristée, gentil, que les Septante se placèrent chacun dans une cellule particulière, firent ainsi séparément leur version, et que quand on les compara, elles se trouvèrent toutes uniformes. Mais S. Jérôme (In præfat. in Pentateuchum), rejette tout-à-fait ce récit en ces termes: « Nescio quis primus auctor septuaginta cellulas mendacio suo extruxerit. » Il affirme que les soixante-douze docteurs traduisirent en conférant entre eux et c'est aussi l'opinion de Bellarmin et de plusieurs docteurs modernes. Bellarmin et les autres avertissent de plus que cette version est aujourd'hui tellement corrompue qu'elle n'est pour ainsi dire plus la même qu'autrefois. Du reste il est certain que les apôtres et les Pères des premiers siècles se sont servis du texte de cette version; mais aujourd'hui elle n'est point regardée comme authentique quoiqu'en dise Juenin (tom. 1. p. 75. c. 76), où il soutient que la version des Septante a été et est toujours authentique.



LIII. Parmi les versions latines de l'ancien Testament, la plus reçue est la *Vulgate* que S. Augustin nomme *italique* et S. Grégoire *ancienne*. S. Jérôme la corrigea et en refit deux fois la traduction : la première sur le grec des Septante, la seconde sur le texte hébreu ; excepté le *Psautier* (qu'il corrigea seulement) et les livres de la *Sagesse*, de l'*Ecclésiastique* et des *Machabées* qui sont les mêmes que dans l'ancienne version latine. Cette version de S. Jérôme fut depuis recue universellement dans l'Église d'Occident, et finalement le concile de Trente, dans sa quatrième session la déclara authentique comme étant celle qui appuyée de la tradition apostolique avait été reçue pour vraie pendant tant de siècles.

LIV. Il faut remarquer que S. Jérôme ne traduisit point le nouveau Testament du grec en latin, mais seulement en ôta certaines erreurs; c'est ce que dit Juenin (tom. 1. pag. 79. concl. 4), et Bellarmin (Lib. 6. De Verb. Dei cap. 7.), qui ajoute que la version grecque du nouveau Testament, faite par ce saint par ordre de S. Damase, n'est point aujourd'hui un texte sûr à cause de ses incorrections.

LV. Les hérétiques objectent contre la *Vulgate*, 1<sup>o</sup> qu'elle diffère de l'hébreu et de la version grecque, ce qui força Clément VIII à corriger la *Vulgate* publiée par Sixte V. On peut répondre qu'elle n'en diffère en rien qui puisse altérer le sens et changer la substance; du reste il importait peu qu'elle différât en quelques points des textes hébreu et grec que les érudits reconnaissent être défectueux, ce qui est arrivé par la négligence des éditeurs. Néanmoins les versions grecque et hébraïque restent des sources précieuses pour conférer les textes, et le concile de Trente en leur préférant la *Vulgate* n'en a pas moins

reconnu leur degré d'autorité. Nous dirons aussi que Clément VIII, dans sa correction de la *Vulgate* de Sixte V, n'a nullement touché au sens, mais seulement au choix des termes.

LVI. Ils objectent en second lieu que le concile n'avait aucun motif de préférer la *Vulgate* aux autres versions. On répond qu'il en eut un motif bien suffisant dans le constant usage que l'Église en avait fait pendant mille ans; car dès le temps de S. Grégoire-le-Grand, la *Vulgate* servit de texte pour les leçons et décisions, comme on le voit par les livres de S. Grégoire et par les actes des conciles.

LVII. Ils objectent enfin que la *Vulgate* contient plusieurs erreurs qui n'ont pu être corrigées au temps du concile de Trente. On répond que jusqu'à présent on n'a pu constater aucune erreur; que si par la faute des libraires, il s'en est glissé parfois quelque-une, les souverains pontifes se sont empressés de les faire rectifier. Si enfin quelques-unes ont pu être laissées, elles sont de si petite importance que dans le fait elles n'intéressent ni la foi ni la morale : voyez Juenin (tom. 1. pag. 9. concl. 4).

§ VIII. Où l'on expose en terminant les doctrines les plus utiles à connaître sur la tradition.

LVIII. Par la tradition on entend la parole de Dieu non écrite que l'Église conserve et ordonne aux fidèles de croire avec la même plénitude de foi que les saintes Écritures. On l'appelle tradition parce qu'elle ne nous vient pas au moyen de l'Écriture, mais comme de main en main « ab uno traditur alteri, » et qu'elle passe des uns

aux autres par la parole et la commune renommée. La parole de Dieu écrite se conserve sur le papier, et celle qui ne l'est point, dans les cœurs des fidèles.

LIX. Les traditions sont de trois sortes : divines, apostoliques et ecclésiastiques. Les divines sont celles qui viennent de Dieu lui-même, ou du Christ, comme est l'institution de la matière et de la forme des sacremens. Les apostoliques qui viennent des apôtres, et celles-ci sont de deux sortes, car on distingue celles que les apôtres reçurent de la bouche même de Jésus-Christ, ou qui leur furent purement révélées par l'Esprit-Saint, parce que celles-là se confondent avec les divines, et celles que les apôtres inspirés par l'Esprit-Saint ont transmises à notre obéissance, comme la mixtion de l'eau et du vin dans le calice, l'observance de la Pâques, de la Pentecôte, etc. Enfin les ecclésiastiques sont des coutumes introduites aux premiers temps de l'Eglise par les prélats ou avec leur approbation par le peuple, lesquelles ont acquis par le laps de temps, force de loi, comme la récitation de l'office divin par les clercs promus aux ordres sacrés ou aux bénéfices, l'abstinence de la chair le samedi, etc.

LX. Les novateurs rejettent toutes les traditions; mais les catholiques tiennent qu'il y a des traditions divines qui servent, comme l'Ecriture, de fondement à la foi; aussi le concile de Trente nous enseigne que l'Eglise a une égale vénération pour l'Ecriture que pour la tradition, en disant à la quatrième session dans le décret sur les Ecritures canoniques : « *Perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis, et sine scripto traditionibus, quæ ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ, aut ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto dicente, quasi per manus traditæ ad nos usque pervene-*

» runt ; orthodoxorum Patrum exempla secuti , omnes  
 » libros tam veteris, quam novi Testamenti, cum utrius-  
 » que unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas tum  
 » ad fidem, tum ad mores pertinentes tamquam vel ore-  
 » tenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas, et continua  
 » successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pie-  
 » tatis affectu, ac reverentia suscipit, et veneratur. »

LXI. Les traditions divines furent d'abord de même nature que la *loi naturelle*, et cela depuis Adam jusqu'à Moïse. Il devait certainement y avoir alors une règle certaine de foi ; cette règle ne pouvait être écrite puisque l'Écriture n'existait pas, elle venait donc par la tradition d'Adam, qui enseigna à ses enfans ce que Dieu lui avait révélé touchant la rédemption et les autres mystères relatifs à notre salut.

LXII. Au temps de la loi écrite publiée par Moïse, bien qu'il y eût alors des écritures sacrées, les Hébreux durent se transmettre encore par la tradition plusieurs règles de foi et de conduite. Le Seigneur dit (Exod. 13) : « Narrabis » filio tuo in illa die dicens, hoc est quod fecit Dominus. » Et David, ps. LXXVII : « Quanta mandavit patribus nos- » tris nota facere ea filiis suis, ut cognoscat generatio al- » tera. » Ainsi non-seulement l'Écriture, mais aussi la tradition, de leurs pères, servit à faire connaître aux Juifs les événemens qui devaient leur arriver.

LXIII. Finalement, la tradition fut encore nécessaire dans les premiers temps de la loi évangélique puisque l'évangile de S. Matthieu qui fut le premier livre du nouveau Testament ne parut que huit ans après la mort de Jésus-Christ, et que toutes les autres écritures ne vinrent que plusieurs années après.

LXIV. Et même jusque dans le temps présent les tra-

ditions sont nécessaires pour plusieurs raisons : 1° afin de discerner les livres canoniques des apocryphes, car cette distinction n'est contenu dans aucun livre sacré et ne peut être faite par les lumières et le sens privé comme nous l'avons vu plus haut; aussi les Pères disent-ils unanimement que la tradition seule nous apprend quels sont les livres véritablement sacrés. Origène écrit : « Ex » traditione didici de quatuor Evangeliiis, quod hac » sola, etc. » (Ap. Euseb. hist. l. vi, c. 18.)

LXV. 2° Les traditions sont nécessaires à l'Église pour juger le vrai sens des Ecritures qui servent de fondement à plusieurs dogmes de notre foi, comme sont la trinité des personnes divines, la consubstantialité du Verbe et du Père, la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, la certitude que la Vierge Marie est vraiment mère de Dieu, la tache du péché originel dans tout homme naissant, la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie; car le sociniens et autres hérétiques nient que l'Écriture contienne ce que l'Église catholique enseigne sur ces mystères.

LXVI. 3° Elles sont nécessaires pour établir la certitude de plusieurs dogmes de foi admis également par les catholiques, les luthériens et les calvinistes contre l'opinion d'autres hérétiques, comme celui de la virginité de la mère de Dieu contre Elvidius; l'efficacité du baptême des enfans contre les anabaptistes; la validité du baptême donné par les hérétiques contre les donatistes. Et de tout cela rien n'est enseigné dans l'Écriture, et nous n'en tenons la vérité démontrée que par la tradition.

LXVII. En outre, les apôtres n'écrivirent pas tout ce qu'ils enseignèrent, et il est certain qu'eux-mêmes apprirent plusieurs choses de la bouche même de Jésus-Christ :

aussi recommandaient-ils aux fidèles les traditions qu'ils leur avaient transmises. S. Paul écrit (I. Cor. II. 4.) : « Laudo vos, quod per omnia mei memores estis, et sicut » tradidi vobis, præcepta mea tenetis. » Et ailleurs (ad Thessal. II.) : « Tenete traditiones, quas didicistis sive » per sermonem, sive per epistolam nostram. » Ce qui fait dire à S. Chrysostôme sur ce dernier passage : « Hinc » patet quod non omnia per epistolam, sed multa etiam » sine litteris ; eadem vero fide digna sunt tam illa, quam » ista. »

LXVIII. Mais les adversaires de la tradition opposent ce passage du ch. IV du Deutéronome : « Non addetis ad » verbum, quod ego præcipio vobis, nec auferetis ex eo. » Ils ajoutent cette parole adressée aux pharisiens, dans S. Matthieu, ch. XV : « Quare et vos transgredimini man- » datum Dei propter traditionem vestram ? » On répond sur le premier texte que Moïse n'y dit pas : « Non addetis » ad verbum quod ego scribo vobis, » mais « quod præcipio » vobis, » ainsi il ne s'agit pas là de la tradition, mais du précepte. De même Jésus-Christ ne dit pas : *Traditionem meam*, mais *vestram*, c'est-à-dire cimentée par les pharisiens ; aussi il dit ensuite : « Irritum fecistis manda- » tum Dei propter traditionem vestram. »

LXIX. On oppose encore ce passage de l'apôtre (II. ad Tim. III) : « Omnis scriptura divinitus inspirata, utilis » est ad docendum, ad arguendum, ad erudiendum in » justitia, ut perfectus sit homo Dei ad omne opus ho- » num instructus. » D'où l'on tire l'objection : A quoi sert la tradition quand l'Écriture contient tout ? — La réponse est que suivant l'apôtre l'Écriture est utile à enseigner, à reprendre, etc. ; mais il ne dit pas qu'elle suffit à tout. Outre que S. Paul ne parle point ici des livres

saints pris collectivement mais de chacun d'eux en particulier, disant que chacun est utile, mais non pas qu'il est suffisant pour nous instruire de tout ce qui regarde la foi et la pratique.

LXX. Nous savons d'ailleurs que les conciles, pour interpréter l'Écriture, se sont appuyés sur la tradition. Théodoret (Hist. lib. 1, cap. 8.) atteste que le premier concile de Nicée s'appuya sur la tradition pour motiver la condamnation d'Arius. Le second de Nicée, comme il paraît par l'acte 6, argua aussi de la tradition pour défendre les saintes images contre les iconoclastes. Pareillement le concile VIII, acte 8, déclara que les véritables traditions faisaient règle et devaient être observées.

LXXI. Le consentement unanime des saints Pères est encore une preuve que les traditions doivent être tenues pour la parole même de Dieu; cela se voit aussi bien par les Pères grecs, tels que S. Ignace (apud Euseb. Hist. lib. 1, cap. 36), S. Irénée (lib. 5, c. 4), Origène (in cap. 6 ad Rom.), S. Basile (lib. de Spir. S. cap. 27), S. Chrysostôme déjà cité, et S. Épiphane (de hæresibus, hæres 61.), que par les Pères latins, comme Tertullien (in lib. De præscript), S. Augustin (lib. 5 De bapt. cap. 23). Vincent de Lerins dans tout son livre intitulé *Commonitorium* nous enseigne qu'on doit s'en tenir aux traditions.

LXXII. Mais on objecte 1° que S. Cyprien n'a pas cru transmise par les apôtres la tradition qui lui était opposée par le pape Étienne, et qu'il l'appelait ancienne erreur, *vetustam errorem*. — On répond que S. Cyprien rejetait la tradition opposée par le pape Étienne en tant qu'il ne la croyait pas provenue des apôtres; mais il ne pensait

pas moins qu'on ne dût recevoir les traditions véritablement transmises par eux.

LXXIII. 2° Que S. Jérôme dit sur le ch. xxiii de S. Matthieu : « Hoc quia de scripturis auctoritatem non habet, » eadem facilitate contemnitur qua probatur. » — On répond que le saint rejetait ici avec mépris une objection non appuyée sur l'Écriture, mais sur un livre apocryphe où il était dit que le Zacharie tué par les Juifs entre le temple et l'autel était le Zacharie, père de Jean-Baptiste.

LXXIV. 3° Que la tradition n'est point un fondement assuré à cause des changemens auxquels elle est sujette ; comme il est arrivé pour la communion eucharistique sous les deux espèces, observée ainsi pendant tant de siècles, et depuis quatre siècles abolie. — On répond qu'il ne s'agit ici que de la tradition qui touche à la foi et à la morale, laquelle est infallible et immuable, mais non de celle qui regarde la discipline qui peut sans doute être changée pour de justes causes.

Nous devons enfin terminer en établissant les règles qui servent à distinguer la tradition divine de la tradition humaine. Car les hérétiques rejettent les traditions parce qu'ils prétendent que l'on ne peut discerner les vraies des fausses.

Règles par lesquelles on reconnaît qu'une tradition est humaine et non divine.

*Règle première.* Une tradition n'est point divine bien que reçue par toute l'Église, lorsqu'elle tire sa source de la décision d'un Père ou d'un concile particulier parce que par cette voie nous aurions à admettre, sans



fondement certain, de nouvelles révélations touchant la foi ou la morale; ce qui a toujours été abhorré et combattu dans l'Église par les hommes les plus zélés pour la religion.

« *Mos iste (dit Vincent de Lerins) in ecclesia semper vi-*  
*» guit, ut quo quisquo foret religiosior, eo prumptius*  
*» novellis adinventionibus contrahet.* » ( Lib. 1. c. 5. )

Aussi les souverains pontifes, les conciles et les Pères ont apporté le plus grand soin à conserver l'intégrité de la religion en repoussant du sein de l'Église toutes doctrines nouvelles sur les points de la foi autres que celles déjà reçues. La même chose fut prescrite par l'apôtre à Timothée : « *O Timothee depositum custodi, devitans profa-*  
*» nas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis*  
*» scientiæ, quam quidam promittentes circa fidem exci-*  
*» derunt.* » ( I. ad Tim. vi. 20. ) Vincent de Lerins ajoute :  
 » *Quid est depositum? est quod tibi creditum est, non*  
 » *quod a te inventum, quod accepisti, non quod exco-*  
 » *gitasti.* » ( Loc. cit. cap. 22. ) Ce fut avec de pareilles nouveautés révélées que Montan infecta l'Église.

*Règle deuxième.* Une doctrine qui ne se trouve établie que dans une église particulière ne doit point être considérée comme divine, mais seulement comme humaine : autrement, ainsi que le démontre S. Augustin contre les donatistes, toute l'Église catholique devrait se trouver réduite à ce seul endroit de la terre. Dans ce cas on ne doit point tenir compte d'une église isolée.

*Règle troisième.* Il ne faut pas tenir pour divine une tradition qui enseigne quelque dogme sur l'autorité d'un seul ou d'un petit nombre d'auteurs modernes ou même anciens, fussent-ils docteurs ou saints, s'ils sont en opposition en cela avec tous les autres. L'erreur des millénaires, qui consistait à croire que Jésus-Christ après la résurrec-

tion des hommes devait régner pendant mille ans sur la terre avec les élus, fut admise par plusieurs pères, par Tertullien, par S. Irénée, par Lactance, d'après Eusèbe (Hist. lib. 3. c. 39.); mais le sentiment contraire de tous les autres l'a fait condamner.

§ IX. Règles pour reconnaître si une tradition est divine et non humaine.

*Règle première.* Tout dogme reçu universellement par l'Église doit être tenu pour tradition divine, bien qu'il ne se trouve pas dans les Écritures. La raison en est que l'Église universelle ne peut errer, étant la colonne stable et infallible de la vérité, comme l'écrit l'apôtre. (I. Tim. III.) D'où Tertullien dit (lib. De præscript.) : « Quod apud » multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum. » On lit la même chose dans S. Cyprien (lib. 3. epist. 13.), et dans S. Jérôme contre Vigilance.

*Règle deuxième.* Toute doctrine que l'Église entière a soutenue dans un autre siècle quelconque doit également être tenue pour divine, parce que de même que l'Église ne peut au siècle présent accepter par erreur ce qui est humain pour divin, elle ne l'a pu non plus dans les siècles précédens.

*Règle troisième.* Telle pratique qui ne peut avoir été prescrite que par Dieu, doit être tenue pour venir de la tradition apostolique, toutes les fois que l'Église entière l'observe. C'est ainsi que S. Augustin prouve que l'usage de baptiser les enfans est de tradition divine : « Consue- » tudo matris Ecclesiæ in baptizandis parvulis non est » superflua reputanda, nec omnino credenda, nisi aposto- » lica esset traditio. » (Lib. x. de Gen. 25.) Il parle de même sur l'usage de ne pas rebaptiser ceux qui l'ont été

par les hérétiques. (Lib. 2. De bapt. c. 7.) Il y a plusieurs choses du même genre, dit Melchior Canus (De loc. theol. lib. 3. c. 4.), qui se pratiquent dans l'Église et qui ne pourraient se faire, si l'Église n'en avait reçu la faculté de Dieu par tradition apostolique, comme de disposer des vœux, de relever des sermens. La même raison existe, comme l'écrit Juenin (tom. 1. c. 3. p. 137.), à l'égard de l'annulation d'un mariage ratifié, mais non consommé, pour les vœux solennels. Car on ne peut supposer que l'Église ait erré en usurpant un tel pouvoir sans y être divinement autorisée.

*Règle quatrième.* Quand une pratique a été généralement et de tout temps observée dans l'Église, sans avoir été instituée par un concile, elle doit être considérée comme instituée par tradition apostolique, bien qu'elle soit de nature à l'avoir été par l'Église elle-même. « Quod universa tenet Ecclesia (écrit S. Augustin), nec » conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi » auctoritate apostolica traditum rectissime creditur. » (Lib. 4. De bapt. cap. 24.) C'est en argumentant ainsi que les théologiens disent que le jeûne du carême est d'institution apostolique.

En outre, Tertullien et S. Irénée disent que si on ne retrouve pas dans quelques églises la tradition de quelque dogme qui pourtant est conservée dans les autres, au moins dans les principales églises apostoliques, dans lesquelles la succession des évêques n'a point été interrompue, en ce cas il faut croire cette tradition divine. C'est ainsi que parle Tertullien (lib. De præscrip.), et S. Irénée (lib. 3. adv. hæres. cap. 2.), lequel au chapitre 3 ajoute que parmi ces églises apostoliques qui ont conservé la véritable tradition, l'Église romaine tient le premier rang : « In qua

» semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quæ  
» est ab apostolis traditio. » Et puis énumérant tous les  
pontifes romains jusqu'à son temps, il dit : « Hac ordina-  
» tione et successione ea quæ est ab apostolis in Ecclesia  
» traditio et veritatis præconisatio pervenit usque ad nos. »

## V<sup>e</sup> SESSION.

### DU PÉCHÉ ORIGINEL.

I. La différence qu'il faut faire entre le péché originel et le péché personnel est celle-ci : le péché personnel se commet avec notre volonté physiquement propre ; l'originel fut commis avec une volonté qui nous était physiquement étrangère, mais qui pourtant fut moralement propre. Le péché originel est en soi une faute mortelle proprement dite, transmise par Adam à ses enfans avec son sang : d'où David écrit : « *Ecce enim in iniquitatibus* » *conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* » (Psalm. L.) Et l'apôtre : « *Per unum hominem peccatum* » *in hunc mundum intravit et per peccatum mors; et ita* » *in omnes homines mors pertransiit, in qua omnes pec-* » *caverunt.* » (Rom. cap. v.) Ce qu'il confirme dans son épître aux Corinthiens : « *Si unus pro omnibus mortuus* » *est, ergo omnes mortui sunt et pro omnibus mortuus* » *est Christus.* » (II. Cor. v.) C'est ainsi que le péché d'Adam infecta toute sa postérité et la voua à la mort.

II. Les pélagiens opposent : 1<sup>o</sup> le texte de S. Paul : « *Lex iram operatur; ubi enim non est lex, nec prævari-* » *catio.* » (Rom. iv.) De là ils disent : Les enfans ne peuvent être tenus à la loi qu'ils ne sauraient connaître, ils sont donc incapables de prévarication. — On répond qu'ils ne sont pas en effet tenus à la loi qu'on ne transgresse que par la volonté physiquement propre, mais qu'i's n'en

sont pas moins coupables de la violation de la loi par la volonté moralement propre, par la volonté d'Adam qui contenait celle de tous les hommes.

III. On objecte : 2° cet autre texte : « Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit. » (II. Cor. v. 10.) Donc, dit-on, les enfans qui n'ont point de péchés personnels, sont sauvés. — On répond que le texte cité s'entend non des enfans morts sans baptême avant l'âge de raison, mais de ceux qui baptisés sont parvenus à cet âge. Calvin voulut excepter les enfans nés de parens fidèles qui, suivant lui, se sauvaient quoique non baptisés. C'est une erreur. David certes naquit de parens fidèles, et lui-même confesse être né dans le péché. Et le concile, comme nous le verrons, l'a ainsi déclaré dans sa cinquième session, chapitre 4, où il dit que ces enfans ne sont pas sauvés : « Etiam si a parentibus baptizatis orientur ; » or leur damnation ne vient point de la faute de leurs parens, mais de celle d'Adam, père de tous les hommes, « in quo omnes peccaverunt. »

IV. On objecte 3° qu'il est dit dans Ezéchiel ( cap. XVIII.) : « Filius non portabit iniquitatem patris. » — On répond que cela doit s'entendre des péchés actuels de leurs propres parens, mais non de l'originel du premier père Adam, dont la volonté contenait celle de tous ses descendans à l'égard de l'injonction que Dieu lui avait faite de ne pas manger du fruit défendu. Les hommes péchèrent alors tous dans Adam, non-seulement à le regarder comme le chef et l'auteur physique du genre humain, autrement nous serions également coupables de tous ses autres péchés, mais comme chef moral qui représentait tous ses descendans à l'égard de l'observance

de ce précepte pour lequel Dieu (par son pouvoir suprême sur toutes les créatures) avait renfermé toutes les volontés humaines dans la volonté d'Adam. Cela nous a été assez déclaré en nous disant que tous les hommes avaient péché dans Adam ou participé à son péché, hors le Christ qui ne fut point conçu par une génération naturelle, mais par l'oeuvre du Saint-Esprit.

V. Dans le concile, avant de rédiger le décret touchant cette matière du péché originel, il fut dit qu'il fallait d'abord examiner et décider quatre points qui devaient précéder les dogmes touchant la justification : 1<sup>o</sup> la nature du péché originel ; 2<sup>o</sup> le mode de sa propagation ; 3<sup>o</sup> le mal qui l'accompagne ; 4<sup>o</sup> le remède donné par Dieu contre ce mal ; et on procéda ainsi en effet.

Sur le premier point, *de la nature du péché originel*, plusieurs dirent que le péché originel consistait dans la privation de l'état de justice originelle dans lequel Adam fut créé. D'autres remarquèrent que cette privation n'était pas elle-même le péché, mais la peine du péché. Mais le frère Ange Pascal, évêque de Mottola, dominicain, s'appuyant de l'autorité de S. Thomas, dit que le péché originel était une disposition vicieuse, opposée à la justice originelle, laquelle avait comme deux parties : la première, la soumission de la volonté humaine à la volonté divine ; la seconde, l'empire de cette volonté de l'homme sur toutes ses facultés. Ainsi le premier désordre ne fut pas la peine du péché, mais une véritable faute, laquelle constitua l'essence du péché originel. Le second désordre et les autres qui s'en suivirent furent comme la matière du péché originel ; en sorte que ce péché consiste dans la concupiscence et dans la rébellion de la volonté comme son élément matériel, et dans la privation de

la justice originelle comme son élément formel. Et cette décision fut unanimement approuvée. L'évêque de Bossa, aussi dominicain, ajouta une autre doctrine de S. Thomas; c'est que, bien que l'essence du péché originel fût la privation de l'ordre, néanmoins le sujet et la substance de ce péché étaient la concupiscence, ou si l'on veut une inclination dépravée vers les biens périssables.

VI. Sur le second point, *le mode suivant lequel se propage le péché originel* dans la postérité d'Adam, on peut dire, matériellement parlant, qu'il se transmet aux hommes par la génération, mais formellement parlant de sa propagation, soit comme peine, soit comme faute; Jean Fonseca, évêque de Castellamare, dit que quant à la peine Dieu avait justement châtié les fils d'Adam par la privation des trésors de la justice originelle, de même qu'un roi punit l'infidélité d'un vassal en le privant justement, lui et toute sa race, de son fief et des honneurs qu'il lui avait concédés. Quant à la faute, l'évêque Pascal, déjà nommé, dit avec S. Thomas que nous sommes dits avec raison avoir péché dans Adam, en tant qu'Adam contenait en lui, par sa faculté génératrice, toute la nature humaine, et que le choix de sa volonté rendait ainsi le sort de cette nature malheureux ou prospère; d'après cela, en péchant, il a fait que toute sa race est née avec la tache et le désordre, suite de son péché. Ainsi dans Adam, la tache de la personne a souillé notre nature; tandis qu'en nous, la tache personnelle ne souille que la personne.

VII. Sur le troisième point, *le mal causé par le péché originel*, Bertanus dit qu'il était certain qu'Adam avait reçu la justice et la rectitude originelle : s'il l'avait con-



servée, il aurait obtenu pour lui et pour nous l'immortalité avec tous les autres biens de la nature; mais en désobéissant à Dieu, il perdit la grâce divine pour lui et pour nous, et le genre humain en est resté dépravé, avec un esprit plein de ténèbres à l'égard de la connaissance de la vérité, et une volonté encline au mal, jointe à tous les autres maux corporels et spirituels; spécialement en ce qui concerne l'autre vie, où les enfans morts sans baptême sont certainement exclus de la béatitude éternelle.

VIII. Pour ce qui regarde les autres peines des enfans morts sans baptême, il y a plusieurs opinions, parmi lesquelles trois surtout sont célèbres. D'après la première, ces enfans souffrent la peine de la damnation et celle du sens. La seconde admet pour eux la peine de la damnation et non celle du sens. Enfin la troisième, qui est celle de S. Thomas, soutenue par le cardinal Sfrondati, veut qu'ils soient exempts à la fois et de la peine du sens et de la damnation. Le docteur angélique, dans l'opuscule *De Malo*, quæst. 5, art. 2, tient pour certain qu'ils sont exempts de la peine du sens, et il en apporte pour raison : « Quia pœna sensus respondit conversioni » ad creaturam et in peccato originali non est conversio » ad creaturam, et ideo peccato originali non debetur » pœna sensus; » le péché originel, en effet, n'emporte point action. Les adversaires de cette doctrine lui opposent celle de S. Augustin, qui en plusieurs endroits manifeste l'opinion que ces enfans sont condamnés même à la peine du sens. Mais je trouve, dans un autre passage, que ce saint déclare lui-même que sur ce point il reste indécis; voici ses expressions : « Cum ad pœnam venturam » est parvulorum, magnis (mibi crede) angustiis arctor, » nec quidquid respondendum penitus invenio. » S. Aug.

» liv. 5, contra Julian c. 8, et epist. 28 ad Hieron. »

IX. Quand à la peine de la damnation, quoique ces enfans soient exclus de la gloire, néanmoins S. Thomas enseigne (in 2. sent. dist. 33. qu. 1. art. 2.) que comme nul ne souffre de la privation d'un bien qu'il est incapable de connaître, qu'ainsi, par exemple, nul homme ne se plaint de ne pouvoir voler en l'air, de même les enfans morts sans baptême ne s'affligent point de ne pouvoir jouir d'une gloire dont ils ne sont pas capables, ni par les principes de la nature, ni par leurs propres mérites. Le saint docteur ajoute dans un autre lieu (*De malo*, quæst. 5, art. 2.) un autre argument tiré de ce que la connaissance surnaturelle de la gloire céleste n'est produite que par la foi actuelle, laquelle surpasse toute intelligence naturelle; c'est pourquoi les enfans ne peuvent souffrir la peine de la privation de la gloire, puisqu'ils n'ont pu en recevoir aucune connaissance surnaturelle. Il dit en outre dans le premier endroit cité (in 2. sent. dist. 33. qu. 1 art. 2.) que ces enfans non-seulement ne seront point affligés de leur exclusion de la béatitude éternelle, mais qu'en outre ils jouiront de leurs avantages naturels et des effets de la divine bonté pour ce qui est de la connaissance naturelle et de l'amour naturel envers Dieu : « Imo magis gaudebunt de hoc, quod participa- » bunt multam de divina bonitate, et perfectionibus naturalibus. » Et puis (loc. cit. infra ad 5.) il ajoute que bien que ces enfans soient séparés de Dieu, quant à l'union avec lui dans la gloire, néanmoins « illi conjungun- » tur per participationem naturalium bonorum; et ita » etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione, et » dilectione. »

X. Du reste, mettant à part cette jouissance naturelle

que peuvent avoir les enfans morts sans baptême, je trouve très-juste et très-probable, en considérant la divine miséricorde, que dans l'autre vie ils ne reçoivent ni récompense ni peine, et cette opinion semble admise par S. Augustin lui-même, dans ce passage (lib. 3. De lib. arb. c. 23.) : « Non enim timendum est, ne non potuerit esse sententia media inter præmium et supplicium, » cum sit vita media inter peccatum et recte factum. » D'autant plus que S. Grégoire de Nazianze et S. Grégoire de Nisse parlent de même d'une manière affirmative. Le premier écrit : « Parvuli nec coelesti gloria, nec suppliciis » à justo judice afficientur. » (Serm. in s. lavacr.) Et le second : « Immatura mors infantium demonstrat neque » in doloribus et mœstitia futuros eos, qui sic vivere desierunt. » (Tract. de infant.) Mais revenons aux points examinés dans le concile.

XI. Sur le quatrième point, *le remède donné contre un tel mal*; ce remède s'entend communément du baptême, lequel tire sa vertu de la mort de Jésus-Christ, qui par sa grâce sanctifiante nous délivre du péché. Quelques-uns dirent qu'il fallait compter parmi les élémens de la rédemption, la foi intérieure de l'homme, concordant avec le baptême extérieur; mais cette opinion ne plut pas à la majorité des Pères, parce que les enfans reçoivent la grâce du baptême sans le secours de cette foi; d'où il suit que la foi n'est point absolument requise pour tous les baptisés; outre que pour les adultes eux-mêmes, elle n'est requise que comme disposition, non comme justification. Et il fut ainsi conclu contre l'erreur des luthériens, qu'après le baptême, le péché originel cesse non-seulement de pouvoir être imputé, mais même d'exister, et que c'est pour cela que l'Écriture appelle le baptême

régénération, parce qu'il constitue le passage de l'état de mort à l'état de vie, dans lequel nous recevons les forces nécessaires pour produire des actes de la vie surnaturelle.

XII. Les luthériens prétendent que le péché originel est la concupiscence elle-même ; en sorte que celle-ci restant aux baptisés, ils demeurent sujets au péché originel. Nombre de passages de l'Écriture condamnent cette opinion, et entre autres celui de S. Paul : « *Vetus homo noster simul* » crucifixus est, ut destruat<sup>r</sup> corpus peccati. » (Rom. vi. 5.) Donc si le péché est détruit par le baptême et que la concupiscence reste, on ne peut dire que la concupiscence soit le péché. L'autre texte est de S. Jacques : « *Unus-* » quisque vero tentatur a concupiscentia sua abstractus, » et illectus. Deinde concupiscentia cum conceperit, parit » peccatum. » (Epist. 1. 14 et 15.) Si donc la concupiscence enfante le péché, elle n'est point le péché. On peut ajouter cet argument, que l'état de péché n'est point une disposition qui permette l'entrée du ciel, cependant les enfans baptisés qui meurent avant l'âge de raison vont au ciel ; il ne sont donc point en état de péché. Lorsqu'ensuite l'apôtre appelle la concupiscence le péché, cela s'entend figurément comme l'eucharistie se nomme pain, prenant ainsi le nom de la cause pour l'effet. San Félix, évêque de la Cava, dit enfin que bien qu'après le baptême on ne puisse dire que le péché demeure en nous, cependant la concupiscence renfermait quelques restes du péché. Mais cette opinion fut unanimement rejetée.

XIII. Ces préliminaires achevés, le concile formula son décret divisé en cinq canons, prononçant anathème contre ceux qui seraient d'un sentiment contraire.

1° « *Sacrosancta tridentina synodus statuit, ac decla-*

» rat, Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset trans-  
 » gressus, statim sanctitatem, et justitiam, in qua con-  
 » stitutus fuerat, amississe; incurrisseque indignationem  
 » Dei, atque ideo mortem, et captivitatem sub diaboli po-  
 » testate; totumque Adam secundum corpus, et animam  
 » in deterius commutatum esse.

» 2° Adæ prævaricationem non sibi soli, sed ejus pro-  
 » pagini nocuisse; et acceptam a Deo sanctitatem et jus-  
 » titiam, non sibi soli, sed nobis etiam perdidisse; nec  
 » mortem, et penas corporis tantum in genus humanum  
 » transfudisse, sed peccatum; quod est mors animæ.

» 3° Hoc Adæ peccatum, quod origine unum est, et pro-  
 » pagatione, non imitatione transfusum omnibus, idest  
 » unicuique proprium, non per humanæ naturæ vires,  
 » vel per aliud remedium tolli, sed per remedium unius  
 » mediatoris Domini nostri Jesu Christi; et ipsum Jesu  
 » Christi meritum per baptismi sacramentum in forma  
 » Ecclesiæ rite collatum, tam adultis, quam parvulis ap-  
 » plicari.

» 4° Parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos  
 » esse, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti; eosque  
 » ex Adam trahere originale peccatum, quod necesse est  
 » expiari ad vitam æternam consequendam.

» 5° Per Jesu Christi gratiam, quæ in baptismo con-  
 » fertur, reatum originalis peccati remitti, ac tolli totum  
 » id, quod veram, et propriam peccati rationem habet, il-  
 » ludque non tantum radi, aut non imputari. In renatis  
 » enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui  
 » vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in  
 » mortem... ita ut nihil prorsus eos ab ingressu cœli remo-  
 » retur. Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel  
 » fomitem s. synodum fateri, et sentire: quæ cum ad

» agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed vi-  
 » riliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non va-  
 » let ; quin imo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc  
 » concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum  
 » appellat, Ecclesiam nunquam intellexisse peccatum ap-  
 » pellari, quod vere peccatum sit, sed quia ex peccato est  
 » et ad peccatum inclinat. »

XIV. Le décret se termine par cette déclaration : « Decla-  
 » rat tamen s. synodus, non esse suæ intentionis com-  
 » prehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali  
 » agitur, beatam et immaculatam virginem Mariam,  
 » Dei genitricem ; sed observandas esse constitutiones  
 » Sixti IV, etc. »

XV. Les Pères firent plusieurs observations sur la teneur de ce décret. Il était dit d'abord dans le décret qu'Adam, par son péché, avait perdu la sainteté, « in quâ creatus fuerat ; » mais le mot *creatus* fut changé en celui de *constitutus*, parce qu'on était en controverse pour savoir si Adam avait la sainteté à l'instant même de sa création. De plus, dans le canon cinquième, il est dit : « Tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet. » Scripand voulait qu'on mit : « tolli totam rationem peccati, » mais il ne plut point aux autres de changer les expressions déjà adoptées.

XVI. La plus longue discussion fut sur les paroles « in renatis enim nil odit Deus. » Scripand disait que Dieu ne pouvait pas ne point haïr la concupiscence, qui était la source du péché, car on peut dire que le penchant concupiscible fournit au péché toutes ses victoires, et que c'est pour cela que les Pères recommandaient d'implorer le secours divin contre la concupiscence. Mais ces raisons n'engagèrent pas le concile à changer les paroles du décret, parce

que ces mots « nihil odit Deus » s'entendaient d'une haine d'inimitié que Dieu ne pouvait ressentir contre les régénérés. Et on les nomme *régénérés*, et non simplement baptisés parce qu'il peut arriver que quelqu'un soit baptisé et non régénéré dans la grâce pour n'avoir pas eu dans le baptême la disposition requise. Du reste Dieu ne peut aucunement haïr celui qui vient d'être fait son fils adoptif. Cependant, quelques-uns ne laissent pas de dire que dans les régénérés il reste certain vice que Dieu doit haïr de cette haine qu'on nomme de déplaisir ; mais cette opinion est peu goûtée par d'autres ; car autre chose est de dire que Dieu hait les péchés véniels, qui ont leur source dans la concupiscence, et de dire que Dieu hait la concupiscence elle-même, surtout le concile ayant dit que la concupiscence ayant été laissée à l'homme pour la combattre, elle ne nuisait qu'à celui qui y consentait, et servait au mérite de celui qui lui résistait avec force.

XVII. Il y avait aussi dans le décret un paragraphe où il était dit que le concile ne réprouvait pas la proposition des scolastiques, qu'après le baptême il restait la partie matérielle du péché et non la formelle. Mais les Pères rejetèrent ce passage, et voulurent qu'on se servît des expressions des anciens docteurs, non de celles des théologiens modernes, afin qu'une plus grande considération s'attachât non-seulement à leurs décisions, mais à leurs paroles même.

XVIII. Soave (fra Paolo Sarpi) s'est plaint dans son histoire de ce que le décret n'a pas statué sur la quiddité (essence) du péché originel, disant qu'on ne pouvait condamner les erreurs émises sur un point sans connaître auparavant la vérité sur ce point. Mais on lui a répondu qu'il suffit de savoir que le péché originel nous attire la

haine de Dieu et nous rend indignes de sa grâce et de sa gloire; que sur le surplus mis en question il n'est ni utile ni nécessaire que le concile ait porté une décision, de même qu'en parlant du péché actuel il suffit de savoir qu'il nous prive de l'affection divine : d'ailleurs il importe peu de savoir avec certitude si le péché consiste dans l'action mauvaise ou la privation de la vertu.

XIX. Enfin, touchant l'exemption de la bienheureuse Vierge du péché originel, le concile ne voulut rien décider, suivant le principe qu'il avait déjà adopté de ne pas s'occuper de décider les points de dispute de l'école. L'évêque de Bitonto, bien que franciscain, fut lui-même d'avis que le décret demeurât tel qu'il était. Le cardinal Pacheco voulait qu'après les mots « *declarat s. synodus non esse suæ intentionis comprehendere, ubi de peccato originali agitur, beatam Virginem,* » on ajoutât ceux-ci : « *quamvis pie credatur ipsam fuisse conceptam sine peccato originali,* » disant que tous les ordres religieux (un seul excepté) et toutes les écoles adhéraient à cette opinion comme plus pieuse. D'autant mieux, ajoutait Pacheco, que dans l'assemblée générale tenue avant la session dans laquelle le décret avait été formulé, la majorité s'était rangée à son avis. Mais les dominicains objectaient que si cette croyance était déclarée chose pieuse, ne pas l'admettre serait alors chose impie. L'argument n'était pas concluant, mais enfin la conclusion fut, que bien que la majorité tint pour vrai que la mère de Dieu avait été conçue sans péché, cependant cette majorité jugeait préférable de s'abstenir de prononcer en ce moment sur la proposition contraire, et le décret fut rédigé dans les termes rapportés plus haut.

XX. Soave (fra Paolo), non content de cela, s'est avancé



jusqu'à traiter d'erreur populaire cette opinion de l'immunité de la Vierge à l'égard du péché originel. Il objecte que le concile, en admettant l'exception de Marie entre tous les hommes, rend incertaines toutes les propositions générales contenues dans l'Écriture. Si Marie, en effet, ne doit point être comprise avec tous les autres, ces paroles de l'apôtre ne sont plus vraies : « Et sicut in Adam omnes » moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. » (I. Cor. xv. 22.)

XXI. Mais si Soave blâme le concile, il doit aussi blâmer S. Augustin qui dit : « Excepta itaque sancta virgine » Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, » cum de peccatis agitur, habere volo quæstionem ; unde » enim scimus, quod ei plus gratiæ collatum fuerit ad » vincendum ex omni parte peccatum, quæ concipere, et » parere meruit eum, quem constat nullum habuisse pec- » catum. » (De nat. et grat. contra Pelag. d. 7. cap. 55.)

On peut sans doute contester que S. Augustin entende ici parler du péché originel et en excepter la Vierge ; mais en accordant qu'il ne s'agit que du péché actuel, nous aussi nous pourrions opposer cette sentence générale de l'Écriture, qu'il n'y a aucun homme sans péché : « Neque enim est homo qui non peccet. » (II. Paral. vi. 36.) Et S. Jacques qui écrit : « In multis offendimus om- » nes. » (Cap. iii. v. 2.) Dans ces passages, l'Écriture n'excepte point Marie, mais S. Augustin l'excepte par la raison qu'elle a conçu et enfanté l'agneau sans tache. Et si S. Augustin l'excepte quant aux péchés véniels, pourquoi le concile ne l'aurait-il pas exceptée à l'égard du péché originel qui est d'une bien autre gravité.

XXII. La vérité d'une sentence générale ne souffre en rien de l'exception d'un objet particulier qui a coutume

d'être exprimé formellement pour y être compris à cause des raisons spéciales qui s'opposent à ce qu'il le soit. A cause de la concupiscence provenant de la faute d'Adam, personne n'est exempt des fautes légères, comme l'attestent plusieurs endroits de l'Écriture : « Omnis homo » mendax. » (Rom. III. 4.) « Si dixerimus, quoniam » peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas » in nobis non est. » (Jo. I. 8.) Et cependant la mère de Dieu n'en fut pas moins exempte de toute faute (comme l'a déclaré le concile dans sa sixième session) par un privilège spécial que Dieu lui a accordé. Et cela vient à l'appui de l'opinion que Marie fut aussi conçue sans la faute originelle, autrement elle n'eût pu être absolument exempte de tout péché véniel.

XXIII. Soave dit encore, mais bien follement, que la qualité de mère de Dieu ne motive en rien l'exemption de la tache originelle; et il s'appuie en cela de ce que S. Bernard écrit aux chanoines de Lyon, dans son épître 174. Que si un tel argument était valable, on devrait dire que le père de Marie et tous ses ancêtres ont été également exempts du péché originel. Mais Soave se trompe ou veut nous tromper, car S. Bernard ne dit point ce qu'il prétend lui faire dire. Le saint dit seulement que les chanoines ne devaient pas célébrer de leur propre autorité la conception, mais qu'ils devaient pour cette célébration se faire autoriser par l'Église romaine et qu'ils posaient un faux argument en disant que la nativité de la Vierge étant célébrée, la conception devait l'être aussi, puisque si Marie n'avait pas été conçue, elle ne serait pas née. A quoi S. Bernard répondait que si une pareille raison était reçue, on prouverait de même qu'il faut célébrer également la *nativité* du père et de tous les aïeux de Marie, parce que

sans leur nativité Marie elle-même ne serait pas née. Du reste, le saint ne nie aucun des privilèges accordés à Marie seule entre tous les saints, et cela par la même raison qu'en apporte S. Augustin, c'est-à-dire pour avoir été la mère de Dieu.

XXIV. Nous savons au reste que le pape Alexandre VII, dans sa bulle *Sollicitudo* de l'an 1661, déclara que la fête de la *Conception de la Vierge* se célébrait selon la pieuse doctrine qu'elle avait été conçue sans tache dès le premier instant de son existence ; défendant de mettre davantage en doute ou d'interpréter autrement la faveur accordée à cette doctrine, sous les peines portées par Sixte IV. Ainsi la fête de la Conception de Marie se célèbre aujourd'hui certainement d'après cette pieuse doctrine, et il est interdit de l'interpréter autrement que ne le comporte cette décision touchant la conception de Marie. Nul doute que si S. Bernard vivait de notre temps, il écrirait en d'autres termes qu'il n'a fait et défendrait certainement cette pieuse doctrine.

XXV. Le cardinal Bellarmin dit que la bienheureuse Vierge n'a point contracté le péché originel, mais que cependant elle a véritablement péché dans Adam, et que l'opinion contraire serait dangereuse, puisque l'apôtre assure en plusieurs lieux que tous les hommes ont péché dans Adam : « In quo omnes peccaverunt. » (Rom. v. 12.) Et ailleurs : « Omnes peccaverunt et egent gloria Dei, » id est redemptione. » (Rom. iii. 23.) Et enfin : « Si » unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui » sunt. » (II. Cor. v. 14.) Bellarmin ajoute que dans la volonté d'Adam fut incluse celle de tous les hommes, et par conséquent celle de Marie ; ainsi Adam ayant péché, Marie contracta la dette prochaine du péché, et que par

là on peut dire qu'elle aussi pécha dans Adam ; mais par un privilège spécial, elle fut exempte de contracter la souillure attachée au péché.

XXVI. Néanmoins, il y a un grand nombre de docteurs qui soutiennent que Marie fut exempte non-seulement du péché, mais de la dette même du péché. Cette opinion est celle du cardinal Galatin (De Arca. l. 7. c. 18.), du cardinal de Cusa (lib. 8. Exerc. 8.), du P. du Pont (lib. 2. cant. ex. 10.), du P. Salazar (De Virg. concept. c. 7. § 7.), de Catharin (De pecc. orig. cap. ult.), de Novarin (Umbra Virg. cap. 10. ex. 28.), et du P. Viva (p. 8. de 1. qu. 2. art. 5.), ainsi que du cardinal de Lugo, Egidius, Richard et autres. La raison qu'ils en donnent et qui semble probable, est que Dieu ayant si éminemment favorisé des trésors de la grâce cette excellente créature, par exception unique entre les hommes, on peut croire pieusement qu'il n'a point tenu pour comprise dans la volonté d'Adam, celle de Marie, et qu'ainsi elle fut exempte de contracter la dette du péché.

XXVII. Voilà pour ce qui regarde la dette du péché, mais ensuite que Marie n'en ait pas contracté la souillure, je tiens cette opinion pour certaine, et cela avec le cardinal Everard (In exam. theol.), du Vallier (1. 2. qu. 2. De pecc.), Renaud (Piet. Lugd. n. 29.), Lossado (Disc. theol. de imm. conc. ec.), le P. Viva (Qu. prod. ad ut.) et beaucoup d'autres. C'est aussi le sentiment des Pères les plus révéérés. S. Ambroise dit : « Suscipe me non ex » Sara, sed ex Maria, ut incorrupta sit Virgo, sed Virgo » per gratiam ab omni integra labe peccati. » (Serm. 22. in Psalm. cxviii.) Origène parlant de Marie dit : « Nec » serpentis venenosis afflatibus infecta est. » (Hom. 2.) S. Ephrem : « Immaculata, et ab omni peccati labe alie-

» nissima. » (Tom. 5. orat. ad Dei gen.) S. Augustin sur les paroles de l'ange adressées à Marie : « Ave Maria, gratia » plena, » écrit : « Quibus ostendit ex integro » (notez *ex integro*.) « iram primæ sententiæ exclusam, et plenam » benedictionis gratiam restitutam. » (Serm. 11. in Nat. Dom.) S. Cyprien (Lib. de card. Christi oper. de nativ.) où un auteur ancien a écrit : « Nec sustinebat justitiæ, ut illud » vas electionis communibus laxaretur injuriis, quoniam » a cæteris distans plurimum natura communicabat, non » culpa. » S. Amphiloché : « Qui antiquam Virginem sine » probro condidit, ipse et secundam sine nota et crimine » fabricatus est. » (Tract. de Deipar.) Sophronius : « Virgi- » nem ideo dici immaculatam, quia in nullo corrupta est. » (In epist. ap. Synod. 6. tom. 3. pag. 507.) S. Ildefonse : « Constat eam ab originali peccato fuisse immunem. » (Disp. de virg. Maria.) S. Jean Damascène : « Ad hunc » paradisum serpens aditum non habuit. » (Orat. 2. de Nat. Mar.) S. Pierre Damien : « Caro Virginis ex Adam » sumpta, maculas Adam non admisit. » (Serm. de Assumpt. B. V.) S. Bruno : « Hæc est incorrupta terra illa, » cui benedixit Dominus, ab omni propterea peccati con- » tagione libera. » (In Psalm. ci.) S. Bonaventure : « Do- » mina nostra fuit plena gratia præveniente in sua sancti- » ficatione, gratia scilicet præservativa contra fœditatem » originalis culpæ. » (Serm. 2. de Assump.) S. Bernardin de Sienne : « Non enim credendum est, quod ipse filius » Dei voluerit nasci ex Virgine, et sumere ejus carnem, » quæ esset maculata aliquo originali peccato. » (Tom. 3. Serm. 49.) S. Laurent Justinien : « Ab ipsa conceptione » (Maria) fuit in benedictionibus præventa. » (Serm. de An- nunt.) Idiota sur ces paroles : « Invenisti gratiam, » dit : « Gratiam singularem, o dulcissima Virgo, invenisti; quia

» fuerunt in te ab originali labe præservatio, etc. » (Cap. 6.), et un grand nombre de docteurs disent de même.

XXVIII. Mais il y a deux motifs qui rendent plus certaine pour nous cette opinion ; le premier c'est le consentement universel des fidèles sur ce point. Le P. Egidius de sainte Thérèse (De præsent. Virg. 96. art. 4.), atteste que tous les ordres religieux suivent cette opinion, et de l'ordre des Dominicains même, qui est le seul contraire, un auteur moderne compte quatre-vingt-douze écrivains seulement opposés à notre opinion et cent trente-six qui l'admettent.

XXIX. Mais ce qui avant tout doit nous confirmer dans l'idée que cette doctrine est conforme au sentiment commun des catholiques, c'est ce que déclare le pape Alexandre VII dans sa fameuse bulle, « Sollicitudo omnium ecclesiarum, » donnée en 1664, et dans laquelle il dit : « Aucta rursus et propagata fuit pietas hæc et cultus erga » Deiparam..... ita ut accedentibus academicis ad hanc » sententiam » (c'est-à-dire à l'exemption de toute tache) « jam fere omnes catholici eam complectantur. » Et dans le fait cette opinion est défendue par les écoles de la Sorbonne, de Salamanque, d'Alcala, de Coïmbre, de Cologne, de Mayence, de Naples et une foule d'autres dans lesquelles chaque lauréat s'oblige par serment à défendre l'immaculée conception de Marie. Le docte Pétau s'appuie principalement sur cet argument du commun sentiment des fidèles sur ce point (Théol. dogm. tom. 5. p. 2. l. 14. c. 2. n. 10.) et le savant et célèbre évêque, Monseigneur Jules Torni (In adnot. ad Estium lib. 2. dist. 3. §. 2.) écrit que cet argument est convaincant. En effet, si le consentement général des fidèles suffit à rendre certaines la sanctification de Marie dans le sein de sa mère et sa

glorieuse assumption dans le ciel en corps et en ame, comme l'enseigne S. Thomas l'angélique, pourquoi ne suffirait-il pas à établir la certitude de la conception immaculée ?

XXX. Le second motif plus fort encore pour croire que Marie fut exempte de la tache originelle, est la célébration de la fête de la Conception ordonnée dans l'Église universelle d'après la *pieuse doctrine*, celle de la préservation de Marie de toute tache au premier instant de sa conception, comme l'a déclaré le pape Alexandre VII dans la bulle déjà citée, « *Sollicitudo omnium ecclesiarum,* » en ces termes : « *Vetus est Christi fidelium erga*  
 » *ejus beatissimam Matrem virginem Mariam pietas, sententium ejus animam in primo instante creationis, at-*  
 » *que infusionis in corpus fuisse speciali Dei gratia et*  
 » *privilegio, intuitu meritorum Jesu Christi ejus filii, a*  
 » *macula peccati originalis præservatam immunem; at-*  
 » *que in hoc sensu conceptionis festivitatem solemniter*  
 » *colentium et celebrantium.* » Ainsi, depuis les plus anciens temps, la fête de la Conception ne se célébrait pas dans un autre sens que celui de la préservation de Marie de la tache originelle, dès le premier instant où sa belle ame fut créée par Dieu et unie à son corps. Et en faveur de ce culte rendu à la bienheureuse Vierge, d'après cette pieuse doctrine, le pape Alexandre ordonna que la fête fût célébrée : « *Nec non et in favorem festi, et cultus con-*  
 » *ceptionis ejusdem Virginis deparæ, secundum piam*  
 » *istam sententiam, etc. (festivitatem), observari man-*  
 » *dat.* »

XXXI. De plus, Alexandre, outre les peines déjà portées par Sixte IV, priva de la faculté de prêcher et d'enseigner, et de voix active et passive, quiconque mettrait

en doute ou interpréterait différemment, par paroles ou par écrit (déclarant condamnés tous les livres qui contiendraient ces attaques), la faveur donnée au susdit culte et la pieuse doctrine, soit en affirmant quelque chose de contraire, soit en rapportant des argumens opposés sans y répondre. Voici les paroles de la bulle : « *Insuper omnes qui præfatas constitutiones ita pergunt interpretari, ut favore per illas dictæ sententiæ, et festo, et cultui, secundum illam exhibito, frustrentur, vel qui hanc eandem sententiam seu cultum in disputationem revocare, aut contra ea quoquo modo, directe vel indirecte, quovis prætextu, scripto, seu voce loqui, concionari, tractare, contra ea quidquam determinando, aut asserendo, vel contra ea argumenta afferendo, et insoluta relinquendo aut alio quovis excogitabili modo disserendo ausi fuerint.* »

XXXII. Après toutes ces preuves, il n'est plus permis de dire, comme quelques-uns l'ont fait, que la fête de la Conception se célébrait, non dans le sens de la préservation du péché dans le premier instant, mais dans celui de la sanctification de Marie dans le sein de sa mère avant sa naissance.

XXXIII. Il semble en outre qu'il n'est pas permis de dire non plus avec Louis Muratori, que notre pieuse doctrine n'est pas certaine, et que la doctrine opposée étant probable; le cas pourrait arriver qu'un jour l'Église déclarât que Marie, dans le premier instant de sa conception, avait contracté la tache du péché. Mais ce cas est impossible, car après la déclaration d'Alexandre VII, que la fête de la Conception se célèbre dans le sens de la pieuse doctrine, de la préservation de Marie de toute faute dès le premier instant, il n'est pas possible que l'Église puisse



déclarer que Marie a contracté la souillure du péché ; car cette nouvelle déclaration emporterait que toutes les célébrations faites par elle-même jusqu'à ce jour ont été vaines et fausses, en rendant à la Vierge un faux culte : or, il est certain que l'Église ne peut célébrer ce qui n'est pas saint, selon les décrets de S. Léon, pape (Epist. decret. 4. c. 2.), et de S. Eusèbe, pontife, qui dit : « In » sede apostolica extra maculam semper est catholica ser- » vata religio ; » (Decret 24. quæst. 1. c. In sede.) et comme l'enseignent tous les théologiens avec S. Augustin (Serm. 95 et 113.), S. Bernard (Ep. ad can. Lugd.) et S. Thomas, qui, pour prouver que Marie fut sanctifiée avant de naître, argumente de ce que l'Église célèbre sa nativité, et dit : « Ecclesia celebrat nativitatem beatæ » Virginis ; non autem celebratur festum in Ecclesia nisi » pro aliquo sancto : ergo beata Virgo fuit in utero sancti- » ficata. » (S. Thom. 3. p. qu. 27. a. 2.) Or, s'il est certain, comme le dit le docteur angélique, que Marie fut sanctifiée dans le sein de sa mère, parce que l'Église célèbre sa nativité, nous devons également tenir pour certain que Marie fut préservée du péché dès le premier instant de sa conception, puisque c'est dans ce sens que l'Église en célèbre la fête.

XXXIV. Pour compléter tout ce qui regarde le sujet de la conception de Marie, il nous reste à parler de la controverse agitée de notre temps entre les auteurs sur cette question : s'il est licite de faire le vœu de donner sa vie pour la défense de l'immaculée conception de Marie ? La négative est soutenue par Lamindo Pritanio, le même que Louis Muratori, déjà nommé dans son fameux ouvrage *De moderat. ingen.*, et par quelques autres ; parce que nul ne doit exposer sa vie pour une opinion qui n'est

pas de foi , mais humaine et sujette a être reconnue pour fausse, et que la doctrine dont il s'agit n'avait pas encore été déclarée certaine par l'Eglise, ce qui n'aurait pu être que d'après la tradition ou par révélation divine. D'un autre côté, l'affirmative est défendue d'une manière plus plausible par plusieurs auteurs modernes, et spécialement par l'auteur du livre intitulé *Deipara*, etc., parce qu'il faut distinguer les doctrines purement humaines de celles qui touchent au culte des saints et principalement de la reine des saints, celles-ci intéressant en quelque sorte la foi elle-même. Maintenant que cette doctrine touche au culte de la bienheureuse Vierge, cela demeure constant par la bulle déjà citée d'Alexandre VII, par laquelle il est ordonné de célébrer la fête de la Conception selon la pieuse doctrine de la préservation de Marie de toute tache originelle dès le premier instant. En outre, bien que cette doctrine soit humaine, en tant qu'elle touche au culte de la mère de Dieu, culte qui se réfère aussi à Dieu, elle n'est pas purement humaine, comme nous l'enseigne S. Thomas, 2. 2. q. 124. a. 5, où il dit : « Omnium virtutum opera, secundum quod » referuntur in Deum, sunt quedam protestationes fidei, » per quam nobis innotescit, quod Deus hujus modi » opera a nobis requiverit, et nos pro eis remunerat; et » secundum hoc possunt esse martyrii causa. » De plus, ad. 3, il ajoute : « Quia bonum humanum potest effici » divinum, si referatur in Deum, ideo potest esse quod- » cumque bonum humanum martyrii causa, secundum » quod in Deum refertur. » Or, comme il est certain que tout acte de vénération envers la vierge Marie, tel que celui de célébrer la fête de sa conception immaculée dès le premier instant, ainsi que le prescrit l'Eglise, est véri-

tablement un acte de religion ; il est certain aussi, d'après le docteur Angélique , qu'un tel culte peut être un juste motif de martyre. Ainsi donc, comme il serait licite et méritoire de donner sa vie pour la défense de ce culte rendu à Marie , il doit être d'autant plus licite et méritoire de la donner pour défendre l'objet même de ce culte, c'est-à-dire la préservation de Marie , à laquelle ce culte se réfère. Aussi le pape Benoît XIV, dans son livre *De canon. sanct.* l. 1. cap. 14., après avoir rappelé que l'Eglise favorise cette doctrine de la préservation de la bienheureuse Vierge immaculée, et avoir dit que personne ne nie que cette doctrine ne soit la plus pieuse et la plus religieuse, dans le num. 15, il parle ainsi : « Inter martyres ab Ecclesia recensentur qui occisi fuerint a tyranno , vel quia sententiam magis religiosam exercebant, vel ne omitterent exercitium alicujus actus virtutis, a quo tamen poterant sine peccato cessare. » Et cela répond assez à l'objection de Lamindo , que donner sa vie pour défendre la préservation de la mère de Dieu n'est point licite, parce que cette doctrine n'est point de foi.

VI<sup>e</sup> SESSION.

## DE LA JUSTIFICATION. — PRÉAMBULE.

I. Le concile devant décider sur la justification, qui n'avait été jusqu'alors débattue dans aucun concile, et qui d'ailleurs était la source d'où sortaient presque toutes les erreurs des modernes hérétiques, les Pères résolurent d'examiner cette matière longuement et avec le plus grand soin. Pour cela, on régla, 1<sup>o</sup> qu'on lirait les livres des adversaires avec impartialité et dans l'intention vraie de condamner les choses fausses, mais aussi d'approuver les vraies; 2<sup>o</sup> que les théologiens délastreraient d'abord entre eux et à part les points à examiner, et qu'après les avoir approfondis, ils les soumettraient aux Pères; 3<sup>o</sup> que ces théologiens ne prépareraient aucun décret sans avoir consulté d'abord là-dessus le sentiment des Pères; 4<sup>o</sup> que sur chaque question les avis et suffrages se prendraient non en masse, mais de chacun des Pères en particulier.

II. Il fut dit encore que cette matière pouvait être divisée en trois questions principales. La première en quel mode la mort de Jésus-Christ est appliquée à celui qui se convertit à la foi, et quelle grâce ce dernier méritait par la suite; la seconde, que devait faire le justifié pour se maintenir dans la grâce; la troisième, quelle chose pouvait ou devait faire celui qui perdait la grâce, et s'il avait la force de la récupérer, et enfin en quoi cette seconde justification pouvait être assimilée à la première. Il fut dit en

outre qu'on devait traiter du libre arbitre, parce que pour la justification des adultes le consentement, qui procède du libre arbitre, est nécessaire.

III. On soumit donc à l'examen les six points suivans : 1° Qu'est-ce que la justification tant dans la signification du mot que dans l'essence de la chose ? 2° Quels sont les élémens de la justification, c'est-à-dire que fait Dieu en la donnant, et que doit faire l'homme en la recevant ? 3° Comment faut-il entendre la parole de l'apôtre, que l'homme est justifié par la foi ? 4° Comment nos œuvres appartiennent à notre justification, et comment les sacremens y entrent ensuite ? 5° De ce qui précède, qui accompagne et qui suit la justification ; 6° Que les dogmes doivent être établis sur l'autorité de l'Écriture, des traditions, des conciles et des Pères.

IV. Touchant le premier point, tous convinrent que, quant à la signification du mot, la justification était le passage de l'état d'ennemi à celui d'ami et de fils adoptif de Dieu ; et que dans l'essence de la chose la cause formelle de la justification était la charité ou la grâce infuse dans l'ame. On rejeta l'opinion attribuée au maître des Sentences, mais déjà improuvée dans les écoles, savoir, que ce n'est point la grâce intérieure qui nous justifie, mais seulement l'assistance extérieure de l'Esprit-Saint.—Touchant le deuxième point, quelques-uns dirent que notre libre arbitre ne concourait pas activement, mais passivement, à notre justification ; mais cette opinion fut rejetée comme non catholique.—Sur le troisième point, les Pères, à l'exception d'un très-petit nombre, s'accordèrent à dire que l'homme est justifié par la foi, non cependant comme cause immédiate, mais seulement comme première disposition et cause éloignée ; du reste, traitant de la cause

formelle, il fut dit que la foi ne justifie qu'autant qu'elle est parfaite par la charité et par la grâce qui se communique à l'homme au moyen du baptême ou de la pénitence. — Sur les quatrième et cinquième points, on convint généralement que les œuvres qui disposaient à la justification n'avaient d'autre mérite que celui de *congruité*, tandis que les autres, faites après la justification et dirigées par la grâce, avaient le mérite de *condignité* pour conserver et augmenter cette même grâce et conquérir la vie éternelle; mais toujours avec le secours de Dieu, suivant ces paroles de S. Paul : « Non ego, sed gratia Dei mecum. » (I. Cor. xv. 10.)

V. Venant ensuite à l'établissement des dogmes, les légats décidèrent qu'il ne fallait pas tout prononcer sous forme de canons et d'anathèmes, parce que c'était là seulement condamner le faux, mais non enseigner le vrai; ils réglèrent donc que la matière serait partagée en décrets qui exposeraient la doctrine catholique, et en canons qui condamneraient les erreurs des hérétiques. On donna ensuite une copie du projet à chacun des Pères, et une autre fut envoyée à Rome. Puis les notes se multiplièrent au point qu'il fallut en faire une troisième rédaction, laquelle encore reçut de nombreux changemens. Les décrets cependant furent achevés, mais ils parurent si obscurs et si chargés de raisonnemens qu'on chargea Scripand, général des augustins, de les refaire, ce dont il s'acquitta; mais ensuite, à son grand déplaisir, il les vit altérer de nouveau et corriger au point qu'il n'y pouvait plus reconnaître son ouvrage.

VI. Finalement, les décrets furent proposés et confirmés en 15 chapitres, desquels nous parlerons séparément. Nous noterons d'abord ce qui a été dit avant la forma-

tion des décrets. Nous ajouterons les décrets arrêtés et publiés par le concile, nous restreignant à en donner la substance. Nous rapporterons ensuite les annotations écrites par le cardinal Palavicin sur certains passages de ces décrets. Enfin, nous donnerons les canons du concile qui condamnent les erreurs, et qui correspondent chacun à un décret analogue.

VII. Dans le préambule des chapitres, il est dit qu'une foule d'erreurs sur la matière de la justification s'étant récemment répandues, le concile voulait enseigner la vérité sur ce point d'après les Écritures et la tradition, défendant expressément à toute personne de dire ou de croire autre chose. Par quoi il faut entendre que le concile a voulu établir comme points de foi aussi bien le contenu des décrets que celui des canons.

VIII. Dans le chap. 1, on traite cette question : si la nature ou la loi judaïque pouvait justifier l'homme sans la grâce; et il est dit : « Primum declarat sancta synodus... » quod cum omnes homines in prævaricatione Adæ innocentiam perdidissent, facti immundi natura filii iræ, quemadmodum in decreto de peccato originali exposuit, usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli, ut non modo gentes per vim naturæ, sed ne Judæi quidem per ipsam litteram legis Moysis liberari possent. » Dans la première rédaction, on lisait *per legem*, qu'on changea pour « per litteram legis. » Il faut savoir que d'abord quelques-uns voulaient qu'on ajoutât au mot *legem* celui de *nudam* ou *solam*, pour ne pas laisser entendre que les observances légales n'avaient rien de méritoire; mais le passage ne fut pas altéré, afin de laisser intacte la doctrine commune contraire à celle du maître des Sentences, lequel a écrit que les sacremens de la loi de

Moïse ne donnaient point la grâce justifiante comme les bonnes œuvres opérées avec la foi et la charité ; tandis que l'apôtre enseigne que les observateurs de la loi sont efficacement justifiés. (Rom. 2.) Ce qui fit ajouter avec raison « *per litteram legis,* » afin de condamner seulement ce que S. Paul condamne dans son épître aux Romains, lorsqu'il reprend les Juifs, qui se vantaient contre les gentils de connaître et d'observer la lettre de la loi.

IX. Il est dit ensuite dans ce ch. 1 : « *Tametsi in eis* » *liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus li-* » *bet attenuatum.* » Il y avait d'abord *vulneratum*, mais ce mot fut changé, et l'on mit *attenuatum* et *inclinatum*, paroles également convenables aux deux doctrines de l'école, dont l'une réduit la damnation à la seule perte des dons gratuits ; et l'autre y ajoute une certaine altération de l'état où l'homme devait être placé par sa nature. Les uns voulaient qu'on ôtât tout-à-fait les mots *attenuatum* et *inclinatum* ; d'autres qu'on y ajoutât, « *cum sub-* » *tractione honorum gratuitorum,* » disant que d'un côté la liberté naturelle était restée à l'homme, et puis que si l'on entendait par liberté l'état de l'homme libre auparavant du péché, celle-ci était détruite. Mais les députés répondirent que quant à la première partie on disait justement le libre arbitre *atténué*, comme S. Augustin, qui compte au nombre des préjudices causés par le péché originel la difficulté d'opérer les bonnes œuvres (lib. III. de lib. arb. c. 18). Et quant à la seconde, qu'elle était fautive, puisque l'homme, alors qu'il se relève du péché par la grâce, coopère seulement avec Dieu par son libre arbitre.

X. A ce ch. 1 appartiennent le can. 1. « *Si quis dix-* » *erit, hominem suis operibus, quæ vel per humanæ na-*



» turæ, vel per legis doctrinam fiunt, absque divina per  
 » Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo :  
 » anathema sit. »

XI. Et le can. 2. « Si quis dixerit, ad hoc solum di-  
 » vinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius  
 » homo juste vivere, ac vitam æternam promereri possit,  
 » quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque,  
 » sed ægre tamen, et difficulter possit : anathema sit. »

XII. Dans le chap. II, il est question du bénéfice de la  
 rédemption, et on y lit : « Quo factum est, ut cœlestis  
 » Pater Jesum filium suum, ante legem, et legis tempore  
 » sanctis Patribus promissum, ad homines miserit, ut et  
 » Judæos, qui sub lege erant, redimeret ; et gentes, quæ  
 » non sectabantur justitiam, justitiam apprehenderent,  
 » atque omnes adoptionem filiorum reciperent, etc. »

XIII. Et dans le ch. III on ajoute : « Verum etsi ille  
 » pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis  
 » ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus me-  
 » ritum passionis ejus communicatur. Nam sicut homi-  
 » nes, nisi ex semine Adæ nascerentur, non nascerentur  
 » injusti ; ita nisi in Christo renascerentur, numquam  
 » justificarentur, cum ea renascentia per meritum passio-  
 » nis ejus gratia, qua justi fiunt, illis tribuatur. »

XIV. Dans le ch. IV on traite de la justification, et il est  
 dit que d'après les paroles de l'apôtre, « Justificationis  
 » impii descriptio insinuat, ut sit translatio ab eo statu,  
 » in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum  
 » gratiæ, et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam  
 » Jesum Christum : quæ translatio post Evangelium pro-  
 » mulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri  
 » non potest. »

XV. Au ch. V, il est parlé de la nécessité pour les adultes

de se préparer à la justification et du mode qu'ils doivent suivre pour l'obtenir : il y est dit que l'homme ne peut se disposer que par la grâce prévenante, qui l'appelle et l'aide à se convertir sans le concours de son mérite, et qu'au contraire l'homme ne peut conserver la justification, si d'abord il ne fait concourir son assentiment et sa coopération avec l'action de la grâce. Il est dit en conséquence : « *Ipsius justificationis exordium in adultis a*  
 » *Deo per Christum Jesum, præveniente gratia, sumen-*  
 » *dum esse, hoc est ab ejus vocatione, nullis eorum exis-*  
 » *tentibus meritis, ut per ejus excitantem, atque adjuvan-*  
 » *tem gratiam ad suam justificationem, eidem gratiæ*  
 » *assentiendo, et cooperando disponantur; ita ut tan-*  
 » *gente Deo cor hominis, neque homo ipse nihil omnino*  
 » *agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam*  
 » *abjicere potest : neque sine gratia Dei movere se ad*  
 » *justitiam libera sua voluntate possit. Unde, cum dici-*  
 » *tur : convertimini ad me, et convertar ad vos (Zach. 1.*  
 » *5.) : libertatis nostræ admonemur. Cum respondemus :*  
 » *converte nos Domine ad te, et convertemur (Thren. 5.*  
 » *21) ; Dei nos gratia præveniri confitemur. »*

Le P. Pic, général des Conventuels, voulait qu'après les paroles susdites *illam recipiens*, il fût ajouté : « *Cum*  
 » *sit in sua potestate illam non recipere.* » Mais on préfère laisser ce qui était écrit « *quippe qui illam abjicere po-*  
 » *test ;* » car si recevoir la grâce n'est point soumis à notre faculté, Dieu l'opérant en nous et sans nous, cependant nous pouvons réellement la rejeter. Pierre Soave objecte que ce que disait le concile dans le chap. v, ci-dessus.  
 « *Neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem*  
 » *illam recipiens; quippe qui illam abjicere potest ;* » ne s'accordait pas avec ce qu'enseigne l'apôtre, que la grâce

est ce qui sépare les vases de colère des vases de miséricorde. Mais on répond que les deux textes s'accordent très-bien, car il est certain que l'homme n'a rien qu'il ne l'ait reçu de Dieu ; d'où il suit que sa coopération à recevoir l'inspiration divine est aussi un bienfait de Dieu, lequel, comme dit le concile d'après S. Augustin, « Voluit » esse merita nostra, quæ sunt ipsius dona. » Soave réplique que si on tenait pour vrai que l'homme pouvait résister à l'inspiration divine, on ne pouvait plus dire à Dieu avec l'Église dans ses prières : « Ad te nostras etiam » rebelles compelle propitius voluntates. » On répond avec Noël Alexandre que le mot *compelle* ne signifie pas là une coaction, mais seulement une impulsion efficace ou persuasion ; comme il faut entendre aussi ce texte de S. Luc (14. 25), « Exi in vias et sepes et compelle intrare, » ut impleatur domus mea. »

XVI. En conséquence, on dressa le can. 5. « Si quis » dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, » atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, dili- » gere, aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificatio- » nis gratia conferatur : anathema sit. »

XVII. Can. 4. « Si quis dixerit, liberum hominis ar- » bitrium a Deo motum et excitatum, nihil cooperari, » assentiendo Deo excitanti, et vocanti, quo ad obtinen- » dam justificationis gratiam se disponat, ac præparet ; » neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime » quoddam nihil omnino agere, mereque passive se ha- » bere : anathema sit. »

Dans ce canon, on ne disait pas d'abord *liberum arbitrium*, mais simplement *hominem*, d'où quelques-uns voulaient que l'on expliquât que cela devait s'entendre *universe loquendo*, disant qu'il pouvait y avoir telle voca-

tion extraordinaire à laquelle l'homme ne pût résister, telle qu'avait été, suivant S. Augustin, la vocation de S. Paul; mais les Pères ne consentirent point à ajouter cette parenthèse, et se contentèrent de changer le mot *hominem* en ceux de *liberum arbitrium* : et cela fort sagement, parce qu'en admettant une vocation extraordinaire et nécessitante (si tant est qu'il y en ait), c'était enlever la liberté de la volonté, au lieu qu'en mettant *liberum arbitrium* on ne touchait pas à la question.

XVIII. Can. 5. « Si quis liberum hominis arbitrium » post Adæ peccatum amissum, et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, » figmentum denique a Satana invecum in Ecclesiam : » anathema sit. »

XIX. Can. 6. « Si quis dixerit, non esse in potestate » hominis, vias suas malas facere, sed mala opera, ita » ut bona, Deum operari : non permissive solum, sed » etiam proprie, et per se adeo ut sit proprium ejus opus » non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli : anathema sit. »

XX. Dans le chapitre vi, on traite du mode suivant lequel l'infidèle ou le pécheur se dispose à recevoir la grâce par divers degrés, par des actes méritoires, comme par la foi, la crainte de la justice divine, etc. « Disponuntur » ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia, et ad- » juti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in » Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata et » promissa sunt : atque illud in primis, à Deo justifi- » cari impium per gratiam ejus, quæ est in Christo Jesu, » et dum peccatores se esse intelligentes, a divinæ jus- » titiæ more; quo utiliter concutiuntur, ad consideran- » dam Dei misericordiam se convertendo, in spem cri-

» guntur, fidentes Deum sibi propter Christum propi-  
 » tium fore. » Ici il faut noter que sur ces paroles, « a  
 » divinæ justitiæ timore, » un assistant dit que la justi-  
 fication du pécheur prenait sa source dans l'espérance,  
 non dans la crainte; mais l'opinion contraire prévalut,  
 parce que le pécheur commençait à désirer la justification  
 par le remords du péché qui le tourmentait et lui ins-  
 pirait la crainte du châtement, et qu'ainsi la crainte est le  
 premier sentiment qui s'élève dans le cœur de celui qui  
 est dans le péché.

XXI. Le décret porte ensuite : « Illumque tamquam  
 » omnis justitiæ fontem diligere incipiunt; ac propterea  
 » moventur adversus peccata, per odium aliquod et de-  
 » testationem, hoc est per eam pœnitentiam, quam ante  
 » baptismum agi oportet. » Ces dernières paroles furent  
 mises pour distinguer cette sorte de pénitence de la péni-  
 tence sacramentelle de la confession. De plus, il faut sa-  
 voir qu'en premier lieu rien dans le décret ne désignait  
 l'acte d'amour, mais les Pères voulurent qu'il fût compté  
 parmi les autres actes par ces paroles, *diligere incipiunt*,  
 se trouvant ainsi écrit, comme le rapporte le cardinal  
 Palavicin : « Et il parut bon de joindre à l'acte de foi et  
 » à celui d'espérance quelque acte d'amour, parce que si  
 » la pénitence était toute de crainte, sans aucun amour  
 » de la justice, et si la douleur n'était causée que par le  
 » châtement seul et non par la considération de l'offense  
 » envers Dieu, elle demeurerait inefficace. »

XXII. Le can. 7. « Si quis dixerit, opera omnia quæ  
 » ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint,  
 » vere esse peccata, vel odium Dei mereri; aut quanto  
 » vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto  
 » eum gravius peccare: anathema sit. »

**XXIII.** Et le canon 8. « Si quis dixerit, gehennæ metum. »  
 » per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo  
 » confugimus, vel a peccando abstinemus, peccatum esse,  
 » aut peccatores peiores facere : anathema sit. » Se rap-  
 portent au chapitre 6.

**XXIV.** Dans le chap. 7, on définit la justification et  
 quelles sont ses causes. Nous avons déjà dit que d'abord on  
 examina la question : si la foi seule suffisait pour justifier  
 l'impie ; et que tous furent d'accord que la foi était la  
 première disposition, et que la charité seule était la cause  
 formelle de la justification.

**XXV.** Le nombre des erreurs qui ont été écrites par les  
 hérétiques du nord sur la justification est incalculable.  
 Une des principales, qui en a produit plusieurs autres,  
 est de prétendre que c'est la foi seule qui justifie, mais  
 l'Écriture s'oppose à cette erreur ; car outre la foi elle re-  
 quiert aussi d'autres actes. L'acte de crainte : « Qui sine  
 » timore est non potest justificari. » (Eccles. I.) De plus  
 l'acte d'espérance : « Qui sperat in Domino sanabitur. »  
 (Prov. xxviii.) En outre l'acte d'amour : « Qui non dili-  
 » git manet in morto. » (Jo. III.) « Remittuntur ei pec-  
 » cata multa, quoniam dilexit multum. » (Luc. vii.) Il  
 faut encore la propre coopération pour recevoir la grâce ;  
 autrement la foi, sans nos œuvres reste morte, comme  
 l'écrit S. Jacques (cap. v.) : « Sicut corpus sine spiritu  
 » mortuum est, ita fides sine operibus mortua est. »  
 Aussi S. Paul dit-il : » Si habuero omnem fidem, ita  
 » ut montes transferam, caritatem autem non habuero,  
 » nihil sum. » (II. Cor. xiii.)

**XXVI.** Les novateurs opposent ce que dit le même  
 apôtre (Rom. III.) : « Arbitramur hominem justificari per  
 » fidem sine operibus legis. » Mais on répond que bien

que la foi soit nécessaire à la justification, cependant elle ne suffit pas seule, et qu'il faut les autres actes déjà mentionnés et exprimés par l'Écriture elle-même. On oppose aussi cet autre passage de l'apôtre (Galat. ii.) : « Scientes » quod non justificatur homo ex operibus legis, nisi per » fidem Jesu Christi. » Mais cela veut dire que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de l'ancienne loi ou seulement par celles faites sans la grâce de Jésus-Christ.

XXVII. On oppose encore ce qu'on lit dans d'autres endroits de l'Écriture (Act. xiii et Rom. x.), savoir que tous ceux qui croient sont justifiés et sauvés. Mais on doit sous-entendre, pourvu qu'ils ne manquent pas à former les autres actes requis, nécessaires pour la disposition à la justification.

XXVIII. L'archevêque de Sienne fut d'un autre avis dans le concile, et il s'efforça de soutenir que la foi seule suffisait pour justifier l'homme; mais il fut entendu avec une défaveur générale. Monseigneur San-Felice, évêque de la Cava, voulut impertinemment défendre la même opinion, disant que la foi étant posée, suivait la justification, que la charité accompagnait, mais ne causait pas. J'ai dit qu'il parla ainsi impertinemment, parce qu'ayant vu son opinion réprouvée dans la première assemblée, au lieu de se reprendre dans l'assemblée suivante, il persista à la soutenir : mais il resta avec sa honte. Monseigneur Contarini, évêque de Bellune, défendit aussi la même opinion, mettant en avant que les autres actes précédant et servant de disposition à la justification, n'étaient que les simples signes de la foi; mais ce prélat se rétracta dans l'assemblée suivante.

XXIX. Plusieurs docteurs combattirent fortement les opposans, et entre autres l'évêque de Bitonto, qui dit que

la justification était attribuée à la foi, non comme à sa cause prochaine, mais comme au principe de tout. Bertanus expliqua que l'homme était justifié non par la foi, mais par le moyen de la foi, qu'ainsi notre état de juste n'est point la foi, mais que nous l'obtenons au moyen de la foi. L'évêque de Sinigaglia démontra longuement que la foi est la porte pour arriver à la justification, mais qu'elle ne suffit pas pour l'obtenir. Il fut dit en outre incidemment dans la discussion que dans l'œuvre de notre justification, il n'y avait rien du nôtre, sinon de ne pas porter obstacle ou résister à la grâce divine qui nous prévenait. Nous ne savons en quel sens cela fut dit : du reste, il est certain que pour recevoir la justification, le libre arbitre de l'homme, comme il a été établi en principe par les Pères, concourt non pas passivement ou négativement, mais activement, ainsi que nous avons rapporté qu'il est dit au chapitre 5, où l'on lit : « *Eidem gratiæ libere assentiendo, et cooperando disponuntur.* » Et dans le can. 4, où on condamne cette proposition : « *Libera arbitrium a Deo motum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, quoad obtinendam justificationis gratiam se disponat.* »

XXX. Ces mêmes prélats de Sienne, de la Cava et de Bellune, qui avaient tant déplu en attribuant toute la justification à la foi seule à l'exclusion des autres actes, furent encore entendus avec répugnance lorsqu'ils voulurent attribuer toute la justification aux mérites de Jésus-Christ et rien aux actes de l'homme qui le disposent à être justifié. Au contraire, on écouta avec faveur l'archevêque de Matera, lequel dit que les actes qui disposent à la justification dépendent bien de la grâce, mais ne laissent pas de nous appartenir, et que ce que disent les conciles, que la justi-



fication est l'œuvre de la grâce n'empêchait pas de dire aussi qu'elle est notre œuvre, et il s'appuyait de l'autorité de S. Augustin sur le Psaume cXLV et de S. Basile dans sa *Somme des choses morales*.

XXXI. De plus l'évêque de Calahorra, Bernard Diaz, dit que l'infidèle ne pouvait par aucune œuvre propre se disposer d'avance à mériter la vocation, laquelle est un pur don de Dieu, mais que la vocation étant posée, l'homme est libre de lui résister ou de lui obéir, et alors, s'il reçoit le baptême, en croyant, espérant, détestant le péché, et se convertissant à Dieu, il obtenait la grâce divine. Ainsi, il y a deux choses que Dieu opère en nous sans nous, savoir, la vocation au bien, et l'infusion de la grâce justifiante. Il dépend ensuite de nous d'accepter l'une et l'autre, mais toujours avec l'aide de Dieu; la vocation en y obéissant, la justification en l'acceptant volontairement de Dieu qui nous l'offre. Et dans l'usage de ces deux dons, nous coopérons avec Dieu, de manière que nos bonnes œuvres sont toutes de Dieu, et en même temps toutes de nous : de Dieu, comme agent principal; de nous, comme agens secondaires. Et par ce qui a été dit plus haut, que l'infidèle ne peut par aucune œuvre propre se disposer à mériter la vocation, il faut entendre qu'il ne peut se disposer, ni *de condigno* ni *de congruo*; parce que l'acte pour mériter *de congruo* doit être non-seulement naturellement, mais surnaturellement vertueux, et cela ne peut être dit à l'égard de l'infidèle, lequel étant privé de la foi ne peut produire des actes de vertu surnaturelle.

XXXII. L'évêque de Castellamare dit que nos œuvres, en tant qu'elles proviennent de nous seuls, n'ont aucune cause de mérite à l'égard du salut éternel; en tant qu'elles

proviennent de la grâce prévenante, elles ont le mérite de congruité ; enfin, quand elles proviennent de la grâce justificante, et en même temps de notre libre arbitre, elles ont le mérite de condignité capable d'augmenter la grâce, et de nous obtenir la gloire, selon la promesse divine, exprimée ainsi par S. Paul : « *Servata est mihi corona* » justitiæ. » (II. Tim. cap. iv.) Il ajouta que quant à la première justification, l'acte de foi était nécessaire, parce que sans cet acte on n'acquerrait pas l'habitude, et que sans l'habitude de la foi l'homme ne se justifiait pas. Pour la seconde, l'acte n'était point requis, parce qu'on a alors l'habitude que le pécheur ne perd pas ; et il expliqua qu'il entendait parler de l'acte exprès et formel, car d'ailleurs il faut toujours qu'il y ait quelque sorte d'exercice de foi.

XXXIII. Après tout cela, on formula le décret du concile formant le chapitre 7, où on établit que la disposition requise de l'impie existant, il s'ensuivait sa justification par laquelle d'ennemi de Dieu il devenait son ami et héritier du paradis.

« *Hanc dispositionem, seu præparationem justificatio ipsa* » consequitur : quæ non est sola peccatorum remissio, sed  
 « *et sanctificatio et renovatio interioris hominis per volun-* »  
 « *tariam susceptionem gratiæ, et donorum ; unde homo* »  
 « *ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit hæres* »  
 « *secundum spem vitæ æternæ.* » Ensuite on assigna  
 les causes de la justification : « *Justificationis causæ sunt :* »  
 « *finalis quidem gloria Dei, et Christi, et vita æterna :* »  
 « *efficiens vero Deus : meritoria, Jesus Christus, qui in* »  
 « *ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis* »  
 « *Deo patri satisfacit : instrumentalis, sacramentum bap-* »  
 « *tismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli un-* »  
 « *quam contingit justificatio : demum unica formalis causa* »

» est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos  
 » justos facit, et non modo reputamur, sed vere justi no-  
 » minamur, et sumus; justitiam in nobis recipientes,  
 » unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiri-  
 » tus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum  
 » propriam cujusque dispositionem et cooperationem.  
 » Quamquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita  
 » patris et filii nostri Jesu Christi communicantur : id  
 » tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanc-  
 » tissimæ passionis merito per Spiritum Sanctum caritas  
 » Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, at-  
 » que ipsis inhæret; unde in ipsa justificatione cum re-  
 » missione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit  
 » homo, per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem,  
 » et caritatem. Nam fides, nisi ad eam spes accedat, et  
 » caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis  
 » ejus vivum membrum efficit. Qua ratione verissime di-  
 » citur, fidem sine operibus mortuam et otiosam esse. Et  
 » in Christo Jesu neque circumcisionem aliquid valere,  
 » neque præputium; sed fidem, quæ per caritatem ope-  
 » ratur. Hanc fidem ante baptismi sacramentum ex apos-  
 » tolorum traditione catechumeni ab Ecclesia petunt, cum  
 » petunt fidem, vitam æternam præstantem, quam sine  
 » spe et caritate fides præstare non potest, etc. »

XXXIV. Par ce décret, on condamna les erreurs de Lu-  
 ther, qui niait la forme intrinsèque justifiante, et prétendait que l'homme ne devenait pas intérieurement plus juste, mais était seulement réputé tel par imputation de la justice extrinsèque de Jésus-Christ. Mais le concile dit : « Causa formalis est justitia Dei, non qua ipse justus  
 » est, sed qua nos justos facit... et non modo reputamur,  
 » sed vere justis sumus. »

**XXXV.** Ainsi, comme l'enseigne le concile, la grâce s'imprime d'une manière formelle dans l'âme par un certain don interne qui s'y unit et la rend intrinsèque, et de cette façon elle purifie et sanctifie, suivant cette expression de l'apôtre : « *Hæc quondam fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis.* » La grâce ne consiste donc point dans la seule imputation de la justice de Jésus-Christ ni dans la seule rémission des péchés, mais aussi dans la rénovation intérieure de l'homme, qui par l'effet de la grâce parvient à dépouiller le vieil homme en Adam, pour en revêtir un nouveau en Jésus-Christ, ainsi que l'écrit l'apôtre : « *Renovamini spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis.* » (Ephes. iv.) Voilà comment il est fait ici une mention précise de la rénovation interne opérée par la grâce de Jésus-Christ, et telle que l'homme, par le moyen de cette grâce, d'ennemi devient ami et fils adoptif de Dieu et héritier du paradis, comme parle l'Écriture : non toujours que le simple pardon des péchés commis nous rende ainsi amis et fils adoptifs et méritant dès le principe; mais seulement que par l'efficacité de la divine charité nous acquérons la bienveillance de Dieu et son adoption paternelle, comme parle S. Paul : « *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.* » (Rom. c. v.) Et au chapitre 8, il ajoute : « *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba (pater).* » Ainsi, il n'est pas vrai, comme le disent nos adversaires, que la justice de Jésus-Christ rende l'homme juste par sa seule imputation, mais parce qu'en vertu de cette justice la grâce s'infuse en nous et nous rend justes.

**XXXVI.** Ils opposent ce texte : « Qui factus est nobis » sapientia a Deo et justitia et sanctificatio. » Donc, disent-ils, voilà bien exprimé que la justice de Jésus Christ à nous imputée nous justifie. — On répond que la justice de Jésus-Christ est bien la cause méritoire de notre justice, et que par ses mérites nous obtenons la grâce qui nous rend justes, et de même que l'apôtre en disant : « Factus » est nobis sapientia, » n'a pu vouloir dire que la sagesse de Jésus-Christ nous était imputée, mais que la sagesse de Jésus Christ nous rendait sages, de même quand il dit : « Factus est nobis justitia, » que la justice de Jésus-Christ nous rende justes par imputation, mais que cette justice, c'est-à-dire ses mérites nous rendent justes par le moyen de la grâce justifiante, qui nous fait participans de la nature divine, comme parle S. Pierre. (II. Petr. 1.)

**XXXVII.** Ils opposent encore ce passage du psaume xxxi. 1 et 2 : « Beati quorum remissæ sunt iniquitates, » et quorum tecta sunt peccata : beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum. » On voit par là, disent-ils, que les péchés ne sont pas ôtés, mais couverts en ce qu'ils ne sont pas imputés au pécheur. On doit entendre qu'ils sont couverts en telle façon qu'ils sont vraiment enlevés et effacés, puisqu'à l'égard de Dieu, auprès de qui toutes les choses sont patentes, dire qu'ils sont couverts, dénote bien qu'ils sont enlevés et annulés ; c'est ainsi que s'explique S. Augustin sur le psaume cité, et que s'exprime David lui-même, quand il dit : « Secundum multitudinem miserationum tuarum dele iniquitatem meam. » (Ps. L.) Il prie le Seigneur d'effacer son péché, non de le couvrir. S. Jean désignant Jésus-Christ (cap. 1. v 29.) dit : « Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. » Ce qui s'efface et s'enlève ne se couvre pas, mais est tout-à-fait an-

nulé; et cela se conclut de l'impossibilité que la grâce existe là où demeure le péché. Aussi Ézéchiel dit que les péchés abolis par la pénitence demeurent tellement effacés devant Dieu qu'il en perd, pour ainsi dire, la mémoire : « Si autem impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis... vita vivet, et non morietur.... omnium iniquitatum ejus quas operatus est, non recordabor. » (Ézech. c. xviii. 21 et 22.) Et quand David dit : « Beatus » vir cui non imputavit Dominus peccatum, » c'est en ce sens que le Seigneur effaçant par sa grâce son péché ne le lui impute plus, mais le lui remet entièrement, tant pour la faute que pour la peine.

**XXXVIII.** Par ce même décret du chapitre 7 on réprouva l'opinion de Seripand, qui distinguait deux justices, l'une intrinsèque et l'autre extrinsèque. Voici ce qu'il disait : La première, intrinsèque, nous fait passer de l'état de pécheur à celui de fils de Dieu, et par là nous fait opérer de bonnes œuvres en vertu de la grâce même; la seconde, extrinsèque, est la justice et les mérites de Jésus-Christ, lesquels nous sont imputés comme nôtres, selon la mesure qu'il plaît à Dieu. D'où il inférait que la première justice n'était point parfaite sans la seconde, ni suffisante pour nous faire obtenir la gloire, suivant ces paroles de l'apôtre : « Non sunt » condignæ passionis hujus temporis ad futuram gloriam » promerendam, quæ revelabitur in nobis. » (Rom. viii. 48.) Et de là il concluait que la justification s'opérait par la foi, non par les œuvres, puisque la première justification, qui consistait dans le passage de l'inimitié à l'amitié de Dieu n'est point le prix de nos œuvres, qui ne peuvent être méritoires avant notre justification; mais que celle-ci est une pure miséricorde du Sauveur. Parlant ensuite des œuvres opérées depuis la justification, il disait que la justice de

l'homme ne s'attribuait pas proprement à ses œuvres, mais aussi à la foi par laquelle lui était appliquée la seconde justice du Christ, qui suppléait à ses défauts.

XXXIX. Cinq théologiens seulement, parmi lesquels trois de son ordre (augustins), approuvèrent cette doctrine de Seripand, que, pour acquérir la vie éternelle, il fallait l'imputation de la justice de Jésus-Christ; mais tous les autres se prononcèrent contre, et particulièrement le P. Lainez, de la compagnie de Jésus, qui publia un long traité contre Seripand. On lui répondit donc, et entr'autres choses il fut dit qu'il y avait deux sortes de causes : les unes qui produisent leur effet de telle sorte qu'il n'a plus besoin d'elles pour se conserver, par exemple, le fils engendré par son père; les autres, dont les effets dépendent de l'action de la cause, aussi bien dans leur conservation que dans leur production : telle est la lumière qui dépend toujours de l'action du soleil. C'est en cette dernière forme que nous dépendons de Dieu, qui nous conserve ainsi et dans la vie temporelle et dans la vie spirituelle de la grâce. Et pour acquérir la gloire, il n'est pas besoin d'avoir en nous deux justices, l'une intrinsèque, l'autre extrinsèque, par l'imputation des mérites de Jésus-Christ; mais la seule justice intrinsèque, laquelle est produite par les mérites de Jésus-Christ; c'est elle qui nous relève du péché et nous fait produire des œuvres de vie éternelle, lesquelles nous obtiennent la gloire, suivant la promesse faite par Dieu en considération des mérites du Sauveur. D'où les docteurs conclurent que la grâce infuse en nous gratuitement était celle qui nous faisait appliquer parfaitement les mérites de Jésus-Christ, et que pour cela il n'était pas besoin que la justice extrinsèque suppléât au défaut de l'intrinsèque, comme l'avancait Seripand, puisque l'in-

trinsèque est une véritable participation à l'extrinsèque, c'est-à-dire à la justice de Jésus-Christ.

XL. Bellarmin dit (Controv. 5. De justific. lib. 1. c. 2. circ. fin.) que cette doctrine de Seripand appartient d'abord à Phigius, lequel aussi voulait que l'homme fût justifié, partie par la justice intrinsèque et partie par l'imputation de la justice de Jésus-Christ ; mais cette opinion est contraire à ce que dit le concile : « Unica formalis causa (justificationis) est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit. » D'où Bellarmin conclut ainsi : « Si justitia inhærens est formalis causa absolutæ justificationis, non igitur requiritur imputatio justitiæ Christi, quæ justificationem alioqui inchoatam et imperfectam absolvat. » Et il ajoute que l'opinion de Phigius est certainement réprouvée dans le can. 10, où l'on condamne cette proposition : que nous sommes formellement justifiés par la justice même de Jésus-Christ.

XLI. En troisième lieu, on doit réprouver encore l'opinion de l'évêque de Bitonto, qui admet deux justifications de l'impie : la première, par laquelle les péchés sont remis ; la seconde, qui lui fait acquérir la justice, et qui dit que la première justification, celle du péché remis, s'opère par l'imputation de la justice de Jésus-Christ. La seconde, qui produit la justice, s'opère par la grâce qui s'infuse intérieurement dans notre ame, à l'instant même où nous sommes délivrés de l'état de péché, mais ne nous est pas extérieurement imputée par les mérites de Jésus-Christ, comme le prétendent les luthériens. Mais cette opinion, qu'il y a deux causes formelles de justification, savoir la rémission des péchés et l'infusion de la grâce, est, selon Bellarmin (De justif. lib. 1. cap. 2. vers. Quod si concilium), contraire à la décision du concile, qui dit dans ce



chapitre 7 que la cause formelle est une, c'est-à-dire la seule justice de Dieu infuse en nous et inhérente. Et il ajoute que le concile ne fait séparément mention de la rémission des péchés et de l'infusion de la grâce que pour désigner les deux effets d'une même cause, qui sont de dégager l'impie de l'état d'inimitié et de le faire passer à celui d'ami de Dieu par le moyen de la justification.

XLII. Quatrièmement, il faut remarquer que les uns voulant que la justification s'effectuât par la grâce distincte de la charité et les autres par la charité même sans grâce justificante distincte, le concile a fait usage indifféremment de l'une ou de l'autre, afin de laisser la question indécise.

XLIII. Cinquièmement, quelques-uns disaient que dans ce décret la charité était indiquée comme la cause formelle de la justification par ces mots : « Fidem quæ per caritatem operatur ; » d'autant mieux que dans le chap. 6 précédent la charité était seule nommée comme préparation à la justification. Mais on répond qu'en premier lieu les mots « diligere incipiunt » désignent une charité qui n'a pas la justice ou plus exactement un simple commencement de charité ; mais dans ce chap. 7 il est question de la charité parfaite qui justifie l'homme.

XLIV. Sixièmement, Palavicin avertit que dans ce chapitre l'intention du concile fut d'établir l'habitude infuse de la justice et non le simple acte, car un membre ayant demandé qu'il fût expressément déclaré que dans la justification la grâce se donnait par habitude infuse, il fut dit que cela résultait assez clairement de ces termes, « caritas Dei inhæret, » la qualité d'inhérent emportant la stabilité qui appartient à l'habitude et non à l'acte.

XLV. Pierre Soave objecte que ces paroles du concile au même chap. 7 : « Justitiam in nobis recipientes, unus-

» quisque secundum mensuram quam Spiritus Sanctus  
 » partitur singulis, prout vult, » sont en contradiction avec  
 celles qui suivent immédiatement, « et secundum pro-  
 » priam cujusque dispositionem et cooperationem ; » il  
 dit : Si la disposition de l'homme est nécessaire, Dieu ne  
 donne donc pas la justice *prout vult*, et s'il la donne *prout  
 vult*, on ne peut pas dire qu'il la donne « secundum pro-  
 » priam cujusque dispositionem. » On répond avec S. Au-  
 gustin, qui enseigne que la grâce « voluntatem hominis  
 » et præparat adjuvandam et adjuvat præparatam. » D'où  
 il suit que le concile s'est bien exprimé en disant : « se-  
 » cundum mensuram prout (Spiritus Sanctus) vult, » et  
 » en ajoutant : « et secundum propriam cujusque disposi-  
 » tionem et cooperationem. »

XLVI. Les canons suivans appartiennent à ce chapitre 7.

Can. 9 : « Si quis dixerit sola fide impium justificari,  
 » ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificatio-  
 » nis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte  
 » necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari, atque  
 » disponi . anathema sit. »

Can. 10. « Si quis dixerit homines, sine Christi justitia,  
 » per quam nobis meruit, justificari ; aut per eam ipsam  
 » formaliter justos esse : anathema sit. »

Can. 11. « Si quis dixerit, homines justificari, vel sola  
 » imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remis-  
 » sione, exclusa gratia et caritate, quæ in cordibus eo-  
 » rum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis in-  
 » hæreat : aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tan-  
 » tum favorem Dei : anathema sit.

XLVII. Dans le chap. 8, on explique comment doit être  
 entendue cette parole de l'apôtre que l'impie est justifié  
 par la foi : « Arbitramur autem justificari hominem per

» *fidem* » (Rom. III. 28.) ; et que sa justification est gratuite : « *justificati gratis per gratiam ejus.* » (Rom. III. 24.) Les paroles de l'apôtre doivent s'entendre ainsi : « *ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis. Gratis autem justificari ideo dicimur, quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam præmetur.* » Il est ici question non du mérite de congruité, mais du mérite de condignité ; car quelques-uns ayant demandé que ces paroles fussent supprimées, comme dépréciant les œuvres faites en vertu de la foi, on répondit que de telles œuvres ne méritent pas la justification comme leur étant due. Ainsi l'on voit qu'il s'agit ici du mérite de condignité. Lorsqu'on agitait le point de fixer le sens de ces mots de l'apôtre : « *Justificati gratis per gratiam,* » etc., » quelques-uns dirent qu'on devait les expliquer en disant que la foi est un don gratuit de Dieu ; mais cela ne plut pas ; car en admettant la foi du pécheur, il n'en est pas moins vrai que Dieu le justifie gratuitement. D'autres voulaient qu'on exprimât que « la justification s'opère sans les œuvres ; » et cela aussi fut refusé parce qu'il avait été établi que, en outre de la foi, quelques autres actes sont nécessaires à la justification, en ce qu'ils complètent la disposition requise.

XLVIII. Dans le chap. 9, on réprouva cette vaine confiance des hérétiques, que les péchés se remettent ou sont déjà remis par cette confiance même, et que nul n'est justifié s'il ne croit fermement l'être. Le concile déclare au contraire que personne ne doit être sans crainte, parce que nul ne peut savoir s'il a obtenu la grâce, de cette certitude de la foi qui ne laisse pas supposer l'erreur. Ainsi,

personne, sans une révélation de Dieu particulière, ne peut croire de foi qu'il ait été pardonné. « Nescit homo, » *utrum amore an odio dignus sit* » (Eccles. ix. 1.); d'où l'apôtre dit : « Ma conscience ne me reproche aucune faute » présente, mais pour cela je ne me tiens pas pour justifié. » « Nil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum. » (I. Cor. iv.) Jérémie dit (cap. 17) : « Præ- » *vum est cor hominis, et inscrutabile, et quis cognoscet illud ?* » Ainsi, le pécheur qui est certain d'avoir été dans un temps ennemi de Dieu par son péché, ne l'est jamais absolument de sa nouvelle conversion de cœur vers Dieu.

XLIX. Les novateurs opposent, 1<sup>o</sup> ce que dit l'apôtre (Rom. viii. 16) : « *Ipsæ spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei.* » Mais on répond que l'Esprit-Saint nous rend ce témoignage, non par révélation divine ni par des signes infailibles, mais seulement par le moyen de certaines conjectures, lesquelles ne peuvent donner qu'une certitude présomptive et morale, et non évidente, comme l'enseignent les saints Pères dans Bellarm. lib. 3. De jus. if. cap. 9 et 10.

L. Ils objectent en second lieu que l'espérance chrétienne est comparée (Hébr. vi. 19.) à une ancre, à cause de sa solidité, qui ne peut manquer; et ils ajoutent que cette espérance ne pourrait être ainsi solide si nous ne croyions pas fermement que les péchés nous sont remis. Nous répondons que l'espérance théologique non-seulement est très-certaine, mais encore infailible de foi divine de la part de Dieu, d'où S. Thomas la définit : « *Spes est certa expectatio beatitudinis.* » Elle est certaine, parce que, comme l'écrit ce saint, « *innititur principaliter divinæ omnipotentiaæ et misericordiæ;* » les quels attributs

de foi certaine, existent dans Dieu. (S. Thom. xxii. q. 18. a. 4.) Mais l'effet de cette espérance dépend non-seulement de Dieu, mais aussi de notre coopération, et celle-ci peut nous manquer, sinon dans le moment présent, au moins dans l'avenir, comme l'enseigne le concile dans le présent chap. 9 : « Quilibet, dum propriam infirmitatem respicit, de sua gratia dubitare potest. » C'est pourquoi il ajoute dans les chap. 12 et 13, que nul ne peut se promettre avec une certitude absolue d'être en état de grâce ni d'y persévérer.

LI. Tournely dit, un peu imprudemment peut-être, que bien que la possession de la grâce n'exclut pas toute crainte, néanmoins l'espérance chrétienne a cela de propre, qu'elle chasse les frayeurs excessives qui tourmentent les âmes des justes; et elle est si grande ajoute-t-il, qu'elle suffit pour produire une certitude morale, laquelle leur fait goûter une paix raisonnable de conscience, « quo fit ut legitima conscientiae pace fruantur. » Mais cela ne vient pas d'une certitude de foi qu'on est en état de grâce, comme le veulent les hérétiques, mais de l'exercice de la charité que les justes pratiquent envers Dieu, comme l'écrivent S. Ambroise, S. Augustin et S. Bernard, *in Cant.*

LII. Les hérétiques confondent volontairement la certitude de foi avec la certitude de confiance (la confiance est cette espérance qui naît de la foi). Mais leur erreur est palpable, car la certitude de foi exclut tout doute; tandis que la certitude de confiance, laquelle s'appuie à la fois, et sur la promesse divine et sur notre coopération, attendu que celle-ci peut être en défaut, ne saurait être elle-même absolument assurée. Et il s'ensuit, comme nous l'avons dit, que sans une révélation spéciale, nul ne peut croire de foi, qu'il

est juste, encore moins qu'il soit prédestiné, deux erreurs embrassées et enseignées par Calvin.

LIII. Soave dissimule dans son histoire les argumens de cette vraie doctrine du concile, et met en avant les raisons à l'appui de l'opinion contraire, laquelle donne à tous les justes la prétendue certitude de l'état de grâce. Il rapporte entre autres les paroles du Rédempteur au paralytique : « Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua. » (M. th. 9. 2.), qui disent bien que le paralytique fut pardonné par sa confiance dans le pardon. Mais on répond que le Seigneur, qui faisait au paralytique le don d'espérance et de foi, lui donnait aussi la grâce de la charité et de la pénitence par lesquelles il recevait le pardon.

LIV. Le P. Pic, général des conventuels, voulait d'après Scot que le concile admit quelque cas particulier où l'on pût être certain d'une certitude de foi de l'état de grâce. Mais l'archevêque de Nassia prouva amplement qu'une telle certitude ne pouvait résulter que d'une révélation spéciale de Dieu, puisque l'apôtre, avec tant de motifs de jouir de la certitude de la grâce, craignait néanmoins et disait de lui-même : « Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum. (I. Cor. 4. 4.) Et le cardinal Pacheco citait à l'appui le texte du cap. ult. de purgat. can., où le pape Innocent III condamna un archevêque qui voulait jurer que ses péchés lui avaient été pardonnés.

LV. Aussi dans le susdit chapitre 9, est-il dit : « Quamvis autem necessarium sit credere neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Christum, nemini tamen fiduciam, et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti peccata dimitti dicendum est, cum apud hæreticos con :

» tra Ecclesiam catholicam prædicetur vana hæc fiducia.  
 » Sed neque illud asserendum est, oportere eos, qui vere  
 » justificati sunt, absque dubitatione apud semetipsos sta-  
 » tuere se esse justificados, neminemque justificari, nisi  
 » qui certo credat se justificatum esse, atque hac sola fide  
 » justificationem perfici; quasi qui hoc non credit, de  
 » Dei promissis, deque mortis, et resurrectionis Christi  
 » efficacia dubitaret. Nam sicut nemo de Dei misericordia,  
 » de Christi merito deque sacramentorum virtute dubitare  
 » debet; sic quilibet, dum propriam infirmitatem respi-  
 » cit, de sua gratia timere potest; cum nullus scire valeat  
 » certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gra-  
 » tiam Dei esse consecutum. »

LVI: Catharin, nonobstant ce décret du concile, s'ob-  
 stina à soutenir, comme il l'avait fait avant le décret, que  
 dans certains cas, la certitude de foi que quelqu'un soit  
 en état de grâce pouvait exister. Il distinguait pour cela  
 deux sortes de foi, la foi catholique, c'est-à-dire univer-  
 selle, des articles approuvés par l'Eglise, et c'est pour  
 les objets de cette foi qu'on ne pouvait, disait-il, suppo-  
 ser l'erreur : il prétendait ensuite qu'on pouvait avoir une  
 autre sorte de foi à l'égard de quelque objet particulier,  
 laquelle dépendait en même temps d'un dogme de la foi  
 et de quelque vérité évidente par les lumières naturelles.  
 Par exemple, disait-il, il est certain que l'homme bap-  
 tisé est délivré de la faute originelle. Or, je sais que j'ai  
 baptisé un enfant; je peux donc faire un acte de foi, tou-  
 jours d'après la réalité du fait, que cet enfant est délivré  
 du péché, appliquant ainsi à un cas particulier ce que  
 l'Eglise enseigne généralement. Mais bien que par évi-  
 dence morale, je puisse croire de foi que cet enfant est  
 libre du péché, cependant, cet effet est susceptible de se

trouver faux, si, par exemple, la liqueur que j'ai prise pour de l'eau était le produit de la distillation d'une plante, matière impropre au baptême. Ainsi raisonnait Catharin.

LVII. Bellarmin (De justif. lib. 3. cap. 3.), d'accord avec Soto, réproouve cette doctrine, et dit que, quoiqu'elle diffère beaucoup de l'hérésie de Luther, néanmoins c'est avec raison qu'on la tient pour erronée, puisque le concile a dit : « Quilibet de sua gratia timere potest cum » nullus scire valeat certitudine fidei se gratiam Dei esse » consecutum. » Catharin répondit à Soto, que le concile parlait de cette foi qui ne laisse pas supposer l'erreur, telle qu'est la foi catholique, et que pour cela, après les mots *certitudine fidei*, le concile avait ajouté : « Cui non » potest subesse falsum : » mais que lui, Catharin, parlait de la foi particulière, qui pouvait admettre l'erreur, puisqu'elle s'appliquait à un objet non décidé par l'Eglise. Bellarmin réplique qu'il y a contradiction à ce qu'une chose soit révélée de Dieu et puisse être fausse, puisque la foi divine est absolument infallible : si donc elle pouvait être fausse, elle ne serait jamais un vrai motif de foi.

LVIII. Le canon 12 et les suivans appartiennent à ce chapitre : « Si quis dixerit, fidem justificantem, nihil » aliud esse, quam fiduciam divinæ misericordiæ, pec- » cata remittentem propter Christum, vel eam fiduciam » solam esse, qua justificamur : anathema sit. »

LIX. Can. 13 : « Si quis dixerit, omni homini ad re- » missionem peccatorum assequendam necessarium esse, » ut credat certo, et absque ulla hæsitacione propriæ in- » firmitatis, et indispositionis peccata sibi esse remissa : » anathema sit. »



LX. Can. 14 : « Si quis dixerit, hominem a peccatis  
 » absolvi, ac justificari ex eo quod se absolvi, ac justifi-  
 » cari certo credat; aut neminem vere esse justificatum,  
 » nisi qui credat se esse justificatum, et hac sola fide ab-  
 » solutionem, et justificationem perfici : anathema sit. »

LXI. Can. 28 : « Si quis dixerit, amissa per pecca-  
 » tum gratia, simul et fidem semper amitti : aut fidem  
 » quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva;  
 » aut eum, qui fidem sine charitate habeat, non esse  
 » christianum : anathema sit. »

LXII. Le dixième chapitre traite de l'augmentation de la justification reçue par le moyen des bonnes œuvres ; il s'exprime ainsi : « Sic ergo justificati cuncte de virtute  
 » in virtutem, etc., etc., per observationem mandatorum  
 » Dei, et Ecclesiæ, in ipsa justitia per Christi gratiam ac-  
 » cepta, cooperante fide, bonis operibus crescunt; atque  
 » magis justificantur. »

LXIII. Le canon 24 suivant appartient à ce chapitre : « Si quis dixerit justitiam acceptam non conservari, atque  
 » etiam augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa  
 » fructus solummodo, et signa esse justificationis adepta,  
 » non autem ipsius agenda causam : anathema sit »

LXIV. Dans le chap. 11, on établit la nécessité pour le salut de l'observation des commandemens, lesquels, avec l'aide de la grâce divine, sont toujours possibles à l'homme : « Nemo autem quamvis justificatus liberum  
 » se esse ab observatione mandatorum putare debet. Nemo  
 » temeraria illa voce uti, Dei præcepta homini justificato  
 » ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossi-  
 » bilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod pos-  
 » sis et petere quod non possis, et adjuvat ut possis. «  
 Tout ce passage est de S. Augustin (de natur. et gr.

c. 45), excepté les dernières paroles, « et adjuvat ut possis, » lesquelles au reste se retrouvent dans d'autres endroits des œuvres de ce saint ; et elles furent avec raison ajoutées ici pour démontrer que l'impossibilité de l'accomplissement ne peut venir que du défaut de nos prières.

LXV. Et comme les novateurs opposaient certaines paroles de l'Écriture, savoir que le juste péche journellement, et qu'ainsi chaque jour nous devons demander la rémission de nos fautes, le concile répond : « Licet enim, » in hac mortali vita quantumvis sancti, in levia saltem » et quotidiana, quæ venialia dicuntur, peccata quando- » que cadunt, non propterea desinunt esse justi; nam » justi ipsi eo magis se obligatos ad ambulandum in via » justitiæ sentire debent, quo liberati a peccato pie vi- » ventibus proficere possint, etc. Deus namque sua gratia » semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius dese- » ratur. »

Ici Palavicin avertit que le concile, par ces dernières paroles, n'entend point dire que Dieu nous abandonne en nous enlevant l'habitude de la grâce et rompant l'alliance contractée, mais qu'il a voulu déclarer que si nous ne l'offensons pas d'abord, lui ne nous abandonne pas en nous privant de sa grâce actuelle. Cette observation est confirmée par la première rédaction du décret, où se trouvaient d'autres paroles qui désignaient expressément la grâce actuelle de l'aide de Dieu et non l'habituelle de la forme justifiante ; car on y disait, « que cette » grâce faisait souvent que Dieu n'était pas abandonné » et que celui qui l'abandonnait retournait à lui, » lesquelles paroles ne pouvaient certainement s'entendre que de la grâce actuelle : Palavicin assure qu'elles ne furent retranchées que par un motif de concision.

**LXVI.** Il est dit ensuite : « Itaque nemo sibi in sola » fide blandiri debet, putans fide sola se hæredem esse » constitutum, etiamsi Christo non compatiatur, etc. » Propterea apostolus monet justificatos dicens : castigo » corpus meum, et in servitatem redigo, ne forte cum » aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar. » (I. Cor. 9.) De même, S. Pierre : « Satagite, ut per bona opera cer- » tam vestram vocationem et electionem faciatis. » (II. Petr. 1.) « Unde constat eos orthodoxæ doctrinæ adver- » sari, qui dicunt justum in omni bono opere saltem ve- » nialiter peccare, aut, quod intolerabilius est, pœnas » æternas mereri; atque etiam eos, qui statuunt in omni- » bus operibus justos peccare; si in illis mercedem quo- » que intuentur æternam, etc. »

**LXVII.** De là les canons suivans furent formulés. **Can. 18.** « Si quis dixerit, Dei præcepta homini etiam justifi- » cato, et sub gratia constituto, esse ad observandum im- » possible : anathema sit. »

**LXVIII.** **Can. 19.** Si quis dixerit, nihil præceptum » esse in Evangelio præter fidem, cetera esse indifferen- » tia neque præcepta, neque prohibita, sed libera; aut » decem præcepta nihil pertinere ad christianos : ana- » thema sit. »

**LXIX.** **Can. 20.** « Si quis hominem justificatum, et » quantum libet perfectum dixerit non teneri ad obser- » vantiam mandatorum Dei, et Ecclesiæ, sed tantum ad » credendum : quasi vero Evangelium sit nuda, et abso- » luta promissio vitæ æternæ, sine conditione observatio- » nis mandatorum : anathema sit. »

**LXX.** **Can. 21.** « Si quis dixerit, Christum Jesum a » Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui

» fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant : anathema sit. »

LXXI. Can. 22. « Si quis in quolibet bono opere justum saltem venialiter peccare dixerit, aut, quod intolerabilius est, mortaliter; atque ideo poenas æternas mereri; tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputat ad damnationem : anathema sit. »

LXXII. Can. 31. « Si quis dixerit justificatum peccare, dum intuitu æternæ mercedis bene operatur : anathema sit. »

LXXIII. Dans le chap. 12, on déclare téméraire la présomption de la prédestination, sans révélation spéciale : « Nemo præsumere debet, ut certo statuat se esse in numero prædestinatorum, quasi quod justificatus amplius peccare non possit; aut si peccaverit, certam sibi resipiscuntiam promittere debeat, nam nisi ex speciali revelatione scire non potest, quod Deus sibi elegerit. »

LXXIV. C'est encore à ce chap. qu'appartiennent le can. 17. « Si quis justificationis gratiam, non nisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere utpote divina potestate prædestinatos ad malum : anathema sit. »

Et le can. 30. « Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti, et reatum æternæ poenæ deleri dixerit, ut nullus maneat reatus poenæ temporalis exsolvendæ vel in hoc seculo, vel in futuro purgatorio, antequam ad regna cœlorum aditus patere possit : anathema sit. »

LXXV. Dans le chap. 13, il est question du don de la persévérance. Les novateurs disent que la justice une fois obtenue ne peut plus être perdue; mais les Écritures leur

sont évidemment opposées : « *Cum averterit se justus a* »  
*justitia sua, et fecerit iniquitatem, morietur in illa.* »  
 (Ezech. 8.) On lit encore dans ce chap. 18 d'Ezéch. ver-  
 set 24 : « *Si autem averterit se justus a justitia sua et fe-* »  
*cerit iniquitatem... Omnes justitiæ ejus, quas fecerat,*  
*non recordabuntur.* » Il y a d'ailleurs plusieurs exem-  
 ples dans l'Écriture de justes qui, par leurs fautes, ont  
 perdu leur état de justes, comme David, S. Pierre, etc.  
 Les enfans certainement sont justifiés par le baptême  
 (Calvin dit au contraire, mais hérétiquement, que tous  
 les enfans des fidèles naissent justes, et qu'ensuite étant  
 baptisés adultes, ils ne peuvent perdre la grâce ni se  
 damner); mais combien parmi eux parvenus à l'ad-  
 lescence perdent la justice? L'expérience ne le démontre  
 que trop. S. Paul dit (I Cor. 6) : « *Regnum Dei non pos-* »  
*sidebunt;* » et ici il parle des péchés des fidèles. De  
 tout cela il suit que tout baptisé peut perdre l'innocence  
 et se damner : il suit encore que la justice n'appartient  
 pas aux seuls élus, comme le prétend Calvin.

LXXVI. On oppose ce passage de S. Jean : « *Qui na-* »  
*tus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen*  
*illius in eo manet et non potest peccare.* » (I. Jo. 3)  
 S. Jean dit bien que celui qui est né de Dieu ne peut pé-  
 cher; mais cela s'entend s'il agit comme fils de Dieu,  
 parce qu'alors la semence de Dieu, c'est-à-dire la cha-  
 rité, qui ne peut exister avec le péché, éloigne le péché de  
 son ame. Mais s'il vient à agir comme fils d'Adam, certes  
 alors il peut pécher ainsi que l'explique S. Augustin sur ce  
 passage cité de S. Jean.

LXXVII. Aussi le concile dit-il que nous devons tous  
 espérer la persévérance en Dieu, mais que chacun doit  
 craindre de la perdre : « *Similiter de perseverantiæ mu-*

» nere nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine pol-  
 » lceatur; tametsi in Dei auxilio firmissimam spem col-  
 » locare et reponere omnes debent; Deus enim, nisi ipsi  
 » illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita  
 » perficiet, operans velle et perficere. Verumtamen, qui  
 » existimant stare videant ne cadant, et cum timore et  
 » tremore salutem suam operentur. »

LXXVIII. A ce chapitre 13 correspondent le can. 10.  
 « Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ  
 » donum se certo habiturum, absoluta et infallibili cer-  
 » titudine dixerit; nisi hoc ex speciali revelatione didice-  
 » rit: anathema sit. »

LXXIX. Can. 22. « Si quis dixerit, justificatum vel  
 » sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare  
 » posse, vel cum eo non posse: anathema sit. » Ce canon  
 réproûve l'opinion de Jean Fonseca, évêque de Castella-  
 mare, qui disait que l'homme juste n'a pas besoin ordi-  
 nairement d'un secours spécial pour observer les com-  
 mandemens, mais qu'il suffisait du secours général qui  
 n'est refusé à aucun juste, et que le secours spécial n'était  
 nécessaire que pour l'observation de quelque précepte  
 d'une difficulté extraordinaire.

LXXX. Can. 25. « Si quis hominem semel justifica-  
 » tum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam  
 » amittere, atque ideo eum, qui labitur, et peccat, nun-  
 » quam vere fuisse justificatum; aut contra, posse in tota  
 » vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex spe-  
 » ciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine  
 » tenet Ecclesia: anathema sit. »

LXXXI. Le chap. 14 traite du mode d'après lequel  
 ceux qui ont perdu la grâce peuvent la recouvrer, et il y  
 est dit: « Qui vero ab accepta justificationis gratia per

» peccatum exciderunt, rursus justificari poterunt per  
 » pœnitentiæ, sacramentum; etenim Chris'us Jesus sa-  
 » cramentum instituit, pœnitentiæ, cum dixit: *Accipite*  
 » *Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remit-*  
 » *tentur eis.* Unde docendum est, christiani pœnitentiam  
 » aliam esse a baptismali: eamque continere non modo  
 » cessationem a peccatis, et detestationem eorum, verum  
 » etiam eorundem sacramentalem confessionem, saltem  
 » in voto, et suo tempore faciendam, et sacerdotalem  
 » absolutionem. Itemque satisfactionem, per jejunia, etc.  
 » Non quidem pro pœna æterna, quæ cum culpa remit-  
 » titur, sed pro pœna temporali, quæ non tota semper,  
 » ut in baptismo fit, dimittitur illis, etc. »

LXXXII. De là suit le can. 29. « Si quis dixerit, eum,  
 » qui post baptismum lapsus est, non posse per Dei gra-  
 » tiam resurgere; aut posse quidem, sed sola fide amis-  
 » sam justitiam recuperare sine sacramento pœnitentiæ,  
 » prout sancta romana, et universalis Ecclesia, a Christo  
 » Domino, et ejus apostolis edocta, hucusque professa  
 » est, servavit, et docuit: anathema sit. »

LXXXIII. Dans le chapitre 15, il est dit que tout péché  
 mortel fait perdre la grâce, mais non la foi. « Non modo  
 » infidelitate, sed etiam quocumque alio mortali peccato  
 » gratiam amitti, etc. » Quelques-uns voulaient qu'on ne  
 mit pas *infidelitate*, mais *apostasia*; mais le mot fut laissé  
 pour l'opposer aux paroles mêmes de Luther, qui se ser-  
 vait de ce terme *infidelitate*.

LXXXIV. De là le can. 27. « Si quis dixerit, nullum  
 » esse mortale peccatum, nisi infidelitatis, aut nullo alio,  
 » quantumvis gravi, et enormi, præterquam infidelitatis,  
 » peccato, semel acceptam gratiam amitti: anathema sit. »

LXXXV. Can. 28. « Si quis dixerit, amissa per pecca-

» tum gratia, simul et fidem semper amitti : aut fidem,  
 » quæ permanet, non esse veram fidem, licet non sit  
 » viva ; aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse  
 » Christianum : anathema sit. »

LXXXVI. Le chapitre 16 traite du mérite des bonnes œuvres. Il est bon, pour l'intelligence de ce chapitre, d'établir la distinction du mérite de *condigno* avec le mérite de *congruo*, et les conditions de l'un et de l'autre. Le mérite de *condigno* est celui auquel, d'après la promesse de Dieu, la récompense est due par justice. Le mérite de *congruo* est celui auquel Dieu accorde quelque faveur, non point par justice, mais par une sorte de convenance.

LXXXVII. Pour le mérite de *condigno*, trois conditions sont requises : l'une à l'égard de l'opérant, l'autre à l'égard de l'œuvre, et la troisième à l'égard de Dieu. A l'égard de l'opérant, il faut qu'il soit juste et en voie ; s'il est séparé de Dieu, il ne peut plus acquérir aucun mérite « Sicut palmes (dit le Seigneur) non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite ; sic et vos nisi in me manseritis. » (Jo. xv. 4.) Il doit aussi être en voie, parce qu'après la mort l'homme est sorti également de la voie et ne peut plus avoir ni mérite ni démérite. C'est pourquoi l'apôtre recommandait de faire le bien pendant la vie, parce qu'après la mort aucun mérite ne peut plus être acquis : « Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis. » (II. Cor. vi.) « Dum tempus habemus, operemur bonum. » (Gal. vi. 88 )

LXXXVIII. A l'égard de l'œuvre, il faut qu'elle soit digne, qu'elle procède d'un motif surnaturel, et qu'elle soit rapportée à Dieu, au moins par intention virtuelle, alors qu'elle est opérée, comme le disent Sylvius et Suarez. Il faut encore qu'elle soit faite, non par aucune nécessité simple ou relative,



mais avec pleine et entière liberté ; d'où il suit que la liberté de *coaction* ne suffit pas, comme le prétendait Jansenius, car cela a été condamné dans sa troisième proposition.

LXXXIX. Enfin, à l'égard de Dieu, il faut le pacte, c'est-à-dire sa promesse ; car il ne peut exister pour Dieu aucune obligation de rémunérer que par suite de sa seule promesse. S. Augustin écrit (in psalm. 85) : « *Debitorem Dominus ipse se fecit, non accipiendo, sed promittendo.* » Non ei dicimus : *redde quod accepisti, sed redde quod promisisti.* »

XC. Quant au mérite de *congruo*, il faut que l'œuvre soit digne, libre et surnaturelle ; mais à l'égard de l'opérant, il n'est pas nécessaire qu'il se trouve en grâce, parce que l'acte même de piété le dispose à recevoir la grâce. Il n'est pas non plus besoin à l'égard de Dieu d'une promesse, parce que l'œuvre surnaturellement digne a par elle-même la congruité d'obtenir de Dieu la faveur qui lui convient de *congruo*.

XCI. Les luthériens et les calvinistes disent, non seulement que la foi seule justifie, mais que toutes les œuvres des justes, loin d'être méritoires, sont au contraire de véritables péchés, étant opérées sous l'influence du péché d'Adam, qui rend mauvaises toutes les œuvres de ses descendants ; seulement, ajoutent-ils, ces péchés-là ne leur sont pas imputés. Mais on oppose à cette doctrine l'évangile où le Seigneur dit : « *Gaudete, quoniam merces vestra copiosa est in coelis.* » (Matth. v) La récompense suppose les bonnes œuvres et le vrai mérite.

XCII. Mais, disent-ils, on trouve dans Isaïe (chap. LXIV) : « *Quasi pannus menstruatæ omnes justitiæ nostræ.* » On répond qu'il ne s'agit pas ici des œuvres des justes, mais des forfaits que les Hébreux commettaient en ce temps.

là, et qui devaient les faire tomber au pouvoir du roi de Babylone, comme l'explique S. Cyrille sur ce passage. Du reste, Jésus-Christ lui-même a déclaré la bonté des œuvres des justes, lorsqu'il a dit : « *Sic luceat lux vestra coram* »  
 » *hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent*  
 » *patrem vestrum.* » (Matth.) Aussi, S. Pierre dit : « *Qua-*  
 » *propter, fratres, magis satagite, ut per bona opera cer-*  
 » *tam vestram vocationem et electionem faciatis.* » (II. Petr. I. 10.) Si toutes les œuvres étaient des péchés, ce serait aussi un péché que l'exercice de la foi par laquelle seule nos adversaires disent eux-mêmes que l'homme est justifié. Ce serait aussi un péché que cette demande du pardon, « *dimitte nobis debita nostra;* » en sorte que par le péché même l'homme parviendrait à être justifié, en obtenant par le moyen de cette prière (qui étant œuvre de l'homme tombé serait elle-même coupable) la rémission de ses fautes ; absurdités intolérables.

XCIII. Ils répliquent : Mais en admettant le mérite de l'homme, on écarte les mérites de Jésus-Christ. Un mot suffit pour répondre : c'est que les mérites des justes tirent leur vertu non d'eux-mêmes, mais de ceux de Jésus-Christ, d'où provient toute la bonté des premiers.

XCIV. Ils opposent encore ces paroles de Jésus-Christ à ses disciples : « *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt* »  
 » *vobis, dicite: Servi inutiles sumus, quod debuimus fa-*  
 » *cere, fecimus.* » (Luc. XVII. 10.) Donc, disent-ils, les œuvres des justes ne sont pas véritablement méritoires. On répond qu'elles sont dites inutiles, non parce qu'elles ne servent pas pour mériter, mais parce qu'elles n'auraient aucune valeur sans la grâce, et que sans la promesse divine elles ne seraient aucunement utiles au salut : d'autant que dans toutes nos bonnes œuvres nous

ne fessons rien que ce que nous sommes tenus de faire.

**XCV.** Mais écoutons maintenant ce qu'enseigne le concile : « *Justificatis, sive acceptam gratiam conservaverint, » sive amissam recuperaverint, proponenda est vita æterna, » et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum promissa ; et tanquam merces ex ipsius Dei promissione » ipsorum meritis reddenda, etc. ; cum enim ipse Christus Jesus tanquam caput in membra ; et vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influat : quæ » virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur, » et subsequitur : et sine qua nullo pacto Deo grata , et » meritoria esse possent , nihil justificatis amplius deesse » credendum est, quo divinæ legis satisfacisse , et vitam » æternam, si in gratia decesserint, consequendam, vere » promeruisse censeantur, etc. Ita neque propria justitia, » tanquam ex nobis propria statuitur : neque requiritur » justitia Dei : quæ etiam justitia nostra dicitur, quia per » cam nobis inhærentem justificamur, illa eadem Dei est, » quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum, quod » sicut bonis operibus merces tribuatur, etc., absit tamen » ut christianus in seipso vel confidat vel gloriatur et non » in Domino : cujus tanta est erga homines bonitas, ut » eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona, etc. »*

Les paroles de ce chapitre sont toutes prises de l'Écriture ou des saints, et spécialement de S. Augustin.

**XCVI.** A ce chapitre correspondent les can. 26. « *Si quis » dixerit, justos non debere pro bonis operibus , quæ in » Deo fuerint facta , expectare et sperare æternam retri- » butionem a Deo per ejus misericordiam, et Jesu Christi » meritum , si bene agendo, et divina mandata custo- » diendo, usque in finem perseveraverint : anathema sit. »*

**XCVII.** Can. 31. « *Si quis dixerit , justificatum pec-*

» care , dum intuitu æternæ mercedis bene operatur :  
 » anathema sit. »

**XCVIII Can. 32.** « Si quis dixerit , hominis justificati  
 » bona opera ita esse dona Dei , ut non sint etiam bona  
 » ipsius justificati merita ; aut ipsum justificatum bonis  
 » operibus , quæ ab eo per Dei gratiam , et Jesu Christi  
 » meritum , cujus vivum membrum est , fiunt , non vere  
 » mereri augmentum gratiæ , vitam æternam , et ipsius  
 » vitæ æternæ ( si tamen in gratia dece. serit ) consecu-  
 » tionem , atque etiam gloriæ augmentum : anathema  
 » sit. »

**XCIX.** De là , se déduit la fausseté de ce que disent les novateurs , que la justice est égale dans tous les justes (Luther proférait le blasphême que sa femme était sainte à l'égal de la bienheureuse Vierge), puisque S. Jean dit que la justice peut s'accroître : « Qui justus est , justifi-  
 » cetur adhuc , et qui sanctus est , sanctificetur adhuc. » (Apoc. cap. ult.) Si donc la justice peut croître dans chaque juste selon sa propre coopération , les justes ne peuvent avoir tous un égal mérite ,

**Can. 33.** « Si quis dixerit , per hanc doctrinam catho-  
 » licam de justificatione , a sancta synodo hoc præsentis  
 » decreto expressam , aliqua ex parte gloriæ Dei , vel me-  
 » ritis Jesu Christi Domini nostri derogari , et non potius  
 » veritatem fidei nostræ , Dei denique ac Christi Jesu glo-  
 » riam illustrari : anathema sit. »

---

## TRAITÉ SUPPLÉMENTAIRE.

### DU MODE D'OPERATION DE LA GRACE.

C. Nous avons parlé jusqu'ici, en suivant les décisions du concile, de la justification et du mérite qui sont les effets de la grâce : j'ai pensé qu'il serait agréable au lecteur que j'exposasse les divers systèmes des théologiens touchant le mode d'opération de la grâce. C'est ce que je vais faire succinctement, et je terminerai en disant quelle est la doctrine que j'ai adoptée, et qui me paraît la plus probable et la plus raisonnable de toutes.

CI. Il y a sept systèmes au moins principaux sur cette matière : 1° le système des thomistes; 2° celui de Molina; 3° des congruistes; 4° de Thomassin; 5° des augustiniens; 6° du P. Berti; 7° du cardinal de Noris et de Tournely, que j'ai suivi. Commençons suivant l'ordre indiqué, par le système des thomistes.

#### § 1<sup>er</sup>. Du système des thomistes.

CII. Les thomistes, aussi bien que toutes les autres écoles, distinguent la grâce suffisante de la grâce efficace. La *suffisante* ou autrement grâce excitante, est celle qui meut la volonté de l'homme et lui confère la force de pouvoir choisir et agir. Mais une telle faculté ne peut ce-

pendant se résoudre en acte si on ne reçoit aussi de Dieu le secours efficace et physiquement prémouvant appelé secours *quo* pour le distinguer du secours *sine quo*, qui est attribué à la grâce suffisante. De sorte, qu'avec le secours de la grâce suffisante, on obtient seulement les bons desirs et autres pieux mouvemens de la volonté, mais indécis, et qui n'ont pas d'effet complet. Au contraire, avec le secours de la grâce efficace on obtient l'accomplissement actuel de l'œuvre, de façon que la grâce efficace applique physiquement la volonté de l'homme, et à la détermination à l'acte et à l'exécution de l'œuvre.

CIII. Ils disent que cette grâce a toujours été nécessaire aussi bien dans l'état de la nature innocente que dans celui de la nature corrompue; par la raison que toute volonté créée doit, quoique libre, rester dans la dépendance de la volonté de Dieu, qui est le principe de toute liberté. Ils disent de plus que dans l'état présent de la nature déchue, il est encore nécessaire que la grâce efficace soit aussi *médicinale*, comme donnée par Jésus-Christ, *titulo infirmitatis*, parce que bien que par l'aide de la grâce suffisante, l'homme ait la puissance de faire le bien, néanmoins, à cause de l'infirmité contractée par le genre humain avec le péché d'Adam, elle ne vaincrait jamais les obstacles si elle n'était appuyée du secours de la grâce efficace *médicinale*. Ainsi parlent Cajétan, Alvarez, Lemos et autres.

CIV. Les thomistes fondent leur principal système de la prédétermination physique sur la raison que Dieu est la première cause et le premier moteur des actes de la volonté créée; et que comme celui qui a le pouvoir suprême et absolu sur tout peut selon sa volonté toute-puissante diriger la nôtre où il veut; ainsi Dieu comme cause pre-

mière détermine les causes secondes, c'est-à-dire la volonté créée et l'applique à l'acte.

Exposition des difficultés opposées au système des thomistes.

CV. Je dois avertir qu'en exposant les objections faites aux systèmes désignés, je n'entends pas examiner à fond chaque système, mais en donner seulement un aperçu et faire connaître les difficultés principales qu'ils rencontrent.

CVI. La plus forte objection faite au système des thomistes, c'est qu'en l'admettant on ne peut plus comprendre comment avec la prédétermination physique, l'efficacité de la grâce peut encore s'accorder avec la liberté de la volonté humaine. Voilà ce que démontre par deux argumens Honoré Tournely (dans son traité de théologie, tom. 5. par. 2. art. 3. § 5. p. 425). Son premier argument est celui-ci : ce qui procède de toute détermination de la volonté d'un autre et a une connexion métaphysique certaine avec cette détermination ou volition, semble détruire notre liberté ; et telle est la grâce efficace prédéterminante des thomistes. On sait qu'ils répondent par la distinction de la puissance et de l'acte, et celle de la puissance dans le sens composé et dans le sens divisé, mais avec tout cela la liberté de l'homme ne reste pas suffisamment intelligible. Thomassin écrit (tract. de grat. cap. 8) : « Si enim hæc auxilia proximam dant potestatem, qui fit ut præceptum observet nemo? aut quomodo vere sufficientes sunt, si præterea gratia efficax est necessaria? Non habet potestatem sufficientem, cui deest auxilium necessarium. » Comment pouvons-nous comprendre, dit Thomassin, que la grâce suffisante

donne la vraie puissance d'observer le précepte quand pour réduire en acte cette puissance, la grâce efficace est encore nécessaire? Et si la grâce efficace est nécessaire pour réduire en acte la puissance, comment concevoir que la grâce suffisante soit réellement suffisante? Et voilà ce qui rend inintelligible comment dans un tel système la volonté humaine reste en effet libre.

CVII. Le second argument est celui-ci : on ne peut réputer coupable celui qui n'accomplit pas le précepte lorsqu'il est privé de ce qui est absolument nécessaire pour cet accomplissement. Or dans le système de la pré-motion physique nécessaire à l'accomplissement actuel du précepte, si l'homme n'a pas une telle grâce efficace, il se trouve privé du secours nécessaire. Donc en n'accomplissant pas le précepte, il ne peut être inculpé puisqu'il est privé du secours nécessaire pour cet accomplissement.

CVIII. A ces deux argumens on en ajoute un troisième tiré de l'obligation d'avoir l'espérance chrétienne. L'espérance de la vie éternelle et de la grâce requise pour l'obtenir, doit être en nous ferme et certaine. S. Thomas dit (2. 2. qu. 18. a. 4.) : « Spes est certa expectatio beatitudinis. » Le concile de Trente parle de même (Sess. 6. cap....) : « In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. » Auparavant S. Paul avait écrit : « Scio cui credidi, et certus sum, quia potens est depositum meum servare. » (II. Tim. 1.) L'espérance humaine peut bien n'être qu'une attente incertaine, puisqu'elle dépend de la volonté changeante de l'homme qui a promis, mais l'espérance chrétienne s'appuyant sur la promesse de Dieu, qui est immuable, est ainsi certaine, et la crainte de ne pas obtenir la vie éternelle, ne peut avoir



de fondement que de notre part, si nous mettons obstacle à la grâce divine. C'est pourquoi le Seigneur a voulu que nous soyons toujours dans la crainte de nous-mêmes, mais que nous ayons une ferme espérance en lui pour notre salut, si nous ne tombons pas en faute, et que nous croyons qu'il peut et veut nous sauver. Mais en outre du précepte de l'espérance, Dieu nous a imposé celui de la prière : « Petite et accipietis. » A la fin de ce supplément, nous prouverons, selon notre système, que Dieu donne à tous la grâce suffisante de prier actuellement, si nous le voulons, et par la prière d'obtenir ensuite la grâce efficace, pour accomplir les préceptes et spécialement celui de l'espérance; mais si la grâce suffisante n'a point la vertu de nous faire prier actuellement, comme disent les thomistes, et si pour l'acte de la prière il fallait encore la grâce efficace, laquelle n'est point donnée à tous; dans ce cas nous n'avons aucun fondement certain en Dieu d'espérer la béatitude éternelle, et notre incertitude viendrait encore de la part de Dieu, et alors voilà l'espérance chrétienne détruite, laquelle pourtant, suivant l'apôtre, doit être ferme et assurée : « Qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut ancoram habemus animæ » tutam ac firmam. » (Hebr. vi. 18.)

CIX. Je le dis, en vérité, si j'adoptais le système de ceux qui nient que la grâce suffisante ait la force de faire actuellement prier sans autre secours, de sorte qu'il fallût en outre la grâce efficace de prier, comme disent les thomistes et le P. Berti, selon leur système, je ne saurais vraiment comment faire un acte d'espérance, parce que tout en m'appuyant sur la toute-puissance, la miséricorde et la fidélité de Dieu, je devrais encore me fonder sur la confiance d'obtenir la grâce efficace de prier; bien qu'or-

dinairement, comme l'enseigne S. Augustin, Dieu n'accorde ses grâces qu'à ceux qui le prient. Mais pour cette grâce efficace de prier nous n'avons point de promesse de Dieu, et il est certain que les grâces efficaces ne se donnent point à tous ; je ne pourrais donc faire que cet acte conditionnel d'espérance : « Si Dieu me donne la grâce efficace de prier, j'espère, par le moyen de la prière, si je veux la pratiquer, d'obtenir la grâce efficace, d'accomplir et le précepte de l'espérance et tous les autres, et de me sauver ; mais si Dieu ne veut pas m'accorder la grâce efficace de prier, comme il n'est point tenu de me la donner, alors je n'aurai plus aucun moyen, pas même celui de la prière, pour obtenir la force d'accomplir ni le précepte de l'espérance, ni les autres, et dans ce cas, je ne peux espérer de me sauver. »

## § II. Du système de Molina.

CX. Le P. Molina, dans sa Concorde, n'admet point le système de la grâce efficace par elle-même et *ab intrinseco*, le regardant comme opposé à la liberté de l'homme ; et il veut que dans tout état de nature innocente ou corrompue, toute grâce actuelle, telle que celle qui provient de Dieu, suffise pour conférer à notre volonté la force d'opérer actuellement, avec la pleine liberté de pouvoir à son choix y adhérer, sans aucun autre secours, ou ne pas y adhérer, de sorte que quand l'homme y adhère, il la rend efficace, et quand il n'y adhère pas, il la rend inefficace.

CXI. Ainsi s'exprime Molina (In Concordia, q. 14. a. 15. disp. 40.). Voici ses propres paroles : « Illud auxilium » inefficax dicatur, cum quo arbitrium pro sua libertate » non convertitur, cum potuerit converti, alioquin tale

» *auxilium sufficiens non esset ad conversionem.* » La même opinion a pour défenseurs Lessius, Valentia et autres sectateurs. Ainsi la grâce suffisante et la grâce efficace n'ont aucune différence pour eux, puisque l'efficace n'a rien de plus que la suffisante; mais que la grâce devient efficace ou inefficace, suivant que la volonté de l'homme y adhère ou lui résiste, et par là la volonté est entièrement libre pour l'assentiment ou le dissentiment. De cette manière, la moindre grâce est aussi efficace que la plus grande.

CXII. Il dit ensuite que le consentement de notre volonté ne donne pas la force à la grâce et ne la rend pas efficace dès l'acte premier, puisque toute la force de la grâce vient de Dieu; mais le consentement, qui dépend de notre volonté, détermine la grâce; et il est la condition, posé laquelle la grâce est rendue efficace dans l'acte second; de même que les sacrements sont bien efficaces *in actu primo*, mais il dépend des dispositions de celui qui les reçoit qu'ils deviennent efficaces *in actu secundo* et produisent la grâce. Il dit encore que l'homme par la grâce prévenante obtient un mouvement pieux dans sa volonté, mouvement qui le sollicite à consentir; puis, avec la grâce coopérante, il consent de pleine volonté et opère actuellement.

CXIII. Toute la différence entre la grâce efficace des thomistes et celle de Molina consiste donc en ce que les thomistes, outre l'influence de la grâce excitante, veulent, afin que la grâce soit efficace, la prémotion physique divine antérieure de nature et de causalité, laquelle détermine physiquement le consentement. Molina au contraire veut que cette action physique divine ne soit pas antérieure, mais simultanée avec l'action de la volonté.

Molina dit aussi que dans l'état d'innocence la grâce

accordée aux anges et à l'homme ne fut pas purement efficace *ab intrinseco*, mais fut versatile et efficace *ab eventu*, comme elle est à présent. Il ajoute qu'il n'y a point de prédestination sans prévision des mérites, ni réprobation sans prévision des péchés. Il établit de plus qu'il n'y a point, comme disent les thomistes, de décrets absolus, efficaces par eux-mêmes, et qui précèderaient la détermination libre de la volonté.

CXIV. Parlant ensuite de la manière dont Dieu décrète le salut de chaque homme, il établit la science médiante, et dit que le Seigneur, par la science de simple intelligence, voit tout ce qui est possible et les combinaisons infinies des choses; d'un autre côté, par la science de vision, il connaît tout ce qui doit être. Il dit ensuite que Dieu, par la science médiante, voit les futurs conditionnels, et connaît ainsi ce que l'homme placé dans telle ou telle circonstance fera avec telle ou telle grâce, et par là il porte son décret absolu de donner à l'homme la grâce avec laquelle il fera le bien et y persévèrera, et sans laquelle il omettra de faire le bien ou au moins n'aura pas la persévérance. Ainsi, pour conclure, Molina fait reposer toute l'efficacité de la grâce dans la détermination de la volonté humaine, et l'enlève à la détermination de la volonté divine; mais là gît la principale difficulté qui s'oppose à sa doctrine, comme nous allons le voir.

#### Difficulté opposée au système de Molina.

CXV. On ne nie pas que dans le système de Molina la grâce ne se concilie mieux avec la liberté; mais il se rencontre une bien grande difficulté, c'est qu'une telle doctrine n'est point conforme aux divines Écritures, les-

quelles, au moins pour l'état présent de la nature déchue, expriment trop clairement que la grâce est efficace par elle-même et *ab intrinseco*, et non par le consentement de la volonté, et que la grâce est la cause qui détermine la volonté et lui fait opérer le bien. Comment avec cela peut-on dire que l'efficace de la grâce ne blesse en rien la liberté de l'homme? nous le verrons dans le dernier système, qui est celui que nous défendons. Voici les passages de l'Écriture qui nous font connaître clairement que la grâce ne devient point efficace *ab extrinseco*, c'est à dire par la détermination de la volonté humaine; mais *ab intrinseco*, c'est-à-dire que la volonté de Dieu détermine notre volonté, et que l'action de la grâce nous fait opérer le bien.

CXVI. Commençons par citer les passages qui le démontrent. S. Paul écrit : « *Ipsius enim sumus factura,*  
 » *creati in Christo Jesu in operibus bonis, quæ præpa-*  
 » *ravit Deus ut in illis ambulemus.* » (Ad Ephes. II. 10.)  
 Notez ces mots : « *creati in operibus bonis.* » Si nous sommes créés dans les bonnes œuvres, Dieu a donc fait par son décret que nos œuvres eussent l'effet qu'elles ont. Il y a de plus, « *quæ præparavit Deus :* » or si Dieu prépare nos bonnes œuvres, il a donc prédestiné celles que nous devons faire. Enfin, il est dit : « *ut in illis ambulemus;* » il a préparé nos bonnes œuvres, non parce qu'il a prévu que nous nous y porterions, mais parce qu'il fait par sa volonté que nous nous y portons. Le Seigneur parle de même dans Ézéchiël (xxxvi. 26.) « *Et faciam, ut in præceptis meis ambu-*  
 » *letis et judicia mea custodiatis.* » Il dit : « *Et faciam,* » remarque S. Augustin, « *præbendo scilicet vires efficacissimas*  
 » *voluntati.* » (Lib. de grat. et lib. arb. c. 6.) L'apôtre dit aussi : « *Deus est qui operatur in vobis velle et proficere pro bona*  
 » *voluntate.* » (Phil. II. 13.) S. Augustin : « *Id est operatur*

» ut velimus et operemur, » et le saint docteur ajoute : « Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur velle et » perficere. » (De dono persever. cap. 13 ) Et remarquez que S. Augustin ne dit pas que Dieu fait que nous puissions vouloir, ce qui regarde la grâce suffisante, mais que nous voulons et agissons, ce qui est le propre de la grâce efficace.

CXVII. Continuons en citant les autres passages qui expriment la même chose : « Sicut divisiones aquarum, » ita cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, » inclinabit illud. » (Prov. xxi. 1.) « Non est qui possit » tuæ resistere voluntati, si decreveris, etc. » (Esth. xii. 9.) « Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. » (Isa. xlvi. 10.) « Dominus exercituum decrevit, et quis » poterit infirmare? » (Idem. xiv. 27 ) Si jamais la volonté humaine pouvait déterminer la divine, comment ces textes se trouveraient-ils exprimer des vérités? L'apôtre dit : « Deus operatur omnia secundum consilium » voluntatis suæ. » (Ad Ephes. 1. 11 et 12.) Donc Dieu n'attend point notre consentement, autrement il n'opérerait pas selon la délibération de sa volonté, mais de la nôtre.

CXVIII. Poursuivons : « Ne supra quam scriptum est, » unus adversus alterum inflatur prælio. Quis enim te » discernit! Quid autem habes quod non accepisti? Si » autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? » (I. Cor. iv. 6 et 7.) Si le décret divin n'est pas efficace par lui-même, mais seulement indifférent et dépendant du consentement de notre volonté, la cause qui détermine à consentir ou à ne pas consentir à la grâce ne serait plus la volonté de Dieu, mais celle du consentant, qu'il tire de son libre arbitre. Et ainsi un homme pourrait se glorifier à l'égard d'un autre et dire : Je me suis élevé

au dessus de toi en déterminant par mon consentement la volonté de Dieu au bien ; contre ce qu'enseigne l'apôtre. S. Jean dit encore : « Non quasi nos dilexerimus » Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos » (Jo. ep. 1. cap. 4. v. 10.) Si la grâce était indifférente et que notre consentement la déterminât, l'homme aimerait Dieu avant que Dieu aimât l'homme.

CXIX. Nous savons bien que Molina et ses adhérens ne manquent pas de tourner le sens de ces textes en faveur de leur doctrine ; mais ils ne peuvent nier que ces passages dans leur sens simple et naturel ne démontrent l'efficacité de la grâce *ab intrinseco*. D'autant plus que les saints Pères ou au moins la plus grande partie d'entr'eux, les ont ainsi entendus, et spécialement le docteur de la grâce, S. Augustin, dans les textes que nous faisons suivre ici.

CXX. Outre les diverses sentences de ce Père, que nous avons déjà rapportées, considérons d'autres passages, qui expliquent bien clairement la question. Il écrit que la grâce excitant la volonté humaine, non-seulement la fait agir, mais la fait agir volontairement, sans aucune lésion de la liberté ; voici ses paroles. « Trahitur ergo (voluntas) miris » modis, ut velit ab illo qui novit in ipsis hominum cordi- » bus operari ; non ut homines volentes credant, sed ut » volentes ex nolentibus fiant. » (S. Augustin, lib. 1. contra duas ep. Pelag. cap. 19.) Dans un autre endroit il explique que Dieu a la puissance *omnipotentissima* d'incliner ou il veut les cœurs des hommes. et que tout ce qu'il opère ainsi, il ne le fait qu'avec la volonté des hommes eux-mêmes : « Qui tamen (Deus) hoc non fecit, nisi per ipso- » rum hominum voluntates, sine dubio habens huma- » norum cordium inclinandorum omnipotentissimam » potestatem. » (De corrept. et grat. cap. 14. n. 45.) Et

ailleurs : « Agit omnipotens Deus in corde hominum, ut » per eos agat, quod eos agere voluerit. » (Idem de grat. et lib. arb. c. 10.) Comment S. Augustin eût-il pu plus clairement exprimer que c'est Dieu qui opère quand nous agissons et que notre volonté n'est point la cause qui nous fait agir ? Il est vrai que dans nos œuvres nous agissons de fait librement, mais cela est encore un effet de la volonté toute puissante de Dieu, qu'en nous faisant agir elle nous fait agir avec toute liberté. »

CXXI. S. Thomas enseigne la même doctrine en plusieurs endroits : « Deus voluntatem movet immutabiliter » propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non » potest ; sed propter naturam voluntatis motæ, quæ in- » differenter se habet ad diversa, inducitur necessitas, » sed manet libertas. » (S. Thom. de malo. q. 6. a. 1. ad 3.) Et ailleurs : « Si Deus movet voluntatem ad aliquid, im- » possible est poni, quod voluntas ad illud non movea- » tur. » (I. 2. q. 10. a. 4. ad 3.) Dans un autre endroit, il dit : « Impossible est, hæc duo simul esse vera, quod » Spiritus Sanctus velit aliquid movere ad actum chari- » tatis, et quod ipse charitatem amittat peccando. » (II. 2. q. 24. a. 11.) Nous omettons les autres passages pour ne pas fatiguer le lecteur.

### § III. Exposition du système des congruistes.

CXXII. La doctrine des congruistes place l'efficace de la grâce dans la congruité (convenance) de temps, de lieu et d'état dans lequel se trouve la personne au moment de l'acte : et suivant la congruité de ces diverses circonstances la grâce devient efficace ou inefficace, en sorte que, posé telles ou telles circonstances, Dieu accordera à l'homme le secours



intrinsèque congru (convenable), qui le fera agir, et que hors de ces circonstances il n'agira pas.

Difficulté qui contredit le système des congruistes.

CXXIII. Cette doctrine a d'abord contre elle la même difficulté que celle de Molina, puisqu'elle enlève l'efficace de la grâce à la volonté divine, qui par elle-même détermine la volonté de l'homme et la fait agir suivant ce qu'elle a décrété. En outre, s'il était vrai que l'efficace de la grâce consistât dans ce secours congru donné par Dieu dans certaines circonstances, il s'ensuivrait que ce secours lui manquant, l'homme, sans qu'il y eût de sa faute, serait privé de la grâce qui lui est nécessaire pour son salut, sans avoir aucun moyen de l'obtenir. Cette objection a déjà été faite au système des thomistes et elle s'applique également ici. Si cette grâce congrue est efficace, *ab intrinseco*, elle dépend entièrement de Dieu et dans ce cas, posé les circonstances non congrues, elle n'aura jamais son effet. Si d'autre part cette grâce est efficace *ab extrinseco*, c'est-à-dire qu'elle dépende du contentement de l'homme, de façon qu'elle soit efficace quand la volonté y adhère, et inefficace quand elle n'y adhère pas, cette grâce congrue n'est autre alors que la grâce de Molina.

#### § IV. Du système de Thomassin.

CXXIV. Louis Thomassin dans sa Théologie dogmatique (tom. 3. tract. 4. cap. 18.) fait naître l'efficace de la grâce de l'aggrégation de plusieurs aides intérieurs et extérieurs au moyen desquels la grâce circonviert tellement la volonté de l'homme, qu'elle en obtient infailliblement le

consentement ; en sorte que (comme il dit) la volonté de l'homme est déterminée au consentement par ces aides, mais moralement et non physiquement.

Difficulté qui s'oppose au système de Thomassin.

CXXV. Cette difficulté est que d'après ce système aucun aide particulier de la grâce ne serait infalliblement efficace, puisque toute son efficacité dépend du concours de plusieurs aides ; mais la généralité des saints Pères ainsi que S. Augustin, S. Thomas et les autres théologiens, assignent un aide déterminé ou cause particulière par laquelle la grâce opère efficacement.

§ V. Du système des augustiniens : de la délectation absolument victorieuse.

CXXVI. Les augustiniens dans ce système distinguent l'état de la nature innocente de celui de la nature déchue ; et ils disent que dans le premier la grâce fut *versatile* et qu'elle se déterminait par le consentement de l'homme, comme le dit Molina ; mais dans l'état de la nature déchue, afin que l'homme puisse faire le bien, il lui faut la grâce qui, par elle-même et *ab intrinseco*, soit efficace pour toute bonne œuvre surnaturelle et détermine la volonté au consentement : et cela à cause de la faiblesse contractée par l'homme dans sa volonté par suite du péché originel. Ils veulent donc que l'efficacité de la grâce consiste dans la délectation, non-seulement relative ou supérieure en degré, mais absolument victorieuse, par laquelle Dieu pousse infalliblement la volonté humaine au libre consentement, et que cette grâce opère non physiquement, mais moralement.

**CXXVII.** Ils disent de plus que la grâce suffisante nommée « *auxilium sine quo* », donne à la volonté la force de s'exercer au bien, mais cet exercice n'a d'effet que quand survient l'aide médicinal de Jésus-Christ, la grâce efficace appelée « *auxilium quo.* » Ainsi, quand il s'agit de la nature corrompue, les augustiniens sont thomistes, et quant à la nature innocente ils sont de l'opinion de Molina.

Difficulté opposée au système des augustiniens.

**CXXVIII.** Cette difficulté est que bien que l'homme soit le plus souvent mal par la délectation, néanmoins souvent aussi, il l'est par d'autres motifs, de pudeur, de désir, de haine, d'amour de la justice, de crainte des peines. S. Augustin écrit : « *Non vis tua tibi vitia de-*  
 » *monstrari, ut fiat tibi utilis dolor, quo medicum quæ-*  
 » *ras..... quasi aut nihil agat timor correpti hominis vel*  
 » *pudor vel dolor.* » (Lib. de corrept. et grat. cap. 5.) Et ce saint déclare que la constance de quelque martyr eût cédé si la crainte de l'enfer n'avait affaibli chez eux la charité. Il ajoute encore que Dieu, « *miris et inef-*  
 » *fabilibus, diversis et innumerabilibus modis,* » appelle à lui les hommes, d'où il suit qu'il ne les attire pas par la seule délectation. En outre, il arrive souvent que l'homme est attiré par les deux délectations, celle du péché et celle de la justice; mais quelque autre motif étranger survenant ensuite, il détermine dans un sens ou dans l'autre, en sorte qu'on ne peut dire que l'homme agit par la seule délectation.

§ VI. Du système du P. Berti et de ses adhérens : de la délectation victorieuse relativement, c'est-à-dire par la supériorité du degré.

CXXIX. Il faut rappeler ici que le système de Jansenius consiste à rapporter tout l'efficace de la grâce à la délectation relativement victorieuse par la supériorité du degré ; d'où il suit que si la délectation céleste surpasse la terrestre, la première vaincra nécessairement, et qu'au contraire la délectation terrestre vaincra si elle surpasse la céleste en degré. C'est sur ce système qu'il fonda ses cinq propositions, qui furent depuis condamnées. Ce système de Jansenius diffère néanmoins de celui du P. Berti ; car Jansenius disait que la délectation supérieure triomphait nécessairement de l'inférieure. Il disait bien aussi qu'en considérant la grâce indépendamment du rapport de degré supérieur de la délectation terrestre contraire, elle serait suffisante pour mouvoir la volonté vers le bien, mais en admettant la prépondérance de la délectation charnelle, la céleste devient de fait insuffisante pour attirer le consentement. Or, comment l'homme pourrait-il être inculpé lorsqu'il manque au précepte, s'il est nécessité à ce manquement par la délectation charnelle ? Jansenius vit bien cette grande difficulté, et, pressé par elle, il fut conduit à dire que pour pécher il n'était pas besoin de la liberté d'indifférence, c'est-à-dire que l'homme soit libre de toute nécessité de pécher, mais qu'il lui suffit de la liberté de coaction (c'est sa troisième proposition condamnée), c'est-à-dire qu'il ne soit pas contraint à pécher par une force extrinsèque : « Ad merendum et demerendum, in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. »

**CXXX.** Le P. Berti ne dit pas cela, mais il prétend que selon son système, bien que la délectation la plus grande doive vaincre infailliblement, néanmoins elle ne nécessite pas le consentement.

Difficulté qui se rencontre au système du P. Berti.

**CXXXI.** Bien que le P. Berti dise que quand la délectation est supérieure en degré, elle ne l'emporte pas nécessairement, mais infailliblement, néanmoins, dans une telle hypothèse, la volonté n'ayant que des forces inférieures, elle reste privée de la puissance de résister : puisque les forces inférieures ne peuvent plus opérer au-delà de leur sphère d'activité, et ainsi la volonté est nécessitée à suivre la délectation prépondérante. Quand un des plateaux de la balance descend par la supériorité de son poids, il est de nécessité que l'autre s'élève.

**CXXXII.** Il ne sert à rien de dire avec le P. Berti qu'il n'entend point parler de la délectation sans délibération de Jansenius, que nous avons exposée plus haut ; c'est-à-dire de celle qui naît en nous sans aucun consentement de la volonté ; mais que celle dont il parle est la délectation délibérée à laquelle se joint le libre consentement de l'homme, et qu'ainsi, bien que la délectation prépondérante l'emporte certainement et infailliblement, cependant elle ne vainc pas nécessairement, comme le voulait Jansenius. Cela n'a nulle valeur, ai-je dit surtout après la réponse qu'y fait Tournely (Theol. t. 5. p. 2. q. 5. art. 1. conc. 5.), savoir que cette grâce, ou si l'on veut, la concupiscence, qui est infailliblement victorieuse par la prépondérance de ses forces, ne peut pas ne pas être nécessitante à l'égard du consentement de la volonté. Et il le

prouve ainsi : « *Ea gratia est necessitas , quæ supponit*  
 » *voluntatem destitutam vera potentia resistendi : atquæ*  
 » *talis est gratia infallibiliter efficax ex virium gradualî*  
 » *superioritate. Nam hujusmodi gratia supponit volunta-*  
 » *tem non habere ad resistendum , nisi vires inferiores.*  
 » *Repugnat autem , ut vires superiores , quæ agunt ut supe-*  
 » *riorès , vincantur ab inferioribus ; alias necesse esset , ut*  
 » *inferiores operarentur ultra suæ activitatis gradus. »*

CXXXIII. En vain répliquerait-on (dans le cas, par exemple, où la grâce serait supérieure en degré à la concupiscence) que les forces de la grâce, relativement victorieuses, sont bien mises en balance avec les forces de la concupiscence prises seules et en elles-mêmes, mais qu'elles ne le sont pas avec les forces de la concupiscence jointes à celles de la volonté contraire, et qu'ainsi, si la grâce est alors victorieuse, elle ne l'est pas nécessairement, puisque les forces de la concupiscence jointes à celles de la volonté contraire pourraient bien résister et vaincre les forces de la grâce, quoique supérieures. Le même Tournely répond avec raison, qu'en parlant ainsi, les défenseurs du système de la délectation relativement victorieuse, ou sont obligés de le changer et de dire que la délectation supérieure en degré ne triomphe pas infalliblement, mais seulement quand elle est jointe aux forces de la volonté, en sorte que si les forces de la volonté se joignent à celles de la concupiscence, alors la grâce n'est point victorieuse, bien qu'elle soit supérieure en degré : par quoi leur système est détruit, et ils ne peuvent plus dire que la délectation supérieure en degré est invinciblement victorieuse ; ou il faut qu'ils avouent simplement que quand la délectation est supérieure en degré à la concupiscence ou à la grâce, elle triomphe non-seulement

infailliblement, mais nécessairement; puisque, comme il a été dit plus haut, les forces inférieures ne peuvent avoir la puissance de vaincre les supérieures, d'où il suit que la délectation supérieure par sa force intrinsèque, plus grande que celle de la délectation inférieure, sera toujours nécessairement victorieuse, soit que la volonté qui y concourra soit privée de délibération, comme disait Jansenius, ou qu'elle soit délibérée comme le prétendent les auteurs de ce système. Du reste, le P. Berti et ses disciples diront ce qu'ils voudront pour laver leur délectation victorieuse relative du reproche de sa qualité nécessitante et par conséquent destructive de la liberté humaine, ils n'éviteront jamais la difficulté exposée plus haut par nous contre leur système, savoir que quand la délectation est supérieure en degré, non-seulement elle l'emporte infailliblement, mais aussi nécessairement, parce que les forces inférieures de l'une des deux délectations ne peuvent prévaloir sur les forces supérieures de l'autre, ce qui entraîne la nécessité que la volonté humaine joigne son consentement à l'appétit qui est supérieur en degré. Pour moi je ne puis imaginer quelle réponse valable peut être jamais faite à une aussi forte objection.

CXXXIV. C'est pourquoi les jansénistes ne veulent de nous qu'une chose, c'est que nous leur accordions que la délectation supérieure triomphe toujours de l'inférieure, et par-là ils pensent avoir gagné leur cause. Voici comme s'exprime l'un d'eux, l'abbé de Bourzeis : « Nobis enim » sufficit, quod hæc sola nobis veritas concedatur, nimi- » rum quoties gratiæ Dei consentimus, id oriri semper » ex eo, quod rectus amor, quem Deus nobis inspirat, » viribus superior est perverso amore, et quia viribus » superior est, idcirco eum certissime superare. » (Abbas

de Bourz. collat. 4. cap. 30.) Et en parlant ainsi ils paraissent avoir toute raison; car les forces inférieures ne peuvent jamais vaincre les supérieures. Suivant un tel système, on tire justement cette conséquence que la délectation supérieure en degré, est toujours victorieuse, non-seulement invinciblement, mais aussi nécessairement. Pourtant le P. Tournely traitant de ces deux systèmes, celui de la délectation absolument victorieuse, et celui de la délectation victorieuse relativement, conclut ainsi : « Novimus quidem orthodoxos theo- » logos, qui vim gratiæ efficacem colligunt ex ipsius de- » lectatione absolute, ac simpliciter victricem, quique in » gratia sufficiente pares vires agnoscunt ad oppositam » actualem cupiditatem superandam. Verum qui gratiam » velint esse victricem relative ex superioritate graduum, » quippe non aliam, sufficientem admittunt gratiam, » quam viribus inferiorem oppositæ superioris concupis- » centiæ, non alios quam janseniani systematis defenso- » res novimus. » (Tourn. prælect. theol. tom. 3. p. 2. q. 9. art. 2. objec. 6.)

CXXXV. Mais le P. Berti réplique que l'efficace de la grâce, comme il l'établit, ne diffère pas en substance de celle qu'enseignent les thomistes, bien qu'elle procède de principes différens, puisque les thomistes font consister l'efficace de la grâce dans la prédétermination physique et lui dans la délectation supérieure. Ce que fait (dit-il) la prédétermination de seconde action dans l'attraction de la volonté de l'homme au consentement, c'est ce que fait la délectation; du reste l'une et l'autre doctrine enseignent qu'il reste à l'homme, en première action, la puissance d'opérer en sens contraire, et ainsi la volonté agit toujours librement et sans être nécessitée.



**CXXXVI.** Mais on doit réfléchir que comme les principes des deux systèmes sont différens et les causes qu'ils admettent également différentes, les conséquences doivent l'être aussi. La cause de l'efficace de la grâce selon les thomistes est que la volonté créée est en puissance passive, étant en puissance de recevoir le mouvement de la grâce; d'où, pour arriver à l'acte réel, il est nécessaire qu'elle soit mue par Dieu, comme premier agent, lequel applique et détermine par la prédétermination la puissance à l'acte. Voilà pour ce qui concerne l'acte; mais pour ce qui est de la puissance, les thomistes disent que l'homme avec la grâce suffisante reçoit la puissance prochaine et propre à pouvoir faire le bien, comme l'écrivit le P. Gonct : « *Gratia quæ dat posse, dat totum complementum et totam virtutem seu sufficientiam, quæ requiritur ex parte actus primi.* » (Man. tom. 4. tr. 7. cap. 10.) Le cardinal Gotti dit aussi : « *Gratia sufficiens dat posse proximum et expectatum ratione potentia.* » (Theol. tom. 2. de grat. dub. 6. §. 2.) Tous les autres thomistes s'accordent à parler de même : si quelqu'un d'eux paraît s'exprimer différemment, il parle de l'acte second et non de l'acte premier.

**CXXXVII.** La cause, au contraire, du principe du P. Berti, qui fonde la doctrine de la délectation supérieure en degré, c'est que, comme il le dit, dans l'état de la nature innocente, il ne fallait à l'homme pour faire le bien que la grâce suffisante, parce qu'alors son libre arbitre étant encore sain et dans un parfait équilibre, il pouvait bien opérer avec la seule grâce suffisante sans le secours de l'efficace; mais à présent, depuis la chute d'Adam, la volonté humaine étant restée dans un état d'infirmité, elle a besoin de la grâce efficace, qui, par le moyen de la délectation victorieuse, l'applique à opérer le bien. Mais

d'après cette cause, base du système, admettant ( comme nous l'avons dit ) que la volonté de l'homme est restée dans un tel état d'infirmité qu'elle a besoin pour agir de la grâce efficace, on ne peut plus dire que l'homme soit mu virtuellement par la grâce suffisante, même pour l'acte premier, la puissance complète et prochainement apte à observer les préceptes, ni à pouvoir faire un bon acte quelconque, même médiat, par lequel il puisse se disposer à obtenir plus tard un secours plus grand pour accomplir la loi.

CXXXVIII. Et en effet, le P. Berti ( dans l'apologie de sa doctrine ) n'est pas éloigné de concéder que la grâce de force inférieure à la concupiscence ne doit pas se nommer suffisante, mais *inefficace*. C'est ainsi qu'il en écrit dans la susdite apologie, répondant à l'archevêque de Vienne en France, lequel avait combattu un livre intitulé *Baianismus et Jansenius redivivus*, en reprochant spécialement à l'auteur que « veram gratiam sufficientem e medio » tollit; » et le P. Berti répond qu'il tient fermement pour cette opinion.

CXXXIX. L'abbé d'Aquila, dans son dictionnaire théologique, tome 2, au mot *délectation*, a taxé de fausseté ce que j'ai avancé dans mon livre du *Moyen de la prière*, savoir que le P. Berti niait que tous reçussent la grâce prochainement suffisante à la prière, moyen par lequel on obtient le secours plus grand et plus fort, nécessaire pour les œuvres de salut. Quant au P. Berti, voici, comme on lit dans son apologie (August. system. vindic. diss. 5) une des trois principales objections que lui fit sur ce point l'archevêque de Vienne : « Quod negat in delectatione inferioris gradus potentiam proximè expeditam, » ad hanc requirens ex parte poenitentiae, et actus primi

» robustiorem delectationem, id est quæ gratiam inefficacem  
 » ab ipso deprædicatur. » Et voici ce que le P. Berti ré-  
 pondit : « Ego, vero firmissime, et absque ulla hæsitati-  
 » one pronuntio, tria doctrinæ capita nuperrime com-  
 » memorata nequaquam erronea esse. » Et certes il devait  
 répondre ainsi, s'il ne voulait pas abandonner le système  
 embrassé par lui dans sa théologie, dans le traité qu'il  
 fait de la grâce, où entre autres questions qu'il entreprend  
 de prouver, on trouve celle-ci, que « Ad actualiter oran-  
 » dum requiritur gratia efficax. » Ainsi donc, si pour prier  
 il est besoin de l'aide extraordinaire de la grâce efficace,  
 il n'y a donc pas dans la grâce suffisante la puissance  
 prochaine et propre à prier actuellement : aussi n'hési-  
 site-t-il pas à nommer la grâce suffisante, non pas suffi-  
 sante, mais inefficace, puisque pour la rendre actuellement  
 suffisante il est besoin d'un secours extraordinaire.

CXL. Mais cette doctrine paraît contraire à celle de  
 S. Augustin, qu'il fait profession de suivre : S. Augustin  
 enseigne, comme nous le verrons plus bas, qu'avec la  
 grâce suffisante nous ne pouvons exécuter les choses dif-  
 ficiles, mais que nous pouvons bien faire les choses fa-  
 ciles, parmi lesquelles le saint compte la prière. Pour  
 moi, je ne vois pas comment l'opinion du P. Berti, qui  
 dénie à la grâce suffisante la puissance prochaine et pro-  
 pre à prier, peut s'accorder avec la raison ; car il m'est  
 impossible de concevoir que le Seigneur, même dans l'état  
 présent de la nature déchue, mais surabondamment  
 réparée par Jésus-Christ dans la rédemption des hommes,  
 s'il est vrai qu'il n'ait point donné à la grâce suffisante la  
 puissance complète et prochainement apte, et si par consé-  
 quent il a refusé à plusieurs la grâce nécessaire pour  
 observer actuellement les préceptes, ou au moins pour

employer un moyen, comme est la prière, afin de pouvoir au moins médiatement obtenir le secours plus grand qui les fasse accomplir actuellement, je ne puis concevoir, dis-je, que le Seigneur puisse justement exiger de ces hommes l'observance de ces mêmes préceptes, et qu'il puisse justement aussi les condamner à l'enfer, s'ils ne les observent pas. En voilà assez sur le système du P. Berti et des augustiniens, avec lesquels il semble faire cause commune.

§ VII. Où nous établissons notre doctrine que, pour accomplir les préceptes, la grâce efficace *ab intrinseco* est nécessaire; mais que cette grâce s'obtient par la grâce suffisante de la prière.

CXLI. Le P. Jean Laurent Berti ne nie pas, et ne peut nier que par la prière on obtient la grâce efficace; mais il dit que, pour prier, une autre grâce efficace est encore nécessaire; et ici revient la même difficulté que nous avons déjà exposée plus haut, savoir, que celui à qui la grâce efficace manque pour accomplir le précepte, s'il lui manque aussi la grâce efficace de prier, ne pourrait être condamné pour l'inobservation des préceptes, puisqu'il est privé de la force et de tout moyen de les accomplir.

Notre doctrine, à nous, est que pour opérer le bien et accomplir les préceptes, ce n'est pas assez de la grâce suffisante, dont le secours ne peut faire opérer que des choses faciles, mais qu'il est besoin encore de la grâce efficace *ab intrinseco*, laquelle détermine la volonté humaine à opérer le bien, comme nous l'avons prouvé plus haut dans le § II, nomb. 115, en réfutant la doctrine de Molina. Nous dirons de plus que cette grâce efficace fait le plus souvent agir par la délectation victorieuse,

mais que souvent aussi elle nous détermine à agir par d'autres motifs, comme ceux d'espérance, de crainte, etc., ainsi que l'enseigne S. Augustin, lorsqu'il dit que Dieu tire efficacement les hommes à lui par des moyens innombrables et admirables. Nous soutenons néanmoins que la grâce suffisante donne à chacun l'activité de prier, s'il le veut (laquelle activité est comptée parmi les choses faciles). et que chacun ainsi peut obtenir par la prière la grâce efficace. Nous avons déjà développé tout au long ces propositions dans le livre de la prière; nous les résumons seulement ici et les rapportons succinctement.

CXLII. Il est certain que Dieu veut que tous soient sauvés, comme dit S. Paul : « Qui omnes homines vult » salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. » ( I Tim. 2. 4. ) Et S. Pierre : « Nolens aliquos perire, sed » omnes ad pœnitentiam reverti. » ( II Petri 3. 9. ) Dieu se plaint de ce que plusieurs courent à leur damnation. « Quare moriemini domus Israel? Revertimini et vivite. » ( Ezech. xxi. 31. ) Le Seigneur, voulant que tous soient sauvés, donne donc à tous la grâce nécessaire pour opérer leur salut. Et partant, nous disons que s'il ne donne pas à tous la grâce efficace, au moins tous reçoivent la grâce suffisante et la puissance de prier actuellement, sans qu'il soit besoin d'autre grâce, et en priant ils obtiennent la grâce efficace pour accomplir la loi et se sauver. Cette doctrine est défendue par le cardinal de Noris, par Isambert, Petau, Thomassin, le cardinal du Perron, Alphonse-le-Moyne et plusieurs autres que nous nommerons plus bas ; mais elle est soutenue plus au long et expressément par Honoré Tournely. (Præf. théol. tom. 3. q. 7. art. 4. concl. 5. pag. 555.)

CXLIII. Le cardinal de Noris (Opusc. Jans. error. ca-

*Iuniora sublata* cap. 2. § 1.) prouve directement que tout homme dans l'état présent reçoit le secours *sine quo*, c'est-à-dire la grâce suffisante ou ordinaire, qui, sans autre secours, produit la prière par laquelle ensuite on obtient la grâce efficace pour observer les préceptes : « etiam in statu » nature lapsæ datur adjutorium sine quo secus ac Janse- » nius contendit; quod quidem adjutorium efficit in no- » bis actus debiles, nempe orationes minus fervidas pro » adimplendis mandatis; in ordine ad quorum executio- » nem adjutorium sine quo est tantum auxilium remotum, » impetratorium tamen auxilii quo sive gratiæ efficacis, » qua mandata implentur. »

Et il ajoute que si par l'oraison tiède on n'obtient pas d'abord la grâce efficace, on obtient au moins l'oraison plus fervente, et par celle-ci la grâce efficace: « Colligo ipsammet » tepidam orationem fieri a nobis cum adjutorio, *sine quo* » non, ac ordinario concursu Dei cum sint actus debiles, etc., » et tamen tepida oratione impetramus Spiritum ferventioris » orationis, qui nobis adjutorio *quo* douatur. » Et il confirme ses paroles par l'autorité de celles de S. Augustin, qui écrit sur le psaume 47 : « Ego libera et valida inten- » tionem precis ad te direxi, quoniam, ut hanc habere pos- » sem, exaudisti me infirmius orantem. »

CXLIV. Le même auteur dit au même endroit, que chacun a la puissance prochaine pour prier et obtenir ensuite par la prière la puissance prochaine pour faire le bien, et pour cela tous peuvent prier avec la seule grâce suffisante sans autre secours. Autrement, dit le savant cardinal, si pour avoir la puissance prochaine de prier il était besoin d'une autre puissance pour obtenir au moins l'oraison plus fervente, pour celle-ci il faudrait aussi une autre grâce de puissance, et ainsi à l'infini : « Manifestum est

» potentiam ad orandum debere esse proximam in justo  
 » sive fideli, nam si fidelis sit in potentia remota ad sim-  
 » pliciter orandum (non enim hic loquor de fervida ora-  
 » tione) non habebit aliam potentiam pro impetranda  
 » oratione, alias procederetur in infinitum. »

CXLV. Le docte Denis Petau demande pourquoi Dieu vous impose des préceptes que nous ne pourrions pas accomplir avec la grâce commune et ordinaire. Parce que (répondrai-je avec Duval et autres théologiens) le Seigneur a voulu que nous recourions à lui par l'oraison, comme parlent généralement les saints Pères. D'où il suit que nous devons tenir pour certain que chacun a la grâce propre à prier actuellement, et par la prière à obtenir le secours plus grand pour faire ce que nous ne pouvons opérer avec la grâce ordinaire; autrement Dieu nous aurait imposé une loi impossible; la chose est évidente.

CXLVI. A ce raisonnement, on en joint un autre, savoir, que si Dieu commande à tous l'observation actuelle des préceptes, on doit certainement supposer qu'il donne aussi communément à tous la grâce nécessaire pour cette observation actuelle, au moins médiatement par la voie de la prière. Afin donc que la loi soit raisonnable et le blâme juste, ainsi que le châtement de celui qui ne l'observe pas, il faut que chacun ait la puissance suffisante, au moins médiate, par la voie de l'oraison, pour satisfaire actuellement aux préceptes, et pour prier actuellement sans avoir besoin d'un autre secours, qui n'est point donné à tous. Autrement, étant privé de la puissance propre à prier actuellement, on ne pourrait pas dire que tout homme a reçu de Dieu la grâce suffisante pour pouvoir actuellement observer la loi. De là, Petau (*Theol. dogm. tom. 1 lib. 10. cap. 19. c. 20.*) prouve très-longuement qu'avec la grâce

suffisante, sans autre secours, l'homme opère le bien, et il va jusqu'à dire que le contraire *monstruosum esset*, et que cette doctrine est non-seulement celle des théologiens, mais celle de l'Église. D'où il conclut que la grâce d'observer actuellement les préceptes suit l'oraison, et que ce don de l'oraison Dieu l'accorde en même temps qu'il impose le précepte : « *Donum istud quo Deus dat ut justa faciamus.* » effectum orationis subsequitur, et talis effectus legi commens datur. » En sorte que comme la loi est imposée à tous, le don de prier, s'ils le veulent, leur est en même temps accordé.

CXLVII. Thomassin soutient la même chose (In u. consensus scholæ de gratia cap. 8. tr. 3.) Il s'étonne d'abord qu'il y en aient qui pensent que la grâce suffisante ne puisse seule opérer actuellement une bonne œuvre quelconque, même la moindre. Puis il dit que pour concilier ces deux propositions, que la grâce suffisante peut conduire l'homme au salut, et que d'un autre côté la grâce efficace est nécessaire pour observer toute la loi, il faut dire que la grâce suffisante est apte à faire prier actuellement et à produire plusieurs autres actes faciles par le moyen desquels on obtient la grâce efficace pour accomplir les choses difficiles ; selon la doctrine de S. Augustin, qui enseigne : « *Eo ipso quo firmissime creditur Deum* » impossibilia non precipere, hinc admonemur et in facilibus quid agamus et in difficilibus quid petamus. » (De nat. et grat. cap. 69. n. 85.) Sur lequel texte le cardinal de Noris dit : « *Igitur opera facilia, sed minus perfecta.* » facere possumus absque eo, quod magis auxilium a Deo » postulemus, quod tamen in difficilioribus petendum » est. » Thomassin, à ce sujet, rapporte en outre l'autorité de S. Bonaventure, de Scot, et d'autres, et puis il dit .



« Omnibus ea placueresufficientia auxilia, vere sufficientia, »  
 » quibus asseritur quandoque voluntas, quandoque non. »

CXLVIII. Habert, évêque de Vabres et docteur de Sorbonne, qui le premier écrivit contre Jansenius, soutient ainsi la même opinion : « Censemus primo quod im- »  
 » mediate cum ipso effectu consensus completi sufficiens (gra- »  
 » tia) non habet habitudinem nisi contingenter vel me- »  
 » diate. Arbitramur proinde gratiam sufficientem esse »  
 » gratiam dispositionis ad efficacem, ut pote ex cujus bono »  
 » usu Deus postea gratiam completi effectus effectivam »  
 » creatæ voluntati concedat. » (Habert theol. græcor. pa-  
 trum, lib. 2. cap. 15. num. 7.) Et il cite à l'appui de cette doctrine Gamache, Duval, Isambert, Perez, Lemoyne et autres. Et dans le même (cap. 15 au num. 5, il dit : « Auxilia igitur gratiæ sufficientis sunt dispositiva ad »  
 » efficacem, et efficaciam secundum quid, effectus videlicet »  
 » incompleti impetrantis primo remote, propitius, ac tan- »  
 » dem proxime, qualis est actus fidei, spei, timoris, atque »  
 » inter hæc omnia orationis. Uude celeberrimus Alphon- »  
 » sus Lemoyne gratiam illam sufficientem docuit esse »  
 » gratiam petendi, seu orationis, de qua toties beatus Au- »  
 » gustinus. » Ainsi, d'après le docte Habert, la grâce effi-  
 cace est accompagnée d'un effet complet; mais la suffisante a son effet *vel contingenter*, parce que tantôt elle l'obtient, tantôt non; *vel mediate*, c'est-à-dire par le moyen de la prière. Il dit encore que la grâce suffisante suivant le bon usage qu'on en fait dispose à obtenir l'efficace, d'où il nomme la suffisante, efficace *secundum quid*, selon l'effet commencé, mais non complet. Enfin, il dit que la grâce suffisante est la grâce de prier, sur laquelle, selon S. Augustin, nous devons nous appuyer. De sorte que l'homme n'a point d'excuse s'il n'accomplit pas les choses pour les-

quelles il a reçu la grâce suffisante avec laquelle et sans autre secours, il peut ou accomplir ou obtenir le secours plus grand pour l'accomplissement. Ce raisonnement de Habert est parfaitement juste, et il assure que toute la Sorbonne partage cette doctrine.

CXLIX. La même doctrine est professée par l'auteur de la Théologie à l'usage du séminaire de Périgueux (tom. 2. lib. 6. quæst. 5. p. 486). Il dit qu'avec la seule grâce suffisante « aliquis potest bene agere et aliquando » agit. » Aussi il ajoute : « Nihil vetat ut ex duobus » equali auxilio præventis faciliore actus, plenam con- » versionem præcedentes, sæpissime unus faciat, alius » non. » D'où il déduit : « Sic quosdam pietatis actus, » nempe humiliter Deum deprecari, cum solo auxilio » sufficienti facere (homo) potest, et aliquando facit, » quibus se ad ulteriores gratias preparat. » Et tel est, dit-il, l'ordre de la Providence touchant la grâce, « ut » priora bono usui posteriores succedant. » Enfin, il conclut que pour la conversion complète et aussi la persévérance finale, « infallibiter (homines) promerentur » oratione, pro qua sufficiens gratia, quæ nulli non » præsto est, plenissime sufficit. »

CL. Cette opinion est aussi défendue par Charles du Plessis d'Argentré, également docteur de Sorbonne (Dissert. de multip. gen. gratias.), et il s'appuie sur une foule de théologiens, lesquels enseignent qu'avec la grâce suffisante et sans autre secours on peut opérer les choses faciles, et que l'homme opérant d'abord avec la grâce suffisante obtient par suite des secours plus grands pour sa parfaite conversion. Et c'est dans ce sens précis, dit-il, qu'il faut entendre l'axiome fameux reçu par les écoles « facientibus quod in se est » (cela s'entend toujours

*viribus gratiæ*, c'est-à-dire de la grâce suffisante) « Deus » non denegat gratiam, c'est-à-dire la plus abondante et efficace.

CLI. C'est aussi le sentiment du cardinal d'Aguirre (Theol. S. Ans tom. 3. disp, 155. et 176.) et du P. Antoine Boucat (Theol. patrum diss. 3. sect. 4.), qui soutient avec force que chacun peut, par l'oraison et sans autre secours, obtenir la grâce de la conversion, et il cite à l'appui de cette doctrine (outre Gamache, Du Val, Harbert, Le-Moyne) Pierre de Tarantaise, l'évêque de Tulle, Godet des Fontaines, Henri de Gand, docteurs de Sorbonne, avec le professeur royal Lygni, lequel, dans son *Traité de la Grâce*, démontre que la grâce suffisante donne la prière et le pouvoir d'opérer les choses de moindre difficulté. Gaudence Bontemps parle dans le même sens (in Palladio de theol. de grat. disp. 1. q. 1.), démontrant qu'avec la grâce suffisante on obtient l'efficace par le moyen de la prière, laquelle est accordée à tous ceux qui veulent s'en aider. Le savant P. Fortuné de Brescia parle de même (Corn. Jans. syst. confut. par. 2. num. 225. p. 297.), et soutient que tous ont la grâce médiate de l'oraison pour accomplir les préceptes, et il regarde comme indubitable que telle a été l'opinion de S. Augustin. Richard de Saint-Victor (De statu inter. hom. tract. 1. cap. 15.) dit que la grâce ordinaire est suffisante suivant que l'homme y adhère ou non. Matthieu Felix, qui a écrit contre Calvin, définit ainsi la grâce ordinaire ou suffisante : « Est motio divina, qua movetur homo ad bonum, nec » alicui denegatur. Alii illi acquiescunt, sicque ad gratiam habitualern disponuntur; alii repugnant. » André de Vega parle de même : « Hæc autem auxilia, quæ omnibus dantur, a plerisque inefficacia vocantur, quia non

» semper habent suum effectum, sed aliquando a peccatoribus frustrantur. »

CLII. Le cardinal Gotti, dans un endroit de sa théologie, paraît s'accorder avec nous, puisque se posant l'objection : Comment l'homme peut-il persévérer s'il le veut, quand il ne possède pas le secours nécessaire à la persévérance ? il y répond que bien qu'un pareil secours ne soit pas en son pouvoir, « in potestate tamen hominis dicitur esse quod ipse per Dei gratiam potest ab eo petere, ac obtinere ; et hoc modo in hominis potestate dici potest esse, ut habeat auxilium ad perseverandum necessarium, illud impetrandum orationibus. » Or, comme, pour qu'il soit vrai de dire qu'il est au pouvoir de l'homme de persévérer, il est nécessaire qu'il puisse par l'oraison obtenir le secours pour persévérer actuellement, sans avoir besoin d'autre grâce ; de même il est nécessaire qu'avec la seule grâce suffisante commune à tous et sans le secours d'une autre grâce, il puisse actuellement prier et par la prière obtenir la persévérance, autrement on ne pourrait dire que chacun ait la grâce nécessaire pour persévérer, au moins la grâce éloignée et médiate par le moyen de la prière. La chose est entendue de cette manière par S. François de Sales, puisqu'il dit dans son *Théotime* (tom. 2. lib. 2. cap. 4.), que la grâce de prier actuellement est donnée à tous ceux qui veulent s'en servir, d'où il conclut qu'il est au pouvoir de tous de persévérer. Puis, après avoir démontré la nécessité de prier continuellement pour obtenir de Dieu le don de la persévérance finale, il ajoute : « Or, comme le don de l'oraison est libéralement promis à tous ceux qui veulent accéder aux divines inspirations, par conséquent il est en notre pouvoir de persévérer. » Le cardinal Bellarmin dit de même : « Auxilium sufficiens ad salutem

» pro loco et tempore, mediate vel immediate omnibus  
 » datur, etc. Dicimus mediate vel immediate, quoniam  
 » iis qui usu rationis utuntur, immitti credimus a Deo  
 » sanctas inspirationes, ac per hoc immediate illos habere  
 » gratiam excitantem; cui si acquiescere velint, possunt  
 » ad justificationem disponi, et ad salutem aliquando per-  
 » tingere. » (Bellarm. tom. 4. controv. 5. de grat. lib. 2.  
 cap. 5.) S. Thomas écrit sur ce texte de l'apôtre (I. Cor.  
 x. 13.) : « Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra  
 » id quod non potestis; » que Dieu ne serait pas fidèle,  
 s'il ne nous accordait pas (en tant qu'il est en lui) ces  
 grâces, par le moyen desquelles nous pouvons opérer  
 notre salut : « Non autem videretur esse fidelis, si nobis de-  
 » negaret, in quantum in ipso est, ea per quæ pervenire  
 » ad eum possemus. » (S. Thom. lect. 1. in c. 1. ep. 1. ad  
 Cor.) En outre, dans cent passages de l'Écriture, Dieu nous  
 exhorte à nous convertir et à recourir à lui par la prière,  
 promettant de nous exaucer, si nous le prions : « Con-  
 » vertimini ad me, et ego convertar ad vos... Converti-  
 » mini ad correptionem meam, et proferam vobis spiri-  
 » tum meum. » (Prov. i. ex y. 20.) « Revertimini, et  
 » vivite. (Ezech....) « Venite ad me omnes, qui laboratis,  
 » et onerati estis, et ego reficiam vos. » (Matth. xi. 28.)  
 « Petite, et dabitur vobis. » (Matth. vii. 7.) Le cardinal  
 Bellarmin dit (De grat. lib. 2. cap. 5.) que ces exhorta-  
 tions, *convertimini, revertimini, venite, petite*, seraient de  
 fait vaines et dérisoires, si Dieu ne donnait à tous au  
 moins la grâce propre à prier actuellement, s'ils le  
 veulent.

CLIII, Mais s'il en était autrement, comment le concile  
 de Trente eût-il pu (sess. 6. et cap. 13.) réprover les  
 hérétiques qui voulaient que l'observation des préceptes

fût impossible, et nous enseigner cette doctrine : « Deus » *impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere » quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat » ut possis.* » Cela établi, je ne sais comment quelqu'un pourrait soutenir que pour prier actuellement, il ne suffit pas d'avoir la grâce commune à tous, mais qu'il faut encore la grâce efficace qui nous fait prier actuellement. Le P. Fortuné de Brescia dit avec raison que si la grâce de prier actuellement n'avait pas été donnée à tous, et qu'il fût besoin de l'efficace que tous n'obtiennent pas, on pourrait dire que la prière serait en un sens impossible à ce grand nombre auxquels manquerait la grâce efficace pour prier. Et alors le concile aurait eu tort d'enseigner que Dieu « *monet petere quod non possis,* » car ce serait nous engager à demander, c'est-à-dire à faire une chose pour l'accomplissement de laquelle nous manquons du secours actuel, sans quoi cet accomplissement est impossible : l'avertissement divin de prier doit donc s'entendre de la prière actuelle, sans besoin d'une autre grâce non commune à tous. En même temps que le Seigneur avertit l'homme de faire actuellement tout ce qu'il peut faire sans grâce nouvelle, « *monet et facere quod possis,* » il l'engage pareillement à prier actuellement sans grâce nouvelle, mais avec la grâce commune que Dieu accorde à tous ; ce qui est bien exprimé par ces dernières paroles : « *Et adjuvat ut possis.* » Voilà justement ce que S. Augustin a voulu nous faire entendre en écrivant les paroles rapportées plus haut : « *Eo ipso quo firmisse creditur,* » *» Deum impossibilia non præcipere, hinc admonemur et » in facilibus quid agamus et in difficilibus quod petamus.* » (De nat. et grat. cap. 69. n. 85.) Paroles où il fait assez voir que si tous n'ont pas la grâce pour faire les

choses difficiles, tous au moins ont la grâce de prier. Résumons notre argument. Le concile dit que Dieu n'impose pas de préceptes impossibles, parce que ou il accorde le secours nécessaire pour les observer ou il donne la grâce de prier pour obtenir ce secours, et qu'ainsi il nous aide à faire l'un ou l'autre. Or, s'il pouvait être vrai que le Seigneur ne donne pas à tous au moins la grâce médiate actuelle de la prière pour observer en effet tous les préceptes, il faudrait dire avec Jansenius, que relativement à certains préceptes, l'homme juste manque de la grâce nécessaire pour les observer actuellement.

CLIV. Ajoutons que notre doctrine est confirmée par les saints Pères. S. Basile (lib. moral. summar. Summa 62 cap. 5) dit : « Uti tamen quis permissus est in tentationem incidere, eventum, ut sufferre possit, et voluntatem Dei per orationem petere. » Donc, suivant ce saint, quand un homme est tenté, Dieu le permet afin qu'il résiste et qu'il cherche à faire la volonté divine par le moyen de la prière. Donc il suppose que si l'homme n'a pas le secours nécessaire pour vaincre la tentation, il a au moins le secours commun de la prière pour obtenir la grâce majeure qui lui est nécessaire. S. Jean-Chrysostôme (homil. de Moïse) écrit : « Nec quisquam poterit excusari, qui hostem vincere noluit, dum orare cessavit. » Si cet homme n'avait pas la grâce actuelle de la prière pour obtenir le secours efficace de la résistance, ne serait-il pas excusable dans sa défaite? S. Bernard dit la même chose (serm. 5 de quad.) : « Qui sumus nos? aut quæ fortitudo nostra? hoc quærebat Deus. ut videntes defectum nostrum, et quod non esset auxilium aliud, ad ejus misericordiam tota humilitate curramus. » Dieu nous a donc imposé une loi im-

possible pour nos forces, afin que nous recourions à lui, et que nous obtenions par la prière la force de l'observer; mais si Dieu avait refusé à quelqu'un la grâce de prier actuellement, pour lui la loi serait absolument impossible : mais il n'en est pas ainsi, dit S. Bernard : « Multi queruntur, deesse sibi gratiam, sed multo justius » gratia queretur deesse sibi multos. » C'est avec bien plus de raison que le Seigneur se plaint que nous manquons à la grâce qu'il nous accorde, que nous de ce que la grâce nous manque. Mais aucun Père n'a développé plus clairement cette doctrine que S. Augustin en de nombreux passages. Dans l'un il dit : « Ideo jubet (Deus) » aliqua quæ non possumus, ut noverimus quid ab illo » petere debeamus. » Vide contra duas epistolas Pelag. » Ailleurs il dit encore : « Ista tua propria peccata sunt, » nulli enim homini ablatum est scire utiliter quærere. » (Lib. 5. de lib. arb. cap. 19. num. 55.) Il ajoute dans un autre endroit : « Quid ergo aliud ostenditur nobis, » nisi quia et petere, et quærere, et pulsare ille concedit, » qui ut hæc faciamus jubet. » (Lib. 1. ad simpl. qu. 2.) Il dit encore dans un autre lieu : « Semel accipe et intel- » lige : nondum traheris? ora ut traharis. » (Tract. 26. in Joan. num. 2.) « Homo qui voluerit, et non potuerit, oret » ut habeat tantum (voluntatem) quanta sufficit ad adim- » plenda mandata ; sic quippe adjuvatur, ut faciat quod » jubetur. » (De orat. et lib. arb, t. 10. num. 31. in fin.) Tous ces passages n'ont pas besoin d'autre explication, il dit enfin : « Præcepto admonitum est liberum arbitrium, ut » quæreret Dei donum ; at quidem sine suo fructu admo- » neretur, nisi prius acciperet aliquid dilectionis, ut addi » sibi quæreret, unde quod jubebatur impletet. » ( De grat. et lib. arb. c. 28.) Notez ces mots : *aliquid dilectio-*



*nis*; voilà la grâce suffisante par laquelle l'homme peut prier et obtenir la grâce actuelle d'accomplir le précepte. Ailleurs il dit : « *Jubet ideo , ut facere jussa conati ,* » et *nostra infirmitate fatigati adjutorium gratiæ petere* » *noverimus.* » ( In ep. 89. ) Par là le saint suppose que par la grâce ordinaire nous ne pouvons pas d'abord accomplir les préceptes, mais que nous pouvons obtenir par la prière le secours nécessaire à cet accomplissement. On lit dans un autre endroit : « *Hoc restat in ista mortali* » *vita, non ut impleat homo justitiam, cum voluerit, sed* » *ut se supplicii pietate convertat ad eum, cujus dono* » *eam possit implere.* » ( Lib. div. qu. ad simpl. qu. 1. mem. 14. ) S. Augustin, en disant qu'il ne reste à l'homme dans cette vie que de se tourner vers Dieu, par le secours de qui il peut accomplir la loi, suppose donc comme certain que tout homme possède la grâce de prier actuellement; autrement, s'il était privé non-seulement de la grâce efficace, mais encore de la grâce commune de la prière, il ne lui resterait plus aucun moyen d'observer la loi et de se sauver.

CLV. Par-dessus tous, deux textes de S. Augustin viennent parfaitement à notre propos. Le premier : « *Cer-* » *tum est nos mandata servare si volumus; sed quia* » *præparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est,* » *ut tantum velimus, quantum sufficit ut volendo facia-* » *mus.* » ( De grat. et lib. arb. c. 16. ) Le saint dit que nous pouvons observer les préceptes si nous le voulons; mais pour avoir la volonté de les observer, nous devons demander la grâce de vouloir de manière que notre volonté amène l'accomplissement. Donc tous ont dû recevoir la grâce de demander cette volonté vraie d'observer les préceptes; autrement, si même pour demander ac-

tuellement cette volonté, il est besoin de la grâce efficace non commune à tous, ceux à qui elle n'aurait pas été donnée ne pourraient pas même avoir la volonté d'accomplir les préceptes.

CLVI. Le second texte est celui (lib. de corrept. et grat. cap. 5) où le saint docteur répond aux moines d'Andrinet qui disaient : « Si la grâce est nécessaire, et qu'elle me manque, pourquoi me blâmer quand je ne puis agir ? priez plutôt pour moi le Seigneur afin qu'il m'accorde cette grâce, *« ora potius pro me. »* Et le saint leur répond : Vous devez être reprimandés, non parce que vous n'avez point agi, n'en ayant pas la puissance, mais parce que vous n'avez point prié pour l'obtenir : « Qui corripitur non vult, et dicit, ora potius pro me ; ideo » corripendus est ut faciat etiam ipse pro se : » c'est-à-dire, « ut oret etiam ipse pro se. » Or, si le saint n'avait point pensé que chacun reçoit la grâce suffisante avec laquelle il prie, s'il le veut, sans avoir besoin d'autre secours, il n'aurait pas pu dire d'une manière absolue, que celui qui ne priait pas devait être repris ; car celui-ci aurait pu répliquer : Mais je ne puis être repris pour ne pas prier quand je suis privé de la grâce de prier actuellement. Mais S. Augustin suppose toujours comme certain, que ceux qui n'ont point la grâce efficace pour faire le bien ont au moins la grâce de prier, et par la prière peuvent obtenir le secours nécessaire pour agir : « Quando autem » non agunt, orent, ut quod nondum habent, accipiant. » D'où Bellarmin, répondant aux hérétiques, qui, fondés sur ce texte : « Non potest venire ad me, nisi Pater meus » traxerit eum, » en concluaient que nul ne peut aller à Dieu sans être particulièrement attiré par lui, leur disait : « Respondemus eo solum concludi, non habere omnes

» *auxilium efficax, quo reipsa credant; non tamen con-*  
 » *cludi, non habere omnes saltem auxilium, quo possint*  
 » *credere, vel certe quo possint auxilium petere.* » (Lib.  
 2. de grat. cap. 8.)

CLVII. Résumons ici notre doctrine, que nous venons de voir soutenue par tant de théologiens : d'une part, elle admet la grâce intrinsèquement efficace par laquelle nous faisons le bien infailliblement (quoique toujours librement); on ne peut nier en effet que Dieu peut par sa toute-puissance mouvoir les cœurs des hommes à vouloir librement ce qu'il veut lui-même, comme nous l'avons observé dans notre réponse au système de Molina. D'un autre côté, notre doctrine admet la grâce vraiment suffisante, commune à tous, par laquelle, si l'homme veut y adhérer, il obtient avec certitude, au moyen de la prière, la grâce efficace; mais s'il ne s'y attache pas, la grâce suffisante lui sera refusée. Il n'aura plus pour excuse qu'il n'avait pas la force de vaincre les tentations, parce que s'il avait voulu s'appuyer sur la grâce de prier, commune à tous, il aurait obtenu par la prière cette force qui lui manquait, et se serait sauvé.

CLVIII. Que si l'on n'admettait pas cette grâce suffisante avec laquelle, sans le secours d'une autre grâce non commune à tous, chacun peut prier, obtenir par la prière la grâce efficace et observer la loi, je ne comprendrais plus comment les orateurs sacrés peuvent exhorter les peuples à se convertir, alors que plusieurs resteraient privés, même de la grâce de prier; car les peuples pourraient leur répondre : « Ce que vous nous dites, dites-le à Dieu, afin » qu'il le fasse lui-même, puisque nous, nous n'avons ni » la grâce immédiatement efficace de nous convertir ac- » tuellement, ni la grâce suffisante médiate pour l'obtenir

» par le moyen de la prière. » Je ne pourrais non plus m'expliquer comment l'Écriture sainte est si pleine d'exhortations aux hommes d'obéir à la voix de Dieu, si tous les hommes ne reçoivent pas la grâce de la prière, puisqu'alors ceux qui seraient également privés de la grâce efficace pour prier pourraient dire à Dieu : « Seigneur, pourquoi nous dites-vous cela à nous ? Faites-le vous-même, puisque vous savez que nous n'avons pas même la grâce de vous prier de nous faire correspondre à votre exhortation. » Enfin, je ne concevrais pas la justice de ce reproche adressé aux pécheurs : « Vos semper Spiritui Sancto resistitis » ( Act. 7. 51 ), alors qu'ils manqueraient de la grâce éloignée nécessaire pour prier actuellement.

CLIX. Au contraire, notre doctrine de la grâce de la prière commune à tous écarte l'excuse de ceux qui oseraient dire qu'ils n'avaient pas la force de résister aux assauts de la chair et de l'enfer, puisque, s'ils n'avaient pas la force actuelle de résister, ils avaient au moins la grâce de la prière, avec laquelle ils auraient obtenu le secours efficace et auraient été vainqueurs.

---

---

## VII. SESSION.

### DÉCRET SUR LES SACREMENTS.

---

#### Des Sacremens en général.

I. Sur le sujet des sacremens en général, du baptême et de la confirmation en particulier, il n'a point paru nécessaire aux Pères du concile d'exposer la vraie doctrine dans des décrets séparés, comme ils l'avaient fait dans la session précédente touchant la justification, mais ils jugèrent qu'il suffisait de condamner les erreurs. On formula en conséquence trente canons de foi : treize sur les sacremens en général, quatorze sur le baptême et trois sur la confirmation.

II. On lit dans le préambule, que, pour compléter la doctrine sur la justification promulguée dans la session précédente, il a paru convenable de traiter des sacremens, par le moyen desquels la grâce se communique à nous, et que pour cela le concile établissait plusieurs canons pour condamner les erreurs contraires à la foi. Nous transcrivons ici ces canons, à chacun desquels nous joindrons les objections et les observations qui y furent faites.

III. Dans le can. 1 il est dit : « Si quis dixerit sacramenta novæ legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta ; aut esse plura vel pauciora quam

» septem, videlicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam-unctionem, ordinem, » matrimonium; aut etiam aliquod horum septem non » esse vere et proprie sacramentum: anathema sit. »

IV. Soave (fra Paolo) dit que quant au nombre des sacremens, tous les Pères conviennent unanimement qu'il y en a sept, et que cette vérité est confirmée par l'autorité des scholastiques, ayant à leur tête le maître des Sentences, ainsi que par le concile de Florence et la tradition de l'Église romaine. Mais on devait y ajouter l'accord de l'Église grecque, laquelle, bien que séparée depuis huit siècles de l'Église romaine, sur ce point du moins n'est point divisée. Et cela était nécessaire à noter pour faire voir que cette vérité nous était parvenue par Jésus-Christ et les apôtres.

V. De plus, Soave, faisant à son ordinaire la leçon au concile, déclare que pour lui il pensait qu'il eût été bien de ne pas marquer expressément que les sacremens sont au nombre de sept, « et non plura vel pauciora, » disant que les opinions variaient touchant la définition et l'essence du sacrement, et qu'ainsi on ne pouvait établir avec une entière certitude quels et combien ils étaient. Mais on répond qu'il nous suffit de savoir que les sacremens sont de certains signes sensibles qui opèrent au nom de Jésus-Christ, lesquels, toutes les conditions voulues étant remplies, apportent par eux-mêmes et infailliblement la grâce. C'est pourquoi les sacremens ne sont pas des choses semblables à la bénédiction d'un abbé, ni à la création des cardinaux et autres fonctions nommées par Soave; car ces choses ne produisent pas la grâce, pas plus que le martyr lui-même, qui n'est point administré au nom de Jésus-Christ, mais en haine de Jésus-Christ.

Du reste, peu importe de connaître la quiddité des sacrements et en quoi consiste leur essence.

VI. Il y eut bien dans le concile quelques Pères qui n'étaient point d'avis de mettre ces mots : « *plura vel pauciora quam septem*, » disant que cela n'avait pas été usité chez les anciens docteurs, ni dans le synode de Carthage, ni dans le concile de Florence. Mais on répondit que dans ces temps les deux hérésies, dont l'une n'admettait que deux ou trois vrais sacrements, et l'autre admettait que tous les actes auxquels la grâce est promise dans l'Écriture, comme l'aumône et la prière, étaient tous des sacrements, n'avaient point encore paru.

VII. Le can. 2, porte : « *Si quis dixerit ea ipsa nova legis sacramenta a sacramentis antiquæ legis non differere, nisi quia ceremoniæ sunt aliæ, et alii ritus externi : anathema sit.* »

VIII. Au sujet de la différence des sacrements de l'ancienne loi et de ceux de la nouvelle, Soave fait plusieurs discours afin de mettre en doute la vérité catholique. Cette vérité est que les sacrements de la loi nouvelle produisent la grâce, et ceux de l'ancienne ne font que la figurer. Ainsi, c'est une erreur de dire, avec les novateurs, que nos sacrements ne sont que de purs signes de la grâce, puisque, bien qu'ils soient signes et qu'ils figurent la grâce, ils la produisent en même temps, comme les nuages sont à la fois signes et causes de la pluie. C'est pourquoi S. Paul appelle toutes les cérémonies de l'ancienne loi, « *éléments impuissans et ombres des choses futures.* » (Gal. 4. 9. Coloss. 2. 17.) Mais l'Évangile au contraire nous affirme que par le baptême l'homme renaît à la grâce, que dans le sacrement de la pénitence les péchés sont remis, que dans l'eucharistie on reçoit la

vie, que par l'imposition des mains des évêques, l'esprit saint descend en nous. D'où on voit que les sacremens ne sont pas des signes stériles, mais encore des causes produisant la grâce qu'ils promettent.

IX. Dans le can. 3 on lit : « Si quis dixerit hæc septem sacramenta, ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius : anathema sit. »

X. Dans ce canon, les mots *nulla ratione* furent ajoutés, parce que Luther prétendait que tous les sacremens sont entièrement égaux, comme il l'avait déjà écrit au sénat de Prague en ces termes : « Il n'y a pas de sacrement plus digne qu'un autre, puisque tous consistent dans la parole de Dieu. » Mais cela est contraire à ce qu'ont écrit S. Denis, S. Ambroise et Innocent III, dans le cap. cum Marthæ, de celebr. missa. Dans le concile, quelques-uns insinuaient que chaque sacrement a quelque excellence particulière, par laquelle il ne reste pas inférieur aux autres ; mais ce qu'ils en dirent ne fut pas pris en considération.

XI. Le can. 4, porte : « Si quis dixerit sacramenta novæ legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua ; et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint : anathema sit. »

XII. Les hérétiques sont d'autant plus opposés à la nécessité des sacremens qu'ils tiennent que c'est la foi seule qui nous justifie. Les sacremens selon eux servent seulement à exciter et nourrir cette foi, laquelle d'ailleurs peut, disent-ils, être excitée et nourrie par la prédication. Mais cela est certainement faux, et cette erreur est condamnée dans les canons suivans, 5, 6, 7 et 8, parce que nous savons par l'Écriture elle-même que quelques



sacremens sont nécessaires au salut par eux-mêmes et de nécessité de moyen , comme le baptême à tous, la pénitence à ceux qui sont retombés dans le péché depuis le baptême et l'eucharistie, qui, au moins en désir, est également nécessaire à tous.

XIII. Soave dit encore que le vœu ou le désir au moins implicite du baptême (la même chose se dirait de la pénitence pour le pécheur) ne paraissait pas à plusieurs pères du concile être nécessaire à la justification, puisque Corneille et le bon larron, sans avoir de notion du baptême, avaient été justifiés. Mais Palavicin répond que cette opinion, rapportée par Soave, n'est qu'un rêve de son esprit ; car les théologiens de Trente pour défendre leur opinion n'auraient pu s'appuyer de l'exemple de Corneille et du bon larron, puisque personne n'ignore que l'obligation du baptême ne commença qu'après la mort du Sauveur et depuis la promulgation de l'Évangile. Du reste, on ne peut nier que dans l'acte de parfait amour de Dieu, lequel suffit pour la justification, se trouve le vœu implicite du baptême, de la pénitence et de l'eucharistie ? Qui veut un tout, veut encore chaque partie de ce tout et tous les moyens nécessaires pour l'acquérir. Il faut, pour que l'infidèle puisse être justifié sans le baptême, qu'il aime Dieu par-dessus toutes choses, et qu'il ait une volonté générale d'observer tous les divins préceptes, parmi lesquels le premier est de recevoir le baptême. Afin donc qu'il soit justifié, il est nécessaire qu'il ait au moins le désir implicite de ce sacrement, puisqu'il est certain qu'à ce désir est attachée la régénération spirituelle du non baptisé, de même que la rémission des péchés aux baptisés repentans est attachée au vœu implicite ou explicite de l'absolution sacramentelle.

XIV. On ajouta ensuite au susdit canon ces paroles, « licet omnia singulis necessaria non sint ; » et cela en vue de condamner Luther, qui prétendait qu'aucun des sacremens n'était absolument nécessaire au salut, faisant entièrement dépendre le salut de la foi, comme nous l'avons dit, et nullement de l'efficacité des sacremens.

XV. Dans le can. 5, on lit : « Si quis dixerit hæc sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta : anathema sit. »

XVI. Dans le can. 6 : « Si quis dixerit, sacramenta novæ legis non continere gratiam quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptæ per fidem gratiæ, vel justitiæ, et notæ quædam christianæ professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus : anathema sit. »

XVII. Dans le can. 7 : « Si quis dixerit, non dari gratiam per hujusmodi sacramenta semper, et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiamsi rite ea suscipiant, sed aliquando, et aliquibus : anathema sit. »

XVIII. Dans le canon 8 : « Si quis dixerit, per ipsa novæ legis sacramenta ex opere operato non conferre gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere : anathema sit. »

XIX. Les erreurs enoncées en ce canon furent justement condamnées; nous ne les rapportons pas, elles sont les mêmes que le canon 11.

XX. Dans le canon 9 on lit : « Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione, et ordine non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale, et indelebile, unde ea iterari non possunt : anathema sit. »

**XXI.** Sur le dogme enseigné par l'Église catholique touchant le caractère qu'impriment dans l'âme les trois sacrements nommés dans ce canon, le baptême, la confirmation et l'ordre, lesquels ne peuvent être conférés deux fois, Soave produit l'opinion émise par Scot, dans (IV. dist. qu. 9.) qu'une telle doctrine ne dérivait nécessairement d'aucun texte de l'Écriture ou des Pères, mais de la seule autorité de l'Église, d'où lui-même déduisait injustement que Scot niait très-convenablement cette vérité. Mais c'est là une pure calomnie, car, bien que Scot diffère à ce sujet de sentiment avec les autres, lesquels s'accordent à dire que ce dogme se prouve suffisamment par les Pères et par l'Écriture, cependant on ne peut ni dire ni supposer que Scot nie, ou même doute du caractère des trois sacrements dont il s'agit. Ce dogme d'ailleurs est prouvé par plusieurs textes de l'Écriture, et spécialement par la seconde épître de S. Paul aux Corinthiens (1. 22.), où il est dit que Dieu nous met un signe et nous donne un gage de son héritage : « Qui et signavit nos, et dedit » *pignus spiritus in cordibus nostris.* » Et cette vérité est plus clairement encore exprimée dans les Pères grecs et latins cités par Bellarmin (*De effect. sacram. lib. 2. c. 21.*), parmi lesquels se trouve S. Augustin, qui dans son épître vingt-trois parle ainsi : « Le sacrement de baptême suffit » pour la consecration ; celle-ci rend l'hérétique coupable » tant qu'il reste éloigné du troupeau du Seigneur, puis » qu'il porte le signe du Seigneur. La doctrine sacrée nous » enseigne donc qu'il doit être corrigé, mais non consacré » de nouveau. »

**XXII.** Les hérétiques commettent l'erreur de croire que les impressions divines sont comme les droits et le pouvoir que les hommes ont sur la terre, et qu'ils acquièrent

par eux-mêmes ou qui leur sont conférés extrinsèquement : mais les impressions de la grâce sont surnaturelles et intrinsèquement produites par Dieu dans notre ame. Certains dons peuvent être enlevés par le péché, et telle est la grâce de la justification : d'autres ne peuvent jamais être détruits, et ce sont d'avoir reçu la qualité de chrétien, d'être confirmé du sceau de la milice du Christ, et d'avoir reçu le pouvoir conféré dans l'Église militante : ceux-ci se nomment caractères et ne peuvent être effacés même par le péché.

XXIII. Dans le can. 10 il est dit : « Si quis dixerit, » christianos omnes in verbo, et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem : anathema sit. »

XXIV. Ce canon condamne l'erreur de Luther, qui disait que non-seulement les hommes, mais les anges et les démons eux-mêmes, sous forme humaine, étaient des ministres aptes à conférer les sacremens : à plus forte raison admettait-il que tous les chrétiens étaient aptes au ministère, puis qu'il prétendait que par le baptême chacun avait pouvoir sur tous les sacremens. Ici se trouve encore condamné l'erreur de Calvin, qui même dans le cas de nécessité refusait aux laïques le pouvoir de baptiser. Aussi le concile dit avec raison : « Omnes in omnibus » sacramentis habere potestatem ; » car dans le cas de nécessité le simple laïque peut administrer le baptême, et dans le mariage, selon la vraie doctrine de Bellarmin, (quoique en cela les autres disent le contraire) les seuls laïques sont les ministres d'un sacrement. Il est certain ensuite, 1° que les anges ne peuvent pas être les ministres des sacremens, puisque ce pouvoir a été accordé aux hommes par Jésus-Christ quand il leur a dit : « Euntes » docete omnes gentes, baptizantes eos, etc. Hoc facite » in meam commemorationem. Quorum remisieritis pec-

» cata, remittuntur eis. » Et 2<sup>o</sup> qu'il ne suffit pas d'être baptisé pour pouvoir administrer tous les sacremens. Les apôtres furent baptisés d'abord et ils reçurent ensuite le pouvoir de consacrer l'eucharistie par ces paroles : » Hoc facite in meam commemorationem; » et de remettre les péchés par celles-ci : « Quorum remiseritis peccata, etc. »

XXV. Dans le can. 11 on lit : « Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt, et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia : anathema sit. »

XXVI. Par ce canon, on condamna l'opinion de Luther, qui, dans son livre de la *Captivité de Babylone*, disait que tout sacrement était validement reçu toutes les fois qu'il était administré, quand bien même le ministre le conférerait fictivement ou par jeu et sans intention de le conférer; car il prétendait que toute la vertu du sacrement consiste dans la foi de celui qui le reçoit, et non dans le sacrement lui-même, encore moins dans l'intention du ministre.

XXVII. Une opinion remarquable émise dans le concile est celle d'Ambroise Catharin, opinion soutenue avant lui par Pierre des Marais et par Sylvestre de Prierio, savoir qu'il suffisait pour la validité du sacrement que le ministre le conférât sérieusement, quand même il n'aurait pas l'intention de le conférer. En sorte, disait Catharin, que si le ministre, en donnant le baptême, n'entendait que laver le front de l'enfant, pourvu qu'il le fit sérieusement, par là même le baptême serait valide. Sa raison principale était que si de tels sacremens n'étaient pas valides, tous les baptêmes resteraient douteux, ainsi que toutes les absolutions sacramentelles; et ce qui importe surtout, les

ordinations des prêtres et principalement celles des évêques, de la valeur desquelles dépend ensuite celle d'une multitude d'autres ordinations.

XXVIII. Bellarmin, en condamnant cette opinion, n'hésite pas à dire (tom. 5. lib. 4. cap. 21.) : « *Hæc opinio nio non video, quid differat a sententia hæreticorum.* » D'un autre côté, Palavicin écrit qu'une telle opinion étant contraire à la commune doctrine des théologiens, qui exigent au moins du ministre l'intention implicite de conférer le sacrement, il la tient pour fausse, mais non cependant pour condamnée, puisque le concile, dans le canon rapporté plus haut, se borne à déclarer qu'il est nécessaire que le ministre ait l'intention de faire ce que fait l'Église. D'où il suit que toutes les fois que le ministre donne le sacrement extérieurement et sérieusement, comme il est d'usage de le donner dans l'église, on ne peut dire que l'opinion de Catharin soit condamnée en vertu de ce canon. Et en effet Catharin continua à la défendre depuis le concile, et elle est défendue encore aujourd'hui par plusieurs. Au reste, dire que le sacrement est donné quand le ministre entend positivement ne pas le conférer, c'est une chose bien dure. Pour le sacrement de la pénitence en particulier, nous avons les paroles du Seigneur : « *Quorum remisieritis peccata remittuntur eis : »* et *quorum retinueritis, retenta sunt.* » (Jo. xx. 23.) Ces paroles dénotent bien l'intention que doit véritablement avoir le prêtre d'absoudre pour que l'absolution soit valide. En outre, S. Thomas (5. p. q. 64. a. 8.) enseigne que comme les actes sacramentels peuvent se rapporter à plusieurs fins, par exemple, l'ablution du baptême, qui peut se rapporter à l'enlèvement des taches du corps ou de celles de l'ame, on voit par là que l'intention du ministre

détermine la fin de cet acte. Voici les paroles du saint docteur : « Sicut ablutio aquæ, quæ fit in baptismo, po- » test ordinari et ad munditiam corporalem, et ad sanita- » tem spiritualem, et ad ludum, et alia hujusmodi ; et » ideo oportet, quod determinetur ad unum, id est ad » sacramentale effectum, per intentionem abluentis. » (Loco cit.)

XXIX. Les adversaires opposent ce que dit ensuite le docteur angélique dans la réplique ad 2, savoir : « In » verbis autem quæ profert (minister) exprimitur intentio » Ecclesiæ, quæ sufficit ad perfectionem sacramenti. » Mais le P. Gonet répond que par là S. Thomas, d'après l'objection qui lui était faite, n'entendait dire autre chose sinon qu'il n'était point nécessaire que le ministre exprimât extérieurement son intention de vouloir que le sacrement eût son effet, par la raison que « in verbis quæ » profert exprimitur intentio Ecclesiæ. » Et cela se confirme encore mieux par ce qu'écrit S. Thomas à l'article 10, où il se demande s'il faut l'intention droite du ministre pour la validité du sacrement, et il répond ainsi : « Intentio ministri potest perverti dupliciter. Uno modo » respectu sacramenti, puta cum aliquis non intendit sa- » cramentum conferre, sed derisorie aliquid agere ; et talis » perversitas tollit veritatem sacramenti, præcipue quando » suam intentionem exterius manifestat. » Il en est autrement, dit le saint, si le ministre entend opérer le sacrement, mais pour une mauvaise fin, comme serait, par exemple, l'abus du maléfice, etc. Notez les paroles : « Cum aliquis non intendit sacramentum conferre ; » S. Thomas requiert donc absolument l'intention dans le ministre de conférer le sacrement, pour que le sacrement soit valide. Il en est autrement, dit-il, s'il y a intention de

le conférer, bien que cette intention soit perverse : ainsi, toute la distinction est dans ce point, si le ministre a ou n'a pas l'intention de conférer le sacrement. Et ailleurs (opus. 8.), le docteur angélique dit expressément : « Si » minister non intendat sacramentum conferre, non per- » ficitur sacramentum. »

XXX. On peut joindre à l'opinion que nous combattons la proposition 28, condamnée par Alexandre VIII, et qui disait : « Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem » ritum externum, formamque baptizandi observat, intus » vero in corde suo apud se resolvit : non intendendo » facere quod facit Ecclesia. » Nos adversaires prétendent que cette condamnation ne prouve pas contre eux, parce que la proposition pouvait s'entendre de l'acte externe dérisoire. Mais on répond : 1<sup>o</sup> que l'acte dérisoire avait été déjà condamné par le concile de Trente, et qu'ainsi une seconde condamnation était inutile ; 2<sup>o</sup> que la proposition ci-dessus n'était pas soutenue par des hérétiques, mais par des auteurs catholiques, entre autres par Jean Marie Scribonius (Summa theol. disp. 1. de sacram. quæst. 6.), lequel supposait l'administration sérieuse et non dérisoire, et c'est cette opinion qui fut condamnée. Aussi Benoît XIV dit avec raison (De synodo lib. 7. cap. 4.) que par cette condamnation, l'opinion de Catharin se trouve bien affaiblie, et puis il conclut que bien que cette opinion soit probable, le prêtre pécherait certainement en conférant le sacrement selon l'opinion de Catharin, puisque le sacrement resterait douteux ; de sorte qu'il devrait être renouvelé au moins sous condition.

XXXI. Quant aux inconvéniens signalés par Catharin, Pallavicin remarque que même en n'exigeant pas l'intention du ministre, ces mêmes inconvéniens se rencon-



trent par d'autres voies. Par exemple, dans l'administration du sacrement de la pénitence, le prêtre peut facilement, puisqu'il donne l'absolution à voix basse, omettre une parole essentielle, et laisser ainsi tous ses pénitens sous le poids de leurs péchés. Les curés pourraient agir de même, en altérant malicieusement la forme du baptême ; et comme ce sacrement est la porte de tous les autres sacrements, il en arriverait que la nullité de ces baptêmes entraînerait celle d'une multitude d'absolutions sacramentelles et d'ordinations de prêtres. Il n'y a ici que le recours à la Providence pour empêcher ces causes de la ruine de tant d'ames. D'autant que de tels sacrilèges n'apportent aucun avantage temporel à ceux qui les commettent. En outre, au sujet du baptême, sacrement le plus nécessaire de tous, il ne manque pas de théologiens anciens et modernes, comme Alexandre de Hales, Gabriel Durand, qui disent avec S. Thomas (3. p. q. 64. a. 8, ad. 2.) que dans un tel cas Dieu y supplée pour les enfans, et que pour les adultes leur propre foi et le désir du baptême leur en tiennent lieu. Dans un tel cas, dit Pallavicin, si la grâce n'était pas infuse par le sacrement ou par la divine promesse, elle le serait au moins par la miséricorde divine, qui ne permettrait pas alors que notre confiance fût ainsi frustrée par la malice des ministres.

XXX. Le can. 12 porte : « Si quis dixerit, ministrum » in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, » quæ ad sacramentum conficiendum, aut conferendum » pertinent, servaverit, non conficere, aut conferre sacramentum : anathema sit. »

XXXIII. Cette erreur fut d'abord embrassée par les donatistes et puis par Jean Wiclef, qui la défendit très-fortement. Et certes l'erreur est palpable, car le premier

l'auteur des sacremens est Jésus-Christ, comme dit S. Jean (1. 26.) : « Hic est qui baptizatus in Spiritu Sancto. » Ainsi, toutes les fois que le ministre accomplit tous les points essentiels à la validité du sacrement, cette validité s'ensuit. Et cela parce que le pouvoir d'administrer les sacremens est un pouvoir de juridiction, lequel est concédé non pour l'utilité de celui qui l'obtient, mais de celui qui reçoit le sacrement ; aussi ne se perd-il pas par le péché.

XXXIV. Dans le can. 15 on lit : « Si quis dixerit, receptos et approbatos Ecclesiæ catholicæ ritus, in solemnibus sacramentorum administratione adhiberi consuetos, aut contemni, aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem rem mutari posse : anathema sit. »

XXXV. Il n'est point douteux que l'Église ait le pouvoir d'établir ou de changer les rites, c'est-à-dire les cérémonies usitées pour l'administration des sacremens, comme l'a déclaré le concile de Trente dans sa session 21 au chap. 2, où il dit : « Hanc potestatem perpetuo in ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret, vel mutaret, quæ suscipiuntur utilitati, aut ipsorum sacramentorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire judicaret. » Mais un tel pouvoir appartient seulement à l'Église, et c'est avec raison qu'elle a défendu de changer les rites ; autrement, comme dit S. Augustin (Epist. 54. alias 108 ), les innovations des divers ministres troubleraient l'ordre et la paix générale de l'Église.

## Du baptême.

XXXVI. Le can. 1 porte : « Si quis dixerit, baptismum » Joannis habuisse eandem vim cum baptismo Christi : » anathema sit. »

XXXVII. Quelques-uns dans le concile voulaient que ce canon fût rédigé d'après l'Écriture, prétendant qu'elle déclare que le baptême de Jean était donné pour la rémission des péchés, et ils s'appuyaient sans doute sur ce que dit S. Luc de S. Jean-Baptiste : « Et venit in omnem regionem Jordanis prædicans baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum. » Mais on répondit par l'autorité des Pères qui enseignent que le baptême de Jean était donné pour la rémission des péchés, non point par sa propre vertu, mais par l'espérance du baptême de Jésus-Christ, dont il était la préparation et la figure. Et S. Jean-Baptiste l'explique bien suffisamment lui-même, en disant : « Ego quidem aqua baptizo vos; veniet autem fortior me: ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto, et igne. » (Luc. III. 16.)

XXXVIII. Le can. 2 porte : « Si quis dixerit, aquam » veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, » atque ideo verba illa Domini nostri Jesu Christi : nisi » quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, ad metaphoram aliquam detorserit : anathema sit. »

Ce canon est dirigé contre l'erreur de plusieurs hérétiques et aussi de Luther, qui, sur la question de savoir si, à défaut d'eau, il était permis de baptiser avec du lait ou de la bière, répondait (in Sympos. colloq. cap. 17.) : Quid- » quid balnei nomine nuncupari potest, illud esse aptum » ad baptizandum. » Cependant on peut assurément faire

des bains de lait et de bière, et certainement ces matières ne sont point propres au baptême.

XXXIX. Dans le can. 3 : « Si quis dixerit, in Ecclesia » romana, quæ omnium ecclesiarum mater est et ma- » gistra, non esse veram de baptismi sacramento doctri- » nam : anathema sit. »

XL. Dans le can. 4 : Si quis dixerit baptismum, qui » etiam datur ab hæreticis in nomine Patris, et Filii, et » Spiritus Sancti, cum intentione faciendi quod facit Ec- » clesia, non esse verum baptismum : anathema sit. »

XLI. Soave dit que dans la primitive Église on ne rebaptisait pas ceux qui avaient reçu le baptême des mains des hérétiques, et en cela il disait vrai : mais il en apportait une raison fautive, en disant que ces hérétiques n'employaient pas la matière et la forme regardées aujourd'hui comme essentielles par l'Église, parce que, dit-il, dans ces premiers temps, personne ne s'inquiétait de la matière et de la forme. Erreur grossière. Si Soave a voulu faire entendre par là que les anciens n'avaient pas connaissance de ces expressions forme et matière, cela importe peu ; il suffisait qu'ils connurent la chose que ces termes désignent. Que s'il a voulu dire qu'anciennement on ignorait les choses essentielles à l'administration du baptême, et que nous appelons aujourd'hui matière et forme, il est bien téméraire de supposer dans les anciens une telle ignorance, puisqu'elle supposerait qu'ils n'auraient pas même eu la connaissance de l'Évangile, qui enseigne expressément que l'eau est la matière du baptême, et dont les paroles, « je te baptise au nom, etc., » sont la forme.

XLII. Bellarmin (l. 5. cap. 3. de baptismo.) observe à l'égard de la forme qu'il ne ressort pas d'une manière absolument évidente de l'Évangile que la vraie forme du

baptême soit dans les paroles : « ego te baptizo in nomine » Patris et Filii et Spiritus Sancti ; » mais qu'il faut recourir à la tradition et à l'autorité de l'Église, qui l'a ainsi déclaré.

XLIII. Le canon 5 porte : « Si quis dixerit, baptismum » liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem : anathema sit. »

XLIV. Deux questions furent agitées dans le concile : la première, de savoir quel fut sous la loi ancienne le remède de salut pour les enfans morts en bas âge. Luther, dans son livre des Controverses, dit qu'immédiatement après le péché d'Adam les sacremens qui donnent la grâce furent institués. Plusieurs théologiens ne jugèrent pas cette proposition condamnable à l'égard du salut des enfans, S. Augustin ayant écrit qu'il fallait croire que de tout temps Dieu avait accordé un secours aux enfans, afin qu'en mourant à cet âge, ils ne fussent pas tous damnés : or, ce secours ne pouvant être le prix du mérite des enfans (selon l'opinion d'un grand nombre), il paraît que quelque oblation sensible aurait eu la propriété du sacrement, comme d'ailleurs plusieurs scholastiques le pensent. De là on préféra ne pas décider ce point, comme nous l'apprend Pallavicin.

XLV. La seconde question fut de savoir si l'on devait condamner l'opinion de Cajetan, qui jugeait qu'il devait y avoir chez les chrétiens quelque secours pour les enfans qui mouraient dans le sein même de leur mère ; d'où il disait qu'on ne pourrait blâmer celui qui donnerait aux enfans en danger dans le sein maternel, la bénédiction au nom de la sainte trinité ; ajoutant : « Qui sait si la divine » miséricorde accepterait un pareil baptême d'après le vœu » des parens. » Seripand, pour sauver cette opinion de la

censure, dit que sans cela la foi aurait été plus efficace pour les anciens qu'elle ne l'est pour nous, puisque S. Grégoire écrit que la foi opérerait alors ce que l'eau du baptême opère aujourd'hui. Or, si la foi des parens suffisait alors pour justifier les enfans, on ne doit pas croire qu'elle n'ait plus la même force depuis la rédemption de Jésus-Christ qui a aplani les voies du salut. Le concile ne jugea pas non plus nécessaire de décider ce point, parce qu'il n'entrait pas dans la doctrine du baptême. Du reste, Dominique Soto le réprouve comme une vraie hérésie; et S. Pie V l'a fait ôter de l'ouvrage de Cajetan, parce que, dire que celui qui n'a ni le baptême ni le désir du baptême peut aller au ciel, c'est s'opposer évidemment aux paroles mêmes de Jésus-Christ : « Nisi quis renatus fuerit »  
 » ex aqua, et Spiritu Sancto, non potest introire in reg-  
 » num Dei. » (Jo. III. 5.) On répondit encore à Seripand qu'aujourd'hui il est plus facile d'avoir de l'eau et la volonté d'un homme pour baptiser, qu'il n'était anciennement facile d'avoir la foi, laquelle, au reste, d'après l'opinion commune, ne pouvait sauver les enfans avant leur naissance. Gerson se laisse aussi aller à dire, que dans quelque cas Dieu dispense en faveur des prières des parens; mais on répond que nous ne devons pas nous avancer jusqu'à croire que Dieu use d'une telle miséricorde hors des limites qu'il nous a révélées dans l'Écriture, mais seulement selon la portée des causes naturelles.

XLVI. Dans le can. 6 on lit : « Si quis dixerit, baptizatum non posse, etiamsi velit, gratiam amittere, quantumcumque peccat, nisi nolit credere: anathema sit. » Ce canon correspond au can. 23 de la session 6 sur la justification.

XLVII. Dans le can. 7 : « Si quis dixerit, baptizatos

» per baptismum ipsum solius tantum fidei debitores fieri,  
 » non autem universæ legis Christi servandæ : anathema  
 » sit. » Et ce canon correspond au dix-neuvième de la  
 même session 6.

XLVIII. Dans le can. 8 : « Si quis dixerit, baptizatos  
 » liberos esse ab omnibus sanctæ Ecclesiæ præceptis, quæ  
 » vel scripta, vel tradita sunt, ita ut ea observare non te-  
 » neantur, nisi se sua sponte illis submittere voluerint : ana-  
 » thema sit. » Ce canon répond au vingtième de la session 6.

XLIX. Dans le can. 9 : « Si quis dixerit, ita revocan-  
 » dos esse homines ad baptismi suscepti memoriam, ut  
 » vota omnia, quæ post baptismum fiunt, vi promissio-  
 » nis in baptismo ipso jam factæ irrita esse intelligunt,  
 » quasi per ea, et fidei, quam professi sunt, detrahatur, et  
 » ipsi baptismo : anathema sit. »

L. On ajouta les paroles, « vota omnia quæ post bap-  
 » tismum fiunt, » parce que l'on considéra que comme  
 il était probable que tous les vœux antérieurs sont ef-  
 facés par la profession religieuse on pouvait penser de  
 même des vœux faits antérieurement au baptême.

LI. Dans le can. 10 il est dit : « Si quis dixerit, pec-  
 » cata omnia quæ post baptismum fiunt, sola recorda-  
 » tione, et fide suscepti baptismi, vel dimitti, vel venialia  
 » fieri : anathema sit. »

LII. Dans le can. 11. « Si quis dixerit, verum et rite  
 » collatum baptismum iterandum esse illi, qui apud in-  
 » fideles fidem Christi negaverit, cum ad poenitentiam  
 » convertitur : anathema sit. »

LIII. Dans le can. 12. « Si quis dixerit neminem esse  
 » baptizandum, nisi ea ætate, qua Christus baptizatus est  
 » in ipso mortis articulo : anathema sit. »

LIV. Dans le can. 13. « Si quis dixerit, parvulos, eo

» quod actum credendi non habent, suscepto baptismo  
 » inter fideles computandos non esse : ac propterea, cum  
 » ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos,  
 » aut præstare omitti eorum baptisma, quam eos non  
 » actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiæ :  
 » anathema sit. »

LV. Dans le can. 14. « Si quis dixerit, hujusmodi  
 » parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse,  
 » an ratum habere velint, quod patrini eorum, dum bap-  
 » tizarentur, polliciti sunt : et ubi se nolle respouderint,  
 » suo esse arbitrio relinquendos ; nec alia interim pœna  
 » ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab eucharistia,  
 » aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec  
 » resipiscant : anathema sit. »

LVI. Il faut savoir que depuis le temps des apôtres jus-  
 qu'au quatorzième siècle, on fut dans l'usage de donner  
 le baptême par une triple immersion, comme le rapporte  
 le P. Chalon (Hist. des sacrem. l. 1. ch. 11.), d'où S.  
 Thomas (qui écrivait au treizième siècle, 3. p. q. 66. a.  
 7 et 8.) inculpait de faute grave ceux qui ne baptiseraient  
 pas par immersion, et cela se pratiquait en plongeant le  
 corps entier dans l'eau. Les femmes étaient baptisées  
 dans un autre temps que les hommes, et dans un lieu  
 séparé : à l'entrée et à la sortie des fonts les baptisés étaient  
 revêtus, les femmes par leurs marraines, les hommes par  
 leurs parrains, d'une espèce de tunique de toile qu'ils  
 conservaient ensuite avec dévotion en mémoire de ce grand  
 bienfait : ces tuniques se nommaient *satanes*. Mais S. Gré-  
 goire en son temps permit aux Espagnols de baptiser par  
 infusion et depuis lors on commença à substituer l'infu-  
 sion à l'immersion et cela par plusieurs justes motifs, et  
 spécialement à cause du danger que l'immersion faisait



courir aux enfans. Le P. Chalon pense avec raison que même anciennement on se servait en plusieurs cas de l'infusion, comme quand il fallait baptiser les moribonds ou les martyrs enfermés dans les prisons. Et S. Cyprien, suivant le même auteur (Voy. Chalon à l'endroit cité), interrogé par un évêque sur cette question, si ceux qui n'avaient été qu'aspergés d'eau devaient être réputés chrétiens, répondit, oui.

LVII. Il est bon d'ajouter ici quelques notions touchant le baptême, les unes utiles, les autres nécessaires à connaître. Parmi les hérétiques qui attaquèrent la vérité du baptême on compta d'abord les gnostiques, qui rejetaient tout signe sensible, et les manichéens dans le troisième siècle, qui regardaient l'eau comme provenant du principe du mal. Les paulianistes et quelques ariens altérèrent la forme du baptême en omettant l'invocation des trois personnes divines. La vraie forme doit contenir l'invocation distincte des trois personnes divines, ainsi que la tradition l'établit, c'est ce qu'atteste S. Justin, Tertullien, S. Basile, etc., cités par le P. Chalon (Hist. des sacrem. ch. 15.); aussi le concile de Nicée déclara nul le baptême donné sous une autre forme. Tournely, *Du baptême*, résout toutes les difficultés qu'opposent les mécréans en s'appuyant sur les paroles de quelques Pères qui sembleraient établir le contraire. Il refute spécialement le doute élevé d'après les paroles de S. Ambroise, et démontre que ce saint ne parle pas en cet endroit de la forme du baptême, mais de la profession de foi que faisaient les cathécumènes. La forme des Grecs diffère de celle des Latins. Les Grecs disent : « Ser-  
» vus Dei baptizatur » ou « baptizetur in nomine Pa-  
» tris, amen, et Filii, amen, et Spiritus Sancti, amen ; »

cette forme est certainement valide pour les Grecs, puisqu'Eugène IV l'approuva dans son décret pour l'instruction des Arméniens. La forme des Latins est celle que nous avons dans le *Rituel* : « Ego te baptizo in nomine » Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. » Les mots : « In » nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, » sont certainement essentiels et nécessaires, puisqu'ils sont prescrits par Jésus-Christ lui-même : « Euntes docete omnes gentes, » baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. » (Matth. xxviii.) D'où S. Augustin (VI. De baptism. c. xxv.) conclut : Quis nesciat esse baptismum Christi, » si verba evangelica, quibus symbolum constat, illic » defuerint? » Quant à ces paroles, « ego te baptizo, » quelques anciens auteurs du douzième siècle, tels que le maître des sentences, Prepositivus, Pierre le chantre, etc., ont dit que ces mots n'ont pas toujours été usités dans l'Église par les baptisants ; et le baptême est valide, ajoutent-ils, quand on profère les seules paroles suivantes : « In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. » D'autres veulent que les paroles, « ego te baptizo » aient été toujours pratiquées, mais n'ont pas été toujours essentielles. Mais Juenin (De bapt. qu. 3. c. 2. concl. 1.) démontre qu'elles ont toujours été essentielles et toujours usitées comme on le voit dans le chapitre « Si quis, extra, de » baptismo » d'Alexandre VIII, où il est dit : « Si quis » puerum ter in aqua merserit in nomine Patris et Filii » et Spiritus Sancti, amen; et non dixerit : Ego te baptizo, » puer non est baptizatus. » Alexandre VIII, en 1690, condamna cette proposition : « Valuit aliquando baptismus » sub hac forma collatus : in nomine Patris, etc., præter- » missis illis : ego te baptizo. » Le mot *te* est aussi nécessaire, comme le remarque avec raison Juenin (*ibid.* q. 3.),

non également le mot *ego* et le mot *amen*, quoique leur omission constitue une faute. Celui qui au lieu de *baptizo* substituerait les mots *abluo*, *lavo*, ferait sans doute un sacrement valide, mais il ne serait point en cela exempt de péché.

LVIII. On objecte ce qui est dit dans les actes (Actor. cap. 2.) que d'abord le baptême se donnait au nom de Jésus-Christ : « *Baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu-Christi,* » et dans le chap. 8 il est dit : « *In nomine Jesu Christi baptizabantur viri et mulieres.* » On répond que ces paroles « *in nomine Jesu Christi* » sont destinées à marquer que ces personnes étaient baptisées, non du baptême de Jean, mais de celui institué par Jésus-Christ, comme le dit S. Augustin (contra Maximin. cap. 27.) en ces termes : « *In nomine Jesu Christi jussi sunt baptizari et tamen intelliguntur non baptizati nisi in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Cur non sic audis de Filio Dei : omnia per ipsum facta sunt ; ut et non nominatum intelligas ibi etiam Spiritum Sanctum ?* » Et cela n'est point infirmé par ce que le pape Nicolas I (cap. A quodam de consecrat. dist. 4.) répondit aux Bulgares, que les hommes baptisés par un certain Juif l'étaient valablement, « *si in nomine Trinitatis, vel tantum in nomine Christi (sicut in actibus apostolorum legitur) baptizati sunt (unum quippe idemque est ut sanctus exponit Ambrosius) rebaptizari non debent.* » Car on peut dire que le pape Nicolas n'avait pas été interrogé sur la forme du baptême, mais sur la qualité du ministre, et que par conséquent il ne traite pas ici proprement, mais seulement par occasion de la forme du baptême, témoin ce passage : « *A quodam Judæo, nec citis utrum christiano an pagano, multos in patria vestra*

» baptizatos asseritis et quid de iis agendum consulitis. » Mais on réplique que S. Ambroise (lib. 1. de Spir. S. cap. 5.) dit qu'il suffit pour le baptême de l'invocation d'une seule personne de la Trinité : Qui unum dixerit , » Trinitatem significavit. Si Christum dicat et Deum pa- » trem a quo unctus est, Filium et ipsum qui unctus est, » Filium et Spiritum quo unctus est designasti. » On répond que S. Ambroise ne traite pas ici de la forme du baptême, mais seulement de son effet, lequel, d'après ce qu'il dit, doit être attribué à chacune des personnes de la Trinité, et par là le saint veut prouver que dans les actes *ad extra* ce qui était attribué à une seule personne devait également s'entendre des autres.

LIX. On doit en outre remarquer que le baptisé demeure libéré de toute faute et de toute peine, selon la constante opinion des saints Pères et de l'Église, étant dans l'état de pure innocence; de sorte que s'il mourait alors, il entrerait à l'instant dans le paradis. C'est pour cela, dit le P. Chalon, que beaucoup différaient leur baptême jusqu'à la mort, croyant que s'ils mouraient lavés de leur péché ils restaient exempts de toute peine. Pierre Lombard (lib. 1. sent. dist. 17.) dit que les enfans baptisés ne demeurent pas justes par une justice intrinsèque, mais par l'amour que Dieu leur porte; mais cette justice imputative de Lombard est généralement rejetée par les théologiens, à l'exemple du concile de Trente, qui dans sa Sess. 11. can. 6, condamne ceux qui disent que l'homme n'est point justifié par la grâce intrinsèque que Dieu lui communique, mais par l'imputation extrinsèque de la justice de Jésus-Christ. Dans le cas cependant où un homme recevrait le baptême, en état de péché et sans le détester, dès qu'ensuite il le détestera, toutes ses fautes

lui seront remises, parce qu'alors le sacrement revivra et opérera, comme si d'abord il avait été reçu avec la disposition requise.

LX. Il faut savoir encore, que même dans l'antiquité, quand on avait quelque doute grave sur la validité du baptême donné à un enfant, on le répétait, ainsi que cela est prouvé par le P. Martene, contre quelques-uns qui le niaient. Il démontre que cela se pratiquait depuis plus de 800 ans. Il remarque ensuite qu'on ne doit point rebaptiser ceux qui l'ont été par les hérétiques, comme l'a déclaré le pape Etienne en condamnant l'opinion de S. Cyprien, et comme l'a décidé aussi le premier concile de Nicée. Depuis S. Augustin en écrivant contre les donatistes qui rebaptisaient ceux qu'avaient baptisés les hérétiques a résolu toutes les difficultés opposées par S. Cyprien.

LXI. Jusqu'au sixième siècle, il était d'usage que les évêques conférassent seuls ordinairement le baptême, comme le rapporte le P. Chalon (dans le ch. 17.), en sorte que jusqu'au douzième, suivant cet auteur, les cardinaux même dans les églises dont ils étaient titulaires, en demandaient la permission aux papes. Quand la population des campagnes embrassa la foi, il devint nécessaire de concéder aux prêtres la faculté de baptiser eux-mêmes dans l'étendue de leur juridiction, et cela se fit vers le neuvième siècle. Les évêques, comme l'a écrit un auteur, restèrent facilement les ministres ordinaires du baptême, tant qu'on continua la coutume de baptiser les adultes, mais non depuis que l'on commença à baptiser les jeunes enfans. Tillemont, dans le tom. 9 de son histoire, dit que chez les Latins on ne doute pas que dans le cas de nécessité les laïques eux-mêmes puissent baptiser, selon la commune doctrine de l'Église et le sentiment de Ter-

tullicien, de S. Jérôme et de S. Augustin : mais, dit-il, dans l'Église grecque, il paraît que S. Basile et S. Cyprien doutèrent sur ce point ; il ajoute néanmoins qu'on évita peut-être de reconnaître ouvertement aux laïques cette faculté de baptiser dans les cas extrêmes de peur qu'ils n'en abusassent. Le P. Chalon écrit ailleurs qu'avec le temps les Grecs déposèrent leur doute à cet égard, et admirèrent que dans le cas de nécessité tous pouvaient baptiser.

LXII. L'usage de l'onction à la nuque avec le saint chrême est très-ancien, puisque le pape Innocent I en fait déjà mention dans sa décrétale à l'évêque d'Eugubio, bien qu'il ne fût pas alors universel : il était aussi fort anciennement en usage de placer un cierge allumé dans la main du néophyte, comme le mentionnent S. Ambroise (lib. de lapsu Virg. c. 5.) et S. Grégoire de Nazianze (Orat. de bapt.)

LXIII. Anciennement, aussitôt que les adultes sortaient des fonts sacrés, ils étaient confirmés au front avec le saint chrême et puis ils assistaient à la messe où ils recevaient la communion ; c'est ce que rapporte S. Augustin dans le Sermon cxxvii, et cela dura jusqu'au douzième ou treizième siècle, selon le *Rituel romain*. Le P. Chalon au chapitre dix-huit atteste que parmi les chrétiens d'Orient cela se pratique encore ainsi de nos jours. On ne donnait point l'eucharistie aux petits enfans de peur qu'ils ne la rejettassent ; mais comme l'écrivit S. Cyprien (lib. de lapsis), on leur donnait un peu du vin consacré. Et dans le douzième siècle, comme le conseillait Hugues de S. Victor (l. 4. de sac. c. 20.), il fut d'usage, pour obvier à tout inconvénient, de tremper le doigt dans le précieux sang et de le donner à sucer à l'enfant en disant : « Que » le corps et le sang de Jésus-Christ gardent ton ame

» pour la vie éternelle. » Ce qui fait faire cette remarque à l'auteur des notes sur l'histoire du P. Chalon, que même dès ce temps là on admettait qu'une seule espèce contenait l'une et l'autre.

#### De la confirmation ou saint-chrême.

I. Dans le can. 1 il est dit : « Si quis dixerit, confirmationem baptizatorum otiosam cæremoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum : aut olim nihil aliud fuisse, quam catechesim quamdam, qua adolescentiæ proximi fidei suæ rationem coram ecclesia exponebant : anathema sit. »

II. Au can. 2. « Si quis dixerit, injurios esse Spiritui Sancto eos, qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt : anathema sit. »

III. Au can. 3. « Si quis dixerit sanctæ confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem : anathema sit. »

IV. Nous noterons sur cette parole *ordinarium* qui fut ajoutée au canon, que quelques-uns prétendaient qu'on devait abandonner la question, parce qu'on lisait dans les actes du concile de Florence que les pontifes avaient quelquefois dispensé aux simples prêtres le pouvoir de confirmer avec le chrême consacré par l'évêque. Nous savons en outre que S. Grégoire (lib. 4. epist. 26.) écrivit à l'évêque de Cagliari qu'il concédait ce pouvoir aux prêtres dans les lieux qui manquaient d'évêques. Au contraire, l'évêque d'Acci il nobili, parlant de l'autorité tirée des paroles du concile de Florence, oppose que le concile y rapporte simplement un fait et n'y décide pas la question, et il soutient que les ministres des sacremens

ayant reçu leur mission de Jésus-Christ ne pouvaient être changés. Cette doctrine fut aussi celle de Durand, de Major et aussi d'Adrien VI. Mais Adrien la soutenait avant d'être pape, et depuis son exaltation y autorisa les franciscains dans les Indes et un pareil privilège se conserve dans le couvent de S. François de Séville. Le même privilège fut aussi concédé aux frères mineurs par Jean XXII, par Nicolas IV, par Eugène IV et Léon X, et enfin par Benoit XIV dans sa bulle « *Eo quamvis tempore,* » donnée le 4 mai 1745.

V. Soave à ce sujet cherche à discréditer le concile, disant que c'est chose étrange que de se fonder sur une lettre de S. Grégoire. Car, dit-il, si cette lettre se fût perdue, l'Église aurait donc décidé le contraire. Mais on lui répond que cet acte de S. Grégoire a été suivi et précédé d'un usage conforme pratiqué dans l'Église d'Orient où les prêtres ont continué à confirmer les enfans après le baptême, comme il est rapporté par Pierre Arcudius au livre 2 de sa *Concorde*. En vain Soave réplique que pendant 600 ans, et jusqu'au temps de S. Grégoire, on ne trouve dans l'Église aucune mention de cet usage : car premièrement cette mention se trouve dans l'auteur ancien du livre des *questions sur l'un et l'autre Testament*, quest. 101, ouvrage attribué à S. Augustin, ainsi que dans l'ouvrage aussi ancien attribué à S. Ambroise, des commentaires sur l'épître de S. Paul aux Ephésiens au chapitre 4. On répond encore que dans les premiers temps plusieurs choses ne furent point écrites, mais se communiquaient aux générations par tradition ; c'est pourquoi les hérétiques niant les traditions, nient aussi plusieurs dogmes de foi. On ne doit pas non plus supposer que S. Grégoire, homme si docte, en usât ainsi sans avoir



trouvé des enseignemens suffisans dans l'Écriture ou la tradition. Cela posé, le concile ajoute sagement au canon susdit le mot *ordinarium* déjà adopté par le concile de Florence.

VI. Ainsi donc l'usage constant de l'Église d'Occident a été que les évêques administrent seuls le sacrement du saint-chrême. Anciennement il était donné aussi par les corévêques, mais cela s'entend de ceux qui étaient véritablement consacrés évêques, puisque les autres n'étaient que des simples prêtres. On trouve encore que les papes ont concédé le privilège de confirmer à quelques abbés, comme à l'abbé de Montcassin et autres : du reste Innocet I dans son épître à Décentius défend expressément aux prêtres d'administrer la confirmation même aux enfans : « Quant à ce qui est de confirmer les enfans, il est » évident que cela n'est permis qu'à l'évêque. » Le pape Gelase fait la même prescription (Epist. XII. c. 6.) et la même chose fut décrétée par le concile de Constance en condamnant la proposition vingtième de Wicleff, par le concile de Florence, et finalement par le concile de Trente dans le can. 5 rapporté plus haut. Que si on lit dans quelques auteurs que les prêtres ont administré le saint-chrême, cela doit s'entendre de l'extrême-onction sur la nuque, ou enfin de celle qui se donnait jadis aux hérétiques convertis. On doit seulement admettre que souvent il a été concédé aux prêtres d'être les ministres extraordinaires de la confirmation, comme il a été dit plus haut des prêtres de Sardaigne, et comme on sait qu'ont été autorisés les missionnaires franciscains par Adrien II, et les gardiens de la Terre-Sainte par Benoît XIV. Mais ce privilège dépend d'une dispense particulière du pape, sans laquelle la confirmation serait non-seulement illicite, mais

invalide, comme l'a écrit Benoît XIV (De synod. lib. 7. cap. 7 et seq.) En Orient, non cependant avant l'hérésie de Nestorius, l'usage s'introduisit que les prêtres confirmassent. Cet usage comença dans Alexandrie d'Égypte, d'où il se répandit dans les autres églises d'Orient jusqu'au temps présent, et finalement il fut approuvé par trois pontifes, Léon X, Clément VII et Alexandre VIII, lesquels déclarèrent que les Grecs pouvaient sans scrupule continuer à pratiquer ce rite. Il est à croire qu'en cela ces papes ont voulu faire une concession nécessaire à l'union de l'Église grecque avec l'Église latine, car on connaît assez l'attachement opiniâtre des Grecs pour leurs rites.

VII. Il sera bon d'ajouter ici quelques autres notions touchant ce sacrement de la confirmation. Nous ne voyons point par les livres que nul avant les luthériens et les calvinistes ait nié ce sacrement. Mais d'ailleurs nous avons sur ce point un document bien positif dans les actes des apôtres (Actor. 8. 44.), où nous lisons que S. Pierre et S. Jean furent envoyés pour conférer le Saint-Esprit (c'est bien notre sacrement) aux Samaritains qui avaient été déjà baptisés par le diacre Philippe. Depuis le temps des apôtres l'Église a constamment persévéré à attribuer aux évêques l'administration du saint-chrême. « Ceux qui sont baptisés dans l'église (écrit S. Cyprien, » épist. 43.) se présentent aux prelates de l'église afin que » par nos prières et l'imposition des mains ils reçoivent » l'Esprit-Saint, et soient confirmés avec le signe du Seigneur. » Tertullien écrit aussi (De baptismo cap. 7.) : » En sortant des fonts du baptême nous sommes oints » de l'huile sacrée. De plus on nous impose les mains » pour nous bénir en invoquant le Saint-Esprit. » On lit la même chose dans S. Jérôme, S. Hilairo, S. Augustin,

et autres. On trouve aussi cette cérémonie décrite dans le sacramentaire de S. Grégoire, publié par le P. Menard et dans les manuscrits de la secrétairerie du pape Gélase qui remontent à plus de 900 ans.

VIII. Quant à la matière du saint-chrême, il est certain que le baume est requis « de necessitate præcepti, » qu'il le soit aussi « de necessitate sacramenti, » c'est ce que nient avec probabilité Soto, Navarre, Juénin, le continuateur de Tournely et plusieurs autres qui s'appuyent sur le Cap. Pastoralis. de sacram. non iter., où le pape Innocent III répond à la question, si l'onction faite avec l'huile seule était valide : « Nihil esse reiterandum, sed caute » supplendum quod incaute fuerit prætermissum. » Néanmoins l'affirmative plus générale est admise par Bellarmin, Gonet, la théologie de Périgueux, Concina et autres, avec S. Thomas (5. p. q. 72. a 2.) et le catéchisme romain (num. 7.), et elle se trouve confirmée par le concile de Florence, où il est dit que le saint-chrême doit être « confectum ex oleo et balsamo. » Et sur le texte contraire on dit avec la Glose qu'il y est dit : « Nihil rei- » terandum, » parce que « non dicitur iteratum quod » prius actum non fuit. » Mais cette réponse n'est point faite pour convaincre, et la première opinion ne laisse pas d'être assez probable, comme le soutient le P. Ferrari (Bibl. v. confirmatio, n. 10.) avec un décret de la sainte congrégation du concile. Cependant l'onction avec le chrême sans baume étant au moins douteuse, on doit la répéter au moins sous condition. Les Grecs, outre le baume, ajoutent encore quarante autres espèces d'aromates et de parfums. Dans les quatre premiers siècles on ne voit pas qu'aucun jour fut plus particulièrement désigné pour la consécration du saint-chrême; mais dans le

quatrième siècle, l'usage s'introduisit de le faire au jeudi saint, et cet usage s'est continué comme il paraît par le sacramentaire de Gélase et les rituels grecs mêmes actuels, qui assignent également ce jour-là. Le cardinal Lamberlini rapporte, dans son *Traité des Fêtes*, par. 1, p. 247, qu'anciennement au jeudi saint on disait trois messes; dans la première on réconciliait les pénitens, dans la seconde on faisait le saint-chrême, et la troisième se disait pour la solennité du jour. En Grèce, les patriarches seuls consacrent le chrême; mais dans l'Occident chaque évêque, dans son diocèse, fait cette consécration, assisté de douze prêtres, de sept diacres et de sept sous-diacres, comme l'a ordonné le pape Innocent III, et comme cela est usité encore aujourd'hui, parce que jadis tel était le nombre des ministres qui formait le collège destiné à assister l'évêque dans sa cathédrale pour le service de tout le diocèse. La bénédiction de l'huile des cathécumènes et des malades est plus ancienne que celle du saint-chrême. Mais depuis, ces trois consécrationes furent faites dans le même temps pour plus de commodité. Dans le *Rituel romain*, on lit que la confirmation se donnait dans l'église ou dans la sacristie.

IX. La forme du sacrement de confirmation dans l'Église latine, au moins depuis le douzième siècle, est celle-ci : « N. Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate » salutis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. » Amen. » Mais avant cette époque, la forme a varié : dans l'*Ordinaire romain*, vers le huitième siècle, elle était plus brève, la voici : « Confirmo te in nomine Patris, et » Filii, et Spiritus Sancti. » Amalarius (lib. de div. offic. cap. 27.), fait mention d'une autre formule plus brève encore où l'on disait seulement : « In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. » En Angleterre, au contraire, on

omettait l'invocation de la sainte Trinité. Dans le pontifical de Elbert, évêque d'York, qui vivait vers le milieu du huitième siècle, la forme était celle-ci : « Recevez le » signe de la sainte croix avec le chrême du salut en Jésus-Christ notre Seigneur, pour la vie éternelle. Amen. » Dans le sacramentaire de Gélase, en signant le front, on disait : « Le signe de la croix pour la vie éternelle. Amen. » Et cela dura plus de neuf cents ans. La forme pour les Églises d'Orient d'après la prescription du premier concile de Constantinople, était celle-ci : « Signaculum doni » Spiritus Sancti. » L'évêque faisait l'onction, non-seulement au front, mais encore aux yeux, aux oreilles, à la bouche, etc., récitant plusieurs oraisons. D'autres Églises, mais non d'Orient, faisaient aussi usage de diverses formes.

X. Anciennement et jusqu'au treizième siècle, la confirmation était toujours jointe au baptême quand l'évêque lui-même baptisait des adultes ou des enfans, et cela se pratique encore dans les Églises d'Orient, comme le rapporte le P. Chalon (chap. 3.), bien qu'il ne soit pas prouvé que cet usage soit universel. Le *Catéchisme romain* dit que ce sacrement ne se donne pas aux enfans qu'ils ne soient âgés de douze ans ou au moins de sept. Cependant Benoît XIV écrit (de Synod. lib. 7, cap. 10) qu'à l'article de la mort ou lorsque l'évêque doit être long-temps éloigné, il peut être donné avant cet âge.

XI. Le P. Chalon dit (cap. 10. in fin.) que dans l'Église grecque, il ne paraît pas que dans l'administration de ce sacrement, on pratique l'imposition des mains séparément de l'onction, suivant la doctrine des théologiens, qui enseignent que dans l'onction se trouve comprise l'imposition des mains. Quant à l'Église latine, il dit que

tous les auteurs latins, tous les sacramentaires et rituels prescrivent l'onction du front dans le sacrement de confirmation, en l'accompagnant des paroles qui y sont assignées, comme s'exprime Innocent I<sup>er</sup>.

XII. Je n'omettrai point de toucher un mot de la grande question sur la forme et la matière de la confirmation, et dont j'ai traité longuement dans ma morale : je la restreindrai autant que possible. On a émis là-dessus beaucoup d'opinions, mais il y en a deux principales, plus communément agitées. La première considère dans ce sacrement deux matières et deux formes partielles. La première matière est cette imposition que fait l'évêque en avançant les mains vers les confirmés, et la forme est l'oraison qu'il prononce en même temps. La seconde matière partielle est ensuite l'onction du chrême que fait l'évêque au front du confirmé avec cette seconde forme : » *Signo te signo crucis, etc.* » Cette doctrine est soutenue par Merbesius, Juénin, Habert, Genest, Duhamel, etc., et Tournely la regarde comme probable.

XIII. L'autre doctrine qui semble presque générale est suivie par S. Thomas (5. p. q. 72. a. 2.) et dans la leçon 1 du cap. 6 ap. 4. ad Hebræos, où il dit que la matière est cette imposition des mains qui est accompagnée de l'onction ; et par une foule d'autres comme S. Bonaventure, Estius, Thomas de Walden, Cabassut, S. Antonin, Bellarmin, Sylvius (qui va jusqu'à dire qu'il est de foi que l'onction seule est la matière), de plus, par Jean-Laurent Berti (de Theol. disc. tom. 7. de confirm. cap. 4.), où il la défend fortement et longuement ; de plus encore, par Scot, Gonet, Colet, continuateur de Tournely, par la théologie de Périgueux, Soto, Frassen, Antoine, et par plusieurs autres encore, tel que Pierre de

Marca, cité par Witasse, lequel affirme que cette opinion est embrassée par tous les thomistes et les scotistes; et le catéchisme romain au § 7, où il est dit, que le chrême composé d'huile et de baume est la seule matière de la confirmation, et où on lit ensuite : « Quod autem ea sit » hujus sacramenti materia tum sancta Ecclesia, et con- » cilia perpetuo docuerunt : tum a quampluribus SS. Pa- » tribus traditum est. » Nous embrassons nous-mêmes cette doctrine qui nous paraît moralement certaine, ainsi que le dit Bellarmin et comme il paraît par les preuves que nous en apporterons.

XIV. Il est hors de doute que la confirmation requiert à la fois et l'onction du chrême et l'imposition des mains; mais il faut entendre cette imposition des mains qui se confond avec l'acte de l'onction; ainsi que le porte la déclaration d'Innocent III, dans le can. unic. de sacr. unct. § per frontis, où le pontife dit : « Per » frontis chrismationem, manus impositio designatur; » quæ alio nomine dicitur confirmatio; quia per eam » Spiritus Sanctus ad augmentum datur et robur. » Le mot *designatur* ne doit point s'entendre comme si on disait : » Significatur aut figuratur, » mais comme s'il y avait « signatur, assignatur, aut habetur confirmatio; » et cela ressort bien clairement des paroles qui suivent immédiatement : « Unde cum cæteras unctiones simplex sacer- » dos valeat exhibere, hanc non nisi summus sacerdos, id » est episcopus valet conferre : quia de solis apostolis » legitur (quorum vicarii sunt episcopi) quod per manus » impositionem Spiritum Sanctum dabant. » Et le pontife rapporte ici les paroles des *Actes des Apôtres* (cap. 8. vers. 17.) où il est raconté que S. Pierre et S. Jean confirmèrent les Samaritains, déjà baptisés, en imposant les

maines sur eux : « Tunc imponebant manus super illos, » et accipiebant Spiritum Sanctum. » Après ces paroles, le pontife ajoute : « Cujus adventus per unctionis ministerium designatur. » Innocent, concluant donc que les seuls évêques peuvent donner l'onction de ce que les apôtres seuls imposaient les mains, entend par conséquent que comme l'imposition était alors prise pour l'onction, de même l'onction l'est aujourd'hui pour l'imposition. Ainsi donc les évêques, en donnant aujourd'hui l'onction, font ce que faisaient les apôtres en imposant les mains; à moins que l'on ne dise que les apôtres ont changé la matière du sacrement, ce que l'on ne peut prétendre, comme le remarque Bellarmin, puisque les matières et les formes des sacrements n'ont pu être instituées que par Jésus-Christ et ne peuvent être changées par d'autres.

XV. Cela est encore confirmé par un autre canon même d'Innocent III, plus clair et qui fait partie du chap. 4 : « Quanto de consuetud., » où on lit : « Ut est » sacramentum confirmationis, quod chrismando renatos soli debent episcopi per manus impositionem » conferre. » Remarquez les paroles, « chrismando... per manus impositionem; » donc imposer les mains en donnant le chrême est la même chose que confirmer. Cela se prouve encore par la profession de foi de l'empereur Paléologue, qu'on lit dans sa lettre adressée à Grégoire X, et qui fut rapportée et approuvée dans le deuxième concile de Lyon, où il était dit : « Aliud » est sacramentum confirmationis, quod per manuum » impositionem episcopi conferunt chrismandis renatis. »

XVI. A tout cela il faut ajouter la déclaration faite par Eugène IV dans le concile de Florence qui l'approuva, et



où il est dit : « *Secundum sacramentum est confirmatio,*  
 » *cujus materia est chrisma confectum ex oleo et bal-*  
 » *samo... per episcopum benedicto. Forma autem est :*  
 » *signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in*  
 » *nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* » Aussi  
 selon cette définition, plusieurs auteurs disent qu'il est de  
 foi que l'unique matière de la confirmation est l'onction  
 que fait l'évêque, et l'unique forme les paroles qui l'ac-  
 compagnent. On a encore la déclaration faite par Be-  
 noît XIV, dans sa lettre encyclique aux archevêques et  
 évêques du rit grec, insérée au tome 4 de son Bullaire au  
 num. 54, p. 225, où ce pape, au § 51, parlant des deux  
 doctrines mentionnées plus haut, dit premièrement :  
 « *Unicuique licet sequi partem quæ placuerit.* » C'est-à-  
 dire qu'il est licite de suivre la première doctrine des deux  
 matières et formes partielles qui est plus sûre et qu'il est  
 permis aussi d'embrasser la nôtre, que l'onction par la  
 main de l'évêque est l'unique matière, et les paroles qui  
 l'accompagnent l'unique forme. Mais en outre, dans le  
 § 52 il déclare expressément qu'il est hors de toute con-  
 troverse que la confirmation est conférée validement toute  
 les fois qu'on fait l'onction avec la forme que profère alors  
 le ministre : « *Est extra controversiam, in Ecclesia latina*  
 » (et il avait déclaré la même chose pour l'Église grecque)  
 » *confirmationis sacramentum conferri, adhibito sacro*  
 » *chrismate oleo olivarum balsamo commixto, ductoque*  
 » *signo crucis per ministrum in fronte susipientis, dum*  
 » *idem minister formæ verba profert.* »

XVII. Nous remarquerons ici que le même Benoît XIV,  
 dans sa bulle *Etsi pastoralis* (n. 57. t. 1 bul. § 3. num.  
 4) déclare que ceux qui, parmi les Grecs, refusaient ou  
 négligeaient, le pouvant, de recevoir la confirmation,

devaient être avertis par leurs évêques du péché grave qu'ils commettaient : « Monendi sunt ab ordinariis locorum, eos gravis peccati reatu teneri, si cum possint ad confirmationem accedere renuunt, ac negligunt. » Cette admonition s'adresse de même sans doute aux chrétiens de l'Église latine.

---

---

## XIII<sup>e</sup> SESSION.

---

### Du sacrement de l'Eucharistie.

I. Dans cette session, le concile voulut, comme il l'avait fait dans celle où il statua sur la justification, enseigner la vraie doctrine afin que les fidèles fussent instruits de tout ce qu'ils devaient croire touchant le sacrement de l'eucharistie. Aussi il est dit dans le préambule que le concile, voulant extirper les erreurs élevées au sujet de ce sacrement et exposer la doctrine qu'a tenue et que tiendra toujours l'Église, instruite d'abord par Jésus-Christ, et éclairée ensuite par le Saint-Esprit, défend à tous de croire, d'enseigner ou de prêcher le contraire.

II. Soave dit que les thomistes aussi bien que les scotistes prétendaient que l'Église déclarât points de foi leur doctrine respective. Mais le concile fut d'un tout autre sentiment, ainsi qu'il paraît par ses actes et ses définitions rédigés en termes tels qu'ils ne peuvent servir à combattre l'opinion d'aucune école. En conséquence, comme nous le verrons, il ne voulut se prononcer ni sur le mode de la présence sacramentelle de Jésus-Christ, ni sur l'égalité ou la différence de la grâce attachée à la communion faite sous une seule espèce ou sous les deux.

III. Soave assure encore que les Italiens se plainquirent de la règle que les présidens du concile établirent de n'ap-

puyer les doctrines que sur l'Écriture ou les Pères, craignant par là d'être exposés à rester en arrière des théologiens allemands ou flamands. Mais Palavicin dément ce fait, et remarque que les Italiens avaient assez fait connaître leur érudition dans les précédentes sessions par leurs nombreuses citations des Écritures, des conciles et des Pères, et qu'ils comptaient parmi eux un Melchior Canus, un Soto, un Scripand, un Catharin, un Salmeron et un Lainez qui se faisait fort de ne citer aucun passage qu'il n'eût lu à sa source même.

IV. Dans le ch. 1 on déclare que le corps et le sang de Jésus-Christ sont véritablement, réellement et substantiellement sous les espèces du pain et du vin consacrés ; voici le texte : « Docet S. synodus in eucharistiæ sacramento post panis et vini consecrationem Jesum Christum verum Deum, atque hominem vere, realiter, ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri. Nec enim inter se pugnant, ut ipse salvator semper ad dexteram Patris in cœlis assideat juxta modum existendi naturalem, et ut aliis in locis sacramentaliter præsens sua substantia nobis adsit. » En cela le concile a voulu laisser intacte la question débattue entre les thomistes et les scotistes, savoir si le même corps, par vertu divine, pouvait demeurer en plusieurs lieux suivant le même mode naturel qui le fait être dans un seul lieu. « Ita enim majores nostri omnes apertissime professi sunt, hoc sacramentum in ultima cœna Redemptorem nostrum instituisse, cum post panis vinique benedictionem se suum ipsius corpus illis præbere, ac suum sanguinem disertis verbis testatus est : quæ verba a sanctis evangelistis commemorata, et a divo Paulo repetita, cum propriam illam significationem præ se ferant, secundum

» quam a patribus intellecta sunt; indignissimum flagi-  
 » tium est ea ad fictitios tropos contra universum Eccle-  
 » siæ sensum detorqueri : quæ tanquam columna, et fir-  
 » mamentum veritatis hæc ab impiis excogitata com-  
 » menta detestata est. »

V. Jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle, ce sacrement de l'eucharistie n'avait été l'objet d'aucune attaque, mais à cette époque un certain Jean Scot commença à dire publiquement que l'eucharistie était toute mystique et figurée. Dans le XI<sup>e</sup> siècle la même hérésie fut soutenue par Bérenger, qui se rétracta plusieurs fois et revint plusieurs fois à de nouvelles erreurs touchant ce sacrement; il mourut cependant réconcilié avec l'Église catholique en 1088. Ce ne fut qu'au XVI<sup>e</sup> siècle que parut la secte qui attaqua dans sa base le dogme de l'eucharistie. Le premier fut Carlostadt, archidiacre de Wittemberg en Saxe. Æcolampade, moine de Sainte-Brigitte, et Zwingle, curé, embrassèrent la même erreur. Puis Bucer et Calvin soutinrent la même opinion, ils dirent, comme le rapporte le P. Chalon, que l'eucharistie n'était pas proprement un sacrement, mais une simple commémoration extérieure. Luther ensuite nia la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ; il abolit les messes privées, et cependant il avouait qu'il ne pouvait nier d'après l'Évangile la réalité du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie.

VI. Il faut ici bien peser l'une après l'autre les paroles de ce premier chapitre. Il porte, « vere, realiter, et subs-  
 » tantialiter. » *Vere*, afin d'exclure la présence de Jésus-Christ simplement figurée comme la disaient être les sacramentaires : la figure est opposée à la vérité, et pour cela on mit l'expression *vere*. Par le mot *realiter* on rejeta la présence imaginaire; car les hérétiques prétendaient

que la chair de Jésus-Christ n'était pas corporellement dans l'eucharistie comme elle l'est dans le ciel, mais selon que le conçoit la foi, c'est-à-dire comme présente. Calvin ne craint pas de dire que le corps réel de Jésus-Christ est dans la cène, mais il ne veut pas dire qu'il y soit réellement. Enfin on y mit le mot *substantialiter* pour rejeter l'opinion de la présence de simple efficacité ou virtualité à quoi Calvin réduisait la présence du corps réel de Jésus-Christ, disant que l'eucharistie ne contenait pas la substance du corps de Jésus-Christ; mais seulement sa vertu par laquelle il se communique à nous lui et ses dons. Mais nous disons nous que dans ce sacrement se trouve toute la substance de son corps en laquelle est changée la substance du pain : nous soutenons en conséquence, comme nous l'expliquerons bientôt plus au long, que sous les espèces du pain le corps de Jésus-Christ n'occupe pas un lieu, et n'y est pas dans un mode naturel, mais sacramentellement et en mode de substance, comme l'enseigne S. Thomas (III. p. q. 76. a. 1. ad 5.), de même qu'auparavant il y avait la substance du pain.

VII. Il est dit en outre : « Nec enim hæc inter se pugnant, ut Salvator in cœlis assideat juxta modum naturalern, et ut multis aliis in locis sacramentaliter præsens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam verbis exprimere vix possumus. » Le concile enseigne donc que le corps de Jésus-Christ existe dans le ciel suivant le mode naturel, mais que sa substance sacramentelle est présente en plusieurs autres lieux. Ainsi, dans l'hostie consacrée et dans chaque parcelle de cette hostie se trouve le même corps de Jésus-Christ qui est assis dans les cieux. Et nous devons le croire parce que Dieu est tout-puissant et qu'il a révélé cette vérité en di-

sant : « Hoc est corpus meum. » Qu'importe ensuite que nous ne puissions parvenir à comprendre comment cela se fait ? Si nous voulions régler les mystères de la foi sur les limites de notre faible entendement, nous serions bientôt conduits à en nier plusieurs, et spécialement celui de la sainte Trinité et celui de l'Incarnation ; car nous ne pouvons assurément concevoir comment trois personnes sont une même substance, et comment dans une seule personne il y a deux natures, l'une divine et l'autre humaine.

VIII. Les hérétiques disent que bien que Dieu soit tout-puissant, il ne peut faire cependant que plusieurs choses qui répugnent entr'elles, soient en même temps, comme, par exemple, disent-ils, que le corps humain soit contenu dans l'eucharistie sans son étendue et ses autres qualités. On répond que Dieu ne peut pas ôter aux choses leur essence, mais qu'il peut ôter à une essence ses propriétés. Il ne peut ôter au feu l'essence du feu, mais il peut ôter au feu sa propriété de brûler, comme il le fit à l'égard des trois enfans hébreux. Et de même encore, s'il ne peut faire qu'un corps soit sans étendue et sans quantité, il peut faire cependant qu'il n'occupe pas un lieu, qu'il soit indivisible, qu'il soit tout entier dans chacune des plus petites parcelles des espèces visibles qui le contiennent, avec une étendue, non d'ordre naturel, mais miraculeuse et en substance. Et c'est ainsi que le corps de Jésus-Christ est dans l'eucharistie, puisqu'il faut qu'il y soit en substance, c'est-à-dire que comme la substance du pain se trouvait sous ses espèces et sans occuper de lieu, et qu'elle était entière et complète dans chaque partie de l'espèce, de même le corps de Jésus-Christ, dans lequel se convertit la substance de pain,

n'occupe pas plus un lieu que ne le faisait la substance du pain sous sa propre dimension, et ainsi il est tout entier dans chaque partie des espèces comme d'abord, dans chacune se trouvait toute la substance du pain. C'est la doctrine du docteur angélique qui l'exprime ainsi : « Tota » substantia corporis Christi continetur in hoc sacramento » post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur ibi tota substantia panis. » (III. p. q. 76. a. 1.) Il ajoute : (Ibid. ad 3.) « Propria autem totalitas substantiæ continetur indifferenter in pauca vel magna quantitate; unde et tota substantia corporis et sanguinis » Christi continetur hoc sacramento. »

IX. Le corps de Jésus-Christ n'est point dans ce sacrement comme dans un lieu définitif, en sorte qu'il ne puisse être aussi dans un autre lieu ; il n'y est point non plus *circumscriptive*, c'est-à-dire selon la mesure de quantité propre correspondante à celle du lieu, en sorte que ce lieu n'est point vide, mais ne peut pourtant être dit plein de la substance du corps de Jésus-Christ, puisqu'il est rempli par les espèces sacramentelles, qui occupent ce lieu au moins miraculeusement, comme miraculeusement elles subsistent par mode de substance.

X. On ne peut pas dire non plus que le corps de Jésus-Christ demeure dans le sacrement mobilement, parce que n'y étant pas comme dans un lieu, il ne s'y meut pas selon le mouvement du lieu, mais seulement il peut se mouvoir par accident à raison des espèces, en sorte que selon le mouvement de ces espèces on peut dire que le Christ qui est contenu sous elles se meut aussi ; mais comme, lorsque le corps se meut par accident l'âme se meut aussi, bien qu'elle ne soit aucunement capable d'occuper un lieu.



**XI.** Et ici il faut remarquer que quand les espèces se corrompent, le corps de Jésus-Christ cesse d'exister sous elles, non pas parce qu'il dépend d'elles, mais parce que le sacrement est ainsi institué que Jésus-Christ demeure sous les espèces tant qu'elles existent et les abandonne quand elles cessent d'être, de même que Dieu cesse d'être le Seigneur des créatures qui cessent d'être, comme l'enseigne S. Thomas (III. p. q. 76. art. 5. ad 3.), où il dit : « Quibus (speciebus) cessantibus desinit esse corpus » Christi sub eis; non quia ab eis dependeat, sed quia » tollitur habitudo corporis Christi ad illas species, quem- » admodum Deus desinit esse Dominus creaturæ defi- » cientis. »

**XII.** Il est dit ensuite dans le susdit chap. 1. du concile : « Post panis vini que benedictionem se suum corpus » illis præbere perspicuis verbis testatus est : quæ verba » a sanctis evangelistis commemorata, et a divo Paulo » postea repetita, cum propriam significationem præ se » ferant, secundum quam a quibusdam pravis homini- » bus ad fictios tropos contra ecclesiæ sensum detor- » queri. » Il est dit « post panis vini que benedictionem » pour s'opposer aux luthériens ubiquistes, qui veulent que même avant la consécration le corps du Seigneur soit sous les espèces, et pour condamner aussi les calvinistes qui disent que l'eucharistie n'est point l'union des fidèles avec Jésus-Christ par le moyen de son corps et de son sang réels, mais seulement un signe de cette union déjà opérée par le moyen de la foi. Aussi prétendent-ils que l'eucharistie ne devient point un sacrement par la consécration du prêtre, mais en vertu de la promesse de l'Évangile expliquée par la prédication.

**XIII.** Il est dit, « perspicuis verbis testatus est, etc. »

Ces paroles expresses de Jésus - Christ se lisent dans les Évangiles de S. Mathieu, chap. xxvi, de S. Marc, chap. xvi, et de S. Luc, chap. xxii. Les voici : « Accipite et comedite : » hoc est corpus meum : hic est sanguis meus, etc. » Elles sont ensuite répétées par S. Paul dans son Ep. 1. ad Cor. cap. 11. S. Cyrille s'écrie à ce sujet : « Cum ipse de pane » pronuntiaverit, hoc est corpus meum, quis audebit deinceps ambigere? Et cum idem ipse dixerit, hic est sanguis meus, quis dicet non esse ejus sanguinem? » (Catech. mystag. 4.) C'est une règle certaine et reconnue généralement par les Pères et les théologiens que les paroles de l'Écriture doivent être prises dans leur sens propre, toutes les fois qu'il ne s'en suit pas une conséquence évidemment absurde qui s'y oppose, parce qu'autrement si toute l'Écriture pouvait être tournée au sens moral et figuré, il n'y aurait plus aucun dogme qui pût être certainement prouvé par les Écritures.

XIV. Le même apôtre a rendu encore témoignage de la vérité de l'eucharistie, lorsqu'il dit sur l'usage de ce sacrement : « Calix benedictionis quem benedicimus, » nonne communicatio sanguinis Christi est? et panem » quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est? » (I. Cor. x. 16.) Ces paroles démontrent bien clairement que le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ sont dans l'eucharistie. L'apôtre le confirme encore dans ce passage : « Probet autem seipsum homo..... qui » enim manducet et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini. » (I. Cor. xi. 22 et 29.) Notez ces paroles, « Non dijudicans corpus » Domini. » Si l'on ne devait vénérer dans l'eucharistie que la figure du corps de Jésus-Christ, S. Paul n'aurait point aussi sévèrement condamné celui qui communie

en état de péché; mais il le déclare digne de la mort éternelle parce que l'homme en communiant indignement ne distingue pas le corps de Jésus-Christ des alimens terrestres.

XV. Oh! Dieu jusqu'où peut aller la malice et l'ingratitude des hommes! Dieu a voulu nous faire ce don infini de son amour, le don de lui-même: « *Divitias sui* » erga homines amoris velut effudit, » dit le concile, et les hommes ne veulent pas en être reconnaissans et cherchent de mille manières à tordre le sens de ces paroles du Sauveur: « *Hoc est corpus meum!* » Les uns disent que ce pronom *hoc* doit s'entendre pour *hic*. Mais comment cela peut-il être? Ou ce mot *hoc* est pris comme adjectif et alors il ne peut s'accorder avec *pain* qui est du genre masculin, mais bien avec *corpus* qui est du genre neutre. Et peu importe que ce pronom *hoc* et le verbe *est* n'aient à eux seuls aucun sens complet, avant que les autres mots *corpus meum* soient prononcés; car il n'est pas rare que dans certaines propositions les premières paroles n'aient toute leur signification que lorsque la proposition est complète. Si ensuite on veut prendre *hoc* comme substantif, comme le fait S. Thomas (III. p. q. 78. a. 5.), alors cet *hoc* ne signifiera plus ce pain ou ce corps, mais cette chose, ou mieux cette substance contenue sous ces espèces du pain est mon corps.

XVI. D'autres ensuite, comme Zwingle, torturent le sens du mot *est* et veulent qu'il soit pris pour *significat*, et ils en apportent l'exemple pris de l'*Exode*: « *Est enim* » phase (id est transitus) Domini. » (Exod. XII. 11.) Où, dit-il, l'agneau pascal, mangé avec les cérémonies prescrites, est dit non pas *être*, mais *signifier* le passage du Seigneur. Mais cette explication, dénuée de raison, n'eut

pas de nombreux partisans, parce qu'un tel sens dans le cas dont il s'agit ici est tout-à-fait impropre et ne peut être adopté que lorsque le verbe *est* ne peut avoir sa signification propre.

XVII. D'autres sacramentaires disent que l'expression *corpus* doit se prendre pour la figure du corps. Mais la règle générale s'y oppose, comme nous l'avons vu plus haut, savoir que les paroles de l'Écriture doivent être prises dans leur sens propre, toutes les fois qu'elles n'amènent point une conséquence manifestement absurde. De plus cette interprétation est expressément contraire aux paroles de S. Paul, qui après ces mots : « Hoc est corpus » même » ajoute « quod pro vobis tradetur. » (I. Cor. xi. 24.) Le Seigneur assurément n'a point livré à la passion la figure de son corps, mais bien son corps lui-même. Relativement au précieux sang, on lit dans S. Matthieu : « Hoc est enim sanguis meus novi Testamenti, » et puis : « Qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. » Donc ce sang de Jésus-Christ devait être répandu : or c'est le sang réel qui se répand, et non sa figure.

XVIII. En outre la vérité de la présence réelle du vrai corps et du vrai sang du Seigneur dans le sacrement de l'autel est confirmée, et évidemment déclarée dans le chapitre 7 de l'évangile de S. Jean. Les novateurs errent quand ils disent qu'il n'est là question que de l'incarnation. Il est vrai que tout le chapitre ne traite pas de l'eucharistie; mais il est certain que depuis le numéro cinquante, c'est d'elle seule qu'il est question, comme l'admet Calvin lui-même. (Instit. lib. 4. cap. 17. §1.) Cela se prouve d'abord par ces paroles : « Panis, quem » ego dabo, caro mea est pro mundi vita. » (Jo. vi. 52.) Si le Seigneur avait voulu parler de la manducation qui

se fait par la foi seule, comme le veulent les novateurs, il n'aurait point dit *dabo* au futur, car une pareille manducation était de tous les temps; les fidèles de la loi ancienne, eux-mêmes, se nourrissaient en figure de Jésus-Christ par le moyen de la foi. Mais il dit *dabo* parce qu'il déclarait alors qu'il nous donnerait sa propre chair dans le sacrement qu'il institua à sa dernière cène. Il dit : « Quem ego dabo, écrit le docteur angélique, quia nondum institutum erat hoc sacramentum..... Non dicit » autem, carnem meam significat, sed, caro mea est, » quia hoc quod sumitur vere est corpus Christi. » (S. Thom. lect. 9. in Joan.) En outre le Seigneur, s'il eût voulu parler de la seule manducation spirituelle, qui se fait par la foi en son incarnation, n'aurait pas dit *panis quem dabo*, mais *panis quem dedi*, puisqu'il s'était déjà incarné et que plusieurs avaient déjà cru en lui à ce titre. Cela est encore confirmé par les paroles suivantes : « Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. » (Jo. vi. 56.) Cette distinction de nourriture et de boisson ne peut avoir lieu que dans la manducation sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ; car dans la manducation spirituelle qui se fait par la foi, le manger et le boire sont une même chose.

XIX. Cela se prouve encore par ce que dirent ceux de Capharnaüm en entendant ces paroles, et par la réponse que leur fit le Seigneur. Ils disaient : « Quomodo potest » hic nobis carnem suam dare ad manducandum? » (vers. 55.) Et de fait, ils s'éloignèrent du Seigneur : « Ex hoc multi discipulorum ejus abierunt retro, et jam » non cum illo ambulabant. » (vers. 67.) Or, si la chair de Jésus-Christ n'était pas réellement dans l'eucharistie, il pouvait à l'instant dissiper leur inquiétude, en

leur disant que les hommes seraient nourris de son corps seulement, par le moyen de la foi ; mais non, il leur répond absolument : « Nisi manducaveritis carnem filii » hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis » vitam in vobis. » (vers. 56.) Et puis il dit aux douze apôtres qui étaient restés auprès de lui : « Num- » quid et vos vultis abire? » S. Pierre répond alors : « Do- » mine, ad quem ibimus? verba vitæ æternæ habes. Et » nos credidimus, et cognovimus quia tu es Christus » filius Dei vivi. » (Jo. vi. 68 et 69.) En outre, cette vérité est d'autant mieux confirmée par ces paroles du Seigneur : « Caro mea vere est cibus et sanguis meus » vere est potus. » (vers. 56.) Que ces paroles seraient tout-à-fait impropres, si dans l'eucharistie il ne nous donnait pas sa véritable chair et son vrai sang. Il est vrai que le concile n'a point déclaré dans un canon exprès que ce chapitre sixième de S. Jean parlait de la manducation réelle de la chair de Jésus-Christ ; mais dans plusieurs endroits, comme dans le chapitre sixième de cette session et dans le chapitre premier de la session vingt-unième, il rapporte plusieurs passages du chapitre cité pour prouver et confirmer la vérité de l'eucharistie. En outre, dans le deuxième concile de Nicée (act. 6.) ces mêmes paroles de S. Jean : *Nisi manducaveritis, etc.* sont apportées en preuve que dans le sacrifice de l'autel on offrait le vrai et propre corps et sang de Jésus-Christ.

XX. Le prédicant Picenin, oppose à cela ce que dit S. Augustin (l. iii. De doct. Christ. cap. 16.) où, parlant du texte de S. Jean : « Nisi manducaveritis carnem » filii hominis, etc, » le saint écrit que la chair du Seigneur est une figure par laquelle il nous commande de garder la mémoire de sa passion : « Figura est præcipiens

« *passione Dominica esse communicandum.* » On répond : Il n'y a aucun doute que l'eucharistie a été instituée en mémoire de la passion, comme l'apprennent les saints évangilistes : « *Hoc facite in meam commemorationem ;* » et S. Paul : « *Quotiescumque manducabitis panem hunc,* » mortem Domini annuntiabitis. » Mais il faut distinguer parmi les figures que nous offre l'Écriture. Les unes sont simplement et purement figures, puisque les paroles ne peuvent s'entendre dans leur sens propre, comme quand Jésus-Christ dit : *Ostium, leo, vitis.* D'autres figures sont en même temps vérité, d'après les paroles qui les expriment et figures par rapport à d'autres mystères qu'elles désignent comme on le voit dans ces paroles de l'apôtre : « *Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum* » de libera..... *quæ sunt per allegoriam dicta ; hæc enim* » *sunt duo testamenta.* » (Gal. iv. 22 et 24.) Ainsi Abraham eut deux fils, Isaac et Ismaël, qui furent réellement ses fils, mais qui en même temps furent les figures de l'ancien et du nouveau Testament. La même chose s'applique au sacrifice d'Isaac et au pillage des Égyptiens. On voit par là que dans les Écritures la figure git quelquefois dans les paroles, et d'autres fois dans le fait, lequel est en même temps fait réel et figure. De même dans l'eucharistie, la chair nommée est la vraie chair de Jésus-Christ, et en même temps elle est la figure qui nous rappelle sa passion. Et voilà ce qu'entend S. Augustin, lorsqu'il appelle figure la chair du Seigneur. Mais comment le saint docteur eût-il pu dire que la chair de Jésus-Christ était une simple figure, lui qui, dans une foule de passages de ses écrits, déclare expressément que l'eucharistie contient le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ. Il dit notamment dans un endroit : « *Jesum Christum car-*

» nem suam nobis manducandam, bibendum que sanguinem dantem fideli corde, atque ore ( notez ce mot ore )  
 » suscipimus. » ( Lib. II. c. 9. adv. leg. et proph. ) Et dans un autre lieu il ajoute : « Panis quem videtis in altari,  
 » sanctificatus, per verbum Dei, corpus est Christi : Calix  
 » ille, immo quod habet calix, sanctificatum per verbum  
 » Dei sanguis est Christi. » ( Ser. 85. De diver. nunc. 227. )

XXI. On oppose encore la réponse du Sauveur à ceux de Capharnaüm qui, lorsqu'il leur annonçait le sacrement de l'eucharistie qu'il voulait instituer, lui répliquèrent : « Quomodo potest hic carnem suam dare ad manducandum? » ( Jo. VI. 53. ) Il leur répondit : « Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam. » ( Ibid. vers. 64. ) Donc, disent les novateurs, la manducation réelle de la chair de Jésus-Christ ne sert à rien ; tout l'efficace est dans la spirituelle qui se fait par la foi. S. Augustin lui-même fournit la réponse dans ce passage : « Non prodest quidquam, sed quomodo illi intellexerunt quomodo in cadavere caro dilaniatur, et in macello venditur non quomodo spiritu vegetatur. Caro non prodest sola ; accedat spiritus et prodest plurimum. » ( Tr. xxvi. in Joan. ) Ainsi ce qui n'est point profitable, c'est la manducation d'une simple chair morte, comme celle que vend le boucher, et comme ceux de Capharnaüm la concevaient séparée de l'esprit, c'est-à-dire de l'ame et de la divinité de Jésus-Christ, mais au contraire dans le sens du sacrement, la manducation est infiniment profitable. L'erreur des Juifs ne consistait donc pas en ce qu'ils pensaient que le Seigneur voulait leur donner réellement sa chair à manger, mais dans la manière dont ils concevaient cette manducation, c'est-à-dire en broyant avec les dents, comme on fait de la chair de boucherie.



**XXII.** Mais que sert, à l'égard des hérétiques, de leur opposer les passages évidens de l'Écriture, l'autorité des Pères et les raisonnemens les plus clairs, puisqu'en se séparant de l'Église, ils se sont fermé à eux-mêmes la voie qui mène à la vérité? Toutes leurs erreurs naissent de ce défaut de soumission au jugement de l'Église, qui a été déclarée par Dieu la colonne et le fondement de la vérité. Ils prétendent, eux, que l'Esprit-Saint éclaire chaque chrétien de manière qu'il connaît certainement tout ce qu'il faut croire. Mais je leur ferai une question à propos même de ce sacrement de l'eucharistie dont nous traitons maintenant : Luther et Zwingle étaient tous deux chrétiens; Luther dit que dans l'eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ; Zwingle soutient que ce n'est point le vrai corps, mais le signe du corps du Christ : or, je le demande, qui des deux dit la vérité, et lequel suivrai-je? Nous autres catholiques, au contraire, nous avons l'autorité de l'Église, qui, dans de nombreux conciles, nous enseigne que sous les espèces du pain consacré existe réellement le corps de Jésus-Christ : pourquoi hésiterions-nous à croire? Cet enseignement nous est donné d'abord par le concile d'Alexandrie, lequel fut ensuite approuvé par un second œcuménique; par le second concile de Nicée, septième œcuménique (act. 6. tom. 5 in fin.), où on condamna comme erronée cette proposition, que dans l'eucharistie il n'y a que la figure du corps de Jésus-Christ. En voici les termes : « Dixit : accipite, edite, hoc est » corpus meum... Non autem dixit : sumite, edite imaginem corporis mei. » Par le concile de Rome, sous Grégoire VII, en 1079, où Bérenger fit son abjuration et sa profession de foi, confessant que, par la consécration, le pain et le vin se changeaient substantiellement au corps

et au sang de Jésus-Christ. Par le quatrième concile de Latran, sous Innocent III, en 1215, dont le premier chapitre porte : « Credimus corpus et sanguinem Christi sub speciebus panis et vini veraciter contineri, transubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem ; » par le concile de Florence (in Doct. de Sacr.) au quatrième chapitre, où il est dit : « Substantiam panis in corpus Christi converti, etc ; » et finalement par le concile de Trente, dans le premier canon de la vingt-troisième session, où on lit : « Si quis negaverit in sanctissimæ eucharistiæ sacramento contineri vere, realiter, et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima, et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum ; sed dixerit tantummodo esse in eo, ut in signo, vel figura, aut virtute : anathema sit. » *In signo*, comme disait Zwingle ; *in figura*, comme disait OEcolampade ; *in virtute*, comme disait Calvin, qui avançait que le corps de Jésus-Christ était dans l'eucharistie, en tant qu'elle avait (ainsi qu'il disait) la vertu de nous faire communier au corps de Jésus-Christ.

XXIII. Dans le deuxième chapitre il est parlé de l'amour que nous a montré Jésus-Christ en instituant l'eucharistie, et des fruits que nos âmes recueillent de ce grand sacrement : « Salvator noster discessurus ex hoc mundo ad Patrem sacramentum hoc instituit, in quo divitias divini sui erga homines amoris velut effudit. Sumi autem voluit tanquam animarum cibum, quo abuntur, et confortentur viventes vita illius qui dixit : Qui manducat me, et ipse vivet propter me (Jo. vi.) ; et tanquam antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis, et a peccatis mortalibus præservemur. Pignus præterea id esse

» voluit futuræ nostræ gloriæ, et symbolum illius corporis, cujus ipse caput existit, et nos membra, etc. »

XXIV. C'est à ce chapitre que correspond le canon 5, par lequel on condamne cette proposition, que le fruit principal de l'eucharistie est la rémission des péchés, et celle que nous n'en pouvons pas retirer d'autre fruit : « Si quis » dixerit, vel præcipuum fructum sanctissimæ eucharistiae esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios » effectus provenire : anathema sit. »

XXV. Dans le chapitre 3 il est dit que les autres sacremens ne nous confèrent la grâce que quand nous les recevons, mais que l'auteur de toute grâce existe dans l'eucharistie : avant que nous la recevions car son corps vient sous les espèces du pain, et son sang sous celles du vin par la force des paroles sacramentelles, et de même son corps sous celles du vin et son sang sous celles du pain, et son ame sur les deux espèces en même temps, par la force de la connexion naturelle qui existe entre les parties de la personne de Jésus-Christ, et enfin sa divinité aussi sous les deux espèces par l'union hypostatique du Verbe avec le corps et l'ame du Seigneur. D'où Jésus-Christ tout entier est contenu aussi bien sous une seule espèce que sous les deux et dans chaque partie d'elles : « Commune est eucharistiæ cum cæteris sacramentis symbolum esse rei » sacræ et invisibilis gratiæ formam visibilem; verum » illud in ea singulare reperitur, quod reliqua sacramenta tunc sanctificandi vim habent, cum quis illis » utitur; et in eucharistia ipse sanctitatis auctor ante » usum est; nondum enim eucharistiam de manu Domini » apostoli susceperant, cum vere ipse affirmaret corpus » suum esse quod præbebat. Et semper hæc fides in ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Do-

» mini corpus et sanguinem sub panis et vini specie una  
 » cum ipsius anima et divinitate existere ; sed corpus sub  
 » specie ex vi verborum : ipsum autem corpus sub specie  
 » vini et sanguinem sub specie panis ; animamque sub utra-  
 » que vi naturalis illius connexionis, et concomitantiae,  
 » qua partes Christi qui resurrexit inter se copulantur : di-  
 » vinitatem porro propter illam ejus cum corpore et anima  
 » hypostaticam unionem. Quapropter totus Christus sub  
 » panis specie , et sub quavis ipsius speciei parte, totus  
 » idem vini speciebus, et sub ejus partibus existit. »

XXVI. Accehap. 3 cor. 1, correspond le can. 3. « Si quis  
 » negaverit, in venerabili sacramento eucharistiæ sub una-  
 » quaque specie, et sub singulis cujusque speciei partibus,  
 » separatione facta, totum Christum contineri ; anathema  
 » sit. »

XXVII. Dans ce can. 3, l'évêque de Tuy, Jean Emi-  
 lien fut d'avis que l'on inserât les mots *separatione facta*,  
 pour établir la doctrine que Jésus-Christ n'était point  
 sous chaque parcelle de l'hostie entière. L'archevêque de  
 Cagliari et quelques autres s'opposèrent à cela, disant  
 qu'en ajoutant ces paroles on arrivait à la réprobation im-  
 plicite de la doctrine contraire. Mais après tout le concile  
 préféra l'addition proposée parce que sans elle la première  
 proposition demeurerait réprouvée au lieu qu'en ajoutant  
 ces mots les deux opinions restaient intactes. Il est donc  
 certain que ce n'est pas un point de foi que Jésus-Christ  
 soit tout entier sous chaque partie de l'hostie avant sa  
 division. Soave est néanmoins dans l'erreur en disant,  
 que cette addition étant faite, « il paraissait qu'on en  
 » pouvait conclure que le Seigneur n'était pas tout en-  
 » tier dans chaque partie avant la division. » Car on ne  
 peut en rien inférer sinon que ce n'est point une hérésie

de dire que Jésus-Christ n'est pas tout entier dans chaque partie de l'hostie avant la division ; mais ce serait une ineptie de prétendre que ce qui est déclaré n'être pas une hérésie doit être pris comme une vérité certaine et établie.

XXVIII. A ce chap. 3 appartient encore le can. 4 : « Si » quis dixerit, peracta consecratione, in admirabili eu- » charistiæ sacramento non esse corpus et sanguinem Do- » mini nostri Jesu Christi, sed tantum in usu, dum su- » mitur non autem ante, vel post, et in hostiis seu par- » tibus consecratis, quæ post communionem reservantur, » vel supersunt, non remanere verum corpus Domini : » anathema sit. »

XXIX. Ce fut là l'erreur de Luther qui disait que Jésus-Christ n'était pas dans l'eucharistie avant sa réception ni après. Il prétendait, comme il l'écrit à Simon Vuolferin (lib. 3. cap. 1.) que le corps de Jésus-Christ n'était dans l'eucharistie que depuis les premiers mots du *Pater noster* qui se dit à la messe pendant tout le temps que les fidèles peuvent communier actuellement. Mais on demande à Luther : Si dans cette messe, il ne se présente personne pour communier, ou si quelque accident écarte le fidèle qui en avait le désir, le corps du Seigneur ne demeurerait-il pas dans l'hostie qui n'aurait pas été reçue ? C'est donc avec raison que le concile nous enseigne que le corps de Jésus-Christ existe sous les espèces consacrées avant leur réception se fondant en cela sur la tradition la plus ancienne de l'Église et en même temps sur les paroles mêmes de Jésus-Christ qui en affirmant à ses disciples que ce pain était son corps avant qu'ils l'eussent reçu, nous fait ainsi connaître qu'il est dans l'eucharistie avant qu'on use du sacrement. Pierre Soave dit que la raison donnée par le concile dans le chapitre 3,

déjà rapporté, ne prouvait pas complètement que Jésus-Christ existait dans le sacrement de l'autel avant la réception du sacrement; car, selon lui, la *porrection* elle-même est un acte qui fait partie de la réception de l'eucharistie. On répond qu'il n'est pas vrai que tous les actes qui concourent à l'usage d'un sacrement soient cet usage même; car il peut arriver que la personne qui voulait communier en soit empêchée par quelqn'accident; or dans ce cas on ne peut pas dire qu'il ait été fait usage du sacrement; et cependant Jésus-Christ existait déjà sous les espèces de l'eucharistie.

XXX. Dans le chap. 4 il est parlé de la transubstantiation, et on y lit que le Seigneur ayant dit que c'était son corps même qu'il tenait dans ses mains sous l'apparence du pain, l'Église a toujours cru; et il est aujourd'hui de nouveau déclaré par le concile que, par la consécration, toute la substance du pain et du vin est convertie en celle du corps et du sang de Jésus-Christ: changement que l'Église catholique a toujours appelé proprement *transubstantiation*. « Quoniam autem Christus » corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere » esse dixit: ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, » idque nunc denuo sancta hæc synodus declarat, per consecrationem panis in substantiam corporis Christi, et » vini in substantiam sanguinis ejus: quæ conversio proprie a sancta catholica Ecclesia transubstantiatio est » appellata. »

XXXI. A ce chap. 4, répond le can. 2 où il est dit: « Si quis dixerit, in sacrosancto eucharistiæ sacramento » remanere substantiam panis et vini una cum corpore » et sanguine Domini nostri Jesu Christi: negaveritque » conversionem totius substantiæ panis in corpus, et vini

» in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis  
 » et vini : quam quidem conversionem eatholica Ecclesia  
 » aptissime transubstantiationem appellat : anathema sit. »

XXXII. Étant certain par les paroles, « hoc est corpus  
 » meum, » que l'eucharistic contient le corps de Jésus-  
 Christ, le mot *hoc* indique toute la substance de la chose  
 présente qui est ici le corps du Seigneur et non la sub-  
 stance du pain, qui existait auparavant sous ces espèces.  
 S'il restait quelque chose de la substance du pain, il ne  
 faudrait pas dire *hoc*, mais on devrait dire *hic*, ou seu-  
 lement *in hoc*. Cela est encore confirmé par les paroles  
 de S. Jean (vi. 52.) : « Panem, quem ego dabo, caro mea  
 » est. » Si la substance du pain était restée sous les es-  
 pèces, Jésus-Christ n'aurait pas pu dire que le pain était  
 sa chair, mais il aurait dû dire que sa chair était dans  
 le pain.

XXXIII. Mais ici Soave se remet en marche et dit qu'on  
 doit voir une contradiction en ce que le concile avait  
 déclaré d'abord, chap. 1, que la conversion du pain au  
 corps de Jésus-Christ pouvait à peine être exprimée par des  
 paroles, tandis qu'ensuite, au chap. 4, il est dit que cette  
 conversion se nomme proprement *transubstantiation*. Or  
 ajoute-t-il, si cette conversion a une dénomination propre,  
 on ne peut dire qu'elle ne pouvait être exprimée. Pala-  
 vicin répond ainsi : L'union du Verbe divin avec l'hu-  
 manité de Jésus-Christ, bien qu'on l'appelle ineffable,  
 est cependant nommée proprement *union hypostatique*.  
 Beaucoup d'épithètes peuvent être justement appliquées  
 à un objet bien qu'aucune d'elles ne le définisse assez  
 clairement pour que l'intelligence humaine puisse par-  
 faitement le comprendre. C'est ainsi que la conversion  
 de la substance du pain en celle de Jésus-Christ a pu

être réputée par le concile à peine explicable par des paroles, parce que nous ne pouvons comprendre, non plus qu'expliquer, comment ces substances se changent subitement et totalement l'une dans l'autre et comment les espèces du pain et du vin restent visibles et tangibles, avec la substance seule du corps et du sang du Seigneur qui dans le sacrement n'est ni visible ni tangible. Mais cela ne fait pas pourtant que cette conversion ne puisse être proprement appelée *transubstantiation*; car comme on dit *transfiguration* quand un corps passe d'une figure à une autre, *transformation* quand une matière quitte une forme pour en prendre une autre, de même on peut bien dire *transubstantiation* quand une substance se change en une autre et que cependant les espèces de la première demeurent. Il est permis, suivant Cicéron (lib. 5. De finib. in princ.) d'inventer des mots nouveaux pour exprimer une chose nouvelle et singulière; il doit donc être permis et même il est nécessaire à la théologie de le faire, puisqu'elle enseigne les doctrines les plus nouvelles et les plus inconcevables à l'entendement humain.

XXXIV. Quant à la manière dont s'opère cette *transubstantiation*, à savoir si c'est par annihilation de la substance, ou par adduction, or par l'union aux espèces du corps de Jésus-Christ, disons avec S. Thomas qu'elle n'est ni annihilative, ni adductive, ni unissant le corps du Sauveur aux espèces, mais qu'elle est reproductive de ce corps, car par les paroles de la consécration le corps de Jésus-Christ se reproduit à l'instant dans l'eucharistie, comme s'il commençait d'être à cet instant; d'où les saints Pères disent que dans l'eucharistie le corps de Jésus-Christ est *presque* créé. Ils disent *presque* parce que, ajoute S. Thomas (III. p. quæst. 75 a 7.) dans la création ce qui



n'est rien passé à l'état d'être, tandis que dans l'eucharistie la substance du pain se change au corps de Jésus-Christ.

XXXV. Dans le chap. 5 il est question du culte de latrie dont Jésus-Christ doit être honoré dans l'hostie. On y approuve l'usage de célébrer chaque année la fête de ce saint mystère et de porter le saint-sacrement dans les processions pour l'exposer à l'adoration des fidèles, et leur renouveler la mémoire d'un si grand bienfait : « Omnes fideles pro more in Ecclesia semper recepto latriæ cultum huic sanctissimo sacramento exhibeant, etc. Declarat præterea sancta synodus, pie inductum fuisse, ut singulis annis peculiari quadam die hoc venerandum sacramentum singulari solemnitate celebraretur, utque in processionibus illud per vias circumferretur... cum christiani singulari quadam significatione gratos testentur animos erga Dominum pro tam divino beneficio, quo mortis ejus triumphus repræsentatur, etc. »

XXXVI. A ce chapitre correspond le can. 6 qui porte : « Si quis dixerit, in sanctæ eucharistiæ sacramento Christum Dei Filium non esse cultu latriæ, etiam externo, adorandum; atque ideo nec festiva celebritate venerandum, neque in processionibus secundum laudabilem Ecclesiæ ritum et consuetudinem solemniter circumgestandum vel non publice ut adoretur populo proponendum, ejus adoratores esse idololatrias : anathema sit. »

XXXVII. Soave dit que dans le concile on taxa d'impropriété cette expression du passage du chap. 5 où il est dit qu'on doit rendre le culte de latrie « huic sanctissimo sacramento, » attendu que par *sacrement* on n'entend pas la chose contenant. Et c'est pour cela, suivant lui, que dans le can. 6 on a ensuite corrigé la rédaction

et exprimé que c'était le Fils de Dieu qui devait être adoré dans ce sacrement. Mais on répond à cette vaine supposition de Soave que les théologiens distinguent trois choses dans les sacremens de la loi nouvelle : *sacramentum tantum*, c'est la chose sacrée, c'est-à-dire le signe visible qui signifie la grâce invisible conférée dans le sacrement et à quoi s'applique proprement le nom de sacrement; *res sacramenti*, c'est la chose signifiée, l'effet même du sacrement qui dans l'eucharistie est la réflexion de l'ame; *sacramentum et res*, c'est, dans l'eucharistie, le corps de Jésus-Christ, lequel à la fois est signifié par les espèces et signifie lui-même la grâce qui est conférée à l'ame. Ainsi dans l'eucharistie, le corps de Jésus-Christ n'est point chose distincte du sacrement, puisque l'eucharistie est un composé du corps de Jésus-Christ et des espèces sacramentelles. Il suffit donc d'entendre que le corps du Seigneur fasse partie de ce composé pour devoir lui rendre le culte de latrie, de même que bien que l'humanité de Jésus-Christ ne mérite pas par elle-même un tel culte, puisqu'elle est créée, néanmoins nous ne laissons pas de le rendre à Jésus-Christ, parce qu'il est un composé qui contient encore la divinité. D'ailleurs ce ne sont pas les espèces qu'on adore dans l'eucharistie, mais Jésus-Christ qui est contenu sous ces espèces.

XXXVIII. Dans le chap. 6 on recommande l'usage de conserver le saint-sacrement dans la custode et de le porter aux malades : « *Consuetudo observandi in sacrario*  
 » *eucharistiam adeo antiqua est, ut eam seculum etiam*  
 » *Nicæni concilii agnoverit. Porro deferri ipsam ad in-*  
 » *firmos... multis in conciliis præceptum invenitur, et ve-*  
 » *tustissimo Ecclesiæ more est observatum. Quare sancta*

» synodus retinendum omnis salutarem hunc et necessarium morem statuit. »

XXXIX. A ce chapitre correspond le can. 7 : « Si quis » dixerit, non licere eucharistiam in sacraria reservari ; » sed statim post consecrationem adstantibus necessario » distribuendam : aut non licere ut illa ad infirmos honorifice deferatur : anathema sit. »

XL. Mais ici les hérétiques se récrient et disent : Comment le corps de Jésus-Christ peut-il se multiplier en tant de lieux où le sacrement se conserve ? Il faut se rappeler ce qu'a dit le concile dans son chap. 1, savoir que Jésus-Christ était aux cieux selon le mode naturel, et que sur la terre, dans l'eucharistie, était sa substance, selon le mode sacramentel ; mode que nous ne pouvons comprendre ni exprimer, mais que nous devons croire possible et vrai parce qu'il nous l'a révélé lui-même. Le corps de Jésus-Christ, comme nous l'avons déjà dit, est présent dans l'eucharistie par la conversion du pain en la substance du corps de Jésus-Christ ; d'où il suit que comme les conversions du pain en une autre substance peuvent se multiplier par milliers, elles peuvent également se faire en la substance du corps de Jésus-Christ et par milliers sans que Jésus-Christ se multiplie. Une seule voix, sans se multiplier, frappe en même temps les oreilles de tous ceux qui l'entendent. Le soleil, sans se multiplier, se réfléchit sous les yeux de tous ceux qui le regardent. Et de même le corps du Seigneur, sans se multiplier, peut se trouver sous toutes les espèces du pain qui sont consacrées. Ce mode sans contredit est miraculeux et peu compréhensible pour nous ; mais c'est là l'œuvre de la foi de nous faire croire les choses que nous ne pouvons arriver à comprendre.

**XLI.** Le chapitre 7 exprime l'obligation, pour celui qui veut communier, de se confesser s'il se sent coupable de péché mortel, en conformité du précepte de S. Paul : « *Probet autem seipsum homo :* » précepte que le concile déclare devoir être également observé par les prêtres à moins qu'un cas de nécessité ne les force à célébrer, et qu'il leur manque un confesseur, mais alors ils doivent le faire le plus tôt possible après la célébration : « *Com-*  
*» municare volenti revocandum est in memoriam præ-*  
*» ceptum : probet seipsum homo (1. Cor. 1.); ecclesiastica*  
*» autem consuetudo declarat, eam probationem necessa-*  
*» riam esse, ut nullus sibi conscius mortalis peccati,*  
*» quantumvis contritus, absque præmissa sacramentali*  
*» confessione ad eucharistiam accedere debeat. Quod*  
*» etiam a sacerdotibus servandum est, modo non desit*  
*» illis copia confessoris. Quod si necessitate urgente sa-*  
*» cerdos absque prævia confessione celebraverit, quam*  
*» primum confiteatur. »*

**XLII.** A ce chapitre correspond le canon 11 : « *Si quis*  
*» dixerit, solam fidem esse sufficientem præparationem*  
*» ad sumendum sanctissimum eucharistiæ sacramentum:*  
*» anathema sit. »*

**XLIII.** Ceci condamne l'erreur de Luther qui disait que la seule manducation spirituelle donnait la vie; et que ce don de vie n'était pas le fruit de l'application du sacrement, mais de la foi de celui qui le recevait. Mais cela est faux; car les sacremens confèrent la grâce par eux-mêmes au moyen de leur application extérieure, comme l'apôtre le dit en parlant du baptême. (Ephes. 5.) Il est vrai que la foi est aussi nécessaire pour obtenir la vie par la réception de l'eucharistie, mais elle est nécessaire comme disposition non comme cause de la grâce,

puisque le sacrement est par soi toujours efficace, suivant ces paroles du même canon : « Et ne tantum sacramentum indigne sumatur, statuit atque declarat ipsa »  
 » sancta synodus, illis quos conscientia peccati mortalis gravat quantumcumque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris, necessario præmittendum esse confessionem sacramentalem. Si quis autem »  
 » contrarium docere, prædicare, vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere præsumperit, eo ipse excommunicatus existat. »

XLIV. Plusieurs difficultés furent soulevées dans le concile à l'occasion de ce canon. A l'égard des paroles, *habita copia confessoris*, il y avait d'abord *sacerdotis*, on mit ensuite *confessoris* pour ne pas donner à entendre qu'il fût d'obligation de se confesser à tout prêtre, encore qu'il n'eût pas le pouvoir d'absoudre. D'autres mirent en doute l'obligation de la confession imposée par le concile, disant qu'il suffisait de la contrition jointe au désir de se confesser en son temps. D'autres enfin, et parmi eux était Melchior Canus, déclaraient qu'ils n'approuvaient pas l'opinion de Cajetan, Paludanus, Richard et autres qui niaient la nécessité de la confession, car le contraire se démontrait par la tradition de l'Église, comme on le voit dans Hugues, Eusèbe, Nicéphore et S. Cyprien ; d'où ils estimaient que cette opinion devait être rejetée comme erronée, sans pourtant être condamnée comme hérétique. Ce qui fut fait ainsi : on déclara que la confession devait précéder la communion ; mais on ne condamna point comme hérésie l'opinion opposée.

XLV. Dans le chapitre 8 on distingue trois manières de faire usage de l'eucharistie : l'usage purement *sacramental*, quand on communie en état de péché ; celui pu-

rement *spirituel*, quand on communie par la foi seule sans réception réelle du sacrement ; enfin le *sacramentel* uni au *spirituel*, c'est celui d'une communion faite avec les dispositions voulues. Ensuite on déclara que la coutume perpétuelle de l'Église a été que les laïques communiquassent de la main des prêtres et les prêtres de la leur propre : « *Quoad usum recte patres nostri tres rationes hoc*  
 » *sacramentum accipiendi distinxerunt ; quosdam enim*  
 » *docuerunt sacramentaliter duntaxat id sumere, ut pec-*  
 » *catores : alios tantum spiritualiter ; qui voto illum cœ-*  
 » *lestem panem edentes fide, quæ per dilectionem opera-*  
 » *tur, fructum ejus sentiunt : tertios sacramentaliter simul*  
 » *et spiritualiter ; hi autem sunt, qui se prius ita pro-*  
 » *bant, et instruunt, ut veste nuptiali induti ad hanc*  
 » *mensam accedant. Semper autem in Ecclesia Dei mos*  
 » *fuit, ut laici a sacerdotibus communionem acciperent ;*  
 » *sacerdotes autem celebrantes seipsos communicarent :*  
 » *qui mos ex traditione apostolica descendens, merito*  
 » *retineri debet, etc. »*

A ce chapitre correspond le can. 10 : « Si quis dixerit,  
 » non licere sacerdoti celebranti seipsum communicare :  
 » Anathema sit. »

XLVI. Dans le can. 9 qui précède celui-ci, l'anathème fut prononcé contre celui qui nierait l'obligation pour tout fidèle de communier chaque année au moins à Pâques, suivant le chap. : « Omnis utriusque sexus xii de poenit et rem. » D'après lequel le concile dit : « Si quis ne-  
 » gaverit omnes et singulos Christi fideles utriusque  
 » Sexus, cum ad annos discretionis pervenerint, teneri  
 » singulis annis saltem in Paschate ad communicandum  
 » juxta præceptum sanctæ matris Ecclesiæ anathema sit. »

XLVII. Soave rapporte qu'un des théologiens du con-

cile s'opposait à ce qu'on déclarât de foi cette obligation de communier à Pâques, car c'était, suivant lui, chose étrange que de déclarer de foi une prescription de l'Église. Mais voici réellement ce qui se passa : quelqu'un dit que la condamnation de la proposition opposée au canon devait être accompagnée de l'explication que ce précepte n'était pas divin, mais ecclésiastique. Un autre dit ensuite que la proposition contraire était plutôt schismatique qu'hérétique. Mais enfin tous furent d'accord de prononcer l'anathème, et fort justement, dit Palavicin, car de même que celui-là est suspect dans sa foi qui néglige habituellement d'entendre la messe, ou qui mange de la chair le vendredi et le samedi, de même celui qui nie l'obligation d'obéir au précepte de l'Église de communier chaque année est suspect aussi ; car par-là on doit présumer qu'il ne croit pas que l'Église ait reçu le pouvoir d'établir de pareils commandemens, pendant qu'il est certain, comme on le prouve par l'Écriture et les traditions apostoliques, que Dieu lui-même a donné à l'Église le pouvoir d'ordonner tout ce qu'elle juge en quelque sorte nécessaire pour acquérir le salut éternel.

## XIV<sup>e</sup> SESSION.

### Du sacrement de pénitence.

I. Dans le chap. 4 on traite de la nécessité et de l'institution du sacrement de pénitence ; il y est dit que la pénitence a toujours été nécessaire à ceux qui sont tombés dans une faute grave ; mais qu'elle ne fut élevée à la dignité de sacrement que quand Jésus-Christ ressuscité eut dit à ses disciples en leur donnant le Saint-Esprit : *Recevez le Saint-Esprit ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez ; ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez.* D'où les Pères d'un accord unanime ont toujours entendu que l'Église avait reçu le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés : c'est pourquoi le concile condamne ceux qui torturent le sens de ces paroles pour leur faire signifier le pouvoir de prêcher l'Évangile.

II. C'est une erreur de dire que les novatiens et les montanistes niaient l'existence du sacrement de pénitence. Ils disaient seulement que l'Église n'avait pas le pouvoir d'absoudre certains péchés trop énormes. Luther cependant, Zwingle et Calvin rejetèrent totalement ce sacrement ; car bien qu'ils reconnussent la réalité d'une réconciliation pour ceux qui étaient tombés en faute depuis le baptême , néanmoins ils niaient que les prêtres eussent le pouvoir de remettre les péchés. Luther, dans son livre *De captiv. Babyl.*, admit d'abord trois sacremens : « *Tantum tria pro tempore ponenda , baptismus , pœnitentia* » et panis. » Mais plus loin dans le même ouvrage il



ramène la pénitence au baptême, et des trois sacremens il n'en fait plus que deux, « baptismum et panem, cum » his solis (dit-il) et restitutum divinitus signum et pro- » missionem remissionis peccatorum videamus, nam » pœnitentiæ sacramentum signo visibili, et divinitus » instituto caret. » Et cependant dans d'autres livres postérieurs et selon la variation de ses opinions, il l'admet comme sacrement. Zwingle (lib. de vera et falsa relig.) le rejette tout-à-fait; et Calvin (lib. 4, inst. cap. 49 § 15) ainsi que Beze (in Conf. fid. c. 7) et tous leurs sectateurs le nient également. Mais les paroles déjà citées : « Accipite » Spiritum Sanctum; quorum remiseritis, etc. » qu'on lit dans S. Jean, chap. 20, prouvent assez que la pénitence est un sacrement puisqu'on y trouve l'institution divine, la promesse de la grâce et le signe sensible extérieur qui consiste dans les paroles de l'absolution. Voy. Bellarmin, tom. 3. De pœnit, lib. 1. cap. 10.

III. Calvin dit que ces paroles, *quorum remiseritis*, etc., se rapportent à la rémission des péchés qui s'opère lorsque les pécheurs se convertissent par le baptême ou la prédication. Nous répondons que Jésus-Christ a donné à ses apôtres le pouvoir de remettre les péchés aux infidèles par le baptême, aux fidèles par la pénitence, et que particulièrement les paroles susdites s'entendent du pouvoir des clefs, qui s'exerce envers les fidèles, comme l'expliquent S. Chrysostôme, Théophilacte sur le passage cité et S. Ambroise (lib. 1. De pœnit. cap. 2). Tertullien dit (lib. De pœnit.) que deux portes sont ouvertes au pardon; le baptême et la pénitence. S. Cyprien (ou un autre auteur ancien) dit la même chose dans le sermon *de absolutione*. Il en est de même de S. Jérôme (lib. 1. contra Pelag.), de S. Augustin

(Epist. 180. ad Honorat.), de S. Chrysostôme (De sacerdot.), de S. Cyrille (lib. 12. in Jo. cap. 56), de S. Léon (Epist. 91. ad Theodor.), de Théodoret (Epist. divin. decret. cap. de pœnit.) Mais on le voit encore plus clairement dans le décret de Lucius III, *ad abolendam, extra, de hæret.*, et par les conciles de Florence et de Trente. De sorte que si cette doctrine n'était pas vraie, toute l'Église, pendant tant de siècles, serait restée dans l'erreur, ce qui est impossible, d'après la promesse de Jésus-Christ à son Église : « Et portæ inferi non præva- » lebunt adversus eam. (Matth. xvi.)

IV. Calvin objecte encore que les paroles *remittuntur eis* ne contiennent pas la promesse du pardon, mais seulement une excitation à l'espérer : il parle de même du baptême et des autres sacremens. Mais son erreur est grossière, car ces paroles *ego te baptizo, ego te absolvo* ne peuvent être plus claires pour signifier la justification et dans le fait elles justifient l'homme qui y est disposé, encore que ces paroles ne soient ni entendues ni comprises par lui.

V. Ainsi les calvinistes ont écarté totalement le sacrement de la pénitence. Les luthériens ne l'ont pas rejeté en tout, mais l'ont tellement altéré et interprété qu'à peine lui ont-ils laissé son nom ; et cela parce qu'ils n'ont plus seulement parmi eux de prêtres légitimes, mais encore parce qu'ils prétendent que Jésus-Christ n'a donné d'autre pouvoir à ses apôtres et à leurs disciples que celui d'annoncer par la prédication la divine promesse de pardonner aux pécheurs et de déclarer ensuite dans le sacrement de pénitence la rémission déjà opérée par les mérites du Sauveur. Chose d'ailleurs que non-seulement les prêtres pourront faire, mais encore les laïques, les femmes et les infidèles.

VI. Mais l'Église catholique, dans le concile de Trente (Session 16. c. 4.) enseigne que Jésus-Christ a transmis aux prêtres le véritable pouvoir judiciaire d'absoudre ou de retenir les péchés, « quorum remiseritis peccata, etc. » « Quorum retinueritis, etc. » (Matth. xviii.), il n'a pas dit : « Quibus denuntiaveritis peccata esse remissa, etc. » Il est vrai que si le confesseur manque au pécheur contrit, il lui suffira pour être absous du desir de l'absolution sacramentelle, desir qui accompagne la contrition ; mais pour la rémission des péchés commis depuis le baptême, l'absolution est toujours nécessaire « vel in re, vel in voto ; » et le prêtre, en absolvant, remet véritablement les péchés, comme vicaire de Jésus-Christ, et en vertu du pouvoir à lui donné par Jésus-Christ lui-même (qui est celui qui absout en chef), comme l'écrit S. Ambroise (lib. 2. de Pœnit. cap. 2.) : « Impossible videbatur per pœnitentiam » peccata dimitti ; concessit hoc Christus apostolis suis, » quod ab apostolis ad sacerdotes transmissum est. »

VII. Chemnice oppose que dans la pénitence on ne trouve point la matière, c'est-à-dire l'élément. Nous traiterons plus amplement ce point quand nous examinerons le chap. 5 où nous parlerons des parties du sacrement de la pénitence. Pour le moment nous répondrons brièvement à Chemnice que tous les sacremens ne doivent pas avoir le même genre de matière telle qu'est par exemple l'eau du baptême ; il suffit dans les autres sacremens qu'il y ait des signes extérieurs qui représentent leur effet spirituel selon la nature de chaque sacrement ; et peu importe que ces signes soient perçus par les yeux ou par les oreilles de celui qui reçoit le sacrement. C'est pourquoi dans la pénitence où le signe extérieur est la confession du pénitent et l'absolution prononcée par le prêtre,

la matière propre du sacrement ne manque point, comme l'écrivit S. Augustin (lib. 2. de Doctr. Christi.) Et on ne peut opposer ce que dit le saint docteur dans son quatre-vingtième traité sur S. Jean : « Accedit Verbum ad »  
 » elementum et fit sacramentum; » parce que le saint parle là du seul baptême.

VIII. Chemnice objecte de plus que le sacrement de la pénitence n'est point fondé sur l'autorité des anciens Pères, mais sur le seul usage de la pénitence publique, laquelle se pratiquait anciennement et où la confession était exigée et des peines imposées. Mais qu'importe cela? En accordant que les premières réconciliations des pécheurs aient été faites par la pénitence publique, pourquoi n'auraient-elles pas été des sacremens, étant accompagnées de la contrition et de la confession jointe aux paroles de l'absolution donnée par le prêtre?

IX. Aussi le concile dit dans le chap. 1 : Si ea in re-  
 » generatis omnibus gratitudo erga Deum esset, ut justi-  
 » tiam in baptismo ipsius gratia susceptam, constanter  
 » tuerentur; non fuisset opus aliud ab ipso baptismo  
 » sacramentum ad peccatorum remissionem esse insti-  
 » tutum. Quoniam autem Deus, dives in misericordia,  
 » cognovit flagitium nostrum, illis etiam vitæ reme-  
 » dium contulit, qui sese postea in peccati servitute  
 » tradidissent, sacramentum videlicet pœnitentiæ, quo  
 » lapsis post baptismum beneficium mortis Christi appli-  
 » catur. Fuit quidem pœnitentia universis hominibus,  
 » qui se mortali aliquo peccato inquinassent, quovis  
 » tempore ad gratiam assequendam necessaria illis etiam  
 » qui baptismi sacramento ablui petivissent, ut, perversi-  
 » tate emendata, tantam Dei offensionem, cum peccati  
 » odio, et pio animi dolore detestarentur... Porro nec

» ante adventum Christi poenitentia erat sacramentum,  
 » nec est post adventum illius cuiquam ante baptismum.  
 » Dominus autem sacramentum poenitentiae tunc praeci-  
 » pue instituit, cum a morus excitatus insufflavit in dis-  
 » cipulos suos, dicens : Accipite Spiritum Sanctum, quo-  
 » rum remiseritis peccata remittentur eis; et quorum reti-  
 » nueritis retenta sunt. Quo tam insigni facto, et verbis  
 » tam perspicuis potestatem remittendi et retinendi peccata,  
 » ad reconciliandos fideles post baptismum lapsos, apos-  
 » tolis et eorum legitimis successoribus fuisse commu-  
 » nicatam, universorum patrum consensus semper intel-  
 » lexit. Et novatianos remittendi potestatem pertinaciter  
 » negantes » (c'est-à-dire qu'ils niaient seulement la re-  
 » mission de quelques péchés énormes), « magna ratione  
 » Ecclesia catholica tanquam haereticos explosit, at-  
 » que condemnavit. Quare verissimum hunc illorum  
 » verbum Domini sensum sancta haec synodus probans  
 » et recipiens, damnat eorum commentitias interpreta-  
 » tiones, qui verba illa ad potestatem praedicandi verbum  
 » Dei, et Christi Evangelium annuntiandi, contra hujus-  
 » modi sacramenti institutionem, falsa detorquent. »

X. A ce chap. 1 se rapporte le can. 1 : « Si quis  
 » dixerit in catholica Ecclesia poenitentiam non esse vere  
 » et proprie sacramentum pro fidelibus quoties post bap-  
 » tismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis,  
 » a Christo Domino institutum : anathema sit. »

XI. Et le can. 5 qui porte : « Si quis dixerit, verba  
 » illa Domini Salvatoris : accipite Spiritum Sanctum :  
 » quorum remiseritis peccata, remittuntur eis : et quo-  
 » rum retinueritis, retenta sunt ; non esse intelligenda de  
 » potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento  
 » poenitentiae, sicut Ecclesia catholica ab initio semper

» intellexit ; detorserit autem contra institutionem hujus  
 » sacramenti, ad auctoritatem prædicandi Evangelium :  
 » anathema sit. »

XII. Soave fit ici trois objections : la première que les autres sacremens étant tous figurés dans l'ancien Testament c'était chose étrange que Jésus-Christ eût institué celui de la pénitence sans le faire précéder d'aucune figure. Mais S. Jean Chrysostôme (lib. III. De sacerdot.) y applique justement une figure très-expresse de l'ancien Testament quand il dit : « Il n'était permis qu'aux prêtres des Juifs » de guérir la lèpre corporelle ; et non-seulement de la » guérir, mais de déclarer qu'elle était guérie en effet ; » et non pas seulement la lèpre du corps, mais encore » la souillure de l'ame. » Et cette figure fut rapportée dans le concile même par Jean Fonseca, évêque de Castellamare, quand on agita ce point.

XIII. La seconde objection de Soave est que l'Évangile n'exprimait pas formellement les obligations et les actes de ce sacrement. Mais Palavicin répond que si l'Évangile eût exprimé ainsi tous les articles de foi, il y aurait eu bien peu d'hérésies dans le christianisme. Il a fallu, touchant le mystère de la Trinité, plusieurs conciles pour démêler dans la foule des discussions quels étaient les vrais dogmes de foi. Cela démontre la nécessité d'avoir recours à la tradition, et surtout au vicaire de Jésus-Christ, qui est l'infailible interprète de la tradition et de l'Écriture.

XIV. La troisième objection de Soave est que la pénitence ayant été instituée par les paroles, à ceux à qui vous remettrez, la forme aurait dû être plutôt le mot *je remets* que *j'absous*. On répond que l'un vaut l'autre, comme l'explique le cardinal de Lugo (Disp. 2. De pœnit.) ; mais le second a été prescrit par l'Église (et par conséquent le

prêtre pécherait en s'énonçant différemment), parce que l'Église et le concile reconnaissent que ce sacrement n'a pas seulement été institué par les susdites paroles de S. Jean, mais encore par celles de S. Matthieu : « Ce que » vous lierez, etc., et ce que vous délierez, etc., » auxquelles convient mieux le mot absoudre, comme exprimant mieux l'acte judiciaire qu'exerce le confesseur.

Chap. II. — De la différence entre la pénitence et le baptême.

XV. Le deuxième chapitre traite de la différence du sacrement de pénitence et de celui du baptême ; la pénitence diffère du baptême et est nécessaire à ceux qui ont péché depuis le baptême. Dans le baptême, la faute et la peine sont remises à la fois ; mais dans la pénitence, la faute seule est remise et la peine ne se remet qu'après beaucoup de larmes et de travaux. Voici les paroles du concile : « Cæ- »  
 » terum hoc sacramentum multis rationibus a baptismo »  
 » differe dignoscitur ; nam præterquam quod materia , et »  
 » forma longissime dissidet, baptismi ministrum judicem »  
 » esse non oportere, cum Ecclesia in neminem judicium »  
 » exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi januam »  
 » fuerit ingressus. Quid enim mihi, inquit apostolus, de »  
 » iis qui foris sunt judicare ? (I. cor. i. in fin.) Secus est »  
 » de domesticis fidei , quos Christus Dominus lavacro »  
 » baptismi sui corporis membra semel efficit ; nam hos, »  
 » si se postea crimine aliquo contaminaverint , non jam »  
 » repetito baptismo ablui , cum id in Ecclesia catholica »  
 » nulla ratione liceat ; sed ante hoc tribunal tanquam »  
 » reos sisti voluit ; ut per sacerdotum sententiam non se- »  
 » mel, sed quoties ab admissis peccatis ad ipsum poeni- »  
 » tentes confugerint, possent liberari. Alius est præterea

» baptismi , alius pœnitentiæ fructus ; per baptismum  
 » enim Christum induentes nova prorsus in illo efficimur  
 » creatura, plenam et integram peccatorum omnium re-  
 » missionem consequentes : ad quam tamen novitatem  
 » et integritatem per sacramentum pœnitentiæ sine ma-  
 » gnis nostris fletibus et laboribus , divina id exigente  
 » justitia, pervenire nequaquam possumus : ut merito  
 » pœnitentia laboriosus quidam baptismus a sanctis pa-  
 » tribus dictus fuerit. Est autem hoc sacramentum pœ-  
 » nitentiæ lapsis post baptismum ad salutem necessarium,  
 » ut nondum regeneratis ipse baptismus. »

XVI. A ce chap. 2 correspond le can. II où il est dit :  
 « Si quis, sacramenta confundens, ipsum baptismum pœ-  
 » nitentiæ sacramentum esse dixerit, quasi hæc duo sa-  
 » cramenta distincta non sint, atque ideo pœnitentiam  
 » non recte secundam post naufragium tabulam appel-  
 » lari : anathema sit. »

### Chap. III. — Des parties de la pénitence.

XVII. Dans le chap. troisième on traite des parties et des effets du sacrement de la pénitence, dans laquelle réside toute sa force, consiste dans les paroles du ministre : *Ego te absolvo a peccatis tuis*, auxquelles louablement on ajoute certaines prières, mais qui ne sont pas nécessaires à l'essence de la forme. Il est dit de plus que les actes du pénitent, savoir : la contrition, la confession et la satisfaction, sont comme la matière de ce sacrement et sont requis par institution divine et pour l'intégrité du sacrement et la pleine rémission des péchés, par quoi elles sont dites parties du sacrement. Du reste, la substance et les effets du sacrement, en ce qui regarde son efficacité, sont la



réconciliation avec Dieu ; que souvent des hommes pieux , et qui se confessent dévotement , reçoivent avec la plus grande consolation spirituelle. En outre , le concile ( sur la fin ) condamne l'erreur de ceux qui disent que les parties de la pénitence sont la foi et les terreurs soulevées dans la conscience. Voici les paroles du concile : « Docet » præterea sancta synodus sacramenti pœnitentiæ formam , in qua præcipue ipsius vis sita est , in illis ministris » verbis positam esse , *ego te absolvo, etc.* , quibus quidem » de Ecclesiæ sancto more preces quædam laudabiliter ad- » junguntur : ad ipsius tamen formæ essentiam nequaquam » spectant , neque ad ipsius sacramenti administrationem » sunt necessariæ. Sunt autem quasi materia hujus sacramenti ipsius pœnitentis actus , nempe contritio , confessio , et satisfactio. Qui quatenus in pœnitente ad » integritatem sacramenti , ad plenamque peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur , hac ratione » pœnitentiæ partes dicuntur. Sane vero res , et effectus » hujus sacramenti , quantum ad ejus vim et efficaciam » pertinet , reconciliatio est cum Deo : quam interdum in » viris piis , et cum devotione hoc sacramento percipientibus conscientiæ pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet. Hæc de partibus , et » effectu hujus sacramenti sancta synodus tradens , simul » eorum sententiam damnat , qui pœnitentiæ partes in- » cussos conscientiæ terrores , et fidem esse contendunt. »

XVIII. Au chap. 5 correspond le can. 4 où il est dit : « Si quis negaverit ad integram et perfectam peccatorum » remissionem requiri tres actus in pœnitente , quasi » materia sacramenti pœnitentiæ , videlicet contritionem , » confessionem et satisfactionem , quæ tres pœnitentiæ

» partes dicuntur; aut dixerit duas tantum esse poenitentiae partes, terrores scilicet, incussos conscientiae agnito peccato, et fidem conceptam ex Evangelio, vel absolutionem, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata : anathema sit. »

XIX. Luther prétend que les catholiques disent que dans ce sacrement la douleur du péché suffit, sans l'existence de la foi : c'est une erreur; car l'Église catholique enseigne qu'il est nécessaire d'avoir la foi que Dieu dans ce sacrement pardonne les péchés par les mérites de Jésus-Christ pour que nous soyons disposés par la contrition, laquelle ne peut exister sans la foi; mais non cette foi qu'établit Luther et qui n'est qu'une hérésie, savoir que le pécheur, pour recevoir son pardon, n'a besoin que de croire fermement que ses péchés lui sont remis; mais nous aurons bientôt à revenir sur ce point. Luther ne parle pas plus véritablement lorsqu'il dit que notre Église enseigne que nous devons toujours demeurer dans l'incertitude du pardon et douter si Jésus-Christ est mort pour nos péchés. Non assurément, nous ne doutons point que Jésus-Christ soit mort pour nous obtenir le pardon, nous ne doutons point que dans le sacrement ce soit en vertu de ses mérites que nos fautes nous sont remises, mais seulement nous demeurons incertains de notre propre disposition et de ce qu'elle soit telle qu'elle est requise, et pour cela nous disons que c'est une hérésie de prétendre que nous serions pardonnés par cela seul que nous croirions fermement l'être.

XX. Les hérétiques ont avancé trois opinions sur les parties du sacrement de la pénitence. La première est celle de Luther qui dit (lib. contra bull. Antiehr.) qu'il n'y a que deux parties dans la pénitence : la contrition

et la foi. Par *contrition* il entend les terreurs de la conscience excitées par les menaces de la loi ; et par la *foi*, il entend la confiance certaine dans la rémission des péchés d'après la promesse faite, dit-il, dans l'Évangile, et il n'hésite pas à déclarer hérétique la doctrine des docteurs de Louvain (propos. 27.) qui assignaient la contrition, la confession et la satisfaction comme parties du sacrement. L'opinion de Luther fut ensuite embrassée par Mélanchton, les centuriateurs de Magdebourg, Chemnice et autres sectaires.

XXI. La seconde opinion appartient à ceux qui, à la contrition et à la foi, joignent une troisième partie, savoir toutes les bonnes œuvres qui se font depuis la justification avec la résolution de s'abstenir du péché et cette partie est appelée par eux *nouvelle obédience*.

XXII. La troisième opinion est celle de Calvin, lequel, (Instit. lib. 3. et cap. 358.) d'accord avec Théodore de Bèze, assigne deux parties constitutives de la pénitence, la *mortification*, c'est-à-dire l'abstinence des vices, et la *vivification*, savoir l'attention à bien vivre.

XXIII. Sur la première opinion, celle de Luther, nous dirons en premier lieu que la terreur imprimée par la loi ne peut être partie du sacrement : cette terreur est bien une des choses qui préparent le pécheur à la justification, comme l'enseigne le concile (Session 6. ch. 6.) ; mais elle ne peut être une partie de la pénitence, car la considération du châtement n'est point le repentir du péché commis, bien qu'elle y conduise, comme l'écrit l'apôtre : « *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia* » *contristati estis ad poenitentiam.* » (II. Cor. vii.) Si une telle contrition eût été la vraie pénitence, S. Paul s'en serait réjoui. D'où S. Chrysostôme, expliquant le texte cité dit : « *Non gaudeo de tristitia, gaudeo de fructu,* »

c'est-à-dire de la pénitence qui suit. Il faut ajouter que les craintes du châtement ne naissent pas du repentir, mais de notre amour pour nous-mêmes qui nous fait redouter le châtement. Les démons « *credunt et contremiscunt* » (Jac. II.), et combien de pécheurs, tout en vivant mal redoutent le châtement, et n'en continuent pas moins à mal vivre ! Beaucoup au contraire ont le repentir du péché, non par considération des peines, mais pour l'amour qu'ils portent à Dieu, comme Jésus-Christ l'a dit de la Magdeleine : « *Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* » (Luc. VII.) Si donc la rémission des péchés peut avoir lieu sans la terreur, la terreur n'est donc pas une partie de la pénitence.

XXIV. En second lieu la *foi* du pardon requise par Luther comme étant partie du sacrement est bien une disposition et même nécessaire à la pénitence, mais non proprement une partie de ce sacrement. Les adversaires s'appuyent sur ce texte : « *Pœnitentiam agite et credite* » *Evangelio.* » (Marc. I.) Mais ce texte même leur est contraire, puisque la foi y est distinguée de la pénitence : car il n'est pas dit : *Agite credentes*, mais : *Agite et credite.* Les parties de la pénitence sont celles qui naissent par la pénitence elle-même, or la foi ne naît pas de la pénitence, elle la précède. « *Crediderunt viri Ninivitæ in Deum, et prædicaverunt jejunium, et vestiti sunt saccis a majore usque ad minorem.* » (Jon. III. 5.) Mais comment pourrions-nous croire que nos péchés nous sont remis sans qu'auparavant nous les ayons détestés ? Les saints Pères définissent la pénitence : « *Præterita peccata plangere, et plangenda non admittere.* » (S. Grég. homil. 34.) Et S. Ambroise : « *Commissa flagitia condemnare.* » (In Psalm. xxvii.) Quand d'ailleurs nous disons que la foi

est nécessaire pour la rémission des péchés, nous entendons parler de la foi catholique laquelle enseigne que Dieu pardonne les péchés par les mérites de Jésus-Christ, comme il est dit au chap. 6 de la sixième session du concile; mais non de la foi hérétique, savoir que la foi (ou plutôt la confiance) et croyance assurée du pardon est ce qui justifie, et par conséquent est partie de la pénitence.

XXV. Quant à la seconde opinion, que toutes les bonnes œuvres qui s'opèrent depuis la justification sont parties de la justification, on répond que bien qu'une pareille résolution soit nécessaire pour la justification et appartienne ainsi à la pénitence, car autrement la contrition serait sans valeur, néanmoins un tel bon propos ni aucune autre bonne œuvre accomplie après la justification ne fait partie de la pénitence. La plupart des bonnes œuvres opérées par les pénitens ne le sont pas en considération des péchés commis, mais par acte de pur amour envers Dieu, ou par amour de la justice, ou par soumission à la religion; et ainsi elles ne peuvent être comptés comme parties du sacrement.

XXVI. La troisième proposition, appartenant à Calvin, que la *mortification* et la *vivification* (comme il s'exprime), c'est-à-dire l'abstinence des vices et le zèle pour la vertu, sont les deux parties de la pénitence, est également fautive. Calvin confond la pénitence avec la justification; il fait marcher la justification avant la pénitence, puisqu'il dit que la pénitence est le fruit de la foi (entendue à sa manière) qui justifie. Mais l'Écriture place la pénitence avant la justification. « Si quis poenitentiam egerit.... omnium iniquitatum ejus non recordabor. (Ezech. xviii. 35.) Sed si poenitentiam non egeritis, omnes similiter peribitis. (Luc. xiii. 5.) Pœ-

» nitemini.... ut deleantur peccata vestra. » (Actor. 5.) Si donc la pénitence précède la justification, à plus forte raison doit-elle précéder la *mortification* et la *vivification* de Calvin qui, selon lui, sont les fruits de la foi justifiante.

XXVII. On objecte que la contrition ne peut être partie du sacrement parce qu'elle est interne et non sensible. On répond qu'elle n'est pas sensible en soi, mais qu'elle le devient par la confession ou par la demande de l'absolution ou par quelque autre signe extérieur. Il n'importe non plus que le sacrement se prenne par fois sans la confession des péchés, comme il arrive à ceux qui n'ont plus l'usage de leurs sens; parce que pour eux il suffit que la confession soit faite alors ou avant par gestes ou par signes, ce qui est une véritable confession. On nous réplique que la confession ne peut proprement être partie du sacrement, parce qu'elle est le signe du péché commis et non de la grâce ou de la rémission des péchés. Nous répondons que la confession, séparée de l'absolution, n'est point un signe de la grâce, mais qu'elle l'est quand l'absolution s'y joint sous la forme sacramentelle, *ego te absolvo*, etc. De même que l'eau dans le baptême n'est point par elle-même un signe de la grâce; mais elle le devient en se joignant à la forme, *ego te baptizo*. Dans les sacremens donc, pour que la matière soit réputée signe de la grâce, il suffit qu'elle le soit par son adjonction avec forme.

XXVIII. On objecte encore que Judas remplit les trois parties de la pénitence, la contrition, la confession et la satisfaction, et que néanmoins son péché ne lui fut pas remis. On répond que Judas ne remplit réellement aucune des trois parties: il n'eut ni la contrition, ni la confession, parce qu'elles ne sont véritablement parties de la péni-

tence, qu'autant qu'elles sont unies à la confiance du pardon par les mérites de Jésus-Christ, et cette confiance, Judas ne l'eut pas. Il ne remplit pas davantage la troisième partie, la satisfaction; car en se donnant la mort volontairement il ne fit point acte de satisfaction, mais de désespoir.

XXIX. Chemnice objecte de plus qu'un hypocrite pourrait feindre les trois parties admises par nous, et recevoir ainsi la rémission. Erreur palpable, car il est clair que le pardon ne peut être obtenu que par celui qui, sincèrement, et non par feinte, reçoit le sacrement; autrement il manquerait de la principale condition, qui est une véritable contrition.

XXX. Mais touchant les parties de la pénitence, nous n'avons pas seulement à combattre contre les hérétiques, mais aussi contre les catholiques mêmes. Scot avance (in 4. Sent. dist. 14. quæst. 4.) que l'absolution seule constitue l'essence du sacrement de la pénitence, en quoi il est suivi par Ockam, Almain, Jean Major et autres; ceux-ci néanmoins, tout en niant que la contrition et la confession soient des parties essentielles du sacrement, les tiennent pour parties nécessaires, non comme essentielles mais comme conditionnelles, et sans lesquelles le sacrement serait nul. Et quand on leur oppose que dans leur système il n'y aurait plus de signe sensible, ils répondent que ce signe se trouve dans le son des paroles de l'absolution. Mais la doctrine contraire à cette opinion de Scot est commune et conforme à celle de S. Thomas (5. p. qu. 90. a. 2 et 3.), et elle paraît indubitable suivant les paroles du concile de Florence puis de celui de Trente. Le concile de Florence s'exprime ainsi sur le sacrement de pénitence: « Quartum sacramentum est poenitentia, cujus quasi materia sunt actus poenitentis » (c'est-

à-dire comme il est écrit ensuite) « cordis contritio cum »  
 » proposito non peccandi de cœtero, oris confusio et satis-  
 » factio pro peccatis. » Et puis on y indique la forme :  
 « Ego te absolvo a peccatis tuis. » On peut ajouter à ces au-  
 torités celle de Lucius III, dans le ch. (abolendam, De  
 liceret.), où il appelle sacremens, le baptême, la confes-  
 sion des péchés et le mariage : or, si la confession n'ap-  
 partenait pas à l'essence même de la pénitence, ce pon-  
 tife n'aurait pu appeler la confession sacrement.

XXXI. Le concile de Trente au ch. 5 déclare que ces  
 actes sont parties de la pénitence, dont ils sont, dit-il,  
*quasi materia*. Voici le passage : « Sunt autem quasi ma-  
 » teria hujus sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe  
 » contritio, confessio et satisfactio ; qui quatenus in poe-  
 » nitente ad integritatem sacramenti et ad plenam et per-  
 » fectam peccatorum remissionem ex Dei institutione re-  
 » quiruntur, poenitentiae partes dicuntur. » Ainsi, ces actes,  
 que le concile appelle d'abord *quasi materia*, il les nomme  
 immédiatement après les parties de la pénitence, et dit  
 qu'elles sont nécessaires à l'intégrité du sacrement et à la  
 pleine rémission des péchés selon l'institution divine.  
 « Sacramenti vero partes sunt illi intrinsecæ » (dit Jue-  
 nin, Theol. de poenit. tom. 7. p. 305. concl. 2.) « at-  
 » qui materia intrinseca et materia ex qua idem omnino  
 » sunt ; ergo illi actus sunt materia ex qua sacramenti  
 » poenitentiae, quos concilium Tridentinum assuerit esse  
 » quasi illius materiam, esse illius partes. » D'où Bellar-  
 min dit avec raison au chap. 15 que Scot et les autres  
 n'ont ainsi parlé que parce qu'ils l'ont fait avant les con-  
 ciles de Florence et de Trente qui ont pleinement décidé  
 ces questions, et il ajoute : « Quod si hoc tempore super-  
 » essent, sine dubio Ecclesiae definitioni ac sententiae ac-



» quiescerent. » Aussi Bellarmin proclame la vérité de la doctrine que les actes du pénitent sont comme la matière de la pénitence, et l'absolution du prêtre la forme ; il atteste que cette doctrine a été celle de S. Thomas de Richard, de Durand et de la presque généralité des autres. (In 4. Sent. dist. 14.) Quant au rite de l'imposition des mains sur le pénitent, en usage dans les temps anciens, il est certain qu'il n'appartient pas à l'essence du sacrement comme l'écrit S. Thomas (opusc. 22. De forma absol.)

XXXII. Un certain partisan caché de Scot (le Père Morelli, camaldule, auteur de l'Abrégé de Palavicin ec. § 220.) a écrit : « Le concile n'appelle pas ces trois actes du pénitent *materia*, mais *quasi materia* du sacrement ; et par là il confirme la doctrine de Scot qu'ils ne sont pas vraiment matière, mais circonstances nécessaires du sacrement. » Mais cet auteur se trompe, car le sentiment général est que le concile n'a pu aucunement avoir l'intention de confirmer, comme il le prétend, l'opinion de Scot ; mais au contraire qu'il a confirmé l'opinion contraire à celle de Scot, que les trois parties sont essentielles à ce sacrement et non pas seulement l'absolution. Outre que Scot, à l'endroit cité, parle assez confusément, lorsqu'entr'autres choses il dit : « *Pœnitentia est absolutio pœnitentis facta certis verbis, etc.* » Bellarmin observe que l'absolution est l'acte du prêtre, mais non la pénitence qui est celui du pénitent, et que de l'une et de l'autre se compose le sacrement, ainsi que l'enseigne S. Thomas, comme nous le verrons plus bas.

XXXIII. Mais pourquoi le concile appelle-t-il les trois actes du pénitent *quasi materia* et non *materia* ? Bellarmin répond qu'il les nomme « *quasi materia non quod non* » sint vere materia qualem sacramenta requirunt ; sed

» quod non sint res aliqua solida ac tractabilis, qualis in  
 » aliis sacramentis cernitur. » Et la même explication se  
 trouve dans le catéchisme romain : « Sed quia ejus gene-  
 » ris materiæ non sunt, quæ extrinsecus adhibeatur, ut  
 » aqua in baptismo, et chrismatio in confirmatione. »  
 Puis il y est dit que pour la matière des sacremens il n'est  
 requis qu'un signe sensible qui se manifeste ensuite par  
 les paroles de la forme, et ici les actes du pénitent sont  
 bien de cette nature. Du reste on ne peut dire d'aucun sa-  
 crement que ce qu'on nomme sa matière soit la matière  
 elle-même physiquement parlant.

XXXIV. Malgré tout cela, nos adversaires ne laissent pas  
 de répliquer, et disent que le concile appelle les actes du  
 pénitent *quasi materia*, et parties de la pénitence, en tant  
 qu'ils sont requis pour l'intégrité du sacrement et pour la  
 pleine rémission des péchés; mais non en ce sens qu'ils  
 sont intrinsèquement partie du sacrement comme l'eau  
 fait partie du baptême. Juénin répond que si cet argu-  
 ment était admissible on pourrait dire aussi que les actes  
 de foi, d'espérance et de charité sont *quasi materia* du  
 baptême, parce qu'ils sont aussi nécessaires pour recevoir  
 la grâce par le baptême. Il ajoute que le concile en dési-  
 gnant quelles étaient les dispositions nécessaires pour ob-  
 tenir la grâce dans le baptême et les autres sacremens, ne  
 dit jamais que ces dispositions soient comme la matière et  
 les parties du sacrement. Donc, en disant que dans la pé-  
 nitence les actes du pénitent étaient *quasi materia* et par-  
 ties du sacrement, il n'a point entendu les désigner seu-  
 lement comme de simples dispositions, mais comme de  
 véritables parties du sacrement.

XXXV. Les scolistes répliquent encore, et disent : Le  
 sacrement doit être le signe de l'effet qu'il produit. L'effet

de la pénitence est la rémission des péchés, qui n'est signifiée ni par la contrition ni par la confession, mais par la seule absolution. Donc, dans l'absolution seule consiste l'essence propre du sacrement. Mais on répond que comme le prêtre en prononçant l'absolution indique la rémission du péché, le pénitent aussi, en se confessant humblement par la contrition qu'il ressent des fautes qu'il a commises envers Dieu, indique l'éloignement du péché : d'où S. Thomas (3. p. q. 86. a. 6.) dit que la force sacramentelle, bien qu'elle réside principalement dans le pouvoir des clés par lequel le prêtre absout, réside cependant aussi dans les actes du pénitent, puisque Dieu se sert de ces actes pour signifier et motiver la justification. Voici les paroles du saint docteur : « Omne autem sacramentum producit » effectum suum non solum virtute formæ, sed etiam virtute materiæ ; ex utroque enim est unum sacramentum. » Unde sicut remissio culpæ fit in baptismo, non solum » virtute formæ sed etiam virtute materiæ (scil. aquæ), » principalius tamen virtute formæ, ex qua et ipsa aqua » virtutem recipit ; ita etiam et remissio culpæ est effectus » pœnitentiæ , principalius quidem ex virtute clavium , » quas habent ministri, ex quorum parte accipitur id » quod est formale in hoc sacramento, secundario autem » ex vi actuum pœnitentis pertinentium ad virtutem pœnitentiæ : tamen prout hi actus aliquo modo ordinantur » ad claves Ecclesiæ : et sic patet, quod remissio culpæ » est effectus pœnitentiæ, secundum quod est virtus ; principalius tamen secundum quod est sacramentum. »

XXXVI. On objecte en outre que les actes du pénitent ne peuvent être la matière de la pénitence, puisque parmi eux on compte la satisfaction sans laquelle pourtant la confession peut être valide, comme il arrive dans le cas

où le pénitent ne peut pas accomplir cette satisfaction. On répond que la satisfaction est une partie de la pénitence, mais n'en est pas matière totalement essentielle; elle est matière intégrale, puisqu'elle complète la pénitence, et elle est encore matière essentielle inadéquate du sacrement, en sorte que si le pénitent n'avait pas l'intention de l'accomplir, le sacrement demeurerait nul de fait.

XXXVII. Dans le chapitre 4, on traite de la contrition. Luther et Calvin disaient que la contrition était le fruit de la foi justifiante, d'où ils niaient qu'elle fût partie de la pénitence. Luther disait en outre que la véritable contrition n'est point la haine et la détestation de la vie passée, mais l'amour de la justice et la vie nouvelle: il ajoutait que la tristesse ressentie pour les péchés commis « facit hominem hypocritam, immo magis peccatorum, etc., optima pœnitentia nova vita. » Cette erreur ne fut pas embrassée par Chemnice et Calvin, qui admettaient que le pécheur, pour obtenir le pardon, devait détester ses fautes, l'Écriture étant trop claire sur ce point: « Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio, et in fletu, et in planctu, et scindite corda vestra, et non vestimenta vestra; et convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus et misericors est, etc. » (Joel. II. 12. et seq.) « Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato, dicens: Quid feci? » (Jerem. VIII. 6.) « Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ. » (Isai. XXXVIII.) Cette même vérité est enseignée par tous les saints Pères. S. Cyprien dit: « Dolentes peccata vestra perspicite. » (Serm. de lapsis.) S. Ambroise (lib. 2. De pœnit. c. 10), S. Chrysostôme (lib. 1. De compunct.), S. Jérôme (in cap. 51. Hierem.), S. Augustin (Ench. c.

65), S. Grégoire (Hom. 24. in Evangelio), et plusieurs autres tiennent le même langage.

XXXVIII. Il n'est point douteux que dans la contrition ne doive entrer nécessairement la résolution de mener une vie nouvelle, mais cette résolution ne fait point partie distincte du sacrement; elle reste unie avec la contrition. Quant à savoir si le bon propos doit être explicite, plusieurs auteurs disent qu'il suffit qu'il soit implicite; néanmoins Bellarmin (De pœnit. lib. 2. c. 6.), d'accord avec Pierre Lombard, Alexandre de Hales, S. Thomas, Scot et l'opinion commune, tient qu'il doit être explicite et formel, et cette doctrine doit être soutenue quand il s'agit de la validité du sacrement, selon la proposition 4 condamnée par Innocent XI: d'autant plus que le concile, comme nous le verrons, dans la définition de la contrition fait aussi entrer le propos: « *Contritio est detestatio, etc., cum proposito non peccandi de cætero.* »

XXXIX. Du reste, quoique puissent dire les novateurs, le concile, dans son chapitre 4, déclare que « la contrition est la douleur et la détestation du péché commis, avec la résolution de ne plus pécher. » Il ajoute que la contrition a été reconnue de tout temps nécessaire pour obtenir le pardon, et qu'elle prépare l'homme à la rémission des péchés, si elle se joint à la confiance dans la miséricorde divine et avec le désir d'accomplir tout ce qui est requis pour la réception du sacrement. Puis il déclare que la contrition n'est pas une pure cessation du péché avec un commencement de nouvelle vie, mais bien aussi une haine de la vie passée. Il dit encore que si quelquefois la contrition, rendue parfaite par la charité, réconcilie l'homme avec Dieu avant même le sacrement, néanmoins la réconciliation n'est attribuée à la contrition

qu'à raison du vœu ou désir du sacrement qui s'y trouve ainsi comme implicitement renfermé. Le concile dit de plus que la contrition imparfaite, nommée *attrition*, laquelle naît communément de la laideur du péché ou de la crainte des peines de l'enfer, pourvu qu'elle exclue la volonté de pécher et soit accompagnée de l'espérance du pardon, est un don de Dieu, avec lequel le pénitent s'ouvre un chemin vers la justice. Et bien que cette attrition, sans le sacrement, ne soit point capable de justifier, néanmoins elle dispose à obtenir la grâce par le sacrement. D'où on voit la fausseté de cette calomnie dirigée par quelques-uns contre les auteurs catholiques, prétendant qu'ils enseignent que le sacrement de la pénitence confère la grâce au pénitent sans aucun bon mouvement; ce qui n'a jamais été dit ni entendu dans l'Église. Le chapitre se termine par la déclaration qu'il est faux que la contrition soit extorquée et forcée; qu'elle est au contraire volontaire et libre.

XL. Voici les paroles du concile dans ce chapitre 4 :  
 « Contritio, quæ primum locum inter dictos penitentis  
 » actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato  
 » commissio, cum proposito non peccandi de cœtero. Fuit  
 » autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccato-  
 » rum hic contritionis motus necessarius; et in homine  
 » post baptismum lapsio ita demum præparat ad remissio-  
 » nem peccatorum, si cum fiducia divinæ misericordiæ,  
 » et voto præstandi reliqua conjunctus sit, quæ ad rite  
 » suscipiendum hoc sacramentum requiruntur. Declarat  
 » igitur sancta synodus, hanc contritionem, non solum  
 » cessationem a peccatis, et vitæ novæ propositum, et  
 » inchoationem, sed etiam veteris odium continere,  
 » juxta illud : Projicite a vobis omnes iniquitates vestras,

» in quibus prævaricati estis, et facite vobis cor novum,  
» et spiritum novum. Et certe qui illos sanctorum clamo-  
» res consideraverit : Tibi soli peccavi, et malum co-  
» ram te feci : Laboravi in gemitu meo, lavabo per sin-  
» galas noctes lectum meum : Recogitabo tibi omnes  
» annos meos in amaritudine animæ meæ, et alios hujus  
» generis, facile intelliget, eos ex vehementi quodam an-  
» teactæ vitæ odio, et ingenti peccatorum detestatione  
» manasse. Docet præterea, etsi contritionem hanc ali-  
» quando caritate perfectam esse contingat, hominemque  
» eo reconciliare, priusquam hoc sacramentum suscipia-  
» tur ; ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contri-  
» tioni, sine sacramenti voto quod in illa incl. dicitur non  
» esse adscribendam. Illam vero contritionem imperfec-  
» tam, quæ attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis  
» peccati consideratione, vel ex gehennæ, et pœnarum  
» metu communiter concipitur. Si voluntatem peccandi  
» excludat, cum spe veniæ · declarat non solum non fa-  
» cere hominem hypocritam, et magis peccatorem, ve-  
» rum etiam donum Dei esse, et Spiritus Sancti impulsum,  
» non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moven-  
» tis, quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat.  
» Et quamvis sine sacramento pœnitentiæ per se ad  
» justificationem perducere peccatorem nequeat ; tamen  
» eum ad Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ impe-  
» trandam disponit. Hoc enim timore utiliter concussi  
» Ninivitæ ad Jonæ prædicationem plenam terroribus  
» pœnitentiam egerunt, et misericordiam a Domino im-  
» petrarunt. Quamobrem falso quidam calumniantur ca-  
» tholicos scriptores, quasi tradiderint sacramentum pœ-  
» nitentiæ absque bono motu susipientium gratiam  
» conferre : quod nunquam Ecclesia docuit, nec sensit,

» Sed, et falso docent, contritionem esse extortam et coac-  
 » tam, non liberam et voluntariam. »

XLI. A ce chapitre 4 correspond le canon 4 qui porte :  
 « Si quis dixerit eam contritionem, quæ paratur per dis-  
 » cussionem, collectionem et detestationem peccatorum,  
 » qua quis recogitat annos suos in amaritudine animæ  
 » suæ, ponderando peccatorum suorum gravitatem, mul-  
 » titudinem, sceditatem, amissionem æternæ beatitudinis,  
 » et æternæ damnationis incursum, cum proposito me-  
 » lioris vitæ, non esse verum et utilem dolorem, nec præ-  
 » parare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et  
 » magis peccatorem, demum illam esse dolorem coac-  
 » tum, et non liberum ac voluntarium : anathema sit. » !

XLII. Ici vient se placer cette grande question : si, pour recevoir le sacrement de la pénitence, il suffit de l'attrition ; et si l'attrition requiert *l'amour commencé* ? Touchant cet amour commencé, il faut savoir que dans l'année 1677, Alexandre VII par son décret, sous peine d'excommunication : « Ne quis audeat alicujus theologiæ cen-  
 » suræ, alteriusque injuriæ nota taxare alterutram sen-  
 » tentiam, sive negantem necessitatem aliqualis dilectio-  
 » nis Dei in attritione ex metu gehennæ concepta, quæ  
 » hodie inter scholasticos communior videtur : sive as-  
 » serentem dictæ dilectionis necessitatem. » Du reste, à présent, les théologiens sont d'accord pour affirmer que l'attrition suffit, mais qu'en outre elle requiert l'amour commencé, puisqu'on ne peut mettre en doute qu'une des dispositions nécessaires à la justification du pécheur (comme l'enseigne le concile de Trente dans sa session 6, chap. 6), c'est que « Deum tanquam justitiæ fontem di-  
 » ligere incipiat ; ac propterea moveatur adversus pec-  
 » cata per odium aliquod et detestationem. » Mais le point



est de savoir si cet amour commencé doit être cette charité prédominante par laquelle nous aimons Dieu par-dessus toutes choses, comme le veulent Juénin, Merbes, Habert, Morin, Concina et Antoine. L'opinion la plus commune est qu'une telle charité n'est point exigée ; c'est celle de Gonet, Melchior-Canus, la théologie de Périgoureux, Tournely, Colet, Cabassut, Wigandt et grand nombre d'autres. Benoit XIV (De synod. lib. 7. cap. 13.), assure que depuis le concile de Trente, toutes les écoles ont reçu avec applaudissement cette doctrine. La raison en est que si dans l'attrition, on requérait l'amour divin *super omnia*, le sacrement de pénitence ne serait plus le sacrement des morts, mais celui des vivans, puisque tous les pénitens approcheraient de ce sacrement en état de grâce ; car toute contrition qui naît de la charité prédominante efface les péchés et est la vraie contrition, comme l'enseigne S. Thomas (suppl. qu. 5 a 5). Et cela arrive toutes les fois que l'homme est plus touché de la perte de la grâce que de celle de tout autre bien. Or une pareille contrition étant la véritable, efface les péchés, quelque faible que soit la douleur : « Quantumvis parvus » sit dolor, dummodo ad contritionis rationem suffi- » ciat, omnem culpam delet. » Et S. Thomas l'entend avec absence du sacrement, comme il s'en explique ailleurs (quodlib. 4 a 1) : « Per solam contritionem remit- » titur peccatum ; sed si antequam absolvatur habeat hoc » sacramentum in voto. » Cela est confirmé par les paroles mêmes du concile : « Et si contritionem hanc ali- » quando caritate perfectam esse contingat, hominem- » que Deo reconciliare priusquam hoc sacramentum actu » concipiatur, etc. » En vain dirait-on que le concile en parlant de la contrition *caritate perfectam* n'entend point

la charité éloignée, mais cette charité, intense et fervente, car la ferveur n'appartient pas à l'essence de la contrition ou même à sa perfection, mais seulement à son état, comme dit S. Thomas, ou à son mode; cette ferveur n'étant qu'une circonstance qui vient se joindre accidentellement à la substance de la contrition de même que « plus » et minus non variant speciem. »

XLIII. Que le concile en parlant de la contrition qu'il appelle *caritate perfectam*, n'entende point parler de la charité intense, mais simplement de la contrition qui naît de la charité prédominante, c'est ce qui apparaît de la texture même de ses paroles; car il distingue la contrition *parfaite*, qui naît de la charité (*caritate perfectam*), de la contrition imparfaite qui naît de l'horreur du péché et de la crainte de l'enfer : « *Illam vero contritionem im-*  
» *perfectam, quæ attritio dicitur quia vel ex turpitudinis*  
» *peccati consideratione, vel ex gehennæ, vel pœnarum*  
» *metu concipitur.* » Et il dit de cette dernière que bien qu'elle soit un don de Dieu et qu'elle prépare à recevoir la justice, elle ne peut, hors du sacrement, produire la grâce. Qu'ensuite toute contrition même éloignée justifie, cela est certain pourvu qu'elle soit un acte de pure charité, car la charité ne peut exister avec la présence du péché, c'est-à-dire avec la haine de Dieu, comme l'atteste l'Écriture : « *Ego diligentes me diligo. (Prov. viii.) Qui di-*  
» *ligit me diliget eum pater meus. (Jo. xiv.) Omnis qui*  
» *diligit, ex Deo natus est.* » (Jo. iv.) C'est ce qu'enseignent généralement les saints Pères et les théologiens, avec S. Thomas qui dit (2. 2. q. 45 a. 4) : « *Caritas non po-*  
» *test esse cum peccato mortali.* » Et ici par charité le saint ne peut entendre la charité intense; car il dit ailleurs (2. 2. q. 24. a 12) : « *Actus peccati mortalis con-*

» trariatur caritate, quæ consistit in hoc quod Deus dili-  
 » gatur super omnia. » Et dans un autre endroit (2. 2. q.  
 44. a 8. ad. 2) il dit que la charité parfaite, c'est-à-dire  
 intense, ne diffère en rien dans son essence de l'impar-  
 faite : « Caritas perfecta et imperfecta non differunt se-  
 » cundum essentiam, sed secundum statum. »

XLIV. Ce point est encore éclairci par la trente-deuxième proposition de Baius, condamnée par Grégoire XIII, et dont voici les termes : « Caritas illa, quæ est plenitudo  
 » legis, non super est conjuncta cum remissione pecca-  
 » torum. » L'amour qui est *plenitudo legis*, c'est-à-dire  
 qui est suffisant pour accomplir le précepte de la charité,  
 est certainement celui par lequel on aime Dieu sur toute  
 chose, comme tous les docteurs l'enseignent avec S. Tho-  
 mas qui, en expliquant le précepte : « Diliges Dominum  
 » Deum tuum ex toto corde tuo, » dit : « Cum manda-  
 » tur, quod Deum ex toto corde diligamus, datur in-  
 » telligi, quod Deum super omnia debemus diligere. »  
 Ce point donc établi que la charité prédominante, quoi-  
 que restreinte, ne peut exister avec le péché, il est égale-  
 ment certain que toute contrition, laquelle est aussi un  
 acte formel de charité, efface le péché. D'où il suit que si  
 l'on veut que l'amour commencé requis pour l'attrition  
 soit un amour prédominant, tout pécheur alors irait à  
 confesse déjà justifié, et le confesseur en absolvant ne fe-  
 rait autre chose en substance que de le déclarer absous,  
 comme le prétendait Luther. Mais non, répliquent nos ad-  
 versaires ; car le pécheur n'est toujours absous qu'en vertu  
 de l'absolution sacramentelle dont il a le désir. Nous ré-  
 pondons que de cette manière le sacrement de la péni-  
 tence n'aurait jamais son effet qui est de remettre les pé-  
 chés dans l'acte même qui l'administre, caractère propre

à tout sacrement : or, cette différence que celui-ci aurait avec tous les autres ne saurait être admise sans preuves claires et positives. Mais si on veut dans l'attrition un amour commencé qui ne soit ni parfait ni prédominant, mais seulement un principe d'amour, selon les termes du concile, « Deum diligere incipiunt, » et qui soit une disposition à la justification, cela ne peut être contesté, et nous disons même que ce principe est intrinsèquement et actuellement dans toute attrition, soit qu'elle vienne de la crainte des châtimens divins : « Timor Domini initium dilectionis erit » (Eccli. xxv. 46), soit qu'elle naisse de l'espérance du pardon et de la béatitude, comme le dit S. Thomas : « Ex hoc quod per aliquem speramus bona, incipimus ipsum diligere. » (1. 2. q. 40. a 7.) Le cardinal Palavicin (lib. 8. cap. 15) rapporte que quelques Pères dans le concile proposaient d'ajouter après ces mots « diligere incipiunt » ceux-ci « per actum charitatis, » ce qui ne fut pas adopté.

XLV. Mais en outre de tous les raisonnemens que nous venons d'exposer notre doctrine se prouve encore par le texte même du concile de Trente. Au chap. 4, nous avons vu, à propos de l'attrition conçue par crainte de l'enfer, que Luther disait qu'une telle attrition rendait l'homme plus coupable. C'est une erreur : si cet homme détestait le péché par crainte de l'enfer, de telle sorte qu'il s'abandonnerait au péché si l'enfer n'existait pas, sans doute une pareille crainte le rendrait plus coupable ; mais si cette crainte exclut la volonté de pécher et que le pécheur déteste ses fautes commises à cause de l'enfer qu'elles ont mérité, non-seulement il ne pèche pas, mais il fait un bon acte, qui est un don de Dieu, une impulsion de l'Esprit-Saint, et qui dispose l'homme à obtenir la grâce dans le

sacrement : « Et quamvis sine sacramento poenitentiae per » se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, ta- » men eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae im- » petrandam disponit. » Il est vrai que d'abord on avait mis *sufficit*, mais les Pères n'hésitèrent pas à remplacer ce mot par *disponit* parce qu'au fond il a la même force ; car ce *disponit* (comme le remarquent le P. Gonet et autres) ne saurait s'entendre de la disposition éloignée puisque le concile vient de déclarer auparavant que l'attrition « ex » metu gehennæ » était un don de Dieu et une impulsion de l'Esprit-Saint, et par conséquent qu'elle est une disposition pour la justification ; ainsi quand il dit : « Tamen » ad Dei gratiam in sacramento impetrandam disponit, » il paraît qu'il entend parler de la disposition prochaine. Et cela ressort plus clairement de la connexion des sens des parties du passage cité. Si, en effet, le concile avait entendu parler de la disposition éloignée, il n'était pas exact de dire : « Et quamvis sine sacramento ad justifica- » tionem perducere nequeat tamen ad Dei gratiam in sa- » cramento impetrandam disponit ; » il eût fallu mettre plutôt : « Et quamvis sine sacramento non disponat ad gra- » tiam, tamen in sacramento disponit ad illam impetran- » dam ; » donc puisqu'il a dit : « Bien que l'attrition sans » le sacrement ne puisse conduire le pécheur à la justifi- » cation, » on peut penser que le concile faisant concorder les deux termes de sa déclaration a voulu dire que dans le sacrement elle justifiait le pécheur et par conséquent qu'il a parlé de la disposition prochaine et non de la disposition éloignée.

XLVI. Ce sens est confirmé par ce qui suit presque immédiatement : « Quamobrem falso quidam calum- » niantur catholicos scriptores, quasi tradiderint sacra-

» mentum poenitentiae absque bono motu suscipientium  
 » gratiam conferre; quod nunquam Ecclesia Dei docuit, nec  
 » sentit. » Luther et les hérétiques n'ont point calomnié  
 les catholiques sur ce qu'ils disaient que la grâce était  
 conférée aux pécheurs contrits, mais sur ce qu'ils disaient  
 qu'elle était accordée aux pécheurs qui avaient l'attrition,  
 parce que celle-ci est un bon mouvement qui dispose à  
 recevoir la grâce du sacrement, et cela en opposition à  
 ce que disait Luther : « Tristitia ob foeditatem peccato-  
 » rum, amissionem beatitudinis, etc., facit magis pecca-  
 » torem; et tales indigne absolvuntur; » c'est pourquoi  
 il réprovoque ceux « qui vocant attritionem hanc proxime  
 » disponentem ad contritionem. » Voilà ceux que le concile  
 dit avoir été calomniés par les hérétiques, ceux « qui vocant  
 » attritionem hanc proxime (non d'une manière éloignée)  
 » disponentem ad contritionem, » et c'est bien certaine-  
 ment dans ce sens que parle le concile (à moins qu'on ne  
 veuille que dans le même article il parle tantôt dans un  
 sens tantôt dans l'autre), quand il dit : « Ad gratiam  
 » impetrandam disponit. » C'est ainsi que raisonne per-  
 tinemment la théologie de Périgueux, et je ne vois pas  
 comment les adversaires peuvent échapper à cet argu-  
 ment. Il faut y ajouter la doctrine de S. Thomas sur le  
 baptême : les dispositions pour recevoir la grâce dans le  
 baptême sont les mêmes que celles qui sont requises  
 dans le sacrement de la pénitence, et S. Thomas dit avec  
 Gonet, Soto, Canus, et un grand nombre d'autres, unanimes  
 sur ce point : « Ad hoc ut homo se præparet  
 » ad gratiam in baptismo, præexigitur fides, sed non  
 » charitas; quia sufficit attritio præcedens etsi non con-  
 » tritio. » (S. Thom. in 4. sent. dist. 6. quæst. 1. art.  
 5. ad. 2.)

XLVII. J'avais déjà dit au long tout cela dans ma Théologie morale, mais il était nécessaire d'y revenir dans cet endroit qui est propre à la matière en question. Du reste, c'est une controverse qui touche peu à la pratique; car il est hors de doute que le pénitent doit s'efforcer en s'approchant de ce sacrement d'obtenir la contrition la plus parfaite, afin d'assurer davantage la rémission de ses péchés, de même que le prêtre de son côté doit l'exhorter et l'aider à produire les actes les plus parfaits de contrition et de charité. Mais notre doctrine est utile en cela qu'elle empêche de désespérer du salut de ces pécheurs dont on peut facilement douter, à cause du nombre et de l'énormité de leurs fautes, qu'ils puissent, en recevant le sacrement, parvenir à recevoir la charité prédominante. On agite beaucoup d'autres questions sur cette matière, mais elles appartiennent plutôt à la morale qu'au dogme, et je les ai déjà traitées dans ma Théologie morale.

#### Chap. VI. — De la confession.

XLVIII. Dans le chapitre v il est traité de la confession et il est dit que l'Église a toujours entendu que dans l'institution de ce sacrement Dieu avait aussi institué la confession complète des péchés; puisque Jésus-Christ a laissé pour ses vicaires les prêtres comme juges, prononçant la rémission ou la rétention des péchés, et qu'ils n'auraient pu juger du cas où ils devaient donner l'absolution ou la refuser et prescrire la satisfaction convenable, sans connaître d'abord exactement les fautes des pénitens. C'est pourquoi les chrétiens sont tenus de confesser toutes les fautes qu'ils trouvent dans leur conscience, bien

que cachées, avec toutes les circonstances qui peuvent en changer l'espèce. Au contraire, les fautes vénielles, quoiqu'on fasse bien de les confesser, peuvent cependant ne pas être dites et sont effacées par d'autres moyens. Le concile dit encore que la confession publique, si elle n'est pas interdite, n'est point prescrite non plus, tandis que la confession secrète est ordonnée : il condamne l'erreur de ceux qui disent que la confession fut inventée par le concile de Latran, lequel n'a point établi le précepte de la confession, mais seulement a enjoint à chaque fidèle de se confesser au moins une fois l'an dans le carême, comme cela se fait. Voici les paroles du concile :

« Ex institutione sacramenti pœnitentiæ jam explicata,  
 » universa Ecclesia semper intellexit institutam etiam  
 » esse a Domino integram peccatorum confessionem, et  
 » omnibus post baptismum lapsis jure divino necessa-  
 » riam existere : quia Dominus noster Jesus Christus e  
 » terris ascensurus ad cœlos sacerdotes sui ipsius vicarios  
 » reliquit, tanquam præsidēs et judices, ad quos omnia  
 » mortalia crimina deferantur, in quæ Christi fideles ce-  
 » ciderint ; qui pro potestate clavium remissionis aut  
 » retentionis peccatorum sententiam pronuntiant. Con-  
 » stat enim sacerdotes judicium hoc incognita causa exer-  
 » cere non potuisse, neque æquitatem quidem illos in  
 » pœnis injungendis servare potuisse, si in genere dum-  
 » taxat, et non potius in specie ac sigillatim sua ipsi  
 » peccata declarassent. Ex his colligitur oportere a pœ-  
 » nitente omnia peccata mortalia, quorum post diligen-  
 » tem sui discussionem conscientiam habet, in con-  
 » fessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint, et  
 » tantum adversus duo ultima decalogi præcepta com-  
 » missa, quæ nonnunquam animum gravius sauciant,



» et periculosiora sunt iis quæ in manifesto admittuntur,  
 » nam venalia, quibus a gratia Dei non excludimur, et  
 » in quæ frequentius labimur, quamquam recte et utili-  
 » ter, citraque omnem præsumptionem in confessione  
 » dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat;  
 » taceri tamen citra culpam, multisque aliis remediis  
 » expiari possunt. Verum, cum universa mortalia pec-  
 » cata, etiam cogitationis, homines iræ filios, et Dei ini-  
 » micos reddant; necesse est omnium etiam veniam cum  
 » aperta et verccunda confessione a Deo quærere.

» Itaque, dum omnia quæ memoriæ occurrunt pec-  
 » cata, Christi fideles confiteri student, procul dubio  
 » omnia divinæ misericordiæ ignoscenda exponunt : qui  
 » vero secus faciunt, et scienter aliqua retinent, nihil di-  
 » vine bonitati per sacerdotem remittendum proponunt.  
 » Quod ignorat, medicina non curat. Colligitur præterea  
 » etiam eas circumstantias in confessione explicandas  
 » esse, quæ speciem peccati mutant : quod sine illis  
 » peccata ipsa neque a pœnitentibus integre exponantur,  
 » nec iudicibus innotescant : et fieri nequeat, ut de gra-  
 » vitate criminum recte censere possint, et pœnam quam  
 » oportet pro illis pœnitentibus imponere : unde alienum  
 » a ratione est, docere circumstantias has ab hominibus  
 » otiosis excogitatas fuisse : aut unam tantum circumstan-  
 » tiam confitendam esse, nempe peccasse in fratrem. Sed  
 » et impium est confessionem, quæ hac ratione fieri præ-  
 » cipitur, impossibilem dicere, aut carnificinam illam  
 » conscientiarum appellare : constat enim nihil aliud  
 » in Ecclesia a pœnitentibus exigi, quam ut postquam  
 » quisque diligentius se excusserit et conscientiæ suæ  
 » sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata con-  
 » fiteatur, quibus se Dominum et Deum suum mor-

» taliter offendisse meminerit : reliqua autem peccata,  
 » quæ diligenter cogitanti non occurrunt, in universum  
 » eadem confessione inclusa esse intelliguntur, pro qui-  
 » bus fideliter cum propheta dicimus : Ab oculis meis  
 » munda me, Domine. Ipsa vero hujusmodi confessionis  
 » difficultas, ac peccata detegendi verecundia gravis qui-  
 » dem videri possit, nisi tot tantisque commodis, et con-  
 » solationibus levaretur, quæ omnibus digne ad hoc sa-  
 » cramentum accedentibus per absolutionem certissimo  
 » conferuntur. Cæterum quoad modum confitendi se-  
 » creto apud solum sacerdotem, etsi Christus non vetuerit  
 » crimen aliquis in vindictam suorum scelerum, etsui hu-  
 » miliationem, cum ob aliorum exemplum, tum ob Ec-  
 » clesiae offensæ ædificationem delicta sua publice con-  
 » fiteri possit : non est tamen hoc divino præcepto  
 » mandatum : nec satis consulte humana aliqua lege  
 » præciperetur, ut delicta, præsertim secreta, publica  
 » essent confessione aperienda, unde cum a sanctissimis  
 » antiquissimis patribus magno unanimique consensu  
 » secreta confessio sacramentalis, quæ ab initio Ecclesia  
 » sancta usa est, et modo etiam utitur, fuerit semper  
 » commendata ; manifeste refellitur inanis eorum ca-  
 » lumniæ, quia eam a divino mandato alienam, et in-  
 » ventum humanum esse, atque a patribus in concilio  
 » Lateranensi congregatis initium habuisse ; doceri non  
 » verentur : neque enim per Lateranense concilium Ec-  
 » clesia statuit, ut Christi fideles confiterentur, quod  
 » jure divino necessarium, et institutum esse intellexerat ;  
 » sed ut præceptum confessionis saltem semel in anno  
 » ab omnibus et singulis, cum ad annos discretionis  
 » pervenissent, impleteretur ; unde jam in universa Ec-  
 » clesia, cum ingenti animarum fidelium fructu, obser-

» vatur mos ille salutaris confitendi sacro illo, et maxime  
 « acceptabili tempore quadragesimæ : quem morem hæc  
 » sancta synodus maxime probat, et amplectitur, tanquam  
 » pium, vel merito retinendum. »

XLIX. A ce chap. 5 se joint le can. 6, où il est dit  
 « Si quis negaverit confessionem sacramentalem vel insti-  
 » tutam, vel ad salutem necessariam esse jure divino ;  
 » aut dixerit, modum secrete confitendi soli sacerdoti,  
 » quem ecclesia catholica ab initio semper observavit,  
 » et observat, alienum esse ab institutione et mandato  
 » Christi, et inventum esse humanum : anathema sit. »

L. A ce même chapitre appartient le can. 7 qui  
 porte : « Si quis dixerit, in sacramento pœnitentiæ ad  
 » remissionem peccatorum necessarium non esse jure di-  
 » vino, confiteri omnia et singula peccata mortalia, quo-  
 » rum memoria cum debita et diligenti præmeditatione  
 » habeatur, etiam occulta, et quæ sunt contra duo ultima  
 » decalogi præcepta, et circumstantias quæ peccati spe-  
 » ciem mutant ; sed eam confessionem tantum esse utilem  
 » ad erudiendum et consolandum pœnitentem, et olim  
 » observatam fuisse tantum ad satisfactionem canonicam  
 » imponendam ; aut dixerit, eos qui omnia peccata con-  
 » fiteri student, nihil relinquere velle divinæ miseri-  
 » cordiæ ignoscendum ; aut demum non licere confiteri  
 » peccata venialia : anathema sit. »

LI. Quelques-uns disent que les novatiens, les monta-  
 nistes et les wicléfites ont nié l'existence du sacrement  
 de pénitence. Cela n'est pas exact. Ces sectaires ont nié  
 seulement que l'Église eût le pouvoir d'absoudre les pé-  
 chés trop énormes sans nier ce pouvoir sur les péchés ordi-  
 naires. L'auteur de cette hérésie fut l'impie Montan qui,  
 par ressentiment de n'avoir pu obtenir un évêché, com-

mença à errer vers l'an 171 et à faire le prophète. Il s'adjoignit pour cette œuvre deux femmes, Priscille et Maximille, qui prophétisaient aussi. Il eut beaucoup de partisans, mais deux conciles le condamnèrent. Il disait que l'Église peut remettre les péchés légers, mais non les grands, comme l'écrivit depuis Tertullien (*De pudic. cap. 2.*), après s'être fait disciple de Moutan. Celui-ci, par les soins de Novat, fut élu pape par trois évêques et fut le premier anti-pape.

LII. Jean Wicleff dit ensuite que ce pouvoir n'est point fondé sur les livres sacrés, mais qu'il a été donné aux prêtres par la pape dans le concile de Latran; Erasme de Rotterdam dit de même (*Adn. ad ep. S. Hier. ad Ocean. et Adnot. ad cap. 19 actor.*). Les calvinistes ont de fait supprimé la confession du nombre des sacremens. Les luthériens l'ont aussi ôtée, mais non totalement. Du reste, Luther, sur le sujet de la confession, a changé mille fois d'opinion; mais enfin dans les articles de Smalcalde; il dit que la confession des péchés était utile, mais non nécessaire, et qu'il suffisait qu'on la fit à Dieu; il la dit même d'autant moins nécessaire que le nombre et la gravité des péchés augmentent, et Melancthon parle de même dans sa Confession d'Augshourg. Calvin (*lib. 5. Inst. cap. 4. § 7*) ne doute pas que la confession soit d'origine divine et que l'usage en remonte aux premiers temps, mais il prétend qu'on peut d'un autre côté facilement prouver que cet usage était anciennement libre et non obligatoire. Chemnice dit qu'il suffit de se confesser en termes généraux de ses péchés sans les spécifier.

LIII. Mais la nécessité et l'obligation de la confession des péchés mortels sont bien établies par ces paroles de S. Jean (*xx. 23.*) : « *Quorum remisericitis peccata remit-*

» tuncur , etc. » Nos adversaires ne nient pas d'ailleurs que par ces mots le pouvoir de remettre les péchés et de les retenir n'ait été donné, mais ils n'en appliquent le sens qu'au ministère de la prédication qui annonce le pardon ou la damnation aux pécheurs. Cependant lier et délier ne signifient pas annoncer et déclarer , mais imposer des liens ou les ôter. Mais comment les juges les ôteront-ils sans en avoir d'abord connaissance? Ces juges ce sont les prêtres , comme l'ont reconnu les saints Pères , S. Chrysostôme (lib. 3. De sacerdot.), S. Grégoire de Nazianze (Orat. ad civit.), S. Ambroise (lib. 4. De poenit. cap. 2.), S. Jérôme (Ep. ad Heliod.), S. Augustin (lib. 20. De civit. Dei, cap. 9.), S. Innocent I (Ep. 4. ad Decent. cap. 7.), S. Grégoire (Hom. 26. in Évang.). Que si le prêtre ne remettait pas les péchés en les absolvant récllement , mais seulement en annonçant la promesse divine qu'ils seront remis , les sourds et autres privés de leurs sens , ne pourraient être absous ; et cependant il est certain qu'ils le sont , comme le déclare le concile d'Orange (cap. 12.) et le quatrième de Carthage, ainsi que S. Augustin (lib. 1. De adult. cap. ult.) et S. Léon (Epist. ad Theodor.). De plus , si l'absolution n'était pas un acte de juge , mais seulement une simple annonce de la promesse de Dieu , un pareil acte ne nécessiterait pas le ministère d'un prêtre ; mais il pourrait être accompli par tout laïque , par les femmes et même par les infidèles : aussi les hérétiques ne répugnent point à le leur accorder. Mais cela est contraire au sentiment de toute l'antiquité et à l'usage constant de toutes les églises.

LIV. La nécessité de la confession se prouve encore par plusieurs passages de l'Écriture. Et d'abord par ce texte de S. Jean (I. Jo.) : « Si confiteamur peccata nostra,

» *fidelis est Deus ut remittat, etc.* » Ces paroles doivent nécessairement s'entendre de la confession sacramentelle puisqu'à elle seule se trouve attachée la promesse de la rémission des péchés : *Quorum remisistis, etc.* Autrement si les péchés étaient remis par toute confession faite à Dieu, comment aurait-il pû être dit *quorum remisistis, etc.* Et comment les prêtres pourraient-ils lier ou retenir si le pénitent, se confessant à Dieu, était absous par Dieu lui-même ?

LV. En second lieu, cette nécessité se prouve par ce passage des Actes (Act. 19. 18.) : « *Multique credentium veniebant confitentes, et annuntiantes actus suos.* » Luther explique ces mots *actus suos* par les miracles que faisaient les fidèles ; mais une telle interprétation est rejetée par les hérétiques eux-mêmes, tant elle paraît éloignée des paroles du texte. Chemnice, dit qu'ils confessaient quelques-uns de leurs péchés, mais non tous ; Calvin dit de même : mais leur explication est évidemment inexacte ; *actus suos* quelques actes. Calvin réplique : « *Hoc semel legimus confessos esse, papæ lex quotannis repeti debet.* » Mais de ce que le livre n'en fait mention qu'une fois nous ne devons pas conclure que les fidèles ne se soient pas confessés plusieurs fois.

LVI. Une troisième preuve se tire du texte de S. Jacques (Ép. 5. 6.) : « *Confitemini alterutrum peccata vestra.* » Calvin prétend qu'il s'agit là de la confession que chacun doit faire à celui qu'il a offensé pour en obtenir le pardon ; bien qu'il avoue dans un autre endroit (Inst. 1. 4. c. 1. 22), que ces paroles concernent le pouvoir des clés. Suivant Mélancton, ce passage s'entend de la confession de ses défauts que l'on peut faire à un homme éclairé pour qu'il vous guide et prie pour vous. C'est ainsi que l'entendent ces nouveaux maîtres ; mais ce n'est pas là le

sentiment des Pères qui expliquent ce passage par la confession sacramentelle qui se fait aux prêtres, et justement c'est immédiatement après avoir ordonné aux prêtres, d'oindre les malades avec l'huile consacrée, afin que leurs péchés soient pardonnés, que S. Jacques ajoute ces paroles : « *Confitemini alterutrum, etc.,* » qui font voir que la confession devait se faire aux prêtres qu'il vient de nommer ; car autrement le mot « *confitemini* » serait une expression oiseuse ou au moins mal placée.

LVII. Voici comment les saints Pères parlent de la confession sacramentelle pratiquée dans les premiers siècles. S. Irénée, au deuxième siècle, rapporte que quelques femmes se confessèrent des mauvaises pensées secrètes qu'elles avaient eues pour un certain Marc, hérétique gnostique : « *Confessæ sunt, se inflammatas valde illum dilexisse.* » (Lib. 1. adv. hæres. cap. 9.) D'où on voit que même alors on usait déjà de la confession des péchés secrets. Tertullien, au même siècle, dit que l'*exomologèse* consiste à confesser au Seigneur son péché, afin que par la confession on puisse obtenir la pénitence pour plaire à Dieu, puis il ajoute : « *Presbyteris absolvi et caris Dei adgenicalari.* » (Lib. De pœnit. cap. 9.) Ainsi il conseille de s'agenouiller aux pieds des prêtres et il exhorte à n'en pas concevoir de honte : « *Plerosque hoc opus ut publicationem sui effugere, pudoris magis memores quam salutis.* » (Ibid. cap. 10.) Origène, toujours au même siècle, après avoir présenté les différens usages de l'Église pour la rémission des péchés, ajoute : « *Il y a un septième mode ; c'est quand le pécheur n'a point honte de confesser au prêtre son péché et en demande le remède. — Cum non crubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum, et quærere medicinam.* »

(Hom. 11. in Levit.) S. Bazile écrit : « Ut vitia corporis » aperiunt iis qui rationem, qua ea curanda sunt, teneant ; » eodem modo peccatorum confessio fieri debet apud eos, » qui ea possint curare. (In reg. brev. resp. 229.)

LVIII. De plus, on lit dans S. Grégoire de Nice : « Au- » dacter ostende illi quæ sunt recoudita animi arcana , » tanquam occulta viscera. » (Orat. in eos qui al. acerb. judic.) Et S. Ambroise : « Si vis justificari, fateri de- » lictum tuum ; solvit enim criminum nexus verecunda » confessio peccatorum. » (Lib. 2. De poenit. cap. 6.) Paulin, auteur de la *Vie de S. Ambroise*, rapporte que ce saint : « Quotiescumque illi aliquis ad percipiendam » poenitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat ut » flere illum compelleret. » S. Jérôme dit : « Si quis ser- » pens diabolus occulte momorderit, si vulnus suum ma- » gistro noluerit confiteri, magister prodesse non poterit... » Quod ignorat, medicina non curat : » (In cap. 10. Eccl.) S. Léon écrivait en 440 aux évêques de la Campanie qui voulaient astreindre les pénitens à confesser publiquement leurs péchés : « Removeatur tam improba- » bilis consuetudo ne multi à poenitentiae remediis ar- » ceantur ; sufficit enim ea confessio quæ offertur sacer- » doti, qui pro delictis poenitentium precator accedit. » (Epist. 36.) A ces Pères il faut ajouter S. Cyprien (Ep. 16. lib. 3. ad Pleb.), S. Athanase (Serm. in verba, pro- fecti in pagum), S. Hilaire (Can. 18. in Matth.), S. Chry- sostôme (Hom. xxx, in Gen.) et plusieurs autres. S. Augustin parlant sur ce texte de S. Jacques : « Confitemini » alterutrum, etc. » (5. 19.), écrit : « Egēs sacerdotis qui » mediator sit apud Deum tuum salubri iudicio ; alioquin » responsum divinum quomodo consummaretur : confi- » temini alterutrum peccata vestra? Et plus loin (Hom.



**XLIX.** in Levit.) il condamne ceux qui disent : « C'est » assez que je me repente dans le cœur pour que Dieu me » pardonne : *Nemo sibi dicat : novit Deus qui mihi ignoscit, quid in corde ago. Ergo sine causâ sunt claves datæ Ecclesiæ Dei?* » En outre, S. Bernard (Lib. medit. cap. 9.), expliquant le « *confitemini alterutrum* », dit : *Nempe homines hominibus qui potestatem absolvendi habent.* » Et puis il ajoute : « *Dedit nobis ministerium reconciliationis : pro Christo ergo legatione fungimur.* » Ceux que le prince envoie aux factieux avec pouvoir de les réconcilier, ne peuvent exercer ce pouvoir, si d'abord ils n'ont de la bouche même des rebelles l'aveu de leur crime : de même, le pouvoir de réconcilier les pécheurs avec Dieu, emporte celui de scruter leurs consciences.

**LIX.** La nécessité de la confession est établie aussi par les conciles œcuméniques, qui l'ont reconnue de précepte divin. Dans le concile général, au can. 102, on lit : « *Oportet autem eos, qui solvendi et ligandi potestatem a Deo accepere, peccati qualitatem considerare... et sic morbo convenientem adferre medicinam.* » On lit de même au can. 11, du concile de Laodicée : « *Pro qualitate peccati poenitentiae tempus tribuendum est.* » Dans l'Église latine il y a eu plusieurs conciles qui ont expressément commandé la confession sacramentelle : tels sont le troisième concile de Carthage, dans le can. 1 ; celui de Châlons, celui de Worms et autres ; et finalement ceux qui ont le plus d'autorité ; celui de Latran sous Innocent III, can. 22 ; celui de Constance, sess. 8 ; celui de Florence et le concile de Trente. Ainsi donc, si la confession n'était pas de droit divin, l'Église serait demeurée dans l'erreur pendant quatre siècles au moins. Et cet usage général de l'Église est d'autant mieux une preuve de la

nécessité dont il s'agit, que, selon S. Augustin, ce que l'on voit usité pendant long-temps dans l'Église et qui ne se trouve pas établi par quelque décret de l'Église comme loi positive, doit être cru d'institution divine. Et cela surtout en matière de confession, dont il n'y a pas d'exemple qu'aucun pape ait dispensé.

LX. Chemnice (in censur. ad cap. 5. Trid.) persiste à soutenir que les anciens Pères, quand ils parlent de confession, n'entendent pas la sacramentelle, mais celle qui se fait seulement à Dieu ou simplement au prochain pour obtenir le pardon de l'offense qu'on lui a faite. Mais il suffit de jeter un coup-d'œil sur les textes des Pères que nous venons de rapporter pour voir toute l'erreur de Chemnice. Et cependant il convient lui-même que les saints Pères recommandaient la confession que l'on faisait aux prêtres, et il avoue de plus que quelques-uns des passages de ces mêmes Pères paraissent indiquer la nécessité des confessions sacramentelles. Calvin ne le nie pas, mais il soutient (Instit. lib. 3. cap 5. § 7.) que ce n'était pas une obligation pour les fidèles que de se confesser sacramentellement avant la constitution du concile de Latran (in cap. omnis utriusque sexus, etc.) sous Innocent III. Mais il se trompe comme nous l'avons dit plus haut, car ce ne fut pas Innocent qui imposa le précepte de la confession, mais seulement il détermina le temps dans lequel elle devait être faite par les fidèles, c'est-à-dire au moins une fois l'année, comme déjà les papes Innocent I<sup>er</sup>, Léon I<sup>er</sup> et Zéphirin l'avaient prescrit avant lui.

LXI. Au reste il faut savoir, que bien que dès les premiers temps la confession auriculaire ait été toujours pratiquée, néanmoins les confesseurs, dans ces temps anciens, conseillaient souvent à leurs pénitens de confesser

publiquement, pour mieux s'humilier, quelqu'un de leurs péchés, même secret, pourvu qu'une telle confession ne causât point de scandale et ne risquât pas de rendre odieux le sacrement. Voici comme Origène parle à ce sujet : « Proba prius medicum, cui debeas causam languoris » exponere... ut ita demum si quid ille intellexerit, talem » esse languorem tuum, qui in conventu Ecclesiæ exponi » debeat, ex qua et cæteri ædificari poterunt, et tu facile » sanari, illius consilio procurandum est. » (Hom. 2. in Psalm. 37.) Mais cet usage cessa en Orient au cinquième siècle à l'occasion du fait d'une certaine dame noble de Constantinople, laquelle ayant été d'abord se confesser au pénitencier de cette église, voulut encore se confesser en public (mais sans en avoir reçu le conseil de son confesseur) d'avoir eu un commerce charnel avec un certain diacre, dont elle révéla même publiquement le nom. Cela causa un grand scandale et une telle rumeur parmi le peuple que le diacre fut chassé de cette église et le clerc resta couvert de honte aux yeux de toute la nation. L'archevêque Nectaire, prédécesseur de S. Jean Chrysostôme, en fut tellement affecté qu'il abolit l'office de pénitencier et défendit dès-lors à tous les fidèles de confesser en public leurs péchés secrets et même de faire pénitence publique de ces péchés. Voilà comment vint la défense de la confession publique, et cette défense passa bientôt de l'Église d'Orient à celle d'Occident.

LXII. Calvin est donc dans l'erreur quand il dit avec Thomas Waldem (Instit. lib. 3. c. 4. § 7.) que le précepte de la confession auriculaire ne fut pas institué par Jésus-Christ, mais par les évêques, et seulement dans quelques lieux. Et à ce sujet il affirme que, d'après Sozomène, l'archevêque de Constantinople, Nectaire, à cause du scan-

dale de cette dame qui avait déclaré en public son péché avec un diacre, abolit la confession auriculaire, et il ajoute que depuis lors les églises d'Orient rejetèrent la confession ; d'où il conclut que si la confession auriculaire avait été un précepte divin Nectaire n'aurait pas eu l'audace de l'abolir. Mais c'est là une erreur, comme je l'ai dit, car nous savons par Sozomène lui-même, Socrate et Nicéphore, qu'à l'occasion de l'hérésie des novatiens, les évêques nommèrent un prêtre pénitencier chargé de régler la pénitence publique dans laquelle les pénitens devaient déclarer publiquement leurs péchés. Ainsi les évêques ne voulurent point empêcher la confession des péchés, mais ils voulurent que cette confession ne se fit pas publiquement comme on le prouve par ce que dit S. Chrysostôme (Hom. 8. de pœnit.) D'ailleurs le pénitencier ne devait point ordonner la confession de tous les péchés, mais seulement de ceux qui, étant publics, demandaient une pénitence publique. Sozomène atteste que la prohibition de Nectaire de confesser publiquement les péchés cachés, s'observait déjà dans toutes les églises d'Occident. Et S. Léon affirme que l'usage de publier les péchés cachés n'eut jamais lieu à Rome ; aussi le saint pontife (Ep. 80. ad episc. Camp.) reprend-il quelques évêques qui voulaient introduire cet usage.

LXIII. Quant à ce que disent ensuite Sozomène et Socrate, que Nectaire avait permis à chacun, « secundum » suam conscientiam ad sacra mysteria participanda accedere. » Cette permission ne s'entend pas de pouvoir, sans confession, recevoir l'eucharistie, quoique sous le poids d'un péché mortel ; mais de la dispense de se présenter au tribunal public de l'Église, et d'aller chacun communier suivant sa conscience, c'est-à-dire, comme

l'explique Bellarmin (lib. 5. cap. 14.), que s'il était en état de péché mortel, il eût fait une confession privée, et que s'il était libre de péché il communiât.

LXIV. Il nous reste à répondre à quelques autres objections que font les hérétiques contre la confession auriculaire. Calvin oppose un passage de S. Chrysostôme (in psalm. 50.) : « Si confunderis dicere alicui quæ peccasti, » dicito quotidie ea in anima tua : non dico ut confitearis » conservo tuo qui exprobret, dicito Deo qui curat ea. » Cave homini dixeris, ne tibi exprobret. » (Hom. 4. in Ez.) Mais on répond que le saint docteur ne veut faire autre chose ici que confirmer l'abolition de la confession publique décrétée par Nectaire, son prédécesseur, et non celle de la confession auriculaire. Cela se déduit d'autres passages du même saint : « Non eogo te in medium pro- » dire theatrum, mihi soli dic peccatum privatim. » (Hom. cit. 4.) Il avait dit d'abord : « Cave, homini dixeris, ne » tibi exprobret. » Cette improbation avait lieu en effet dans la pénitence publique comme nous l'apprend Origène : « Exprobrent cum confitentem. » (Hom. 2. in psalm. 37.) S. Chrysostôme dit *cave* : si le saint avait voulu par là défendre aussi la confession secrète, il eût été plus loin que les novateurs eux-mêmes qui admettent que la confession est utile au moins pour les péchés graves. Quand le saint dit ensuite : « dicito Deo, qui curat, » il ne parle pas de la confession sacramentelle, mais de cette confession publique qui d'abord se faisait par les pénitens pour leur humiliation, et c'est celle-là que le saint réprovoque ici. Du reste, S. Chrysostôme, en cent endroits, exhorte à la confession privée : « Ultro sibi persuadeant, cura- » tioni sacerdotum sese submittere oportere. » (Lib. 2. de sacerdot.) Et ailleurs (Hom. 35. in Jo.), blâmant ceux

qui par honte négligent de confesser secrètement leurs péchés, il dit : « *Commisisti aliquod scelus, homines cœ-*  
*» las, non Deum et nihil curas ?* »

LXV. Calvin oppose encore le passage d'Ezéchiel (cap. 55.) : « *Quotiescumque ingemuerit peccator... omnium*  
*» iniquitatum ejus non recordabor.* » Ce passage est ordinairement cité ainsi, mais il n'est pas réellement en ces termes dans l'Écriture : le vrai passage est pris dans Ézéchiel au chap. 18. vers. 21 et 22 ; on y lit : « *Si autem*  
*» impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis...*  
*» vita vivet et non morietur, omnium iniquitatum, etc.* » Calvin ajoute au texte par lui cité : « *Huic verbo qui au-*  
*» det aliquid adjicere, non peccata ligat, sed Dei miseri-*  
*» cordiam.* » Et il conclut que le seul repentir suffit sans la confession. Mais on répond que ces mots *egerit pœnitentiam* s'entendent de la pénitence faite avec toutes les conditions voulues, c'est-à-dire qui renferme l'acte de foi, d'espérance, de charité, de contrition et encore le désir du baptême ou de la confession.

LXVI. Calvin objecte en outre que la rémission des péchés n'est point autre aujourd'hui qu'elle a toujours été : or, dit-il, la confession auriculaire n'a pas toujours été en usage, donc elle n'est pas nécessaire pour la réconciliation avec Dieu. On répond que le baptême au moins a été de tout temps, et cependant il n'existait pas dans l'ancienne loi ; il ne serait donc pas nécessaire aujourd'hui au salut ? Mais si la nouvelle loi a rendu le baptême nécessaire par les paroles de Jésus-Christ : « *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire*  
*» in regnum Dei.* » (Jo. III. 5.) De même aussi la confession est devenue nécessaire par ces autres paroles de Jésus-Christ : « *Quorum remisieritis peccata, remittentur*

» eis : quorum retinueritis, retenta sunt. » (Joan. xx.)

Pierre Soave, sur ces paroles de S. Jean, élève quatre objections qu'il présente comme venant des Allemands, suivant sa coutume de mettre dans la bouche des autres ses propres censures contre le concile. 1<sup>o</sup> Il objecte que l'obligation de confesser tous les péchés mortels en détaillant les circonstances qui peuvent en changer l'espèce, ne se déduit pas du pouvoir judiciaire donné par Jésus-Christ de remettre et retenir les péchés, puisque Jésus-Christ n'a point distingué deux genres de péchés, l'un à remettre, l'autre à retenir; mais seulement il a distingué deux classes d'hommes, « quorum et quorum; » une de pénitens à qui les péchés sont remis, l'autre de pénitens mal disposés à qui les péchés sont retenus. Mais on répond que dans les paroles susdites : « quorum remiseritis peccata, remittentur eis : et quorum retinueritis, retenta sunt, » deux genres non-seulement de pénitens mais aussi de péchés, c'est-à-dire ceux à remettre et ceux à retenir, sont clairement indiqués. Mais admettons qu'il n'y ait dans ce texte d'autre distinction que celle des pénitens et non celle des péchés, il ne s'ensuivrait pas moins la nécessité que les péchés graves fussent confessés avec les circonstances qui peuvent en changer l'espèce, autrement le prêtre ne pourrait suffisamment connaître si le pénitent retient encore quelque affection pour le péché, s'il veut fuir les occasions prochaines, et s'il est disposé à recevoir la pénitence curative qui doit lui être imposée; 2<sup>o</sup> il objecte que les apôtres et leurs disciples ont ignoré ces circonstances changeant l'espèce, et qu'aujourd'hui encore personne peut-être ne le saurait si Aristote n'en avait pas fait la distinction : et c'est de là que s'est formé un article de foi. On répond que la distinction d'une

circonstance qui change l'espèce, par exemple, du meurtre d'un frère qui est non-seulement un crime contre la justice, mais contre les sentimens de la nature, n'appartient pas seulement à Aristote, mais aux rustres eux-mêmes. Du reste, le concile se borne à dire que le pénitent, après avoir examiné sa conscience, « ea » peccata confiteatur quibus se Deum suum mortaliter offendisse meminerit; reliqua autem peccata, quæ diligenter cogitanti non occurrunt, in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur. » En sorte que celui qui ne connaît pas et ne découvre pas le mal de cette circonstance qui change l'espèce, n'est pas tenu de l'expliquer; 5° il objecte qu'il y a contradiction ou erreur à condamner ceux qui disent que l'absolution n'est rien autre chose que la déclaration que les péchés sont remis, tandis que d'un autre côté on veut voir dans les prêtres de véritables juges. Or, l'office du juge consiste seulement à déclarer coupable celui qui l'est : on ne pourrait soutenir que le prêtre rend juste le coupable, mais il serait mieux de dire qu'il lui remet la peine et le rend à son premier état. On répond que l'office du juge qui serait délégué par le prince avec pouvoir d'accorder ou de refuser aux coupables le pardon ou la rémission de la peine, avec connaissance de cause, ne se bornerait pas à déclarer tel homme coupable ou innocent, mais encore à prononcer la sentence en même temps qu'il accorderait ou dénierait le pardon : et tel est l'office du prêtre qui écoute les confessions. Et puis cette faculté du prêtre, non pas seulement de déclarer que les péchés sont remis, mais d'en délivrer les pénitens, se tire des paroles de Jésus-Christ dans S. Matthieu (c. xviii. et dans S. Jean. c. xx.); car les paroles « solvere et remittere » ne renferment pas seulement un



simple ministère de déclaration, mais encore un acte de juge par lequel la sentence de l'absolution n'est prononcée qu'après examen de la cause ; 4° il objecte enfin que la raison apportée par le concile pour établir la nécessité d'expliquer la nature des péchés, et qui serait de mettre le prêtre à même d'imposer la pénitence convenable, est totalement fautive, d'abord parce qu'en fait on impose des peines fort légères pour des fautes très-graves, et puis parce que le concile lui-même déclare que nous pouvons satisfaire à Dieu soit par les peines que nous recherchons nous-mêmes, soit par celles qu'il nous envoie et que nous supportons avec résignation ; enfin parce que le prêtre ne peut mesurer l'importance des peines qui nous seraient réservées dans le purgatoire. On répond que l'infliction de peines légères pour des fautes graves est prohibée par le concile, qui commande au contraire de proportionner la peine à la gravité des péchés : « *Debent pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutare et convenientes satisfactiones injungere.* »

LXVII. Chenmicc oppose en outre ce texte : « *Sicut misit me pater, ita et ego mitto vos.* » (Jo. xx. 21.) Et il fait observer que Jésus-Christ a pardonné les péchés sans confession. On répond que les apôtres par ces paroles eurent aussi mission de réconcilier les pécheurs, mais d'une autre manière que ne les absolvait Jésus-Christ. Jésus-Christ les absolvait par pouvoir absolu et il connaissait bien le fond de leur cœur et s'ils étaient contrits ou non ; mais les apôtres pour connaître les dispositions des pénitens avaient besoin d'abord de scruter leurs consciences ; c'est pourquoi le pouvoir de délier et de lier leur fut donné. Jésus-Christ pardonna bien à la Magdelaine sans le baptême ; il voulut néanmoins que ses apôtres

baptisassent ceux qui se convertiraient à la foi : « Baptizantes eos in nomine Patris, etc. »

LXVIII. Chemnice fait encore cette objection : La loi nouvelle est donc plus dure que l'ancienne où n'existait pas cette lourde obligation de la confession ? On répond que de ce qu'un précepte ou quelques préceptes peu nombreux de la nouvelle loi sont plus durs que les anciens, il ne s'ensuit pas que la loi nouvelle soit plus dure que l'ancienne. L'ancienne était bien autrement dure par une foule de préceptes de cérémonie ou judiciaires qui obligeaient alors et n'existent plus aujourd'hui. Outre que les préceptes de l'ancienne loi n'étaient pas accompagnés de la promesse de la grâce, que Jésus-Christ notre Seigneur promet par plusieurs fois dans l'Évangile à ceux qui le suivent afin qu'ils puissent facilement accomplir ses commandemens. Aussi l'ancienne loi était appelée loi de crainte ; la loi de l'Évangile se nomme loi d'amour, et pour un fidèle animé et soutenu par cet amour où sont les difficultés du précepte ? »

#### Chap. VI. — Du ministre et de l'absolution.

LXIX. Dans ce chap. 6 on condamne ceux qui assignent le pouvoir des clefs à d'autres qu'aux évêques et aux prêtres ; disant que les péchés publics sont remis par la répréhension publique et les secrets pas la confession à tout fidèle. Le concile enseigne encore que les prêtres mêmes qui sont en péché administrent validement ce sacrement, et que ceux-là errent qui disent que les mauvais prêtres sont privés de ce pouvoir. Il déclare en outre que l'absolution n'est pas le simple ministère d'annoncer l'Évangile ou de déclarer que les péchés sont remis, mais un

acte de juge par lequel le prêtre porte la sentence en donnant ou refusant l'absolution au pénitent. D'où il suit que, pour la rémission des péchés, la foi du pénitent dans la réalité de son absolution, quand même il n'aurait pas la contrition et encore que le prêtre entendit ne faire qu'un jeu et ne pas réellement l'absoudre, ne suffit pas. Voici les paroles du concile : « Circa ministrum autem »  
 » hujus sacramenti, declarat sancta synodus falsas esse,  
 » et a veritate Evangelii penitus alienas doctrinas omnes,  
 » quæ ad alios quosvis homines, præter episcopos et sa-  
 » cerdotes, clavium ministerium perniciosi extendunt,  
 » putantes verba illa Domini : Quæcumque alligaveritis  
 » super terram, erunt alligata et in cœlo : et quæcum-  
 » que solveritis super terram, erunt soluta et in cœlo : et  
 » quorum remiseritis peccata, remittentur eis : et quorum  
 » retinueritis, retenta sunt : ad omnes Christi fideles in-  
 » differenter, et promiscue, contra institutionem hujus  
 » sacramenti ita fuisse dicta, ut quivis potestatem ha-  
 » beat remittendi peccata, publica quidem per correptionem,  
 » si correptus acquieverit ; secreta vero per spontaneam confessionem cuicumque factam. Docet quoque,  
 » etiam sacerdotes, qui peccato mortali tenentur, per virtutem Spiritus-Sancti in ordinatione collatam, tanquam Christi ministros functionem remittendi peccata exercere ; cosque prave sentire, qui in malis sacerdotibus hanc potestatem non esse contendunt.

» Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium, vel annuntiandi Evangelium, vel declarandi remissa esse peccata ; sed ad instar actus judicialis, quo ab ipso velut à giudice sententia pronuntiatur ; atque ideo non debet pœnitens adeo sibi de sua ipsius fide

» blandiri, ut etiamsi nulla illi adsit contritio, aut sacer-  
 » doti animus serio agendi, et vere absolvendi desit;  
 » putet tamen se propter suam solam fidem vere et co-  
 » ram Deo esse absolutum : nec enim fides sine poeni-  
 » tentia remissionem ullam peccatorum præstaret : nec  
 » is esset nisi salutis suæ negligentissimus, qui sacerdo-  
 » tem jocosè absolventem cognosceret, et non alium serio  
 » agentem sedulo requireret. »

LXX. A ce chapitre se rapporte encore ce qui est dit dans le can. 4 déjà cité au chapitre 3. « Si quis dixerit  
 » duas tantum esse poenitentiae partes, terrores, etc., et  
 » fidem conceptam ex Evangelio, vel absolutionem, qua  
 » credit quis sibi per Christum remissa peccata : ana-  
 » thema sit. »

LXXI. C'est là l'erreur que prêchait Luther, disant que le ministre devait toujours donner l'absolution. Dans le catéchisme de Luther, lorsqu'il est question de la forme du sacrement de la pénitence, on voit que le ministre, après avoir entendu la confession du pénitent, lui demande :  
 » Crois-tu que la rémission des péchés que je te donne  
 » soit la rémission de Dieu ? » Et sur la réponse affirmative, le ministre ajoute : « Et moi par le commandement  
 » du Christ je te pardonne tes péchés. »

LXXII. Nous remarquerons, touchant la forme du sacrement ou l'absolution, que les Grecs usaient de la forme déprécative, et Juénin écrit que jusqu'au douzième siècle les Latins aussi usaient de la forme déprécative, comme il paraît par les rituels et sacramentaires ; mais le concile de Trente a déclaré que la forme seule valable est la forme prononcée d'une manière indicative : « Ego te ab-  
 » solvo a peccatis tuis. » Mais comment cette forme d'après le mode déprécatif a-t-elle valu anciennement et vaut-

elle encore parmi les Grecs, tandis que parmi les Latins elle n'est plus valable? Juénin répond très-pertinemment (pag. 383. de pœnit. tom. 7.) que l'Eglise peut bien changer les formes, non quant à la substance, mais quant au mode, assignant quelque chose comme condition *sine qua non*; car l'administration des sacremens a été confiée par Jésus-Christ lui-même à la prudence de l'Eglise, laquelle a prescrit aux Latins le mode indicatif pour exprimer l'acte de juridiction que les prêtres exercent en administrant ce sacrement.

Chap. VII. — De la juridiction et des cas réservés.

LXXIII. Dans le chap. VII il est dit que l'absolution est nulle quand elle est donnée par les prêtres qui n'ont pas la juridiction ordinaire ou déléguée sur les pénitens : de plus, que les pontifes et les évêques se sont à bon droit réservé l'absolution des péchés d'une énormité extrême ; mais qu'à l'article de la mort tout prêtre peut absoudre les fidèles de tout péché et de toute censure ; tandis que hors le cas de danger de mort ceux-ci doivent aller vers leurs supérieurs pour recevoir l'absolution : « Quoniam igitur natura, et ratio iudicii illud exposcit, » ut sententia in subditos dumtaxat feratur ; persuasum » semper in ecclesia Dei fuit, et verissimum esse synodus » hæc confirmat, nullius momenti absolutionem eam » esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem » ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem. » Magnopere vero ad christiani populi disciplinam perti- » nere sanctis Patribus nostris visum est, ut atrociora quæ- » dam et graviora crimina non a quibusvis, sed a sum- » mis dumtaxat sacerdotibus absolverentur. Unde merito

» pontifices maximi pro suprema potestate sibi in Ecclesia  
 » universa tradita, causas aliquas criminum graviore  
 » suo potuerunt peculiari judicio reservare. Nec dubi-  
 » tandum est, quando omnia quæ a Deo sunt, ordinata  
 » sunt, quin hoc idem episcopis omnibus in sua cuique  
 » diocesi, in ædificationem tamen, non in destructio-  
 » nem liceat, pro illis in subditos tradita supra reliquos  
 » inferiores sacerdotes auctoritate, præsertim quoad illa  
 » quibus excommunicationis censura annexa est. Hanc  
 » autem delictorum reservationem consonum est divinæ  
 » auctoritati, non tantum in externa politica, sed etiam  
 » coram Deo vim habere. Verumtamen pie admodum, ne  
 » hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem Ecclesia Dei  
 » custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in arti-  
 » culo mortis; atque ideo omnes sacerdotes quoslibet  
 » pœnitentes a quibusvis peccatis, et censuris absolvere  
 » possunt : extra quem articulum sacerdotes, cum nihil  
 » possint in casibus reservatis, id unum pœnitentibus  
 » persuadere nitentur, ut ad superiores, et legitimos  
 » judices pro beneficio absolutionis accedant. »

LXXIV. Ainsi le concile a voulu que, pour l'absolu-  
 tion de certains péchés très-graves, on eût recours aux  
 supérieurs et cela à bonne fin, c'est que ceux-ci, comme  
 plus expérimentés, donneront de meilleurs avertissemens  
 et pourront ordonner des pénitences mieux proportionnées  
 et plus salutaires. Et ce motif posé, on ne voit pas quelle  
 probabilité pourrait avoir (comme nous l'avons dit dans  
 notre morale) l'opinion de ceux qui exemptent de la  
 réserve les pénitens ignorans; car, disons-nous, cette ré-  
 serve n'est point une peine ni ne se motive sur une peine  
 à infliger aux pénitens, mais elle est un retranchement de  
 juridiction aux confesseurs, afin que les délits trop graves

soient jugés plus mûrement par les supérieurs ou les confesseurs auxquels a été concédée la faculté d'absoudre même les cas réservés.

### Chap. VIII. — De la satisfaction.

LXXV. Dans le chap. VIII on déclare qu'il est faux de dire que Dieu en remettant le péché remet aussi toute la peine. Il y est dit que les peines volontaires satisfont sans doute, mais non par leur propre mérite et bien par les mérites de Jésus-Christ en faveur desquels Dieu les accepte. C'est pourquoi les prêtres doivent imposer des pénitences salutaires et convenables selon la qualité des péchés et suivant aussi les forces des pénitens, se gardant surtout d'ordonner de légères peines pour des péchés graves, et ne cessant d'avoir devant les yeux que la satisfaction n'est pas seulement la gardienne de la vie nouvelle, mais le châtiment des péchés commis, et se disant que de telles satisfactions ne diminuent en rien la satisfaction suprême de notre Seigneur Jésus-Christ : « *Demum quoad satisfactionem, quæ ex omnibus*  
 » *pœnitentiæ partibus, quemadmodum a patribus nostris*  
 » *christiano populo fuit perpetuo tempore commendata,*  
 » *ita una maxime nostra ætate summo pietatis prætextu*  
 » *impugnatur ab iis, qui speciem pietatis habent, virtu-*  
 » *tem autem ejus abnegarunt : sancta synodus declarat fal-*  
 » *sum omnino esse, et a verbo Dei alienum, culpam a*  
 » *Domino nunquam remitti, quin universa etiam pœna*  
 » *condonetur : perspicua enim et illustria in sacris litteris*  
 » *exempla reperiuntur, quibus, præter divinam tradi-*  
 » *tionem hic error quam manifestissime revincitur. Sane*  
 » *et divinæ justitiæ ratio exigere videtur; ut aliter ab eo*

» iu gratiam recipiantur ; qui ante baptismum per igno-  
» rantiam deliquerint ; aliter vero qui semel a peccatis ,  
» et dæmonis servitute liberati , et accepto Spiritus Sancti  
» dono scienter templum Dei violare ; et Spiritum Sanctum  
» contristare non formidaverint ; et divinam clementiam  
» decet , ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata  
» leviora putantes , velut injurii et contumeliosi Spiritui  
» Sancto in graviora labamur , thesaurizantes nobis iram  
» in die iræ . Procul dubio enim magnopere a peccato  
» revocant , et quasi fræno quodam coercent satisfactoriæ  
» poenæ , cautioresque et vigilantiores in futurum poeni-  
» tentes efficiunt ; medentur quoque peccatorum reliquias ,  
» et vitiosos habitus male vivendo comparatos contrariis  
» virtutum actionibus tollunt ; neque vero securior ulla  
» via in Ecclesia Dei unquam existimata fuit , ad amo-  
» vendam imminentem a Domino poenam , quam ut hæc  
» poenitentiae opera homines cum vero animi dolore fre-  
» quentent . Accedit ad hoc , quod dum satisfaciendo  
» patimur pro peccatis , Christo Jesu , qui pro peccatis  
» nostris satisfecit , ex quo omnis nostra sufficientia est ,  
» conformes efficimur , certissimam quoque inde arrham  
» habentes , quod si compatimur , conglorificabimur .  
» Neque vero ita nostra est satisfactio hæc , quam pro  
» peccatis nostris exsolvimus , ut non sit per Christum  
» Jesum : nam qui ex nobis nihil possumus , eo coope-  
» rante qui nos confortat , omnia possumus : ita non  
» habet homo , unde gloriatur : sed omnis gloriatio nostra  
» in Christo est , in quo vivimus , in quo movemur , in  
» quo satisfacimus , facientes fructus dignos poenitentiae ,  
» qui ex illo vim habent ; ab illo offeruntur patri , et per  
» illum acceptantur a patre . Debent ergo sacerdotes Do-  
» mini , quantum spiritus et prudentia suggesserit , pro



» qualitate criminum, et poenitentium facultate, salutare  
 » et convenientes satisfactiones injungere; ne si forte pec-  
 » catis conniveant, et indulgentius cum poenitentibus  
 » agant, levissima quædam opera pro gravissimis delictis  
 » injungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur.  
 » Habeant autem præ oculis, ut satisfactio, quam impo-  
 » nunt, non sit tantum ad novæ vitæ custodiam, et infir-  
 » mitatis medicamentum, sed etiam ad præteritorum  
 » peccatorum vindictam, et castigationem, nam claves  
 » sacerdotibus non ad solvendum duntaxat, sed ad  
 » ligandum, concessas, etiam antiqui Patres et credunt et  
 » docent; nec propterea existimarunt, sacramentum pœ-  
 » nitentiæ esse forum iræ, vel poenarum, sicut nemo  
 » unquam catholicus sensit, ex hujusmodi nostris satis-  
 » factionibus vim meriti, et satisfactionis Domini nostri  
 » Jesu Christi vel obscurari, vel aliqua ex parte imminui :  
 » quod dum novatores intelligere nolunt, ita optimam  
 » poenitentiam novam vitam esse docent, ut omnem  
 » satisfactionis vim, et usum tollant. »

LXXVI. Luther et Calvin disent que Dieu n'exige au-  
 cune peine pour la satisfaction des péchés après qu'il les  
 a pardonnés, mais le concile enseigne, comme nous le  
 voyons, qu'après la rémission de la faute, il reste souvent  
 au pécheur l'obligation de satisfaire à la peine temporelle,  
 même dans l'autre vie, si cette satisfaction n'a pas été  
 complète dans celle-ci : les peines de l'autre vie satisfont  
*de condigno*, les peines de la vie présente satisfont seule-  
 ment *de congruo*, comme le disent communément les théo-  
 logiens en s'appuyant sur un passage de Daniel (c. 4.  
 v. 24) « Peccata tua elemosynis redime. » Sous ce mot  
*peccata* il faut entendre la culpabilité pénale selon la tra-  
 dition des saints Pères, dont les passages se trouvent

dans Bellarmin , lib. 4. c. 9. Et les faits viennent condamner aussi Luther et Calvin, puisque David, quoique pardonné (comme le prophète Nathan le lui avait assuré : « Dominus quoque transtulit peccatum tuum » (II. Reg. XII. 15), fut encore puni de Dieu par la mort de son fils : « Quoniam blasphemare fecisti inimicos Domini, propter verbum hoc, filius, qui natus est tibi, morte morietur. » (Ibid. XII. 14.) Et la chose arriva comme elle avait été annoncée par le prophète.

LXXVII. Cette peine temporelle qui nous reste à payer peut être rachetée par de bonnes œuvres spontanées, comme l'enseigne le concile; et comme l'admet même Luther, bien que Calvin le nie; cela se prouve par l'exemple des Ninivites qui, par leur pénitence, obtinrent que la destruction de leur ville dont les avait menacés Jonas ne fût pas accomplie. (Jon. 1. c. ult.) C'est donc avec justice qu'après l'absolution, le prêtre impose une pénitence de jeûne, d'oraisons ou d'aumônes, et voilà comment il faut entendre que le prêtre lie le pénitent; car l'imposition de la peine appartient aussi au pouvoir des clefs, comme l'enseignent S. Léon (ep. 91. ad Theodor.) et S. Cyprien, (serm. de Lapsis.)

#### Chap. IX. — Des œuvres de satisfaction.

LXXVIII. Le concile exprime ici brièvement dans ce neuvième chapitre que la bonté divine est si grande qu'elle se contente, en considération des mérites de Jésus-Christ, et pour la satisfaction des péchés, non-seulement des peines volontaires qui lui sont offertes ou de celles qui nous sont imposées par le confesseur, mais même de celles qui nous arrivent accidentellement et que nous souffrons pa-

tiemment comme venant de lui : « Docet præterea, tan-  
 » tam esse divinæ munificentiaë largitatem , ut non so-  
 » lum pœnis sponte a nobis pro vindicando peccato sus-  
 » ceptis, aut sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impo-  
 » sitis, sed etiam quod maximum amoris argumentum est  
 » temporalibus flagellis Deo inflictis, et a nobis patienter  
 » toleratis , apud Deum Patrem per Christum Jesum sa-  
 » tisfacere valeamus. »

LXXIX. Ici doivent trouver place plusieurs notions sur l'antiquité de la confession sacramentelle, recueillies par le P. Chalon dans son histoire des sacremens. Anciennement les évêques seuls administraient le sacrement de pénitence, bien que, lorsqu'ils se trouvaient empêchés, ils commissent pour cet office des prêtres séculiers et même réguliers. Mais dans le cours ordinaire la confession se faisait seulement aux évêques et même quelquefois aux évêques assistés de leur sénat ou presbytère, comme l'écrit le P. Mabillon (trait. de la conf. 40. sec. 3) qui en rapporte plusieurs exemples. A l'occasion du schisme de Novatien les pénitenciers furent institués; mais ceux-ci ayant été abolis par Nectaire, on délégua aussi bien pour les cités que pour les villages les curés (appelés *propres prêtres*) pour entendre les confessions, prohibant à tout autre prêtre l'administration du sacrement. Puis les religieux furent admis à confesser, à quoi les curés s'opposèrent; mais les religieux furent défendus par Albert-le-Grand, S. Thomas et S. Bonaventure qui soutinrent que sous le nom de propre pasteur, employé par le concile de Latran dans le can. : « Omnis utriusque sexus, de pœnit. et » rem., » était compris tout prêtre délégué par les ordinaires. Il y eut diverses décisions sur ce point : Innocent IV interdit d'abord la confession à d'autres qu'aux

curés mêmes, ou au moins sans leur licence. Mais Alexandre IV condamna ceux qui disaient que les évêques n'avaient pas le droit d'accorder cette faculté à d'autres prêtres sans le consentement des curés, et cette décision fut confirmée par Clément IV, lequel, nonobstant l'opposition des curés, accorda cette faculté aux franciscains. Alexandre V l'étendit ensuite à tous les ordres mendiants par une bulle particulière, contre laquelle écrivit depuis Gerson, prétendant que le pape lui-même ne pouvait enlever le droit de confession aux curés; aussi tous les ordres mendiants furent-ils rejetés de l'université de Paris. Mais enfin le concile de Trente (sess. 28 de ref. cap. 15) ordonna que nul ne s'ingéât à entendre les confessions sans la permission de l'évêque, par là tombèrent toutes les controverses.

LXXX. Anciennement quelques fidèles se confessaient à des diacres ou autres clercs, mais ce n'était pas là la confession sacramentelle. Cependant il est certain que dans quelques localités existait anciennement cet abus de la confession par les diacres et les clercs qui donnaient même l'absolution; mais les évêques et plusieurs synodes le prohibèrent. S. Basile (interrogat. 228) défendit expressément à ses religieuses de confesser leurs péchés à d'autres qu'aux prêtres.

LXXXI. Le mode de confession dans l'antiquité était celui-ci : le pénitent venait au prêtre qui disait d'abord sur lui certaines prières, puis, le faisant asseoir à son côté, comme le pratiquent encore les Grecs, entendait sa confession après l'avoir (avant tout) interrogé sur sa foi. Le pénitent s'agenouillait ensuite et priaît le prêtre de le recommander à Dieu; puis prosterné la face contre terre, il demeurait un assez long temps dans cette posture, faisant

acte de contrition de ses péchés. Ensuite le prêtre le faisait relever pour lui donner la pénitence, et le pénitent se prosternant de nouveau, le confesseur récitait sur lui sept oraisons qui se lisent dans les livres pénitentiaux. Après cela ils allaient ensemble à l'église ; car les confessions ne se faisaient pas dans l'église, mais dans d'autres lieux découverts et à la vue de tous, spécialement pour la confession des femmes, qui, seulement dans le cas de maladie, se confessaient dans leurs maisons, mais en présence de témoins. S. Basile voulait que si elles étaient religieuses, l'abbesse y assistât aussi. Cependant au temps du bienheureux Pierre Damien, toutes les confessions se faisaient dans l'église devant l'autel, et là les pénitens à genoux récitaient plusieurs psaumes et prières, et ainsi ils accomplissaient les pénitences avant de recevoir l'absolution. Mais au commencement du XIII<sup>e</sup> siècle cette discipline fut changée. Tout cela est rapporté par le P. Chalon, chap. 8, d'après Alcuin, précepteur de Charlemagne au VIII<sup>e</sup> siècle, dans le lib. De div. offic., et Brocard de Worms lib. 19 : on lit la même chose dans l'ancien catalogue romain de la bibliothèque des Pères, tom. 10.

LXXXII. Les stations des pénitens commencèrent à être en usage vers la fin du III<sup>e</sup> siècle. Il y en avait quatre : celle des *pleurans*, celle des *auditurs*, celle des *prosternés* et celle des *assistans*, distinction expressément marquée par S. Basile, lib. 2. cap. 2. Mais pour bien entendre tout cela, il faut savoir ce que rapporte Fleury dans son Hist. ecclés., au ch. 55, que les églises étaient anciennement composées d'un portique par lequel on entraît dans une cour carrée à colonnes, semblable aux cloîtres de nos monastères, et au milieu de laquelle était une fontaine; c'est là

que se tenaient les pauvres devant la porte de l'église. Au fond de cette cour était un double vestibule d'où on entrait dans l'église par trois portes. Dans l'intérieur de l'église, le baptistère occupait l'entrée, et au fond était la sacristie, appelée *secrétariat* ou *trésor*. Le long de l'église étaient pratiquées quelques petites cellules pour ceux qui voulaient prier à part, comme sont aujourd'hui nos chapelles. Le vaisseau même de l'église était divisé par deux rangs de colonnes et vers le fond, à l'orient, était l'autel, et derrière le presbytère où les prêtres récitaient l'office avec l'évêque qui siégeait à l'extrémité en face de la porte. Devant l'autel régnait une balustrade ou fermeture. Dans le milieu de la nef était un pupitre auquel on montait de deux côtés, car il servait également pour les leçons ou lectures publiques. Il y avait de plus le pupitre de l'évangile et celui de l'épître.

LXXXIII. Le canon attribué à S. Grégoire Thaumaturge, rapporte, touchant les stations des pénitens, que la première, celle des *pleurans*, était hors de l'église où ceux-ci priaient ceux qui entraient d'intercéder en leur faveur. Les auditeurs se tenaient à l'intérieur dans l'espace entre la porte de l'église et le pupitre, puisque le peuple se plaçait depuis le pupitre jusqu'à la balustrade de l'autel. Ces auditeurs se tenaient debout écoutant les Écritures, les prédications et les instructions, et quand venait le moment des oraisons ils étaient éconduits ainsi que les catéchumènes ; et après leur sortie les portes étaient fermées et la messe des fidèles commençait par le chant du symbole ou les prières de l'offrande des dons. Il en était de même pour les *prosternés* qui n'assistaient pas à la messe : on les appelait ainsi à cause de la posture qu'ils prenaient pendant qu'on leur imposait les mains et qu'on récitait sur

cux de nombreuses oraisons avant de les faire sortir de l'église. Cette seconde station était fort longue, car elle ne durait pas moins de sept ans. Les auditeurs étaient de la troisième station et venaient écouter les leçons et les prédications. Les *assistans* enfin étaient admis à la messe des fidèles, mais dans un lieu séparé; ils étaient privés de la communion et participaient seulement aux prières du sacrifice. Parmi ces assistans se mêlaient aussi quelques fidèles qui avaient commis quelques fautes graves, mais non sujettes à la pénitence canonique, ou même seulement qui venaient d'eux-mêmes s'accuser avec un grand repentir.

LXXXIV. Quant à la forme du sacrement de la pénitence, le P. Morin cité par Tournely (tom. 2. q. 9. concl. 5.) prouva à l'aide d'une multitude d'autorités ce que nous avons déjà dit plus haut, savoir que jusqu'à la fin du douzième siècle la forme était déprécative « Dominus te » absolvat, etc. » avec d'autres prières, le prêtre tenant une main étendue sur la tête du pénitent. on lit la même chose dans S. Ambroise (l. 8. c. 8. 10 et 11.) et dans S. Léon (epist. 85.). Le P. Chalon remarque que cette forme se retrouve dans tous les livres pénitentiaux grecs et latins. Pierre le chantre qui florissait vers la fin de ce même douzième siècle assigne aussi la même forme, cependant dans la somme d'Alexandre de Halès se trouve décrite la double forme déprécative et indicative. S. Thomas a écrit un opuscule en faveur de la forme indicative, soutenant qu'on ne pouvait aller contre les paroles de Jésus-Christ: « Quidquid solveritis, etc., » et les docteurs régens de Paris décidèrent unanimement qu'on devait dire: « Ego » te absolvo. » La raison en est que le prêtre au tribunal de la pénitence fait l'office de juge et qu'ainsi il lui

appartient de prononcer lui-même la sentence. Mais finalement le concile de Trente (sess. 14. cap. 3.) établit que les paroles essentielles de l'absolution sont celles-ci : « Ego te absolvo a peccatis tuis » et que les prières qu'on ajoute sont profitables, mais non nécessaires. Néanmoins les Grecs n'ont pas laissé de conserver la forme déprécatrice, laquelle est aussi approuvée par l'Église ; voyez ce qui a été dit au n° 71 à la fin.

LXXXV. Le prêtre qui viole le secret de la confession est déposé par les canons et condamné à errer toute sa vie ; c'est ce qu'on voit dans le can. Sacerdos 2. caus. 53. ques. 5. dist. 6. (Gratien prétend que ce canon est de Grégoire VI, mais Morin croit qu'il est de Grégoire VII ou d'un autre pape de cette époque.) Le concile de Latran, sous Innocent III, Extravag. de poen. et rem. au ch. « Omnes utriusque » sexus, etc., » dit que le prêtre révélateur sera non-seulement déposé, mais renfermé à perpétuité dans un monastère.

LXXXVI. Anciennement tous les fidèles étaient obligés de se confesser au commencement du carême comme on le voit dans les anciens rituels ; dans le principe l'Église latine observait trois carêmes, au rapport de Brocard (lib. 19. cap. 5.). Le plus grand était avant Pâques, un autre avant Noël, pendant l'Avent, et le troisième de quarante jours avant la fête de S. Martin. Puis on les réduisit à deux ; celui de Pâques et celui de l'Avent, et en enfin à un seul, celui de Pâques, en ordonnant toutefois le jeûne des Quatre-Temps.

LXXXVII. Au treizième siècle on institua dans les diocèses les grands pénitenciers, qui eurent le pouvoir d'absoudre les cas réservés, mais auparavant encore il y avait des cas réservés aux papes ou aux évêques, comme l'atteste



Pierre-le-Chantre, et Fleury dans son histoire (tom. 1. pag. 259).

**LXXXVIII.** On douta d'abord si l'absolution donnée à distance était valide, comme le pense Suarez (De poenit. d. 19. sect. 13). Mais Clément XIII, le 20 de juillet 1602, prohiba les confessions par écrit et les absolutions données aux personnes éloignées.

**LXXXIX.** Les pénitences n'étaient pas au commencement laissées à l'arbitraire du confesseur, mais fixées d'après les canons enregistrés dans les livres pénitentiaux ; les mêmes règles s'observaient dans les confessions publiques ou privées, sauf la pénitence publique qui se faisait publiquement. Puis au huitième siècle, quand la pénitence publique fut entièrement abolie, divers auteurs composèrent les livres pénitentiaux dans lesquels ils distinguèrent toutes les espèces de péchés, et désignèrent les peines correspondantes d'après les canons des conciles et les coutumes des églises primatiales, avec les formules d'absolution et d'autres prières. Les plus célèbres de ces livres étaient le Pénitenciaire de Rome, celui de Bède, et celui de Théodore.

**XC.** La pénitence publique était exigée des pécheurs publics, mais seulement pour les péchés de première classe, et ces péchés d'ailleurs fussent-ils secrets, n'étaient remis aux pénitens (comme dit le P. Chalon, ch. 6.) qu'autant qu'ils accomplissaient la pénitence canonique. Les pécheurs publics étaient encore contraints à satisfaire à l'excommunication. Le P. Chalon dit (chap. 7) que plusieurs pécheurs secrets se condamnaient eux-mêmes à la pénitence publique, mais sans révéler leurs péchés, et on ne leur en accordait la permission que pour une seule fois. Cette discipline ne dura pas au-delà du septième

siècle. Depuis lors, on commença à accorder aux pécheurs publics la pénitence canonique. Dans le can. 12 du concile de Nicée, il est dit que l'on peut user d'une plus grande indulgence pour les pénitens fervens. Les recommandations des martyrs et des confesseurs qui souffraient faisaient aussi remettre en partie la pénitence. Ces recommandations étaient appelées *libelles commendatifs*, et ils étaient présentés souvent par les diacres, et puis examinés par l'évêque. Ce privilège des martyrs commença avant le temps de Tertullien et fut reconnu en 176 ou 77, pendant la persécution de Marc-Aurèle, et ne cessa qu'avec les martyrs eux-mêmes. Dans les trois premiers siècles, les clercs d'ordres majeurs étaient aussi soumis à la pénitence publique quand ils étaient pécheurs publics ; et quand ils étaient déposés ils ne pouvaient rentrer dans les fonctions de leur ordre, même après avoir accompli la pénitence ; mais cela fut réduit aux clercs mineurs, à partir du troisième siècle. (Voyez le P. Chalon, lib. 2. c. 18 et 19.) Les pécheurs publics, même après leur pénitence accomplie, étaient exclus des ordres majeurs. Mais cela n'était pas étendu à ceux qui se soumettaient volontairement à la pénitence publique. Dans l'Occident (non dans l'Orient) les pécheurs publics étaient encore exclus des charges militaires, des magistratures et des négociations : ils étaient inhabiles à contracter mariage, et privés de son usage s'ils étaient déjà mariés. Mais tout cela cessa au quatorzième siècle, avec la suppression de la pénitence publique. (Chalon. l. 2. c. 16.)

---

---

## XIV. SESSION.

### Du sacrement de l'extrême-onction.

I. En finissant de traiter du sacrement de la pénitence, le concile passe à l'exposition de la doctrine sur le sacrement de l'extrême-onction qui, dit-il, fut regardé par les saints Pères comme le complément final de la vie, laquelle ne devrait être pour un chrétien qu'une perpétuelle pénitence. Il ajoute que comme la divine bonté nous a pourvus pendant la vie de tous les secours pour nous défendre contre les attaques de l'ennemi, elle n'a point voulu nous priver d'un secours extraordinaire pour ce dernier combat de la mort dans lequel l'enfer déploie contre nous toutes ses forces.

#### Chap. I<sup>er</sup>. De l'institution du sacrement de l'extrême-onction.

II. Dans ce chapitre premier, il est dit que l'extrême-onction des malades a été instituée par Jésus-Christ comme vraie et spécial sacrement, ainsi que cela est insinué dans l'évangile de S. Marc, et puis annoncé aux fidèles par l'apôtre S. Jacques en ces termes : « Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros ecclesiæ, et orent super eum, » ungentes eum oleo in nomine Domini : et oratio fidei » salvabit infirmum et alleviabit eum Dominus ; et si in » peccatis sit, dimittentur ei. » Appuyée sur ces paroles

l'Église, instruite par la tradition apostolique, enseigne que la matière de ce sacrement est l'huile bénite par l'évêque, puisque l'onction représente la grâce dont l'âme du malade est ointe d'une manière invisible. Quant à la forme elle consiste dans ces paroles : « Per istam unctionem, » etc. » Voici le texte du concile : « Instituta est autem » hęc unctio infirmorum tanquam vere et proprie sacra- » mentum, a Christo D. N. apud Marcum quidem insinua- » tum (cap. 6. vers. 12. seq.), per Jacobum autem aposto- » lum, ac Domini fratrem, fidelibus commendatum ac pro- » mulgatum ; Infirmatur, etc. (comme plus haut). Quibus » verbis, ut ex apostolica traditione per manus accepta Ec- » clesia didicit, docet materiam, formam, proprium minis- » trum, et effectum hujus salutaris sacramenti : intel- » lexit enim Ecclesia materiam esse oleum ab episcopo » benedictum : nam unctio aptissime Spiritus-Sancti gra- » tiam, quę invisibiliter anima ægrotantis inungitur, re- » præsentat : formam deinde esse illa verba : Per istam » unctionem, etc. »

III. Au chap 4 correspond le can. 1, où il est dit : « Si » quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et pro- » prie sacramentum a Christo Domino institutum, et a » beato Jacobo apostolo promulgatum ; aut figmentum » humanum : anathema sit. »

IV. Ainsi le concile tient pour vrai dans ce chap. 4 que le sacrement de l'extrême-onction est un vrai et spécial sacrement institué par Jésus Christ, indiqué par ces paroles de l'évangile de S. Marc : « Et exeuntes prædica- » bant, ut poenitentiam agerent : et dæmonia multa eji- » ciebant, et ungebant oleo multos ægros, et sanabant, » (Marc. 6. 12 et 13), et promulgué par S. Jacques qui ainsi n'en fut pas l'auteur, mais le promoteur ; puisque l'au-

teur de ce sacrement, comme de tous les autres, fut Jésus-Christ. De savoir ensuite si Jésus-Christ ne l'a pas institué immédiatement par S. Jacques, c'est une question : aucune de ces deux opinions n'est de foi, le concile disant seulement que le sacrement est institué par Jésus-Christ, c'est là seulement ce qui est de foi ; du reste il paraît probable que le Seigneur l'a institué immédiatement lui-même, puisque le concile n'en attribue à S. Jacques que la promulgation : « Instituta est sacra unctio a Christo Domino » tanquam sacramentum novi testamenti apud Marcum » quidem insinuatam per Jacobum autem fidelibus promulgatum. » Quant au temps où ce sacrement fut promulgué, Fournely ( Compend. de sacram. c. u. to. 22 p. 30) regarde comme très-probable qu'il le fut après celui de la pénitence dont il est *perfectif et consummatif* comme s'expriment les Pères.

V. Luther et Calvin ont rejeté entièrement l'extrême-onction qu'ils appellent une superstition des papistes. Mais comme nous l'avons observé, le concile la déclare véritable sacrement, et l'on y trouve les trois parties nécessaires qui constituent le sacrement : 1° Le signe sensible de l'onction de l'huile ; 2° la promesse de la grâce : « Si in peccatis sit dimittentur ei ; » et 3° l'institution divine, « Ungentes cum oleo in nomine Domini ; » et puisque S. Jacques ne fit simplement que la promulguer, l'auteur en est Jésus-Christ, à qui seul il appartient d'instituer les sacremens.

VI. Calvin objecte, qu'il est rapporté dans la chronique de Sigebert que l'extrême-onction fut instituée par Innocent I<sup>er</sup>. Mais comment croire Sigebert quand Innocent, lui-même (Épist. i. cap. 8.) assure que l'extrême-onction est un véritable sacrement. Pas une de ses paroles ne

fait entendre qu'il se donne pour l'avoir institué. Et Sigebert parle lui-même dans ce sens. Mais tous les faits mis en avant par les hérétiques, sont à bon droit, suspectés de fausseté.

VII. On oppose que les auteurs des vies des saints dans les six premiers siècles, ne font point mention qu'aucun ait reçu à sa mort ce sacrement. Mais qu'importe cela? On n'a pas non plus écrit que ces saints aient reçu l'eucharistie, laquelle, sans aucun doute, était donnée à tous les fidèles à l'article de la mort. Il suffit de savoir, comme le remarque Possidius dans la vie de S. Augustin, que c'était alors la maxime commune des saints de ne pas mourir sans tous les signes de la pénitence : « Sacerdo-  
» tes absque digna poenitentia exire de corpore non de-  
» bere. » Sous ce titre de pénitence était aussi compris ce dernier sacrement.

VIII. On objecte encore que S. Jacques attribue à l'oraison de foi toute l'efficacité de l'extrême-onction, « Et ora-  
» tio fidei salvabit infirmum. » Or, dit-on, si c'était un sacrement, l'effet serait attribué à l'onction comme matière et non simplement à l'oraison comme forme. Erreur, car l'effet est réellement attribué à l'onction comme à l'oraison : « Ungentes cum in nomine Domini, » après quoi vient immédiatement : « Et oratio fidei salvabit in-  
» firmum. » Or ces paroles, « Oratio fidei, » ne doivent pas être prises *subjectivement* par rapport à la foi du ministre, mais *objectivement* en vue de toute l'Église, puisque cette oraison contient l'objet de la foi qui est le sacrement.

IX. Le concile de Trente nous enseigne encore qu'elle est la matière de l'extrême-onction : la matière *éloignée* est l'huile d'olives, comme le constatent l'*Euchologe* grec et le *Sacramentaire* de S. Grégoire; car le mot *oleum*, huile,

signifie proprement l'huile d'olives, comme l'explique le *Cathéchisme romain* (part. 2. num. 9.) : « Ex olcarum » baccis tantummodo expressum. » Les autres huiles ne sont point telles, mais mélangées de lin, de noix, etc. Et il n'importe qu'Innocent I<sup>r</sup> l'appelle chrème, car, par ce mot il désigne toute matière d'onction. Mais s'il arrivait, dit Tournely (tom. 2. de c. n. pag. 17. q. 14) que cette huile d'olives se trouvât mêlée au baume comme celle des catéchumènes, elle pourrait valablement être employée comme matière de ce sacrement en cas de nécessité.

X. Il faut savoir encore que, bien que les Grecs emploient l'huile bénite par les prêtres, néanmoins parmi les Latins, comme cela est prouvé par tous les rituels, cette bénédiction doit être donnée par l'évêque. Il est vrai cependant que le pape peut commettre de simples prêtres pour cette bénédiction, comme on le voit par le décret de Clément VIII, rapporté dans notre *Théologie morale* (lib. 6. n. 709. dub. 3.). Qu'ensuite cette bénédiction ou consécration par l'évêque ou par le prêtre, soit nécessaire de nécessité de sacrement, Juénin écrit (tom. de c. u. pag. 424. qu. 1.), que, pour les Grecs, il est certain qu'elle n'est que de précepte et que nulle part il n'en est question comme de sacrement. Du reste, d'autres savans théologiens, Bellarmin, Estius, etc., veulent qu'elle soit nécessaire de nécessité de sacrement; mais Saintebeuve et autres le nient, et Tournely paraît être de ce sentiment (tom. 2. De sacram. pag. 15) et réfute les argumens de Bellarmin. Mais quand il s'agit de la validité d'un sacrement, il n'est pas licite, hors le cas de nécessité de se servir d'une matière douteuse. Cependant, si l'huile béuite manquait, on y pourrait mêler une partie

d'huile non bénite, mais en moindre quantité, comme il est dit au chap. : « Quod in dubiis de consecr. »

XI. La matière *prochain*e est l'onction elle-même, laquelle, dans l'Église latine, doit se faire sur les yeux, les oreilles, les narines, les lèvres, les mains et la plante des pieds ou proche de chacune de ces parties, et pour les hommes (non aux femmes) sur les reins, quand les malades peuvent remuer à cet effet sans danger; ainsi qu'il est expliqué dans le *Sacramentaire* de S. Grégoire et dans le *Rituel romain*. Les Grecs ont coutume d'oindre le front, le menton, la poitrine, les genoux, les mains et les pieds. Du reste, en cas de nécessité, le temps manquant, il suffit d'oindre un seul organe, le plus accessible, en disant : « Indul- » geat tibi Deus quidquid per sensus peccasti; car S. Jacques n'a prescrit qu'une chose, *ungatur*. Mais si on a le temps, il n'est point permis de négliger aucune des onctions particulières susdites, comme le dit Tournely avec S. Thomas (tom. 2. de ec. u. pag. 21. qu. 5.) Anciennement les malades s'efforçaient d'aller eux-mêmes à l'Église pour recevoir ce sacrement; le P. Chalon (lib. 3. chap. 5.) en cite plusieurs exemples. S. Césaire suppose que cette pratique était commune dans l'Église et que l'on n'attendait pas pour cela d'être à l'extrémité; et aujourd'hui les religieux trappistes le pratiquent ainsi dans leurs églises.

XII. Le concile nous indique aussi quelle est la forme de ce sacrement, savoir : *Per istam*, etc., forme déjà prescrite par le pape Eugène IV dans son instruction aux Arméniens : « Per istam sanctam unctionem et suam piis- » simam misericordiam indulgeat tibi Deus quidquid » deliquisti per visum, odoratum, gustum, tactum, » auditum, gressus, lumborum delectationem », comme



on le voit dans le décret d'Eugène IV et dans le Rituel romain dont le concile de Trente fait mention dans sa sess. xiv. ch. 1. Cependant le P. Chalon remarque que dans l'antiquité il y a eu de grandes variations sur ce point, et il rapporte plusieurs exemples où l'onction n'était pratiquée que sur une seule partie du corps. Au reste, pour la validité du sacrement, les paroles essentielles ne sont pas celles-ci : « Per istam sanctam unctio- » nem, etc., » ni l'énumération nominale de tous les sens ; il suffit des paroles : « Indulgeat tibi Deus, quid- » quid per sensus deliquisti. » Je dis cela quant à la validité du sacrement ; car, hors le cas de nécessité, les autres paroles ne peuvent pas être négligées sans qu'il y ait faute. La forme des Grecs est différente et ils y expriment séparément tous les effets du sacrement. Juénin écrit (De extr. nont. p. 22.) que quelques églises latines employèrent d'abord la forme *indicative* : « Ungo te hoc » oleo, etc., » et plusieurs autres auteurs avec S. Thomas et S. Bonaventure nous apprennent que la forme ambrosienne usitée à Milan était celle-ci : « Ungo te oleo sanc- » tificato in nomine Patris, etc. » Du reste, la forme adoptée aujourd'hui universellement dans l'Église latine est la forme *déprécative* rapportée plus haut et c'est celle, comme l'atteste Juénin (pag. 25. qu. 2. v. 5.) qui a été toujours en usage dans l'Église grecque.

#### Chap. II. De l'effet de ce sacrement.

XIII. Dans ce chapitre II le concile distingue « res et » effectus. » La *chose* du sacrement est la grâce de l'Esprit-Saint ; l'*effet* est ce que le concile explique ensuite dans les termes ci-après : « Res porro, et effectus hujus sacra-

» menti illis verbis explicatur ; et oratio fidei salvabit in-  
 » firmum , et alleviabit eum Dominus ; et si in peccatis  
 » sit , dimittentur ei . Res etiam hæc gratia est Spiritus  
 » Sancti , cujus unctio delicta , si quæ sint adhuc expianda ,  
 » ac peccati reliquias abstergit : et ægroti animam alleviat  
 » et confirmat , magnam in eo divinæ misericordiæ fidu-  
 » ciam excitando : qua infirmus sublevatur , et morbi  
 » incommoda ac labores levius fert ; et tentationibus dæ-  
 » monis , calcaneo insidiantis , facilius resistit ; et sani-  
 » tatem corporis interdum , ubi salutem animæ expedierit ,  
 » consequitur . »

XIV. Ainsi , il y a trois principaux effets de ce sacre-  
 ment : 1° la rémission des péchés avec la détersion  
 des restes du péché ; 2° la grâce divine à l'aide de la-  
 quelle le malade supporte avec plus de résignation les  
 douleurs de sa maladie et résiste avec plus de force aux  
 attaques dernières de l'ennemi ; 3° quelquefois aussi le  
 sacrement procure la santé corporelle quand elle est  
 utile à l'œuvre du salut de l'ame. Les thomistes veulent  
 que cette santé corporelle provienne *ex opere operato* ; mais  
 Estius soutient que c'est *ex opere operantis* , c'est-à-dire  
 en vertu des prières publiques de l'Église par lesquelles  
 on opère la consécration de l'huile. Voyez Tournely (de  
 e. u. p. 56. qu. 7).

XV. On demande ensuite si la rémission des péchés est  
 l'effet primaire par soi. Tournely (de e. u. p. 49. qu. 1.)  
 ainsi que Soto et autres thomistes l'affirment absolument  
 et le déduisent des paroles de S. Jacques : « Si in peccatis  
 » fuerit , dimittentur ei , » et de celle du concile : « Cujus  
 » unctio delicta , si quæ sint adhuc expianda , abstergit , »  
 et encore des termes de la formule : « Indulgeat tibi Deus  
 » quidquid deliquisti , etc. »

XVI. On demande en second lieu si cette rémission des péchés est l'effet primaire simple. Il est primaire, sans nul doute, mais non simple et isolé, car il est accompagné de deux autres effets secondaires, savoir de la détersion des restes du péché et de l'allégement du malade. Par restes du péché on entend la propension qui reste vers le mal, la torpeur dans les bonnes œuvres, et les ténèbres de l'esprit; tandis que l'extrême-onction se donne comme parfaite curation et complément de la pénitence.

XVII. On demande encore quels péchés ce sacrement remet par soi et principalement : si ce sont les véniels et avec eux les mortels? Saintebeuve (de c. u. disp. 5. a. 1). affirme et dit que bien que l'extrême-onction soit un sacrement des vivans, néanmoins comme complément de celui de la pénitence il a pour effet primaire de remettre les péchés véniels, et remet secondairement les mortels. Mais Juénin le combat avec raison en cela (de c. u. p. 3. q. 4). L'opinion la plus plausible sur ce point est celle de S. Thomas, lequel dit que les sacremens des vivans, qui sont la confirmation, l'eucharistie, l'ordre et l'extrême-onction, remettent non *per se*, mais *per accidens*, même les péchés graves, quand on les reçoit avec l'attrition, mais que l'on croit contrition et dans le cas où on ne peut recevoir d'autre sacrement. Voici les paroles de l'Angélique lequel en parlant de l'eucharistie a écrit : « Potest » tamen hoc sacramentum operari remissionem peccati » (*mortalis*); forte enim primo si (suscipiens sacramen- » tum ) non fuit sufficienter contritus, consequetur » per hoc sacramentum gratiam caritatis, quæ contri- » tionem perficiet et remissionem peccati. » (S. Thom. 3. part. q. 69. a. 5.) Le saint dit la même chose du sacrement de l'extrême-onction (5. p. q. 50. a. 1). Cette

doctrine de S. Thomas est suivie par le P. Gonet, par le C. Bellarmin, le P. Concina, le P. Suarez et d'autres encore. Ils en trouvent la confirmation dans le can. 6 de la session 7 du concile de Trente : « Si quis dixerit sacramenta novæ legis... gratiam non ponentibus obicem non conferre : anathema sit. » Qui recoit un sacrement avec la contrition qu'il estime telle certainement ne fait aucune opposition à la réception de la grâce.

Chap. III. Du ministre de l'extrême-onction, et du temps dans lequel elle doit être administrée.

XVIII. Dans ce chapitre troisième et dernier, le concile déclare quels sont les ministres de ce sacrement : les évêques ou les prêtres ; et quels sont ceux à qui il doit être donné : les malades en danger de mort. Il déclare en outre que l'extrême-onction peut être reçue de nouveau par les malades qui, étant guéris, retombent plus tard dans le même danger. Il condamne cette opinion que l'extrême-onction a cessé quand cessa dans l'Église primitive la grâce des guérisons. Il dit encore que ce sacrement ne peut être négligé sans pécher gravement : « Jam vero » quod attinet ad præscriptionem eorum, qui et suscipere, » et ministrare hoc sacramentum debent, haud obscure » fuit illud etiam in verbis prædictis traditum : nam et » ostenditur illic, proprios hujus sacramenti ministros » esse ecclesiæ presbyteros, quo nomine eo loco, non » ætate seniores, aut primores in populo intelligendi » veniunt, sed aut episcopi, aut sacerdotes ab ipsis rite » ordinati per impositionem manuum presbyteri. Decla- » ratur etiam esse hanc unctionem infirmis adhibendam, » illis vero præsertim qui tam periculose decumbunt, ut

» in exitu vitæ constituti videantur : unde et sacramentum  
 » excuntium nuncupatur. Quod si infirmi post susceptam  
 » hanc unctionem convaluerint, iterum hujus sacramenti  
 » subsidio juvari poterunt, cum in aliud simile vitæ  
 » discrimen inciderint. Quare nulla ratione audiendi  
 » sunt, qui contra tam apertam apostoli Jacobi sen-  
 » tentiam docent, hanc unctionem vel figmentum esse  
 » humanum, vel ritum a patribus acceptum, nec pro-  
 » missionem gratiæ habentem : et qui illam jam ces-  
 » sasse asserunt, quasi ad gratiam curationum duntaxat  
 » in primitiva Ecclesia referenda esset : et qui dicunt,  
 » ritum et usum, quem sanctæ romanæ Ecclesiæ in hujus  
 » sacramenti administratione observat, Jacobi apostoli  
 » sententiæ repugnare, atque ideo in alium commutan-  
 » dum esse. Et denique qui hanc extremam unctionem a  
 » fidelibus sine peccato contemni posse affirmant; hæc  
 » enim omnia manifestissime pugnant cum perspicuis  
 » sancti apostoli verbis : nec profecto Ecclesia romana,  
 » aliarum omnium mater et magistra, aliud in hac ad-  
 » ministranda unctione, quantum ad ea quæ hujus sacra-  
 » menti substantiam perficiunt, observat, quam quod  
 » beatus Jacobus præscripsit. Nec vero tanti sacramenti  
 » contemptus absque ingenti scelere, et ipsius Spiritus  
 » Sancti injuria esse potest. »

XIX. A ce chapitre 3 se rapportent les canons 3 et 4.  
 Le canon 3 porte : « Si quis dixerit extremæ unctionis  
 » ritum et usum, quem observat sancta romana Ecclesia,  
 » repugnare sententiæ beati Jacobi apostoli, ideoque  
 » cum mutandum, posseque a christianis absque peccato  
 » contemni : anathema sit. »

XX. Au canon 4 on lit : « Si quis dixerit, presbyteros  
 » Ecclesiæ, quos beatus Jacobus adducendos esse ad in-

» firmum inungendum hortatur ; non esse sacerdotes ab  
 » episcopo ordinatos, sed ætate seniores in quavis com-  
 » munitate ; ob idque proprium externæ unctionis minis-  
 » trum non esse solum sacerdotem : anathema sit. »

XXI. Ainsi le concile nous apprend que les ministres de ce sacrement ne sont pas les laïques, ni les anciens du peuple, comme le voulait Calvin, mais seulement ceux qui sont ordonnés évêques ou prêtres, comme le démontre Estius (in epist. pag. 1142, col. 1.) et comme l'ont entendu les saints Pères. Dans le nouveau Testament on entend par prêtres que les seuls ministres de l'Église, d'autant plus ici que S. Jacques parle de ces prêtres qui remettent les péchés, ce qui n'a jamais été concédé aux laïques. Outre que le concile déclare que cela se déduit clairement des paroles mêmes de S. Jacques. C'est follement que quelques-uns dans le cinquième siècle admettaient les prêtres pour ministres, mais excluaient les évêques, et il paraît qu'ils prétendaient s'appuyer sur l'épître même d'Innocent I *ad decentium* ; mais quelle était leur erreur puisque Innocent I dans cette épître fait une mention expresse des évêques ; outre que le concile lui-même dans le chap. 5 susdit, déclare que les évêques comme les prêtres sont les ministres de l'extrême-onction.

XXII. Tout prêtre administre valablement l'extrême-onction, parce que pour cela il n'est pas besoin du pouvoir de juridiction, mais seulement du pouvoir d'ordination. Je dis *valablement* ; mais pour l'administrer licitement, il faut qu'il en reçoive le pouvoir ordinaire de l'évêque ou du curé, et que ce pouvoir lui soit délégué par eux, comme il est prescrit dans la *Clément. I de privileg.* Quant à la question : si à défaut de prêtre ayant juridiction, tout autre prêtre, même religieux, peut conférer ce sacrement,

Navarre le nie (in Man. cap. 27. n. 101). Mais l'affirmative est soutenue avec plus de raison par Sylvius, Soto et beaucoup d'autres, ainsi que par Tournely (de extrem. unct. p. 35. 9. 2). Et nonobstant la Clémentine (Dudum, de sepultur.) où il fut défendu aux religieux, sous peine d'excommunication, d'empiéter sur les droits des curés; cela doit s'entendre, dit Juénin, de ces religieux qui sous le prétexte de leurs privilèges, voulaient exercer les fonctions de curés; mais il ne s'agit pas du cas de nécessité, dans lequel doit être donnée l'extrême-onction, à défaut de prêtre. On peut joindre à cela l'autorité de S. Charles Borromée qui, dans le cinquième concile de Milan, ordonna que : « Si porro (*parochus*) impeditus, » aut alias in mora est, mortisque periculum instat, hoc » sacramentum sacerdos alius administrat. »

XXIII. Vient ensuite la question : si plusieurs prêtres sont requis pour l'administration de ce sacrement. Selon les Grecs, ils doivent être sept, comme on le voit dans leurs eucologes, ou seulement cinq, ou enfin trois, comme le dit M. Renaudot (tom. 7. De sacram, etc.); mais ils n'attendent pas que le malade soit à l'extrémité. Le P. Chalon rapporte qu'avant l'ocion par les sept prêtres, on apprêtait une lampe à sept flambeaux que chaque prêtre allumait le sien, et puis avec le signe de la croix et de nombreuses prières ils donnaient l'ocion au malade. Anciennement aussi chez les Latins, comme on le voit dans le *Sacramentaire* de S. Grégoire, on appelait plusieurs prêtres. Mais depuis plusieurs siècles ce sacrement, dans l'Église latine, est administré par un seul prêtre. Et cela n'est point contraire aux paroles de S. Jacques, *inducat presbyteros*, car dans l'Écriture le pluriel est souvent pris pour le singulier, comme dans ce passage de

S. Luc : « Latrones in Christum blasphemasse, » bien qu'en cet endroit même, il est dit qu'un seul blasphéma : « Unus autem de his, etc. » (Luc. xxiii. 39.)

XXIV. Le P. Chalon, dans son *Histoire des sacremens* (lib. 5. cap. 1.), dit que l'onction se faisait aux premiers temps indifféremment par un ou plusieurs prêtres comme l'indiquent diversement les anciens rituels cités par Martine (1. 2. cap. 7. a. 4.) : il ajoute que ces prêtres faisaient tous l'onction, récitant chacun la forme correspondante au sens du malade ; que d'autres fois un d'eux oignait une partie et un autre l'autre, récitant chacun la forme correspondante à la partie ointe par lui ; mais d'un autre côté, le même P. Chalon, dans ce chapitre premier, rapporte plusieurs exemples de l'administration de ce sacrement par un seul prêtre. Il dit encore qu'avant l'onction l'usage était de placer le malade sur la cendre et le cilice, où au moins ces objets sur lui et de les bénir en même temps. Cela se pratiquait particulièrement en Italie.

XXV. Quant aux sujets qui peuvent recevoir l'extrême-onction, l'usage de l'Église orientale, selon Arcudius (lib. 5. de e. u. cap. 4.) et Goar, est généralement de l'administrer même aux personnes saines : Léon Allatius en parle de même (lib. 5. De cons. eccl., etc. c. 16. n. 5.) : « Non tantum infirmos, sed sanos quoque homines extrema unctione, et sæpius Græci inungunt. » Arcudius dit que cette onction, en santé, est regardée comme sacrement, mais cela est contesté par Goar, d'accord avec Juénin qui dit (p. 59. qu. 1.) que du temps d'Innocent I, les Latins eux-mêmes s'oignaient avec l'huile bénite par l'évêque, afin d'éloigner les maladies ; mais personne ne suppose que cette onction fût un sacrement. Au reste, S. Jacques exprime lui-même que c'est aux malades que



l'extrême-onction doit être donnée : « *Infirmatur quis in* » vobis? inducat presbyteros, etc. » D'où il suit qu'on ne peut licitement donner ce sacrement aux personnes saines, même quand elles sont proches de la mort, comme les condamnés par justice. Et parmi les malades mêmes le concile de Trente désigne ceux à qui il doit être donné : « *Declaratur etiam esse hanc unctionem infirmis adhi-* » bendam, illis vero præsertim qui tam periculos de- » cumbunt, ut in exitu vitæ constituti videantur. » Mais Benoît XIV recommande, dans sa bulle 53, 546 au tome 4 de son Bullaire, d'administrer ce sacrement aux malades lorsqu'ils sont encore capables d'entendement : « *Dum sibi* » constant, et sui compotes sunt; » et que l'on n'attende pas le dernier moment où ils n'ont plus l'usage de leur raison. Aussi, le catéchisme romain dit-il (De extrem. unct. 59.) : « *Gravissime peccant, qui illud tempus* » ægroti ungenti observare solent, cum jam omni salutis » spe amissa, vita et sensibus carcere incipiat. » Juénin dit sur ce point que l'on peut donner l'onction aux malades avant qu'ils soient sur le point de mourir, et seulement lorsqu'ils sont en danger. « *Numerari debent omnes qui* » periculose laborant, sive in exitu constituti videantur, » sive non. » Et cela se déduit clairement de ces paroles du concile : « *Unctionem infirmis adhibendam, illis vero* » præsertim, qui in exitu vitæ constituti videantur; » ce mot *præsertim* indique assez que ce sacrement peut être donné à ceux qui ne sont pas parvenus à ce dernier terme. Aussi, les docteurs s'accordent à dire que pour donner licitement l'extrême-onction, il suffit que la maladie soit certainement mortelle, quoique la mort ne soit pas prochaine. Benoît XIV, dans la bulle citée prescrit « *ne sa-* » cramentum extremæ unctionis ministretur bene valen-

» tibus, sed iis duntaxat qui gravi morbo laborant. » Et parmi ces malades, S. Charles Borromée veut que l'on compte les vieillards décrépits, qui sont affectés de langueur, bien qu'ils n'aient aucune autre maladie.

XXVI. Ce sacrement doit être refusé aux enfans qui ne sont point encore parvenus à l'âge de raison et aux imbécilles de naissance, parce que les uns et les autres ne peuvent avoir péché actuellement; mais on peut l'administrer aux enfans au-dessus de l'âge de sept ans, et aux aliénés qui ont des intervalles lucides.

XXVII. Quant à la disposition pour recevoir l'extrême-onction qui est un sacrement des vivans, il faut que le malade soit en état de grâce; et s'il est chargé de quelque péché, qu'il ait au moins la contrition ou la certitude morale de l'avoir : autrement, il doit se confesser. Juénin, Tournely et Concina exigent absolument la confession, mais d'autres auteurs se contentent de la contrition. Anciennement, l'extrême-onction se donnait avant le viatique, et le P. Chalon rapporte (lib. 5. cap. 2.) que le pape Léon IX la reçut ainsi, bien qu'il signale en même temps plusieurs exemples contraires; mais il y a plusieurs siècles, dit Juénin, que, dans l'Église latine, elle s'administre après le viatique. Cependant, si un malade désire recevoir en même temps les deux sacremens, en ce cas, suivant le rituel de Paris (et cela est raisonnable), on doit donner d'abord l'extrême-onction et puis le viatique, afin que l'extrême-onction produise d'abord son effet, la rémission des péchés : sauf cependant qu'il y eût danger que le malade n'eût pas le temps de recevoir l'eucharistic. Voyez Juénin, p. 7. de e. u. qu. 8. pag. 234.

XXVIII. Le P. Chalon (lib. 5. cap. 7.) rapporte qu'autrefois, en plusieurs églises, on répétait l'onction

pendant sept jours consécutifs. Mais le concile enseigne que l'on ne doit réitérer le sacrement que lorsque les malades étant guéris retombent de nouveau en danger de mort : « Quod si infirmi post susceptam hanc unctionem » convaluerint , iterum hujus sacramenti subsidio juvari » poterunt , cum in aliud simile vitæ discrimen incidere- » rint. » Aussi , le concile ajouta-t-il : « Quare nulla ra- » tione audiendi sunt , qui illam (*unctionem*) jam cessasse » asserunt , quasi ad gratiam curationum duntaxat in » primitiva Ecclesia referenda esset. »

XXIX. Pour bien entendre ce que dit ici le concile, il faut revenir sur ce qu'il dit au chap. 1. touchant l'institution de ce sacrement. « Vere et proprie sacramentum a Christo » Domino nostro , apud Marcum quidem insinuatam , » per Jacobum autem commendatam , ac promulgatam. » Ainsi , comme nous l'avons déjà observé en commençant , le concile nous enseigne que l'extrême-onction fut insinuée , c'est-à-dire figurée par la guérison des maladies que les disciples du Seigneur opéraient , avant l'institution de ce sacrement , en faisant l'onction de l'huile aux malades : « Et ungebant oleo multos ægros , et sanabant. » (Marc. vi. 5.) Calvin prétend que quand S. Jacques dit : « Ungentes cum oleo in nomine Domini , » il entend parler de la même onction dont parle S. Marc , que les disciples du Seigneur pratiquaient et par laquelle ils avaient le don de guérir les malades ; puis de cette erreur il en déduit un autre , savoir que ce don de guérison étant venu à cesser , l'onction a dû cesser aussi , en sorte que celle que l'on donne aujourd'hui n'est plus un sacrement , mais une cérémonie inutile et superstitieuse. Mais il se trompe en tout ; car l'onction dont parle S. Jacques est celle que donnent les prêtres , mais celle dont il est ques-

tion dans S. Marc pouvait être faite par tous, même par les laïques; outre qu'alors le sacrement n'était pas encore institué. Il est faux ensuite que les guérisons miraculeuses ayant cessé, l'extrême-onction ait cessé aussi; puisque depuis son institution, ce sacrement a toujours été en usage dans l'Église, comme en font foi Origène (hom. 2. in Levit.), S. Chrisostôme (De sacerdot.), le pape Innocent I. (in Epist. ad decent.), S. Grégoire (in suo sacramentar.); et tous les rituels faits depuis le confirment par une mention expresse. Néanmoins, le P. Chalon assure que dans les trois premiers siècles ce sacrement était rarement administré, à cause des persécutions, ce qui est fort vraisemblable.

XXX. Le concile dit en terminant que ce serait un grand crime pour un chrétien que de mépriser ce sacrement : « Nec vero tanti sacramenti contemptus absque » ingenti scelere, et ipsius Spiritus Sancti injuria esse » potest. » Mais on a mis en question, si, à part le mépris du sacrement, le fidèle qui refuse de le recevoir péchait gravement. L'opinion la plus commune est pour la négative et c'est celle de S. Thomas (in 4. sent. dist. 2. qu. 4. a. 1. qu. 5. ad. 1.), d'Estius, de Sylvius, de Saintebeuve, de Navarre et de beaucoup d'autres. S. Thomas dit que l'extrême onction comme la confirmation « non sunt de necessitate salutis. » D'un autre côté se présente une opinion opposée qui n'est pas improbable, et c'est celle du P. Concina, de Habert, de Juénin et de S. Bonaventure, qui en voient le précepte positif dans ces paroles de S. Jacques : « Inducat presbyteros Ecclesiae, ut » orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini. » Cette raison me paraît peu persuasive; car ces paroles ne dénotent pas un précepte évident; mais je dirai que chacun

est obligé, étant en danger de mort, de recevoir ce sacrement par le motif de la charité que l'on doit se porter à soi-même : attendu que malgré tous les autres moyens dont le malade peut fortifier son ame, cependant quand il se trouve dans cet état, d'un côté il est trop faible d'esprit pour pouvoir s'aider par les bonnes oeuvres, et de l'autre (comme le dit le concile de Trente) les embûches du démon redoublent alors autour de lui : « Nullum tempus est, quo vehementius (adversarius) omnes suæ astutiæ nervos intendat ad perdendum nos, quam cum impendere nobis exitum vitæ perspicit. » Le concile ajoute que dans ce sacrement le Seigneur a placé un appui ferme et certain : « Tanquam firmissimo quodam præsidio (nos) munivit. » Ainsi je ne vois pas comment en se privant volontairement d'un pareil secours contre l'enfer, dans un si grand danger pour son salut éternel, un malade pourrait être excusé de faute grave et de manquement à la charité qu'il se doit à lui-même, en s'exposant au risque de succomber à la tentation dans cette dernière lutte avec l'ennemi.

---

## XXI<sup>e</sup> SESSION.

De la communion sous l'une et l'autre espèce, et de la communion des enfans.

I. Dans cette session, le concile expose aux fidèles la vraie doctrine sur ces deux points, et défend de croire et d'enseigner rien de contraire. Dans le chapitre 1., le concile déclare que les laïques, et les clercs qui ne consacrent pas l'eucharistie, ne sont tenus par aucun prétexte divin à communier sous les deux espèces, puisqu'il est certain que la communion sous une seule espèce suffit au salut : « Sancta synodus a Spiritu Sancto edocta, atque » Ecclesiæ judicium et consuetudinem secuta, declarat ac » docet, nullo divino præcepto laicos et clericos non » conficientes obligari ad eucharistiæ sacramentum sub » utraque specie sumendum : neque, salva fide, dubitari » posse, quin illis alterius speciei communio ad salutem » sufficiat. Nam etsi Christus hoc sacramentum in panis » et vini speciebus instituit, et apostolis tradidit; non » tamen illa institutio et traditio eo tendunt, ut omnes » fideles, statuto Domini, ad utramque speciem accipien- » dam adstringantur. Sed neque ex sermone illo, apud » Joannem sexto, recte colligitur utriusque speciei com- » munionem præceptam esse; namque qui dixit : Nisi » manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus » sanguinem, non habebitis vitam in vobis (Jo. 6);

» dixit quoque : si quis manducaverit ex hoc pane, vivet  
 » in æternum, etc. Qui manducat hunc panem vivet in  
 » æternum. » (Jo. ibid.)

II. Au chapitre 1. correspond le can. 1, qui porte :  
 « Si quis dixerit, ex Dei præcepto, vel necessitate salutis,  
 » omnes et singulos Christi fideles utramque speciem sanc-  
 » tissimi eucharistiæ sacramenti sumere debere : ana-  
 » thema sit. »

III. Dans le chapitre 2 on voit que l'Église a toujours  
 eu le pouvoir d'établir et de changer, comme elle le  
 jugeait convenable selon les diverses circonstances, tout  
 ce qui est relatif à l'administration des sacrements. C'est  
 pourquoi, bien que dans le commencement de la religion  
 chrétienne l'usage ait été de communier sous les deux  
 espèces, l'Église a pu à juste titre établir l'usage de ne  
 communier que sous une seule espèce. « Præterea decla-  
 » rat hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in  
 » sacramentorum dispensatione ea statueret, vel mutaret,  
 » quæ pro rerum, temporum et locorum varietate magis  
 » expedire judicaret. Id autem apostolus non obscure  
 » visus est innuisse, cum ait (1. Cor. 4) : Sic nos existi-  
 » met homo, ut ministros Christi, et dispensatores mys-  
 » teriorum Dei, etc. Quare... licet ab initio utriusque  
 » speciebus usus fuisset, tamen, mutata consuetudine;  
 » justis causis, hanc sub altera specie communicandi  
 » approbavit et decrevit, etc. »

IV. Au chap. 2 correspond le can. 2; il y est dit :  
 « Si quis dixerit sanctam Ecclesiam catholicam non  
 » justis causis et rationibus adductam fuisse, ut laicos,  
 » atque etiam clericos non conficientes, sub pœnis tan-  
 » tummodo specie communicaret, aut in eo errasse :  
 » anathema sit. »

Pierre Soave objecte que , par ce canon , le concile établit un dogme de foi sur un fait humain ; savoir que l'Église ayant fait un décret qui doit être observé comme loi humaine on soit dans l'obligation , par loi divine , de le croire juste. On répond que le concile n'a point fondé le dogme sur un fait humain , mais sur ce principe certain que l'Église ne pouvant errer en matière de foi et de discipline , elle n'a pu non plus établir sans juste titre ses lois touchant l'administration des sacremens.

V. Le chap. 3 déclare que l'on reçoit véritablement le sacrement , ou Jésus-Christ tout entier , sous une seule espèce , et qu'ainsi celui qui communie sous une espèce , ne demeure privé d'aucune grâce nécessaire au salut : « *Insuper declarat... fatendum esse , etiam sub altera* »  
 » *tantum specie totum atque integrum Christum , verum-*  
 » *que sacramentum sumi ; ac propterea quod ad fructum*  
 » *attinet , nulla graunam speciem solam eos defraudari ,*  
 » *qui unam speciem solam accipiunt. »*

VI. Au chap. 3 correspond le can. 3 , où il est dit : « *Si quis negaverit totum et integrum Christum , om-* »  
 » *nium gratiarum fontem auctorem , sub una panis specie*  
 » *sumi , quia , ut quidam falso asserunt , non secundum*  
 » *ipsius Christi institutionem sub utraque specie sumatur :*  
 » *anathema sit. »*

VII. Dans le chap. 4 le concile enseigne que les enfans ne sont pas de fait obligés à la communion ; parce qu'ayant reçu la grâce dans le baptême , leur état les maintient dans l'impossibilité de la perdre. Et bien que les premiers chrétiens la leur aient donnée , pour quelque juste cause adoptée à leur temps , néanmoins ils ne l'ont jamais regardé comme nécessaire au salut : « *Denique* »  
 » *sancta synodus docet , parvulos usu rationis carentes*



» nulla obligari necessitate ad eucharistiæ commu-  
 » nem; siquidem per baptismi lavacrum regenerati  
 » adeptam gratiam in illa ætate amittere non possunt.  
 » Neque ideo tamen damnanda est antiquitas, si eum  
 » morem aliquando servavit, ut enim sanctissimi illi  
 » Patres sui facti probabilem causam pro illius temporis  
 » ratione habuerunt; ita certe eos nulla salute necessitate  
 » id fecisse credendum est. »

VIII. Au chap. 4 correspond le can. 4; il y est dit :  
 « Si quis dixerit, parvulis, antequam ad annos discre-  
 » tionis pervenerint, necessariam esse eucharistiæ commu-  
 » nionem : anathema sit. »

IX. A la fin de cette session le concile se réserve d'exa-  
 miner et de décider, dans un autre temps et quand l'occa-  
 sion s'en présentera, les deux questions déjà posées,  
 savoir : la première, si l'usage du calice ne peut aucune-  
 ment être permis aux fidèles qui ne célèbrent pas; la  
 seconde, si cet usage peut, pour de justes motifs être  
 concédé à quelqu'un ou seulement à quelque nation ou  
 royaume, sous de certaines conditions.

X. Dans cette session, Alphonse Salmeron démontra  
 qu'il est certain que l'usage du calice n'est pas de pré-  
 cepte divin puisque depuis si long-temps déjà l'Église  
 l'avait interdit aux laïques, comme cela était prouvé par  
 le concile de Constance et celui de Bâle et par tous les  
 écrivains antérieurs de 500 ans. D'autant plus que,  
 même dans les temps anciens, le calice n'était pas accordé  
 à tous comme il paraît par plusieurs histoires et par les  
 livres des Pères. Il répondit ensuite aux objections et dit  
 que, bien que le Seigneur, en donnant dans la cène l'eu-  
 charistie à ses disciples, leur dit : « Bibite ex co omnes, »  
 cela ne peut être entendu que comme dit seulement aux

disciples. D'ailleurs nous ne sommes pas tenus d'imiter toutes les actions de Jésus-Christ avec toutes leurs circonstances, mais autant seulement qu'elles nous sont commandées par l'Écriture ou par la tradition de l'Église. Enfin il fit observer qu'on objecterait en vain le chap. vi de l'évangile de S. Jean; car le précepte d'user des deux espèces n'y est point formellement exprimé et que s'il y est mention quelquefois de la communion sous les deux espèces, d'autrefois aussi il n'est question que de celle du pain.

XI. Le P. Chalon, dans son histoire, parlant de l'eucharistique, rapporte que les Orientaux à présent encore administrent le corps et le sang avec une cuillère, mais qu'auparavant on donnait à boire le sang dans le calice même, comme l'atteste S. Cyrille de Jérusalem (Catéch. 5. myst.) Depuis l'usage vint de donner une parcelle de l'hostie consacrée trempée dans le précieux sang, comme le dit Brocart (lib. 5. cap. 3). Cet usage fut prohibé par le pape Urbain dans le concile de Clermont; mais ce mode de communier, dit le P. Chalon (cap. 7), fut pratiqué jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, temps auquel commença l'abolition de la communion sous les deux espèces. S. Thomas (5. p. qu. 80. a. 12. ad 2) témoigne qu'elle était déjà abolie de son temps et le concile de Constance la défendit expressément. Le pape Pie IV accorda le calice aux églises d'Allemagne; mais, comme le remarque le cardinal Bona, cette concession fut retirée par S. Pie V. Bossuet écrit dans son Traité de la communion, page 465, que, même anciennement, à certains jours, au vendredi saint par exemple, on ne donnait que le corps.

XII. Salmeron dit encore que celui qui reçoit le sacrement sous une seule espèce ne reçoit pas moins que celui

qui communie sous les deux ; parce que Jésus-Christ est tout entier sous chaque espèce, comme les conciles de Constance et de Florence l'avaient déjà déclaré. Sur le point de savoir ensuite si le communiant sous une espèce reçoit une grâce aussi grande que le communiant sous les deux, il dit que d'après son opinion la grâce est égale dans les deux cas, et il s'efforce de le prouver par de nombreux argumens ; du reste il ajoute que cela ne fait rien à la question, puisque la chose dépend de la pure volonté de Dieu.

XIII. Un certain frère Amand Servita, théologien de l'évêque de Sebenico, pour prouver qu'une plus grande grâce accompagne la communion sous les deux espèces, alla jusqu'à dire que le sang n'est point partie de la nature humaine, mais seulement notre premier aliment, et qu'ainsi le sang de Jésus-Christ n'est point contenu sous l'espèce du pain ; mais en cela il fut vivement repris par les autres et se vit contraint de se dédire en prétendant qu'il n'avait mis en avant cette objection que pour la réfuter.

XIV. Un autre Portugais s'efforça au contraire de soutenir qu'aucun précepte divin n'obligeait pas même les prêtres qui consacraient à prendre les deux espèces ; mais tous les autres le combattirent par une foule de raisons que Palavicin ne rapporte pas, mais que le cardinal de Lugo reproduit dans son traité (De euchar. disp. 19. sect. 8), où il réfute spécialement Raphaël de Volterre qui prétendait que Innocent VIII avait dispensé les Norwégiens de ce précepte.

XV. En somme, tous conclurent que celui qui reçoit une espèce ne reçoit rien de moins que s'il eût pris les deux. Pour ce qui est de la grâce, les uns soutinrent qu'elle était plus grande dans la communion sous les deux espèces, parce que les sacremens avaient une vertu corres-

pondante à leurs signes; en sorte que ceux-ci se multipliant la grâce était elle-même augmentée. La majorité cependant fut d'avis que la grâce qui était infuse en vertu du sacrement est égale dans l'un comme dans l'autre cas.

XVI. Quant aux enfans, on posa la question s'il était nécessaire par principe divin de leur faire recevoir la communion. Tous furent d'accord que non, puisque l'eucharistie se donne comme un aliment dont la nature est de réparer ce qui se perd par la chaleur, c'est-à-dire dans son vrai sens par le désordre des passions humaines, et cette déperdition ne peut avoir lieu chez les enfans privés encore du libre arbitre. Cependant quelques-uns, en petit nombre, dirent que la communion augmentait toujours en quelque manière la grâce chez les enfans; mais les autres le nièrent par la raison que les enfans ne communient de fait que matériellement et sans aucune disposition. Ils ajoutèrent que dans les premiers temps ce n'était point dans ce but que l'on donnait la communion aux enfans, mais afin de les délivrer des maléfices et de l'obsession des démons. Enfin sur le point de savoir s'il convenait de concéder à quelque nation, comme à l'Allemagne, l'usage du calice, on répondit aux députés de l'empereur qui insistaient en faveur d'une telle concession, que l'affaire serait plus tard mieux discutée et pourrait alors être résolue; et puis la négation fut admise au grand déplaisir des amis de l'empereur.

XVII. En terminant, on ajouta à ce chapitre 2 quelques paroles touchant la coutume moderne de donner la communion sous une seule espèce : « *Quam reprobare, aut*  
 » *sine ipsius Ecclesiæ auctoritate pro libito mutare non*  
 » *licet.* » On fit cette addition à cause d'une objection présentée par quelques-uns, que dans plusieurs royaumes,

à Chypre , dans l'île de Candie et dans la Grèce , on conservait l'usage du calice ; mais on leur répondit que c'était par un privilège spécial qui leur avait été concédé par l'Église ; les dernières paroles furent ajoutées dans l'intention de ne pas blesser les privilégiés.

XVIII. Soave dit qu'il paraît étonnant que le concile, après avoir fait dans quatre anathèmes quatre articles de foi, n'ait pas pu ensuite décréter celui de l'usage du calice qui est une loi ecclésiastique ; tandis qu'au contraire plusieurs avaient pensé que ce point devait être traité d'abord parce qu'en accordant cet usage toutes les disputes seraient tombées. Mais Palavicin répond que de telles raisons sont fausses ; car d'abord comme il fut facile de voir que l'usage du calice n'était pas de précepte divin , on fut par cela même en doute s'il convenait de l'accorder ou de l'interdire. Et puis il n'est pas vrai que cette concession eût fait cesser les disputes : la permission de l'Église n'aurait pas terminé la controverse avec les novateurs, qui mettent en question si elle a ou non le pouvoir de défendre cet usage.

XIX. Soave dit encore que le concile , en déclarant que le fidèle qui reçoit Jésus-Christ sous la seule espèce du pain n'est point privé de la grâce , paraît reconnaître qu'il perd au moins la grâce non nécessaire , et par là fait soupçonner que l'autorité humaine peut empêcher la grâce surabondante de Dieu ; ce qui semble être contraire à la charité. Palavicin répond que c'est raisonner à faux que de dire que cette déclaration, que le fidèle auquel l'usage du calice est interdit n'est privé d'aucune grâce nécessaire, entraîne l'aveu qu'il est au moins frustré de quelque grâce non nécessaire. Il arrive cent fois dans le discours que l'on affirme ou qu'on nie une chose, à raison de telle

circonstance qui fait qu'on la peut nier ou affirmer sans rien préjuger de ce que cette chose serait sans cette circonstance.

XX. Quant à ce qui est de soutenir comme certain que l'Église n'a pas le pouvoir (et c'est là ce que veut dire Soave) de priver les fidèles de la grâce surabondante des sacremens ou que, si, le pouvant, elle le faisait, ce serait contre la charité, on répond que l'Église ne doit pas considérer seulement l'augmentation de la grâce dans celui qui communique, mais aussi la dignité du sacrement; car autrement elle n'aurait pas dû empêcher la communion et la célébration de la messe le vendredi-saint, ni interdire qu'elle soit célébrée plus d'une fois le jour. Pierre Soave prétend aussi que deux choses donnèrent lieu à de longues controverses. La première fut l'obligation imposée de croire que l'antiquité ne regardait pas comme nécessaire la communion des enfans. Il s'agit ici, disait-on, de choses passées, sur lesquelles l'autorité reste impuissante, car elle ne saurait changer le passé. D'un autre côté, on disait que S. Augustin en neuf endroits discourt longuement sur la nécessité, pour les enfans, de recevoir l'eucharistie; et on ajoutait que l'Église romaine l'a plusieurs fois déclarée nécessaire au salut des enfans; on alléguait encore l'épître du pape Innocent, qui enseigne clairement cette doctrine. Et le même écrivain ajoute que plusieurs membres du concile s'étonnaient que les Pères les eussent placés dans cette alternative de penser qu'Innocent ou le concile lui-même avait erré.

XXI. Mais Palavicin répond ainsi : Si Soave veut dire que l'Église ne peut déclarer article de foi la vérité d'un fait passé qui ne serait pas soumis à sa juridiction, il se montre aussi ignorant que mécréant sur l'autorité de l'É-

glise; car il est indubitable qu'elle peut déclarer de foi que tel fait, que Dieu nous assure, dans l'Écriture, ne pouvoir arriver, n'est point arrivé; comme par exemple qu'un juste soit tombé en enfer. Or, Dieu nous ayant révélé dans l'Écriture que l'Église est la colonne et le fondement de la vérité, en vertu de cette révélation le concile a bien pu déclarer qu'elle n'a pas erré en croyant que la communion des enfans n'est pas nécessaire à leur salut. Du reste, le concile n'a pas traité en cet endroit de l'opinion des anciens Pères sur ce point; il dit seulement que, comme ils durent avoir des raisons plausibles pour en agir ainsi, d'après les circonstances de leur temps, on doit croire qu'ils le firent sans qu'il y eût de véritable nécessité pour le salut. Quant à l'autorité de S. Augustin, et à l'épître d'Innocent I, Palavicin avoue que S. Augustin, principalement en deux endroits, met la nécessité de l'eucharistie au même rang que celle du baptême; mais dit-il, il est reconnu depuis long-temps dans les écoles, que le saint docteur entend que le chap. 6 de S. Jean ne parle pas seulement de la communion sacramentelle, mais aussi de l'union intime de l'ame avec Jésus-Christ, par le moyen du baptême et de la foi. Et par là S. Augustin cherche à réfuter Julien qui niait la nécessité du baptême pour entrer dans le ciel, comme les pélagiens la niaient; par là aussi le saint prouvait le fuit du péché originel. Tel est le sens dans lequel S. Thomas expose la doctrine de S. Augustin (3 p. qu. 80 art. 9. ad. 3). Et vraiment comment S. Augustin aurait-il pu jamais vouloir dire que les jeunes enfans, après le baptême, pouvaient tomber en péché par leur faute, s'ils fussent morts en cet état, avant de recevoir l'eucharistie? Maintenant l'épître d'Innocent I, qui est la vingt-sixième de ses

décrétales , adressées aux Pères de Milève, porte : Ce que votre fraternité m'annonce qu'ils ( les pélagiens ) prêchent que les enfans reçoivent le don de la vie éternelle même sans le baptême , est une erreur absurde ; par la raison que s'ils ne mangent pas la chair du Fils de l'homme et ne boivent pas son sang , ils ne peuvent avoir la vie en eux-mêmes. On voit qu'Innocent entend que dans le baptême, il y a manducation de la chair de Jésus-Christ. Ces deux sentimens de S. Augustin et d'Innocent furent pesés et examinés dans le concile, et on réprova comme téméraire Érasme qui voulait les rapporter à l'eucharistie.

XXII. La seconde chose qui , suivant Soave , donna beaucoup à débattre dans le chapitre en question , fut l'anathème qui déclara hérétiques ceux qui diraient que l'Église n'a pas été mue par de justes motifs pour donner la communion sans le calice. Soave dit que c'est là fonder un article de foi sur un fait humain. Il assure que quelques membres du concile étaient confondus d'entendre d'un côté que l'homme n'est obligé à observer les préceptes de l'Église que de droit humain ; et que, cependant, il était obligé de droit divin de croire ces préceptes justes ; qu'ainsi on faisait des articles de foi de choses qui pouvaient être changées chaque jour. Mais Palavicin répond : Posons qu'il est de foi que l'Église ne peut errer en matière de foi et de pratique, et de même, qu'en établissant des lois sur l'administration des sacremens , elle ne peut agir sans de justes causes. Posons encore, avec S. Thomas, que toute loi humaine tire son autorité de la loi éternelle de Dieu, qui nous commande d'obéir à nos supérieurs ; la conséquence est que nous sommes obligés par les lois humaines , lorsqu'elles nous sont imposées par nos supérieurs. Du reste , nous ne sommes pas tenus de croire, avec une



certitude de foi , la justice de toute loi humaine , excepté , cependant , les lois à l'égard desquelles existe la promesse de la part de Dieu d'assister toujours le législateur ; or , cette promesse existe envers l'Église , pour l'établissement des lois de religion , encore que ces lois puissent varier selon les circonstances des temps.

XXIII. Le cardinal de Madruccio essaya de prouver que le concile pouvait bien accorder l'usage du calice aux impériaux , comme le concile de Bâle l'avait accordé aux Bohémiens. Mais le patriarche de Jérusalem et celui d'Aquilée s'y opposèrent , et dirent que l'intention des Pères attachés aux impériaux était bonne , mais que peut-être celle des demandeurs qui les excitaient à faire cette demande n'était pas aussi pure ; car parmi quelques-uns , s'était introduite l'erreur de Jean Wiclef et de Pierre Destreze , que la communion sous les deux espèces était nécessaire au salut ; d'où on pouvait craindre que ces peuples , si on leur accordait l'usage du calice , ou en tirassent une preuve qu'un tel usage était nécessaire , ou que les espèces contenaient séparément , celle du pain , le corps de Jésus-Christ , et celle du vin , son précieux sang.

XXIV. L'archevêque d'Otrante proposa de remettre l'affaire au pape ; mais il fut combattu par celui de Grenade et plusieurs autres , qui présentèrent comme une chose très-dangereuse le changement des rites de l'Église dans des temps aussi troublés par l'erreur. On ajouta que l'Église n'avait pas sans raison ôté l'usage du calice , comme , par exemple , le danger de verser le précieux sang , ou de l'exposer à être un objet de dégoût , à cause du nombre des fidèles qui s'était accru considérablement : en sorte que la concession pourrait devenir plus propre à nourrir qu'à extirper , parmi ces peuples , les fausses

croyances. Il fut dit encore qu'il ne convenait pas que le concile fit des réglemens particuliers pour une seule nation ; que le concile de Constance avait défendu le calice, pour extirper l'erreur accréditée en Bohême que son usage était de précepte divin ; qu'on ne pouvait opposer à cela l'exemple de S. Léon , qui accorda pour un temps le calice , parce que cette concession avait pour but de détruire l'erreur des manichéens , qui niaient que Jésus-Christ eût un vrai corps et un vrai sang ; qu'il ne convenait pas non plus d'adopter comme terme moyen de tremper le pain dans le vin consacré , comme en usent les Grecs ; car cet usage fut prohibé par le pape Jules I, dans son can. *Cum omne* (dist. 2. de conseq. ) ; Jésus-Christ ayant donné aux apôtres chaque espèce séparément.

XXV. Le P. Lainez prit sur la fin la parole et dit que pour concéder l'usage du calice et annuler le décret de Constance , le concile avait tout pouvoir ; mais que pour traiter d'une telle dispense à l'égard d'une nation particulière, c'était l'affaire du pape. Du reste il ajouta que, pour lui, il ne lui paraissait convenable de faire ni l'un ni l'autre ; que c'était un motif peu valable que le désir de remédier à la faiblesse des catholiques qui demandaient le calice , parceque cette concession serait une excitation à des demandes impertinentes ; d'autant qu'il ne montraient point en cela plus de croyance en l'autorité du concile , mais qu'il demandaient le calice seulement pour en user sans pouvoir être repris par l'empereur. Il dit enfin que cette concession ne ferait que donner aux autres nations le désir d'obtenir aussi l'usage du calice.

XXVI. En résumé les motifs de refuser le calice furent : 1<sup>o</sup> le danger d'introduire dans les rites de l'Église des changemens toujours nuisibles à la connaissance de la vé-

rité ; 2° l'inexécution des conditions dont le concile de Bâle et Paul III avaient accompagné leur concession ; 3° l'existence en Allemagne des mêmes raisons qui avaient déterminé le concile de Constance à refuser l'usage du calice et spécialement le danger de verser le sang, la difficulté de le conserver, les inconvéniens résultans de sa distribution à un grand nombre de fidèles, la difficulté de le porter aux malades dans les campagnes, le dégoût que cet usage causerait naturellement aux fidèles qui seraient trop nombreux ; 4° le danger de confirmer l'erreur déjà répandue en Allemagne, que le sang n'était pas contenu sous les espèces du pain ; 5° celui de donner ouverture à d'autres demandes exorbitantes et d'exciter d'autres nations à demander aussi l'usage du calice.

XXVII. Plaçons ici plusieurs notions sur le mode antique de la communion et d'autres usages de l'eucharistie. Quand on donnait jadis la communion, le diacre disait à haute voix : *Sancta sanctis* ; les prêtres ensuite en présentant la parcelle disaient seulement : *Corpus Christi*. Le communiant répondait : *Amen* en signe de sa foi ; et cela dura jusqu'à la fin du vi<sup>e</sup> siècle, comme nous l'apprend l'auteur des Const. apost. (l. 8 c. 13), et comme écrivait S. Léon vers ce même siècle ( Serm. 6 de jejun. ). Mais Jean diacre dans la vie de S. Grégoire (lib. 2.) rapporte que de son temps on disait : « Corpus Domini nostri Jesu » Christi custodiat animam tuam. » A la messe commune, les prêtres communiaient d'abord, puis les diacres, ensuite les sous-diacres, les clercs et enfin les laïques hommes et femmes ; et non tous les assistans pêle-mêle ; car on distinguait ceux qui devaient communier, les fragmens étaient donnés à de jeunes enfans innocens : et cet usage de la distribution des fragmens dura jusqu'au douzième siècle,

époque où il fut aboli. Les seuls ecclésiastiques communiaient à l'autel, les autres à la balustrade ou aux endroits où ils se trouvaient.

XXVIII. Dans les églises d'Orient, la communion était reçue debout même par les laïques; chacun, les yeux et la tête baissés, tendait la main et recevait le pain consacré; c'est ce qu'on voit dans Tertullien (lib. De idol. c. 7), S. Cyprien (Epist. 56) et S. Ambroise cité par Théodoret (Histor. l. 5 c. 17). Selon S. Cyrille de Jérusalem, (epist. 9289) on étendait la main droite ouverte, les doigts rapprochés et on la soutenait avec la gauche: les hommes étendaient la main nue, celle des femmes était couverte d'une étoffe qu'on appelait *dominicale*; cela est mentionné dans S. Augustin rapporté par le P. Chalon au chap. 7 traitant de l'eucharistie: S. Jean Damascène et le vénérable Bède attestent que cette usage dura jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle.

On ne portait aux malades que le corps, et de fait S. Honoré ne fit communier qu'avec le corps S. Ambroise mourant. Quelquefois cependant les malades communiaient sous les deux espèces et souvent ils allaient eux-mêmes à l'église pour recevoir le viatique; et quand ils n'y pouvaient aller, la messe se disait dans leur propre chambre.

XXIX. Il est à remarquer que les premiers chrétiens conservaient chez eux l'eucharistie, sous les espèces du pain seulement et là ils prenaient eux-mêmes la communion, comme l'atteste S. Luc: « Frangentes circa domos » panem. » (Act. 2. 46.) Tertullien (lib. II. ad uxorem cap. 5) parle de cela comme d'une chose ordinaire. Aux époques de persécution les fidèles s'en approvisionnaient pour long-temps et spécialement ceux qui n'avaient

dans leur ville qu'une seule messe. S. Basile, écrivant à Césarée, dit que les solitaires dépourvus de prêtres avaient néanmoins l'eucharistie. Cet usage resta en vigueur dans l'Orient jusqu'au sixième siècle comme le rapporte Anastase le bibliothécaire. En Occident il ne dura pas autant, bien qu'il continuât à être suivi, mais rarement.

XXX. Quant à la fréquente communion, il n'est pas douteux que dans les trois premiers siècles, selon les constitutions apostoliques et comme l'atteste S. Justin, (Apolog. 2. lib. 8 cap. 20) le prêtre ne donnât après la messe la communion à tous ceux qui y avaient assisté. S. Cyprien. (De orat. dom) écrit : « Nous recevons chaque » jour l'eucharistie, comme une nourriture de salut... » Si quelque faute grave ne nous contraint à nous en abstenir. » Si bien que cet usage devint une loi d'après le canon des apôtres fait à la fin du troisième siècle ou au commencement du quatrième et qui portait : « Il faut retrancher » de la communion ces fidèles qui venant à l'église et écoutant la lecture de l'Écriture ne restent pas pour recevoir la sainte communion. » Ce précepte fut renouvelé dans le concile d'Antioche sous le pape Jules et observé en beaucoup d'églises jusqu'au cinquième siècle. D'abord, écrit Strabon (can. 22.) beaucoup se croyaient obligés à communier plusieurs fois le même jour s'ils entendaient plusieurs messes. Depuis cependant la ferveur s'étant refroidie, le concile d'Agde tenu en l'an 506, dans son can. 18 (lequel devint ensuite loi de l'Église) ordonna sous peine d'excommunication que chacun communiât au moins trois fois dans l'année, à Noël, à Pâques et à la Pentecôte. Mais Théodore, archidiacre de Cantorbéry, dans ses Spicilèges, tom. 9 (cap. 52), dit des Grecs : « Les Grecs, » clercs ou laïques, communient tous les dimanches, et

» celui qui ne le fait pas est excommunié. Les Romains  
 » sont de même , mais sans la peine de l'excommunica-  
 » tion. » La dévotion des fidèles se refroidissant de plus  
 en plus , le concile de Latran jugea nécessaire d'ordonner  
 que tout fidèle parvenu à l'âge de discernement se con-  
 fessât et communiât au moins une fois l'an , comme on  
 le voit au chap. : « Omnis utrius que sexus. (De pœnit. et  
 » rem.) »

XXXI. Disons ici quelque chose des *agapes* qui  
 étaient en usage dans les premiers temps de l'Église. Jé-  
 sus-Christ ayant institué ce sacrement à la suite de la  
 cène faite dans Jérusalem , les premiers chrétiens intro-  
 duisirent la coutume aussi de communier après un léger  
 repas auquel assistait l'évêque ou quelque prêtre. Ces re-  
 pas se nommaient *agapes*, c'est-à-dire repas de charité ; car  
 en grec le mot *agape* signifie amitié. Dans ces réunions  
 qui se tenaient dans l'église les riches aidaient aux  
 pauvres : aussi l'apôtre (I. Cor. II. 21) reprend ceux  
 qui ne partageaient pas ainsi et écrivait : « Unusquisque  
 » enim suam cœnam præsumit ad manducandum ; et  
 » alius quidem esurit , alius autem ebrius est. Numquid  
 » domos non habetis ad manducandum et bibendum ?  
 » Aut Ecclesiam Dei contemnitis , et confunditis eos qui  
 » non habent ? » Il est fait mention de ces *agapes* dans  
 S. Ignace martyr (Epist ad smyrnœos. n. 8), et dans  
 Tertullien (Apollog. 18. cap. 59). Par la suite on in-  
 troduisit l'usage du jeûne avant la communion , on ne  
 sait pourtant à quelle époque : du reste S. Isidore en  
 parle comme d'un usage généralement suivi de son  
 temps.

XXXII. Venons maintenant à la fête de ce sacrement.  
 Au commencement , on n'en célébrait pas d'autre que

celle du jeudi-saint , jour auquel il a été institué. Mais, en 1208, notre Seigneur révéla à sainte Julienne, vierge, religieuse hospitalière à Liège, âgée de 16 ans, qu'il voulait que l'Église célébrât par une solennité particulière le don immense qu'il lui avait fait dans le sacrement de l'autel. La fête fut d'abord instituée par l'évêque de Liège ; mais plus tard , en 1264, le pape Urbain IV ordonna qu'elle serait célébrée par toute l'Église , et la fixa au jeudi après l'octave de la Pentecôte. Ensuite Clément V la confirma en l'an 1311, et la fit accepter dans le concile général de Vienne. Dans cette fête, on récita d'abord l'office du saint-sacrement, selon l'usage de l'Église gallicane, composé par cette même sainte Julienne, ou (comme d'autres disent) par un pieux religieux nommé Jean, aidé des prières de sainte Julienne. Mais ensuite on commença à réciter l'office qui se dit aujourd'hui, composé par S. Thomas d'Aquin, par ordre d'Urbain IV, à l'usage de l'Église romaine.

XXXIII. Quant à la procession du saint-sacrement, on ne sait pas au juste l'époque de son institution, puisqu'Urbain IV, dans son bref, n'en fait pas mention. Thiers rapporte qu'elle fut instituée par le pape Jean XXII, qui mourut en 1333. Il est certain qu'au temps de Martin V, en 1455, et d'Eugène IV, son successeur, elle se pratiquait déjà, puisque ces mêmes pontifes accordèrent l'indulgence plénière à ceux qui, confessés, assistaient à l'office du saint-sacrement, et également à tous ceux qui assistaient à la procession.

XXXIV. On ne sait pas davantage à quelle époque introduisit l'usage d'exposer le saint-sacrement sur l'autel. On sait seulement (comme le rapporte le P. Croizet dans son grand ouvrage au 25 d'août) que pour la maladie de

S. Louis, roi de France, on fit des expositions du saint-sacrement par tout le royaume, et cela vers l'an 1248, seize ou dix-huit ans avant l'institution de la fête elle-même. Les ostensoirs furent de formes diverses, en croix, en soleils, en tourelles, pendant trois cents ans. Ceci s'entend des espèces découvertes, car auparavant on les portait couvertes aux processions. Il faut noter ici que, par décret de la S. C. du concile, il est défendu de porter le saint-sacrement aux malades seulement pour l'adorer, ou de le porter sur soi pour prouver son innocence, comme aussi de le conduire à la porte de l'église pour apaiser les tempêtes ou éteindre les incendies.

XXXV. Les anciens usaient encore de l'eucharistie de diverses manières : les évêques se l'envoyaient l'un à l'autre en signe de communion. On la portait comme sauvegarde dans les voyages ; on réservait une partie du sacrifice pour le jour suivant. (*Voyez le P. Chalon, chap. 2.*) On avait aussi coutume d'enterrer les morts avec l'eucharistie. L'auteur de la Vie de S. Basile raconte qu'il fut ainsi enseveli. On voit encore dans Paul, diacre d'Aquilée, que le pape S. Théodore écrivit, avec de l'encre mêlée au sang divin, la condamnation de Pyrrhon monothélite, sur le tombeau de S. Pierre. Nicétas, cité par Chalon, chap. 12, raconte, dans la Vie de S. Ignace, patriarche de Constantinople, qu'une semblable condamnation fut écrite contre Photius. Le P. Martenne (t. 1. de rit. l. 1. c. 5. a 4) dit que, dans les dédicaces des églises, on plaçait dans l'intérieur de l'autel trois fragmens de pain consacré, scellé avec la chaux ; et le pape Urbain en usa ainsi en consacrant l'église du monastère de Marmoutiers.

XXXVI. Dans les églises d'Orient, on conservait an-



ciennement l'eucharistie dans des colombes d'or ou d'argent suspendues au-dessus de l'autel. Le P. Le Brun dit (t. 2. p. 171) que cela se pratiquait de même en France. On déposait aussi l'eucharistie dans des ciboires en forme de tours, auxquels succédèrent ceux qui sont en forme de coupes couvertes. Ces ciboires, au reste, étaient d'or, d'argent, de pierres précieuses, d'ivoire, de cristal, de verre, et même de bois. (*Voyez Chalon, chap. 13.*) Maintenant les Orientaux ne conservent plus l'eucharistie sur l'autel, mais dans les sacristies, ou dans quelque armoire, ou même contre le mur à côté de l'autel, suspendue à un clou et renfermée dans une bourse, et non avec cette décence que nous gardons en cela dans nos églises d'Occident.

---

## XXII<sup>e</sup> SESSION.

### Du sacrifice de la messe.

I. L'archevêque de Grenade réprouvait le canon 2, où il est dit que Jésus-Christ ordonna prêtres les apôtres, par ces paroles : « Hoc facite in meam commemorationem, » s'appuyant sur cette opinion de Nicolas Cabasila, que le sacerdoce leur fut conféré au jour de la Pentecôte. S. Thomas et Scot disent qu'il fut conféré pendant la dernière cène, mais sous la condition qu'il ne pourrait être exercé qu'après la réception de l'Esprit Saint à la Pentecôte. Mais, selon Palavicin, ces diverses opinions eurent peu de partisans.

II. Un théologien portugais, frère François Forero, dominicain, parlant du texte de Malachie : « Ab ortu enim » solis usque ad occasum magnum est nomen meum in » gentibus : et in omni loco sacrificatur et offertur nomini » meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum » in gentibus, dicit Dominus exercituum » (Malac. I. 11.), et de celui de l'Évangile : « Hoc facite in meam commemorationem » (Luc. xxii. 19.), dit que ces textes n'ont pas littéralement la même force de sens que par l'interprétation des Pères ; d'où il conclut que le pouvoir de sacrifier, donné aux prêtres, ne se prouvait pas seulement par l'Écriture, mais par la tradition. Mais ce P. Forero fut écouté avec défaveur, parce qu'il avait contre lui l'opinion

générale. Entre autres, Melchior Corneille, théologien du roi Sébastien, fit un discours remarquable, où il démontra que le texte de Malachie a été ainsi entendu par le second concile de Nicée, et que Jésus-Christ, en prononçant ces paroles : « Hoc facite in meam commemorationem, » a particulièrement ordonné à ses apôtres de consacrer le pain et le vin.

III. On posa ici la question de savoir si le concile devait faire précéder ses canons de la doctrine, et on décida qu'il le ferait, parce que sa mission était aussi d'enseigner, éclairant ses décisions de motifs qui devaient servir non de fondement à notre foi, mais de défense contre les attaques des hérétiques. La grande question fut ensuite celle-ci : si Jésus-Christ s'est offert lui-même pour nous dans le sacrifice de la cène, comme le disait Salmeron, ou dans celui de la croix, comme le soutenait Soto.

IV. Les opposans à l'institution du sacerdoce lors de la cène, furent Guerrero, Duinius et autres, qui prétendirent que ce point était douteux et contraire au sentiment de plusieurs Pères. Les mêmes Guerrero et Duinius n'admettaient pas non plus que Jésus-Christ se fût offert lui-même à son père dans la cène. Ajala ne voulait pas qu'on dit que, dans ce sacrifice, s'accomplirent tous ceux de la nature et de la loi, parce que, d'abord, cela ne pouvait se prouver ni par l'Écriture ni par la tradition, et puis qu'on semblait déroger ainsi au sacrifice de la croix.

V. Soave dit que ce décret du concile qui déclare que Jésus-Christ s'offrit lui-même dans la cène, fut combattu par vingt-cinq Pères; mais Palavicin écrit qu'il ne le fut que par les deux déjà nommés, Guerrero et Duinius, comme les actes en font foi. Mais venons à ce qu'enseigne et décide ensuite le concile. Dans le chap. 1, parlant de

l'institution de la messe, il dit que, le sacrifice de l'ancienne loi étant imparfait, il était nécessaire de créer un autre prêtre, selon l'ordre de Melchisédech notre Seigneur Jésus-Christ, qui pût perfectionner en sainteté tous ceux qui devaient se rendre saints. D'où le Sauveur, bien qu'il dût s'offrir à Dieu une fois sur la croix pour racheter les hommes, néanmoins, comme par sa mort il ne devait pas terminer son sacerdoce, il s'offrit à son père dans la dernière cène, sous les espèces du pain et du vin, se déclarant alors le pontife éternel, selon l'ordre de Melchisédech, et laissa ainsi à l'Église un sacrifice qui pût représenter celui de la croix, en conserver la mémoire, et en même temps servir à nous appliquer les mérites de ce sacrifice pour la rémission des péchés que nous commettons chaque jour :

« Quoniam sub priori testamento, teste apostolo (Hebr. » VII.), propter levitici sacerdotii imbecillitatem consum- » matio non erat; oportuit sacerdotem alium secundum » ordinem Melchisedech surgere Dominum nostrum Jesum » Christum, qui posset omnes, quotquot sanctificandi es- » sent, ad perfectum adducere. Is igitur Deus et Dominus » noster, etsi semel seipsum in ara crucis, morte interce- » dente, Deo Patri oblaturus erat, ut æternam illic redemp- » tionem operaretur: quia tamen per mortem sacerdotium » ejus extinguendum non erat, in cœna novissima, qua » nocte tradebatur, ut dilectæ sponsæ suæ Ecclesiæ visi- » bile relinqueret sacrificium, quo cruentum illud repræ- » sentaretur, ejusque memoria permaneret, atque illius » salutaris virtus in remissionem eorum, quæ a nobis » quotidie committuntur, peccatorum applicaretur; sacer- » dotem secundum ordinem Melchisedech se in æternum » constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub » speciebus panis et vini Deo Patri obtulit. »

VI. A cette première partie du chap. 1 appartient le can. 1, qui porte : « Si quis dixerit, in missa non offerri » Deo verum et proprium sacrificium ; aut quod offerri » non sit aliud , quam nobis Christum ad manducandum » dari : anathema sit. »

VII. Ainsi, des paroles du concile qui viennent d'être rapportées il résulte que la messe est un vrai sacrifice spécial, dans lequel Jésus-Christ est le prêtre selon l'ordre de Melchisédech, ainsi que David l'avait prédit : « Tu es » sacerdos in æternum, secundum ordinem Melchisedech, » et comme l'apôtre l'écrit (Hébr. 5, 6 et 7. 11). Il est dit *selon l'ordre de Melchisédech*, parce que Melchisédech offrit en sacrifice du pain et du vin (Genes. 14. 13.) : « Melchisedech enim protulit panem et vinum ; erat enim » sacerdos Altissimi. » La particule *enim* démontre clairement que ce sacrifice fut de pain et de vin. Si donc le Rédempteur a été prêtre selon l'ordre de Melchisédech, il faut reconnaître qu'il a institué ce sacrifice dans la dernière cène, en s'offrant lui-même au Père sous les espèces du pain et du vin ; car on ne peut assigner un autre temps où il ait fait un pareil sacrifice.

VIII. Suit l'autre partie du chap 1, où il est dit que Jésus-Christ, sous les espèces du pain et du vin, donna son corps à manger et son sang à boire aux apôtres, les constituant ainsi prêtres, eux et tous leurs successeurs dans le sacerdoce, afin qu'ils continuassent ensuite à offrir ce même sacrifice, en vertu de ces paroles : « Hoc facite » in meam commemorationem. » (Luc. XII. 19.) Ainsi, après avoir célébré la Pâque antique, que les Hébreux observaient en mémoire de leur sortie d'Égypte, il institua la Pâque nouvelle, c'est-à-dire le sacrifice de lui-même, qui devait être offert dans l'Église, par le moyen des prêtres.

tres, en mémoire de son passage de ce monde vers son Père, quand il nous racheta de son sang : et c'est là cette hostie sans tache, qui ne peut être souillée par l'indignité de ceux qui l'offrent, et que le Seigneur prédit, dans Malachie, devoir être offerte en tous lieux en son nom; ce que l'apôtre indique clairement ( I. Cor. X. 21. ) par ces paroles : « Non potestis mensæ Domini esse participes et » mensæ dæmoniorum, » entendant par cette table l'autel où le sacrifice s'opère. A quoi correspond cet autre passage ( Hebr. XIII. 10. ) : « Habemus altare, de quo edere » non habent potestatem qui tabernaculo desserviunt. » Cette dénomination d'autel suppose nécessairement une victime et un sacrifice. Aussi le concile de Trente continue ainsi le chap. 4 : « Ac sub earundem rerum symbo- » lis, apostolis, quos tunc novi Testamenti sacerdotes » constituabat, ut sumerent ( corpus et sanguinem suum ) » tradidit; et eisdem, eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent præcepit per hæc verba : « Hoc facite » in meam commemorationem, » ut semper catholica » Ecclesia intellexit, et docuit; nam celebrato veteri pascha, quod in memoriam exitus de Ægypto multitudo » filiorum Israel immolabat, novum instituit pascha; » seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus » immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mndo » ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos » redemit, etc. Et hæc quidem illa munda oblatio est, » quæ nulla indignitate offerentium inquinari potest; » quam Dominus per Malachiam nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco offerendam prædixit : et quam non obscure innuit apostolus » Corinthiis ( I. Cor. x. 21. ), cum dicit non posse eos, » qui participatione mensæ dæmoniorum polluti sunt,

» mensæ Domini participes fieri : per mensam altare  
 » utrobique intelligent. Hæc d'enique illa est, quæ per  
 » varias sacrificiorum, naturæ et legis tempore similitu-  
 » dines figurabatur; utpote quæ bona omnia per illa signi-  
 » ficata, velut illorum omnium consummatio et perfectio,  
 » complectitur. »

A cette partie du chap. 1 correspond le can. 2. Il y est dit : « Si quis dixerit, illis verbis, hoc facite in meam  
 » commemorationem, Christum non instituise apostolos  
 » sacerdotes; aut non ordinasse, ut ipsi, aliique sacerdo-  
 » tes, offerrent corpus et sanguinem suum : anathema  
 » sit. »

IX. Quelques-uns dans le concile objectèrent, comme nous l'avons dit, que ces paroles, « hoc facite in meam  
 » commemorationem, » ne prouvaient pas suffisamment que Jésus-Christ eût fait un vrai sacrifice c'est-à-dire que dans la cène non-seulement il eût donné son corps en nourriture à ses apôtres, mais qu'il l'eût aussi offert au Père pour la rédemption du monde. Mais ce doute fut repoussé par les autres; car il est certain que Jésus-Christ sacrifia véritablement son corps au Père dans la cène, autrement il n'eût point été prêtre selon l'ordre de Melchisédech, ni la figure de l'agneau pascal. En outre cela se prouve par ces paroles de S. Luc : « Hoc est cor-  
 » pus meum, quod pro vobis datur, ( Luc. xxii. ) » et celles-ci de S. Paul : « Quod pro vobis frangitur. » ( I Cor. ii. ) Les mots *datur* et *frangitur* ne signifient pas seulement être donné ou rompu en nourriture, mais donné et rompu en sacrifice, car il n'est point dit *vobis datur* et *frangitur*, mais *pro vobis*, outre que l'expression *frangitur* ne convient point au corps de Jésus-Christ sinon sous l'espèce du pain, comme l'observe S. Chrysostôme. ( Hom.

24.) Et il est certain que l'apôtre en disant *frangitur* a eu en vue l'espèce du pain, comme il le dit dans un autre endroit (I. Cor. x. 16.) : « Panem quem frangimus etc. » Il est dit aussi dans les Actes (Act. 2.) : « Frangebant » circa domos panem. » Si donc le Christ se sacrifia lui-même dans la cène et dit ensuite : « Hoc facite in meam » commemorationem, » le mot *hoc* démontre que les apôtres et les prêtres leurs successeurs devaient faire ce qu'avait fait le Seigneur, c'est-à-dire l'offrir en sacrifice sur l'autel. Et c'est sans raison que les hérétiques disent que Jésus-Christ fut seul appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech ; parce que les prêtres ne sont pas proprement les successeurs du sacerdoce de Jésus-Christ, mais seulement ses ministres ; car il est certain que c'est Jésus-Christ lui-même qui est le principal sacrificateur, alors que les prêtres officient.

X. C'est en vain aussi qu'on prétend que *l'oblation pure* de Malachie s'entend des aumônes et autres bonnes œuvres qui sont offertes à Dieu avec une intention droite ; parce que celles-ci sont toujours agréables à Dieu et jamais repoussées, tandis que Malachie dit ( 1. 10.) : « Et » manus non suscipiam de manu vestra : » il ne parle donc pas des bonnes œuvres, mais des anciens sacrifices que dès-lors Dieu rejetait pour l'oblation pure du sacrifice de l'autel qui devait lui être offerte en tous lieux : « Et in » omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio » munda ; » paroles qui réfutent encore l'autre fausse interprétation des hérétiques qu'il s'agit du sacrifice de la croix, puisque le sacrifice de la croix, ne s'offre pas en tout lieu, mais a été offert seulement sur le Calvaire et une seule fois.

XI. Dans le chap. 2, le concile enseigne que la messe



est un sacrifice visible , propitiatoire pour les vivans et pour les morts, et il s'exprime ainsi : « Et quoniam in di- » vino hoc sacrificio , quod in missa peragitur , idem ille » Christus continetur , et incrucnte immolatur , qui in » ara crucis semel seipsum obtulit ; docet sancta syno- » dus , sacrificium istud vere propitiatorium esse , per » ipsumque fieri , ut si cum vero corde et recta fide... » pœnitentes ad Deum accedamus , misericordiam conse- » quamur , etc. Hujus quippe oblatione placatus Dominus » gratiam et donum pœnitentiæ concedent , crimina et » peccata , etiam ingentia , dimittit ; una enim eademque » est hostia , idem nunc offerens sacerdotum ministerio , » qui seipsum tunc in cruce obtulit , sola offerendi ratione » diversa. Cujus quidem oblationis , cruentæ inquam , » fructus per hanc uberrime percipiuntur : tantum abest , » ut illi per hanc quovis modo deogetur. Quare non so- » lum pro fidelium vivorum peccatis , pœnis , satisfactio- » nibus , et aliis necessitatibus , sed et pro defunctis in » Christo nondum ad plenum purgatis , rite , juxta apos- » tolorum traditionem , offertur. »

XII. Ainsi donc c'est par la messe que les fruits de la croix sont appliqués aux fidèles, et les novateurs sont dans l'erreur lorsqu'ils disent que le fruit de la croix est appliqué à tous et que par là le sacrifice de la croix suffit non-seulement à la rédemption, mais à l'application de ses fruits, ce qui rend inutile celui de l'autel. Car on leur répond que, selon la doctrine du concile, le sacrifice de la messe est le même que celui de la croix ; il n'y a de différence entre eux que la manière avec laquelle ils sont offerts ; de sorte que celui de l'autel ne déroge en rien à celui de la croix. Le sacrifice de l'autel n'a pas non plus été institué pour suppléer à une insuffisance de celui de la

croix, mais seulement comme moyen de nous appliquer le mérite du sacrifice du Calvaire.

XIII. Les novateurs disent que le sacrifice de l'autel n'est appelé sacrifice que parce qu'il est une figure, une mémoire de celui de la croix. Mais c'est là une erreur, parce que, bien que le concile de Trente dise que la messe a été instituée « *in memoriam et repræsentationem* » du sacrifice de la croix, avec cela il est de foi que la messe est un véritable sacrifice par soi et réel, par la présence de la victime, qui contient la réelle oblation de Jésus-Christ qui s'y offre lui-même sous les espèces du pain et du vin; en sorte que ce n'est pas là seulement la représentation du sacrifice sanglant, mais la vraie oblation de Jésus-Christ réellement présent, comme il fut présent sur le Calvaire, aussi le concile dit-il : « *Idem ille Christus continetur* » qui in ara crucis semel seipsum cruenta obtulit.

XIV. Le concile déclare ensuite clairement que le sacrifice de l'autel nous obtient tous les biens spirituels et temporels, par ces paroles : « *Peccata etiam ingentia dimittit,* » non pas directement, comme l'expliquent communément les docteurs, mais indirectement en tant que Dieu par le sacrifice de l'autel nous accorde la grâce qui porte l'homme à la contrition et à se purifier dans le sacrement de la pénitence. Quant à la peine temporelle qui reste à subir après le pardon du péché, elle est remise sinon en tout, du moins en partie en vertu du sacrifice de la messe, comme cela est prouvé par l'exemple des défunts à qui la messe profite encore quoiqu'ils ne soient plus capables de mériter par eux-mêmes.

XV. A ce chap. 2 correspond le can. 3, qui porte : « *Si* » quis dixerit, missæ sacrificium tantum esse laudis et » gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sa-

» crificii in cruce peracti, non autem propitiatorium ; vel  
 » soli prodesse sumentibus ; neque pro vivis et defunctis ,  
 » pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitati-  
 » bus offerri debere : anathema sit.

Par ce terme de nécessité il faut entendre aussi les autres biens temporels que Dieu, en vertu du sacrifice, dispense aux fidèles, selon qu'il sait qu'ils peuvent leur être utiles pour leur salut.

XVI. D'ailleurs que la messe soit un véritable sacrifice propitiatoire, c'est-à-dire qui rende Dieu propice à nous pardonner non-seulement les peines, mais aussi les fautes comme le déclare le concile dans ce chap. 2, cela se prouve par l'institution même de l'eucharistie, faite spécialement en rémission des péchés : « Illic est sanguis » meus qui pro multis effundetur (ou même comme » porte le texte grec, *effunditur*) in remissionem peccatorum. » Il est dit *effundetur* par rapport au sacrifice sanglant et *effunditur* pour le sacrifice non sanglant de chaque messe. L'un et l'autre est réputé en rémission des péchés ; mais dans celui de la croix Jésus-Christ a payé le prix de notre rédemption, dans celui de l'autel la valeur de ce prix nous est appliquée. Ce sacrifice étant donc propitiatoire est aussi impétratoire de nouvelles grâces, comme le disent généralement les Pères, S. Cyrille, S. Chrysostôme, S. Ambroise, S. Jérôme et S. Augustin cité par Bellarmin.

XVII. Il est dit encore dans ce chap. 2 : « Non solum » vivorum sed pro defunctis, etc. » et la même chose est répétée dans le can. 3. Cela est prouvé non-seulement par le lib. II des *Machabées*, cap. XII. §. 45, où on lit : « Collatione facta, duodecim millia dragmas argenti » misit ad Hierosolymam offerri pro peccatis mortuorum

» sacrificium. Sancta ergo et salubris est cogitatio pro de-  
 » functis orare, ut à peccatis solvantur. » Mais encore  
 par la constante tradition de l'Église, comme l'atteste  
 S. Augustin en plusieurs endroits et spécialement dans  
 le livre de *Cura pro Mortuis* (cap. 1. num. 3.), Et S. Chry-  
 sostôme qui (Hom. 3. in epist. ad Philip.) écrit : « Non  
 » frustra ab apostolis sancitum est, ut in celebratione  
 » mysteriorum memoria fiat eorum qui hinc discesse-  
 » runt; » en effet, on retrouve dans les liturgies de  
 S. Jacques et de S. Clément et dans toutes les autres, la  
 commémoration que l'on fait aujourd'hui pour les morts.  
 Calvin dit : « Defunctos nihil accipere, nihil manducare. »  
 Cela prouve seulement que les morts ne peuvent participer  
 à la nourriture eucharistique, mais non pas qu'ils ne  
 puissent pas participer aux fruits du sacrifice. Tertullien  
 (de Coron. milit.) écrit touchant la recommandation des  
 défunts à la messe : « Ilunc ritum ex consuetudine re-  
 » tentum traditio est auctrix, consuetudo conformatrix. »  
 Et il ajoute : « Oblationes pro defunctis pro natalitiis  
 » annua die facimus. » Et S. Athanase (Serm. de defunt.) :  
 « Incruentæ hostiæ oblatio propitiatio est. » S. Épiphane  
 écrit (Hæresi, 75.) que même l'Église antique condamna  
 comme une hérésie l'opinion d'Arius qui disait qu'on ne  
 pouvait offrir le sacrifice pour les morts. S. Cyprien  
 (lib. 1. epist. 9.) dit : Sacrificium celebrari pro defunctis  
 » in altari. » S. Augustin parle de même dans son  
*Enchirid.*, cap. 110. Mais nous parlerons plus au long  
 sur ce sujet en traitant du purgatoire dans la vingt-cin-  
 quième session.

## De l'efficacité du sacrifice de la messe.

XVIII. Bellarmin (lib. 6. cap. 4) dit que le sacrifice de la messe est offert triplement : par Jésus-Christ, par l'Église et par le prêtre ; mais non de la même manière. Jésus-Christ l'offre comme pontife ou principal sacrificateur par le moyen d'un homme son ministre : l'Église l'offre, non comme prêtre, mais comme peuple par le moyen du prêtre ; le prêtre enfin l'offre comme ministre de Jésus-Christ et comme intercesseur pour tout le peuple. Jésus-Christ est cependant toujours le premier offrant dans le sacrifice de la messe où il s'offre perpétuellement sous les espèces du pain et du vin par le moyen des prêtres ses ministres (comme le dit le concile : « *Idem offerens Christus sacerdotum ministerio* »), lesquels, en sacrifiant, représentent sa personne ; d'où le concile de Latran dit (in cap. *Firmiter*, de Sum. Trin.) : « *Simul (Christus)* » est sacerdos et sacrificium. » Il convenait en effet à la dignité d'un tel sacrifice d'être principalement offert, non par des hommes pécheurs, mais par un pontife suprême non sujet au péché : « *Talis decebat ut nobis esset* » pontifex, sanctus, innocens, impollutus. » (Hebr. 1. 26.) On distingue ensuite dans le peuple trois manières d'offrir le sacrifice : *habituellement* par ceux qui étant absents désirent que le sacrifice soit offert ; *actuellement* pour ceux qui assistent à la messe, et *causalement* par ceux qui sont cause que la messe se célèbre.

XIX. La messe a son effet « *ex opere operato*, c'est-à-dire par elle-même et indépendamment du mérite du prêtre et cela est la conséquence de la divine promesse : « *Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis*

» effundetur in remissionem peccatorum. » (Matth. xxvi. 28.) Aussi le concile dit-il dans le chap. 2 cité : « Hujus » quidem oblationis cruentæ fructus per hanc uberrime » percipiuntur. » Et peu importe que l'effet n'en soit pas instantané ni profitable à tous, il suffit que cet effet soit infailible de la part du sacrifice; cela veut dire que le sacrifice pour avoir son effet requiert une certaine disposition dans l'homme sans laquelle il n'en reçoit pas de fruit; mais cette privation vient du défaut de l'homme, non de celui du sacrifice.

XX. Le sacrifice peut avoir son effet « ex opere operato » de deux manières : 1° si cette opération est un acte matériel produisant directement l'effet et c'est ainsi qu'opèrent les sacrements ; 2° si ce moyen, sans produire immédiatement l'effet, dispose infailiblement Dieu à produire l'effet indépendamment de la bonté du ministre. C'est ainsi que la messe opère « ex opere operato ; » elle n'obtient pas, par exemple, la justification, comme le fait la pénitence qui justifie immédiatement le pénitent disposé par la contrition ; mais elle l'obtient médiatement, comme l'enseigne S. Thomas (in 4. Sent. dist. 12. q. 2. ad. 4) et comme cela est admis par l'opinion commune. Aussi dans ce chap. 2 le concile dit : « Per hoc sacrificium, » peccata etiam ingentia dimitti, quia Deus hoc sacrificio placatus gratiam et donum pœnitentiæ concedit, » et il en donne la raison : « Quia eadem est hostia, et » idem offerens, qui fuit in cruce. » C'est pourquoi l'effet ne dépend pas de la bonté du ministre. La messe d'ailleurs opère en cela par voie d'impétration ; mais cette impétration est infailible parce qu'elle est demandée par Jésus-Christ et qu'aucun obstacle ne peut venir de la part de ceux qui profèrent les prières.

**XXI.** Peu importe du reste l'objection de Chemnicc que si la messe remet les péchés, les sacremens deviennent inutiles; car on répond que cela serait vrai si les péchés étaient remis immédiatement; mais la pénitence demeure toujours nécessaire pour cette rémission. La messe obtient certainement et infailliblement un secours spécial aux pécheurs qui correspond à leurs dispositions et si alors le pécheur résiste à la grâce, ce sera par sa faute que le sacrifice n'aura point opéré. Quand aux biens temporels, Dieu les accorde toujours quand ils sont utiles au salut. Il n'est pas nécessaire, comme nous l'avons dit, que le ministre soit juste pour que les effets de la messe soient obtenus; car elle est offerte principalement par Jésus-Christ, et par-là, encore que le prêtre soit pécheur, la messe opère par soi « *ex opere operato*; » néanmoins la justice du ministre aide toujours à l'impétration « *ex opere operantis*. »

**XXII.** Selon l'opinion la plus générale parmi les théologiens, l'effet de la messe est borné et c'est pour cela que la pratique universelle de l'Église est de réitérer souvent le sacrifice pour obtenir le même bienfait : à la différence du sacrifice de la croix qui fut d'une valeur infinie et qui pour cela ne fut pas répété. La meilleure raison ensuite à donner de ce que l'effet de la messe est borné, c'est que telle est la volonté de Jésus-Christ qui a voulu n'accorder ainsi sa grâce que dans une certaine mesure, n'appliquant chaque fois qu'une partie des mérites de sa passion, afin que les hommes soient portés à offrir plus souvent ce sacrifice.

**XXIII.** On demande pour quelles personnes la messe peut être offerte? Il est certain, comme nous l'avons vu, et comme l'enseigne le concile, que la messe peut être

offerte pour tous les catholiques vivans quoique pécheurs et pour tous les défunts, comme il est dit dans le canon de la messe. « Pro omnibus orthodoxis, atque catholicæ fidei cultoribus. » Il est également certain d'autre part qu'elle ne peut être offerte pour les damnés puisque leurs fautes et leurs peines sont irrémisibles. De même, elle ne peut s'offrir pour les hérétiques puisque l'Église (cap. a nobis. de sent. excomm.) a défendu de l'offrir pour les excommuniés ; or les hérétiques le sont tous. Cependant le sacrifice est offert pour eux indirectement par ces paroles de l'offertoire du calice: « Offerimus pro totius mundi » salute. »

XXIV. Pour ce qui est des infidèles, Bellarmin pense que la messe peut être valablement offerte pour les princes non chrétiens, comme l'écrit S. Chrysostôme (Hom. 6. in. ep. ad Tim.) et Tertullicn (lib. ad scapulam), où il dit : « Sacrificamus pro salute imperatoris; » outre que dans la loi ancienne, on offrit des sacrifices pour Darius (lib. 1. Esdræ cap. 6.), et pour Héliodore (lib. 2. Machab. cap. III.). Et cela n'est pas contredit par ces paroles de S. Augustin (lib. 1. De orig. an. cap. 9.) : « Quis offerat sacrificium corporis Christi, nisi pro iis qui sunt membra Christi? » Car, dit Bellarmin, le saint ne parle pas ici des gentils vivans, mais des morts, pour lesquels certainement on ne peut prier à la messe. Du reste, ajouta-t-il, le sacrifice de la messe peut bien s'appliquer pour la conversion des gentils comme pour celles des hérétiques.

XXV. Passons au chapitre 5 où il est question de la messe en l'honneur des saints : voici ce qu'on y lit : « Et » quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas » interdum missas ecclesia celebrare consueverit, non ta-



» men illis sacrificium offerri docet, sed Deo soli, qui illos  
 » coronavit ; unde nec sacerdos dicere solet, offero tibi  
 » sacrificium, Petre, vel Paule ; sed Deo de illorum vic-  
 » toriis gratias agens, eorum patrocinia implorat ; ut ipsi  
 » pro nobis intercedere dignentur in cœlis, quorum me-  
 » moriam facimus in terris. » A cette partie du chap.  
 correspond le can. 5., où il est dit : « Si quis dixerit,  
 » imposturam esse, missas celebrare in honorem sancto-  
 » rum, et pro illorum intercessione apud Deum obti-  
 » nenda, sicut Ecclesia intendit : anathema sit. »

Le sacrifice de la messe est un culte suprême qui ne peut être offert qu'à Dieu seul, en signe de son pouvoir suprême ; aussi en disant la messe d'un tel saint, on entend qu'elle est offerte en son honneur, mais à Dieu seul, ainsi l'explique S. Augustin (lib. 8. De civ. Dei cap. 27). Telle est la tradition et l'antique usage de l'Église, comme le constatent les anciennes liturgies. C'est avec juste raison ensuite que l'Église offre la messe en l'honneur des saints, autant pour remercier Dieu des grâces qu'il leur a faites que pour implorer près du Seigneur leur intercession et en même temps pour nous animer à suivre leur exemple en en rappelant la mémoire.

XXVI. Dans le chapitre 4, il est parlé du canon de la messe, et on repousse les calomnies des hérétiques, qui le donnent comme plein d'erreurs et d'inutilités : il est dit au contraire qu'il ne contient rien qui ne respire la sainteté et la piété : « Et cum sancta sancte administrari  
 » conveniat, sitque hoc omnium sanctissimum sacrifi-  
 » cium, Ecclesia catholica, ut digne reverenterque offer-  
 » retur, ac perciperetur, sacrum canonem multis ante  
 » seculis instituit ita ab omni errore purum, ut nihil in  
 » eo contineatur, quod non maxime sanctitatem ac pieta-

» tem quandam redoleat, mentesque offerentium in Deum  
 » erigat; is enim constat, cum ex ipsis Domini verbis,  
 » tum ex apostolorum traditionibus, ac sanctorum quo-  
 » que pontificum piis institutionibus. » A cette partie du  
 chapitre 4 correspond le can. 6, où il est dit : « Si quis  
 » dixerit, canonem missæ errores continere, ideoque abro-  
 » gandum esse : anathema sit.

XXVII. Et d'abord le seul nom de *canon* répugne aux novateurs en ce qu'il indique une règle fixe et certaine. Ils voudraient qu'il fût libre à chacun de réciter à la messe les prières qui lui conviendraient le mieux. De là Chemnice blâme le concile de Trente qui déclare que le canon de la messe a été composé, partie des paroles mêmes de Jésus-Christ; partie de celles des apôtres et des pontifes. Il suppose qu'un certain Scholastique fut l'auteur du canon, parce que S. Grégoire (lib. 2. ep. 54) écrit : « Prece[m] Scholastici recitari super oblationem. » Erreur évidente, car S. Ambroise, S. Optat et S. Grégoire lui-même, ainsi que plusieurs autres anciens auteurs, appellent le canon de la messe; ordre, règle et canon. Il est vrai que le canon grec de la messe diffère en plusieurs parties du nôtre, car on fait usage en Grèce de la liturgie de S. Basile ou de S. Chrysostôme; de même qu'à Milan de celle de S. Ambroise, à Tolède en Espagne de celle dite Mosarabe, et à Rome de celle qui est commune à l'Église latine; mais tous ces canons différens ont été concédés et approuvés par les souverains pontifes; ils ne diffèrent en rien d'essentiel et ne contiennent aucune erreur.

XXVIII. Quant à ce Scholastique que Chemnice donne pour auteur du canon, d'après les paroles de S. Grégoire, il faut savoir qu'il est en question si S. Grégoire a voulu employer ce mot de *Scholastique* comme un nom

propre, ou comme exprimant une qualité comme maître ou docteur ce qui est plus croyable, puisque le même S. Grégoire appelle aussi S. Matthieu scholastique. Outre que Bellarmin remarque que ces paroles de S. Grégoire : « *Precem Scholastici recitari super oblationem,* » ne s'entendent pas de tout le canon, mais mieux des trois oraisons qui se disent avant la communion, car Micrologus écrit, cap. 18. que ces trois oraisons sont hors du canon. Du reste, il est certain, dit encore Bellarmin (lib. 6. cap. 19) que les apôtres au commencement en célébrant la messe n'ajoutaient aux paroles de la consécration que le seul *Pater noster*, bien que plus tard ils aient ajouté d'autres prières entre autres celles pour les morts, selon le témoignage de S. Chrysostôme qui atteste (Hom. 3. in epist. ad Philip.) que l'oraison pour les morts que l'on dit à la messe vient par tradition des apôtres. S. Isidore (lib. 1. De offic. cap. 15) affirme que ce fut S. Pierre qui donna à l'Église une forme pour célébrer la messe en y ajoutant certaines prières et certains rites. Les pontifes y ajoutèrent ensuite d'autres prières jusqu'à S. Grégoire-le-Grand, qui fut le dernier (comme le rapporte Wilfrid (de observ. eccl. cap. 22) qui ajouta au canon ces paroles : « *Diesque nostros in tua pace disponas.* » Ainsi donc, bien que les anciennes liturgies portent les noms d'auteurs différens, comme de S. Basile, de S. Chrysostôme, de S. Ambroise, de S. Gélase, de S. Grégoire (c'est notre liturgie romaine) et de S. Isidore, ces saints néanmoins ne composèrent pas de nouvelles liturgies, mais ils réduisirent celle qui existait de leur temps à une meilleure forme, comme le prouve Bellarmin à l'endroit cité.

XXIX. Dans le chapitre 5 il est parlé des cérémonies solennelles du sacrifice de la messe; et il est dit que la

nature de l'homme exigeant des signes extérieurs pour élever son esprit à la méditation des mystères divins, la sainte Église a, en conséquence, institué quelques rites pour la célébration de la messe, et spécialement celui de réciter à haute voix certaines prières et d'autres à voix basse. Elle a ordonné en outre diverses cérémonies, comme les bénédictions, les lumières, les vêtements, etc, selon la tradition et la discipline anciennes, pour conserver ainsi la majesté du sacrifice et afin que les fidèles fussent excités à contempler les grandes choses qu'il contient : « *Cumque natura hominum (ce sont les paroles du concile)* » ca sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus » ad rerum divinarum meditationem sustolli : propterea » pia mater Ecclesia ritus quosdam, ut scilicet quædam » submissa voce, alia vero elatiore, in missa pronuntiantur, instituit. Cæremonias item adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina thymiamata, vestes, aliæque id genus multa ex apostolica disciplina, et traditione, quo et majestas tanti sacrificii commendaretur, et mentes fidelium per hæc visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum, quæ in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur. » A ce chap. 5 correspond le can. 9., dans lequel on dit anathème contre ceux qui condamnent le rite suivant lequel on récite à voix basse une partie du canon et spécialement les paroles de la consécration.

XXX. Calvin (lib. 4. instit. cap. 17. § 43) avoue que les cérémonies de la messe sont d'une haute antiquité, et ne sont pas éloignées du temps où les apôtres vivaient. Néanmoins, il les appelle « *rubiginem coenæ Domini* » natam ex procacitate humanæ confidentiæ. » Luther et ses sectateurs ne rejettent pas toutes les cérémonies, car,

dans leurs messes, ils en observent quelques-unes; mais Luther (lib. De capt. Bab.) dit que la messe doit se dire en imitation de celle que célébra Jésus-Christ, sans vêtement, sans actes, sans chant. Il ne rejette pourtant pas l'usage des lumières, de l'encens et autres choses semblables; en quoi il est en contradiction avec lui-même. Il est peu probable, comme on l'a pensé, que l'usage des flambeaux ait eu pour cause l'obscurité des lieux où on célébrait la messe dans les premiers temps, et que celui de l'encens vienne de la nécessité de combattre les exhalaisons de ces lieux souterrains; car ces cérémonies, et autres semblables furent principalement instituées dans des vues toutes spirituelles, comme les lumières en signe de vénération pour la majesté du sacrement, et pour figurer la lumière de l'Évangile, comme dit S. Jérôme (ad Vigilant. tom. 4. § 2. p. 289): « Per totas Orientis ecclesias, » quando legendum est Evangelium, accenduntur luminaria..... et sub typo luminis, illa lux ostenditur. » De même, S. Thomas, parlant de l'encens, dit qu'on le brûlait, « ad repræsentandum effectum gratiæ. » (3. p. q. 83. a. 5. ad. 2.) Chemnice admet la bénédiction des espèces et, aussi la récitation des psaumes, du symbole, et des autres prières (qui ne sont pas proprement cérémonies). Il admet encore les vêtemens, les vases sacrés et les autres ornemens; mais il tient que ces choses sont arbitraires, et non de nécessité. Il appelle, au reste, superstitieux et impies les rites de l'offrande pour les vivans et pour les morts, de l'invocation des saints, de la satisfaction pour les ames du purgatoire, et de la bénédiction de l'eau.

XXXI. Nous disons, nous, que ces choses ne sont point par elles-mêmes et intrinsèquement nécessaires, mais que l'Église a bien pu les prescrire, et que nous sommes obli-

gés à les observer. Le concile de Trente dit que plusieurs sont de tradition apostolique. Et il n'importe que S. Paul (I. Cor. II) n'en fasse pas mention; car l'apôtre parle seulement de ce que fit le Sauveur, et ces traditions ne commencèrent qu'après son ascension. Quant aux vêtemens, ils étaient prescrits déjà dans l'ancienne loi aux prêtres sacrificateurs; et dans la nouvelle, il est certain que leur usage est très-ancien, comme il est constant, par les nombreux auteurs que cite à ce sujet Bellarmin (lib. 6. cap. 24), que S. Grégoire (comme le rapporte Jean diacre dans la vie de ce saint lib. 2. c. 37) envoya en Angleterre des vêtemens et des vases pour célébrer la messe. S. Jérôme (contra Pelagian. lib. 1) écrit qu'à la messe les prêtres et le clerc portaient des vêtemens blancs; et S. Chrysostôme (hom. 83) donne les oraisons que doit réciter le prêtre en prenant les habits sacrés.

XXXII. Pour les temples et les autels, les novateurs les admettent, mais ils en réprouvent la consécration. Bellarmin prouve cependant (cap. 14) qu'elle est très-ancienne, comme aussi l'usage des vases sacrés. En vain Calvin oppose-t-il ces paroles de S. Ambroise: « Aurum » sacramenta non quærunt. » (Lib. 2. de offic. cap. 28.) Le saint ne réproouve pas les vases d'or; mais il dit que, pour la validité des sacremens, l'or est inutile; qu'aussi dans le cas de nécessité, on peut vendre les vases sacrés. Du reste, jusque-là il les conservait.

XXXIII. Un autre rite rejeté par Luther et Calvin, c'est le jeûne avant la célébration: Luther dit qu'il suffit qu'on n'ait pas abusé de nourriture ou de boisson. Si le respect du sacrement, écrit-il, exigeait cela, on aurait aussi à éviter de respirer, parce que l'air entrerait dans le corps avant Jésus-Christ. Étrange paradoxe! dans l'absorption

de l'air il n'y a aucune irrévérence ; mais il y en a , certes , à prendre une nourriture terrestre avant la céleste. L'usage du jeûne est très-ancien , comme l'attestent Tertullien (in lib. 2. ad uxor.), S. Cyprien (lib. 2. epist. 5), S. Chrysostôme (Hom. 27. in prior. ad Corinth. et ep. 2. ad Cyriac.), et S. Augustin (ep. 118. cap. 6), qui dit que ce jeûne fut institué par les apôtres, inspirés du Saint-Esprit, et que jusqu'alors il avait été observé dans toute l'Église, en honneur de ce grand sacrement. Il fut prescrit aussi par les plus anciens conciles, comme par le troisième de Carthage, le deuxième de Mâcon, le premier de Brague, le quatrième de Tolède, et enfin le concile général de Constance, qui défendit formellement de célébrer après avoir bu ou mangé. Mais, disent les novateurs, Jésus-Christ célébra après la cène ; mais ce fut la cène pascalle qui se célébrait en mémoire de la sortie d'Égypte, et celle-là ne se pratique plus. Cependant S. Paul (I. Cor. II) admet, dira-t-on, le manger avant la communion, lorsqu'il dit : « Si quis esurit, domi manducet. » Mais cela ne signifie pas qu'on dût manger d'abord et communier ensuite ; cela veut dire, comme l'expliquent S. Chrysostôme, Théophylacte et autres, que si quelqu'un est pressé de la faim et ne peut attendre, il se retire chez lui pour manger.

XXXIV. Pour ce qui est des cérémonies qui s'observent en disant la messe, comme les élévations des mains ou des yeux, les inclinations et les génuflexions, etc., on en trouve plusieurs exemples dans les Écritures. Bellarmin, au chap. 15, fait remonter à une très-haute antiquité l'élévation de l'hostie et du calice, la fraction du pain consacré, et son mélange avec le sang, comme aussi le chant et le son des instrumens qui étaient déjà en

usage sous l'ancienne loi. Pierre, martyr, réproûve la musique comme cérémonie judaïque ; mais Bellarmin répond que les cérémonies qui n'étaient que les figures des réalités de la loi nouvelle sont seules à rejeter, mais non les autres, qui sont d'institution naturelle, comme le chant des louanges de Dieu, l'encens, les génuflexions, frapper la poitrine, etc.

XXXV. Dans le chap. 6 il est question de la messe privée, dans laquelle le prêtre seul communique, il y est dit : « Optaret » quidem sacrosancta synodus, ut in singulis missis fi- » deles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacra- » mentali etiam eucharistiæ perceptione communicarent, » quo ad eos sanctissimi hujus sacrificii fructus uberior » proveniret. Nec tamen, si id non semper fiat, propterea » missas illas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter » communicat, ut privatas, et illicitas damnat, sed pro- » bat, atque commendat ; siquidem illæ quoque missæ » vere communes censi debent : partim quod in eis po- » pulus spiritualiter communicet : partim vero, quod a » publico Ecclesiæ ministro, non pro se tantum, sed pro » omnibus fidelibus qui ad corpus Christi pertinent, ce- » lebrentur. » A cette partie du chap. 6 appartient le can. 8, qui porte : « Si quis dixerit, missas, in quibus » solus sacerdos sacramentaliter communicat, illicitas esse, » ideoque abrogandas : anathema sit. » Aproprement parler, toutes les messes peuvent être appelées publiques, en ce sens que le sacrifice est public étant offert pour toute l'Église ; parce qu'encore le ministre est public, puisqu'à l'autel il ne célèbre pas pour lui seul, mais pour tous les fidèles, comme le dit le concile de Trente : « Quod a pu- » blico Ecclesiæ ministro, non pro se tantum, sed pro » omnibus fidelibus celebrentur. » Cela se prouve encore



par l'antique usage de l'Église, comme nous le voyons dans le concile d'Agde, tenu en 511, et le douzième de Tolède (can. 5, etc.). La raison elle-même le confirme, puisque, par sa nature, le sacrifice n'exige que la seule personne du prêtre, et non la présence de ceux pour qui il est offert.

**XXXVI.** Luther faisait une distinction : il appelait messe *publique* celle qui se célébrait avec le chant et l'assistance des ministres, et dans laquelle tous les fidèles communiaient. La messe *privée* était, selon lui, celle qui se disait sans chant, ou dans un oratoire particulier, ou même celle dans laquelle le prêtre seul communiait. Celle-ci il la réprovoque comme illicite (lib. de miss. priv.), et ses sectateurs ont dit de même; mais leur opinion, comme nous l'avons vu, fut condamnée dans le canon 8.

**XXXVII.** C'est une erreur évidente de dire que la messe dans laquelle le prêtre seul communie est illicite, puisque la dispensation de la victime aux assistans n'est point de l'essence du sacrifice, comme est sa consécration et sa consommation. Et même dans l'ancienne loi (Levit. vi. 7.), quand on offrait le sacrifice *pro peccato*, le peuple ne mangeait point de la victime, et cependant c'était bien un véritable sacrifice.

**XXXVIII.** Les adversaires objectent premièrement que cela est contraire à l'institution faite par Jésus-Christ; puisque dans la cène, il communia tous ceux qui étaient présens, et leur dit : « Quemadmodum ego feci, ita et » vos faciatis. » (Joan. XIII. 15.) On répond que par ces paroles, le Seigneur n'a pas voulu ordonner que la messe se célébrât avec toutes les circonstances avec lesquelles il la célébra lui-même; autrement toutes les messes devraient se dire après le repas du soir, de nuit, à l'exclusion

des femmes, etc. Le Seigneur a seulement prescrit que le célébrant communiât toujours et ne refusât pas la communion à qui la demanderait.

XXXIX. Chemnice objecte que, comme le ministre de la parole divine (qui est aussi ministre public) ne peut prêcher sans la présence du peuple; de même le prêtre ne peut sacrifier et participer au sacrifice, sinon en la présence d'autres participants. On répond qu'autre chose est sacrifier, autre chose prêcher : la prédication est un acte qui s'adresse aux hommes, le sacrifice est offert à Dieu; d'autant que le sacrifice est comme l'oraison qui profite même aux absents.

XL. On oppose encore que la messe privée est contraire à l'ancienne pratique de l'Église, puisque dans l'ép. I. *ad Cor.* xi. 20, la cène du Seigneur est distinguée de la cène privée : « Jam non est dominicam coenam » manducare. » De plus au can. 9 ou 10 des apôtres, et dans le can. *Peracta, dist. 2 de consecr.* Il paraît qu'on excluait de la messe ceux qui ne communiaient pas. On répond sur le premier point, qu'il est là question, non de la communion, mais des *agapes*, où les riches invitaient les pauvres par motif de charité, à manger avec eux; et de là, S. Paul blâmait ceux qui n'agissaient pas ainsi charitablement : « Unus quidem esurit, alius autem ebrius est. » Num quid domos non habetis ad manducandum et » bibendum? aut ecclesiam Dei contemnitis et confunditis eos qui non habent? » Ainsi l'apôtre parlait de la cène privée par laquelle on imitait celle que le Seigneur, à la dernière Pâque, mangea avec ses disciples : et bien qu'il eût parlé de l'eucharistie, il blâme ensuite ces cènes privées desquelles plusieurs étaient exclus, mais non celles dans lesquelles tous n'intervenant pas, aucun n'est exclu,

comme nos messes. En second lieu, on répond que dans le can. 9 apostolique, et dans le can. *Peracta*, bien que la communion y soit exigée de tous les assistans, néanmoins, il n'est point ordonné aux prêtres de s'abstenir du sacrifice, s'il n'y a point d'assistans qui veuillent communier. Anciennement, le sacrifice était interdit seulement aux prêtres qui ne communiaient pas eux-mêmes, on le voit par le can. 5 du douzième concile de Tolède, où il est dit : « Quale erit sacrificium, cui nec ipse sacrificans participasse dignoscetur ? » Donc, déjà il était question de messe dans laquelle personne ne communiait, cependant ce concile date de 900 ans en çà.

**XXI.** On ne peut donc rien objecter contre la messe privée, sous quelque rapport qu'elle le soit : 1° Sous le rapport du *lieu*, puisque d'abord, Jésus-Christ célébra dans une maison particulière, et que les actes disent des apôtres (Act. II.) : « Frangebant circa domos panem ; » qu'ensuite les pontifes, au temps des persécutions, célébraient aussi dans les maisons, dans les grottes et dans les prisons, et qu'au rapport de Bellarmin S. Grégoire-de-Nazianze, S. Ambroise et autres dirent la messe dans des maisons particulières.

**XXII.** 2° Par rapport au *temps* ; c'est-à-dire que la messe soit dite aux jours non fériés. Les adversaires ont coutume de ne célébrer que le dimanche ; mais du reste ils ne réprovent pas la messe quotidienne, et ce serait bien à tort qu'on l'improverait, car l'usage de la messe quotidienne est prouvé être celui de l'Église, comme l'attestent S. Chrysostôme (ad Ephes. hom. 3), S. Jérôme (in cap. 1. ad Tit.) et autres.

**XXIII.** 3° Par rapport à la *fin* pour laquelle elle est dite, lorsqu'elle est appliquée à une personne privée ou à un objet

particulier. Mais cela ne peut être reproché parce que toutes les messes s'offrent pour tous les fidèles vivans et morts (les damnés exceptés) comme on le voit dans les missels. Ainsi si la messe est appliquée plus particulièrement à une personne qui en recevra plus de fruit, tous les autres ne laisseront pas d'y participer. Cet usage exista de toute antiquité, comme on le voit dans le *Lévitique* aux chap. 4 et 5, où il est parlé des sacrifices pour le prince, pour le prêtre, etc. Job (cap. 1.) sacrifiait pour ses fils. Et dans la nouvelle loi, il est constant que la messe se célébrait aux anniversaires des saints; S. Augustin (lib. 9. conf. cap. 12.), parlant de sa sainte mère défunte, écrit : « Cum offerretur pro ea sacrificium, etc. »

XLIV. 4° Par rapport au *défaut d'assistans*. Mélanchton blâme l'Église romaine parce qu'elle fait dire la messe sans le concours de tout le peuple; mais les autres luthériens n'ont point de scrupule sur ce point. Du reste, nous savons que S. Ambroise célébra dans la maison d'une dame romaine; S. Maris célébra dans sa cellule, comme l'atteste Théodoret. Et S. Grégoire (lib. 4. ep. 43) interdit aux monastères la célébration avec le concours du peuple, afin que les religieux ne fussent pas distraits de leur recueillement.

XLV. 5° Ence que la messe soit dite dans la même église outre la messe paroissiale. Les luthériens condamnent la multiplicité des messes; mais à tort, parce que de tout temps il y a eu plusieurs prêtres dans l'Église et qu'il n'est point à croire que l'un ou quelques-uns d'eux célébrent et que les autres s'abstinsent. Cela se démontre encore par le nombre si grand des églises et la multiplicité des autels dans chacune d'elles, comme il en est fait mention dans S. Ambroise (epist. 53), S. Grégoire

(lib. 5. ep. 50), et S. Léon (epist. 81. ad Dioscor).

XLVI. Et enfin en ce que le prêtre seul communie; puisque, comme nous venons de le voir, dans la messe privée se retrouve toute l'essence et l'intégrité du sacrifice institué par Jésus-Christ. Mais ils opposent le texte : « *Christus semel oblatus est.* » (Hebr. ix. 28.) S. Paul parle ici du sacrifice de la croix dont Jésus-Christ a voulu que la mémoire fût renouvelée dans le sacrifice de l'autel par lequel le fruit du sacrifice de la croix est appliqué aux fidèles.

XLVII. Dans le chap. 4 il est parlé de l'eau qui doit être mêlée au vin : « *Monet deinde sancta synodus, præ-*  
*ceptum esse ab Ecclesiæ sacerdotibus, ut aquam vino*  
*in calice offerendo miscerent : tum quod Christum Do-*  
*minum ita fecisse credatur; tum etiam quia e latere*  
*ejus aqua simul cum sanguine exierit, quod sacramen-*  
*tum hac mixtione recolitur; et cum aquæ in apocalypsi*  
*beati Joannis populi dicantur, ipsius populi fidelis*  
*cum capite Christo, unio repræsentatur.* »

XLVIII. Dans le chap. 8 on dit qu'il ne convient pas que la messe soit dite en langue vulgaire; mais il est recommandé aux pasteurs de faire une instruction sur quelque'un des passages qui se lisent à la messe : « *Etsi*  
*missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non*  
*tamen expedire visum est Patribus, ut vulgari passim*  
*lingua celebraretur. Quamobrem, retento ubique cujus-*  
*que Ecclesiæ antiquo, et a sancta romana Ecclesia,*  
*omnium ecclesiarum matre et magistra, probato ritu,*  
*ne oves Christi esuriant, neve parvuli panem petant,*  
*et non sit qui frangat eis; mandat sancta synodus pas-*  
*toribus et singulis curam animarum gerentibus, ut*  
*frequenter, inter missarum celebrationem, vel per se*

» vel per alios, ex iis quæ in missa leguntur, aliquid  
 » exponant; atque inter cetera sanctissimi hujus sacrificii,  
 » mysterium aliquod declarent, diebus præsertim domi-  
 » nicis, et festis. »

XLIX. A ce chap. 8 correspond en partie le can. 9 qui décide de trois choses : de la récitation à voix basse, de l'emploi de la langue vulgaire et de la mixtion de l'eau dans le calice : « Si quis dixerit, Ecclesiæ romanæ  
 » ritum, quo submissa voce pars canonis, et verba conse-  
 » crationis proferuntur, damnandum esse; aut aquam  
 » non miscendam esse vino in calice offerendo, eo quod  
 » sit contra Christi institutionem : anathema sit. »

L. Les novateurs soutiennent que l'on doit se servir totalement de la langue vulgaire pour célébrer la messe, bien que Luther (lib. de form. missæ) laisse ce point à la volonté du célébrant, mais c'est avec juste raison que l'Église romaine a précisément ordonné le contraire; parce que (selon la remarque de Bellarmin, (De missa. cap. 11.) l'oblation de la messe consiste plutôt dans le fait que dans les paroles; car l'acte même par lequel est présentée la victime, c'est-à-dire Jésus-Christ sur l'autel est la vraie oblation, sans le concours des paroles. Pour ce qui est de la consécration, les paroles sont nécessaires; mais celles-ci ne se prononcent pas pour l'instruction du peuple, elles ne servent qu'à opérer le sacrifice. Les paroles même de l'oblation ne s'adressent point au peuple, mais à Dieu, qui entend toutes les langues. Les Hébreux eux-mêmes, dans les cérémonies publiques de leur religion n'ont point quitté l'usage de la langue hébraïque, quoiqu'elle eût cessé d'être vulgaire parmi eux depuis la captivité de Babylone. De plus, l'usage en Orient a toujours été de célébrer en langue grecque ou

chaldéique et en Occident en langue latine; et cela n'a pas cessé d'avoir lieu au temps ou parmi ces peuples ces langues ont cessé d'être vulgaires.

LI. Et cela fut nécessaire, par exemple, quant à la langue latine, en Occident, afin de conserver la communication entre les églises; autrement un Allemand ne pourrait célébrer en France. Ajoutons que souvent une langue ne peut rendre la force d'expression d'une autre, et qu'ainsi en disant la messe en divers idiomes il serait difficile de conserver l'identité du sens des paroles. Ajoutons encore que cela fut nécessaire afin de conserver l'uniformité constante des rites de l'Église dans l'administration des sacremens et d'éviter ainsi les schismes; sans cela il serait né une extrême confusion dans cette translation pour chaque nation du Missel romain en son propre idiome. Aussi les évêques de France supplièrent, d'un commun accord, Alexandre VII, en 1661, de supprimer la traduction du Missel romain faite en langue française en 1660 par le docteur Voisin; et de fait, le 12 janvier de cette même année cette condamnation eut lieu.

LII. On oppose que dans le quatrième concile de Latran, en 1215, au chap. 9, il est permis à toute nation de célébrer l'office en langue vulgaire. Il faut ici lever toute équivoque : le concile parle là seulement des Grecs et des Latins qui habitaient leurs propres cités, et c'est à eux seuls que la permission fut accordée, avec injonction à chaque nation de ne célébrer que dans sa langue grecque ou latine.

LIII. Pierre Soave dit que si les décrets de cette session ne fournirent point matière à discussion, c'est qu'ils étaient rédigés en style si obscur qu'on ne pouvait parvenir à les comprendre. Mais d'abord c'est là une calomnie; car ces décrets sont si clairs qu'un lecteur quel-

conque , du plus médiocre entendement , peut les comprendre. Il ajoute que la prohibition de la célébration de la messe en langue vulgaire a été seule contredite en peu de mots par les protestans. Mais si ces derniers ont dit quelques mots , lui Soave se lève audacieusement sur ce point contre l'Église et contre ses pontifes , en se permettant de dire *qu'ils avaient soumis le ciel à la terre*. Et il s'efforce de démontrer que toutes les langues furent d'abord vulgaires , afin d'en conclure que la messe fut dans ce premier temps célébrée en langue vulgaire. Mais cela n'est point contesté par les catholiques , et ce n'est pas là l'opinion condamnée par le concile. Dans le can. 9. , il ne condamne que ceux qui soutiennent « *lingua tantum vulgari missam celebrari debere.* » Et cela était justement motivé par l'antique usage de l'Église de célébrer en grec et en latin , même depuis que ces langues ne furent plus parlées ; et par les considérations suivantes : d'abord parce que , comme nous l'avons dit , il arrive souvent qu'une langue ne peut rendre le sens d'une autre ; d'où , si l'on voulait dans chaque nation se servir de l'idiome qui lui est propre , on ne pourrait conserver l'identité des sens ni par suite l'unité dans l'Église ; et de nombreuses controverses et des scandales en naîtraient. C'est par cette raison que les lois civiles elles-mêmes ne se traduisent pas et sont conservées dans leur langue originelle. En outre , si chaque nation usait de son propre idiome , les prêtres ne pourraient communiquer entre eux d'un pays à un autre. Enfin , il ne convient point que les mystères de notre foi soient chaque jour exposés au peuple en langue vulgaire , sans que les instituteurs sacrés ne les lui expliquent selon sa capacité.

LIV. Soave accuse ensuite faussement de contradiction



deux lettres écrites par des papes. La première de Jean VIII (epist. 47. voyez Baronius à l'année 880), où ce pape concède aux Slaves (peuple dont les Bohémiens sont venus) de dire la messe et l'office en langue slave. Mais cette concession même fait voir qu'alors il n'était pas licite de célébrer en langue vulgaire sans un privilège spécial; privilège qui fut accordé à ce peuple sur les instances de S. Méthodius qui depuis peu l'avait converti, et de plus le pape leur accordait cette permission parce qu'il n'y avait point encore parmi eux assez de prêtres qui pussent officier en latin.

LV. La seconde lettre est de Grégoire VII (lib. 7. epist. 11.), lequel écrit à ces mêmes peuples, mais deux cents ans après, quand la religion était généralement répandue et en même temps la connaissance de la langue latine, qu'il ne peut consentir à la célébration des offices divins en slave vulgaire, et il en donne pour raison que Dieu a voulu que l'Écriture fût obscure en quelques endroits, parce que si elle avait été à la portée de chacun, elle eût peut-être été exposée à certains mépris ou au moins, mal entendue des esprits exercés, elle les eût induits en erreur. Après cet examen des deux lettres, où se trouve la contradiction, Grégoire VII ajoute ensuite que la permission accordée autrefois n'est point par elle-même une raison suffisante de la continuer; car l'Église primitive a accordé beaucoup de choses qui plus tard mieux examinées ont été redressées. Mais ici Soave s'élève avec une nouvelle fureur contre Grégoire VII, et il s'écrie : « Ainsi donc, les bonnes institutions sont réputées des corruptions et tolérées seulement par l'antiquité? » Et les abus introduits depuis seront préconisés comme des améliorations parfaites! » Voilà comme il crache le

venin qu'il conservait contre l'Église. Mais où donc S. Grégoire a-t-il appelé *corruption* cet antique usage? La vérité est qu'il l'a dit corrigé; — et cela ne s'entend pas d'illicite à licite, mais de bon à meilleur; de la même sorte qu'on dit qu'une loi du *Digeste* a été corrigée par le Code et qu'un canon des décrétales a été corrigé dans le sixième, sans pour cela taxer la première loi ou le premier canon de corruption (1). Et puis, comment Soave peut-il s'oublier jusqu'à appeler *abus introduit* la prohibition de la langue vulgaire appuyée par tant de motifs.

LVI. Au chapitre 8 correspond le can. 9, où l'on condamne ceux qui prétendent que le rite de réciter à voix basse une partie du canon de la messe est blâmable, que la messe ne doit être dite qu'en langue vulgaire, et que l'on ne doit point mêler l'eau avec le vin dans le calice avant de l'offrir: « Si quis dixerit, Ecclesiæ romanæ » ritum, quo submissa voce pars canonis et verba conse- » crationis proferuntur, damnandum esse: aut lingua » tantum vulgari missam celebrari debere: aut aquam non » miscendam esse vino in calice offerendo, eo quod sit » contra Christi institutionem: anathema sit. » Quant à la célébration de la messe en langue vulgaire, nous en avons assez parlé jusqu'ici dans ce chap. 8. Pour la mixtion de l'eau dans le calice, Alexandre I en rend raison dans le can. « in sacramentorum, etc. de consecr. dist. 2, où ce pape s'exprime: « In sacramentorum oblationibus quæ » inter missarum solemnities Domino offeruntur, passio » Domini miscenda est, ut ejus, cujus corpus et sanguis

(1) Pour comprendre cette controverse, il faut savoir que l'expression dont se sert S. Grégoire peut, par une légère altération, signifier *corruption* au lieu de *corrigé*: ce qui n'a point lieu en français.

(Note du traducteur.)

» conficitur, passio celebretur : ita ut repulsis opinionibus superstitionum, panis tantum, et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur. Non enim debet ( ut a patribus accepimus, et ipsa ratio docet ) in calice Domini aut vinum solum, aut aqua sola offerri, sed utrumque permixtum, quia utrumque ex lateribus ejus in passione sua profluxisse legitur. »

LVII. Enfin, quant à la récitation, à voix basse, d'une partie du canon, et spécialement des paroles de la consécration, déjà mention en a été faite dans le chap. 5, où il est dit que, parmi les rites de l'Église, était celui-ci : « Ut scilicet quædam submissa voce, alia vero clatiore in missa pronuntiarentur. » Mais Chemnie veut, ainsi que d'autres opposans, que cela soit contraire à l'institution de Jésus-Christ. Or, le concile de Trente nous enseigne le contraire, selon les documens qui nous restent de l'antiquité. Dans la liturgie de S. Chrysostôme, à un endroit de la messe se trouve cette prescription : « Sacerdos oret secreto. » Et la même chose est encore dans la liturgie de S. Basile. Dans l'Église latine, nous avons l'Épître première d'Innocent I, dans laquelle ce pape, s'adressant à l'évêque Eugubino, dit expressément que la partie principale de la messe est secrète. En vain dirait-on, avec Chemnie, que cela est contraire à l'institution de Jésus-Christ, qui prononça à haute voix les paroles de la consécration : « Hoc est corpus meum ; hic est calix, etc., » puisqu'alors cette circonstance était nécessaire pour apprendre aux apôtres le rite de la consécration. Et cela est encore pratiqué par les évêques dans l'ordination des prêtres ; mais la chose n'est point étendue aux messes qui se célèbrent pour le peuple. Il est vrai que, dans l'Église grecque, les paroles de la consécration sont prononcées à

haute voix. Mais qu'importe cela ? Nous ne disons pas que ce rite est illicite, nous soutenons qu'il ne l'est pas de dire ces paroles à voix basse; nous devons donc, en ce point, obéir à l'Église selon ce qu'elle a prescrit respectivement aux Grecs et aux Latins. Outre que, dans l'Église grecque, il est ordonné de dire à voix basse d'autres paroles de la messe. Le cardinal Bona (lib. 2. cap. 13. *rerum liturg.*) pense que l'usage de dire le canon à voix basse commença dans le dixième siècle. D'autres, cependant, disent qu'on ne peut prouver par aucun document ancien que, dans les premiers temps, tout se soit dit à haute voix. Du reste, que l'usage de dire à voix basse le canon soit ou non du dixième siècle, il doit nous suffire de savoir que toute l'Église d'Occident l'a ainsi pratiqué depuis 800 ans, et que cette doctrine et cet usage ont été confirmés comme règles fixes par le concile de Trente.

LVIII. Joignons ici quelques autres notions, touchant le mode antique de la célébration de la messe, et sur les oblations dans les églises d'Orient. Et d'abord, les églises grecques consistaient en trois parties, le vestibule, la nef et le sanctuaire. A présent, cependant, à cause de la pauvreté des peuples, elles n'ont plus que la nef et le sanctuaire, lequel en est séparé par une grande balustrade divisée en trois parties. Là, n'entrent que les évêques, les prêtres et les diacres. L'autel est isolé dans le milieu. A droite, en entrant, est un petit autel nommé *prothesis*, ou *proposition*, où se préparent le pain et le vin pour la messe. A gauche, est un autre petit autel pour les habits sacrés, et tout ce qui sert au sacrifice. Le diacre, vêtu, prépare le pain dans la patène, sorte de grand bassin. Le pain est rond ou carré, ou en forme de croix, et toujours au moins la forme de la croix y est empreinte. Le

prêtre , alors , plonge un couteau , en plusieurs sens , dans le pain , et , à chaque incision, le diacre dit : *Prions Dieu.* Puis le prêtre tranche un morceau de la croûte , en prononçant ces mots : « Parce que sa vie fut retranchée de la » terre. » Et le diacre répond : *Sacrifiez, Seigneur.* Ensuite le prêtre dépose l'hostie dans le bassin , et l'incisant de nouveau , il dit : « Un des soldats lui ouvrit le côté, et il » en sortit aussitôt du sang et de l'eau. » Et le diacre répond : *Bénissez, Seigneur* ; et en même temps il met le vin et l'eau dans le calice. Le prêtre , enfin , découpe plusieurs parcelles du pain , puis il encense les offrandes et le voile qui doit les couvrir.

LIX. Parlons maintenant des oblations. Après qu'on avait fait sortir de l'église les catéchumènes et les pénitents publics qui ne pouvaient assister à la messe des fidèles, une fois les portes fermées, et pendant que le chœur chantait l'offertoire et les autres versets , l'évêque recevait les offrandes. Ces offrandes se composaient d'abord d'objets divers, mais ensuite il fut réglé qu'on ne recevrait plus en oblation que du pain et du vin , dont une portion servait pour le sacrifice et la distribution aux communians, et le reste était conservé. C'est ce que dit le P. Le Brun dans son livre des *Liturgies* (t. 1. p. 286.) Et cela dura jusqu'au neuvième siècle. Anciennement on recouvrait les offrandes avec le corporal , qui de là se nommait *pallium*, d'où vint depuis le nom de *palla* , donné au carré de lin sur lequel on place aujourd'hui le calice , et qu'on appelle aussi *animetta*. Les Chartreux ont conservé jusqu'à présent l'usage antique du grand corporal pour couvrir le calice.

LX. Les paroles de la consécration furent toujours prononcées à voix basse. Le P. Chalon écrit, dans son *His-*

*toire des Sacremens*, que ces paroles de la consécration ne s'écrivaient point dans les liturgies, mais se transmettaient de vive voix entre les prêtres; et cela dura depuis le temps des apôtres jusqu'au quatrième siècle, où on lut un canon semblable au nôtre. L'eucologe des Grecs pour la messe ne diffère de notre canon qu'en ce que l'oraison « *Fiat corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi* » s'y prononce après les paroles de la consécration, « *Hoc est* » corpus meum; » tandis que, dans notre canon, elle se récite auparavant, et aussitôt après les paroles, *Quam oblationem*, etc. Il faut noter ici ce que nous avons déjà fait remarquer, que si quelques Pères ont dit que la transsubstantiation s'opérait par la prière du prêtre, *Fiat corpus*, etc., ils n'ont ainsi parlé que parce que les paroles de Jésus-Christ, « *Hoc est corpus meum*, » étaient déjà comprises et annexées à cette prière, comme on le voit dans toutes les liturgies. Notons également que le cardinal Bessarion, qui assistait en 1438 au concile de Florence, expliqua que, selon la doctrine de S. Jean Chrysostôme, ces Pères, aussi bien que nous, tenaient pour vrai que les paroles, « *Hoc est corpus meum*, » et les autres, *Hic est calix*, opéraient la transsubstantiation de la substance du pain et du vin en celle du corps et du sang de Jésus-Christ. Le rite des Cophtes, suivi par d'autres orientaux, touchant la consécration, diffère un peu du nôtre. Le prêtre dit : *Il le bénit*; et le peuple répond : *Amen*. Le prêtre reprend : « Et le donna à ses disciples, en disant : Ceci est le corps, qui est brisé et donné pour la rémission des péchés; » et le peuple répond : « *Amen*: » nous le croyons ainsi. »

LXI. Remarquez encore que S. Grégoire (au chap. 22, de *rebus eccles.*) écrit ces paroles : « *Fuit mos apostolo-*

» rum , solummodo ad orationem dominicalem hostiam  
» oblationis consecrare. » De là Strabon conclut à faux que  
les apôtres célébraient , comme on le fait au vendredi-  
saint , sans prononcer les paroles du Christ , « Hoc est  
» corpus meum. » Mais S. Grégoire ne dit pas que les apô-  
tres consacraient avec la seule oraison dominicale , mais  
» solummodo ad orationem dominicalem ; » c'est-à-dire ,  
pendant qu'on récitait le *Pater noster* , sans exclure les pa-  
roles de Jésus-Christ. S. Chrysostôme et Procule , son suc-  
cesseur , écrivent que les apôtres , à la messe , outre le  
*Pater noster* , ajoutaient d'autres hymnes et prières.

---

---

## XXIII<sup>e</sup> SESSION.

### Du sacrement de l'ordre.

I. Les hérétiques modernes ont fait tous leurs efforts pour soutenir qu'il fallait rejeter du nombre des sacrements celui de l'ordre. Aussi le concile a-t-il voulu que cette matière fût examinée avec beaucoup de soin et d'exactitude, en plusieurs sessions, et par les théologiens de toutes les classes. Avant tout, on posa sept articles, qui contenaient toutes les erreurs mises en avant par ceux qui combattaient le sacrement de l'ordre.

II. Art. I. Que l'ordre n'est point un sacrement, mais seulement un rite pour l'élection des ministres de la parole de Dieu et des sacrements. Art. II. Que l'ordre est une invention humaine, établie par des personnes ignorantes des matières ecclésiastiques. Art. III. Que l'ordre n'est point un sacrement unique, et que les ordres inférieurs ne tendent point comme degrés à la prêtrise. Art. IV. Qu'il n'y a point d'hérarchie ecclésiastique, mais que tous les chrétiens sont prêtres, et que pour l'élection il faut la nomination du magistrat et le consentement du peuple; qu'au reste, que celui qui a été prêtre peut redevenir laïque. Art. V. Que dans le Nouveau-Testament il n'y a pas de sacerdoce visible, ni de pouvoir donné pour consacrer et offrir le corps de Jésus-Christ, ou pour absoudre les péchés, mais seulement la mission de prêcher l'évangile;



et que ceux qui ne prêchent plus cessent d'être prêtres. Art. vi. Que l'onction et toutes les autres cérémonies ne sont point requises pour conférer les ordres ; bien mieux, qu'elles sont inutiles et damnables, et que l'ordre ne donne point l'Esprit saint. Art. vii. Que les évêques ne sont point supérieurs aux prêtres, qu'ils n'ont point le pouvoir d'ordonner, et que s'ils l'ont, les prêtres l'ont également ; que les ordinations faites par eux sans le consentement du peuple ne sont point valables.

III. Ensuite, dans la première assemblée qui se tint, Salmeron prit la parole et dit : premièrement, que le sacrifice et le sacerdoce sont non-seulement joints entre eux, mais inséparables ; en sorte que la doctrine qui admet l'un admet nécessairement l'autre. Secondement, que S. Augustin (lib. 19. de civ. Dei) distingue l'ordre ordinaire dans lequel les choses sont disposées, et l'ordre ecclésiastique par lequel le diaconat est discerné de la prêtrise, et celle-ci de l'épiscopat. On nomme aussi ordre la cérémonie sacrée, comme écrit le maître des sentences, par laquelle on confère le pouvoir dans l'Église, et il dit que l'ordre pris dans cette dernière signification était un véritable sacrement, comme il le prouve par les textes de S. Paul : « Noli negligere, etc., resuscites, etc., » et par le concile de Florence et le quatrième de Carthage. Troisièmement, il démontre que ce sacrement avait été institué par Jésus-Christ, en rappelant la doctrine des Pères, et celle du concile lui-même dans la session précédente, la vingt-deuxième. En outre par les paroles de S. Luc (xxii. 19.) : « Hoc facite in meam commemorationem, » et celles-ci : « Accipite Spiritum sanctum : quorum remittentis peccata, etc. » (Jo. xx. 23.), par lesquelles le Seigneur, avec le souffle de l'Esprit-Saint (insufflavit in

cos), communiqua à ses disciples le pouvoir dans le corps mystique, c'est-à-dire d'absoudre les péchés. Il dit, quatrième, que comme on le voit dans le dernier chapitre de S. Marc, lorsque Jésus-Christ donna mission à ses apôtres et les bénit, il institua par-là les évêques, comme l'enseignent S. Augustin et S. Clément Romain au *lib. 8. des Constitutions Apostoliques*; et cela devait être, puisqu'en les envoyant prêcher et fonder l'Église, il leur fallait nécessairement le pouvoir de créer de nouveaux prêtres et évêques. Cinquièmement, il ajouta que le diaconat est un véritable sacrement, selon ces paroles des Actes (c. vi. 6.) « *Orantes imposuerunt in manus,* » imposition par laquelle, en vertu du sacrement, la grâce de l'Esprit-Saint se communique à eux, ainsi qu'il est dit plus bas de S. Étienne ordonné alors diacre : « *Erat plenus Spiritu sancto et prædicabat.* » Il combattit cette fausse opinion que les diacres n'étaient ordonnés que pour soigner les repas terrestres, tandis qu'ils étaient préposés à la table sainte du sacrement de l'autel et recevaient dans ce temps-là la faculté de distribuer l'eucharistie selon le témoignage de S. Clément, Evariste, S. Ignace, martyr, S. Cyprien, S. Jérôme, du concile de Néocésarée et de Bède. Et si, dans quelques canons du sixième concile, il est fait mention de la charge qu'ils avaient de pourvoir à la nourriture des veuves, Salmeron dit que ces canons n'avaient jamais été reçus par l'Église, et qu'en outre on pouvait admettre que les diacres aient eu alors la double charge de pourvoir à la nourriture temporelle et à la table sainte.

IV. La même conclusion se tire à l'égard de S. Paul et de S. Barnabé quand il leur fût dit : *Ite et prædicate*, puisqu'alors on leur imposa les mains et qu'il leur fut ensuite commandé d'aller prêcher, ce qui ne pouvait s'en-

tendre du sacerdoce qu'ils avaient déjà reçu, mais bien par conséquent de l'épiscopat. Et puis, il est dit d'eux qu'ils instituèrent des prêtres dans les cités, ce qui est le propre des évêques. Salmeron dit en terminant que l'ordination imprime un caractère spirituel : d'où il conclut que l'ordre n'est point une simple élection pour prêcher la parole divine, mais un véritable sacrement, un caractère conféré par le pouvoir donné par Dieu à l'Église. En outre, il est impossible de dire que les prêtres et les diacres puissent être constitués par les magistrats laïques, puisque leur pouvoir tout surnaturel est de paître le troupeau de l'Église, comme il fut dit à S. Pierre le premier pasteur. C'est pourquoi ce choix fut interdit au peuple dans le huitième concile de Latran et celui de Florence. Que si quelquefois le peuple les a élus, cela s'est fait par concession apostolique, mais ensuite le droit de confirmer ce choix et de donner le pouvoir spirituel n'appartenait qu'à l'Église.

V: Pierre Soto, dominicain, discourut dans la seconde assemblée : il dit, contre le quatrième article, que la hiérarchie existait dans l'Église, c'est-à-dire la prééminence du pouvoir des évêques sur les prêtres, selon ce qui est dit de S. Paul : « Posuit episcopus regere Ecclesiam. » (Act. xx. 21.). Il cite en outre ces paroles de l'apôtre : « Obedite » præpositis vestris, et subjacete eis, etc. » (Hebr. xxiii. 17). Donc, il y a dans l'Église des supérieurs à qui on doit obéir. Et qu'on n'oppose pas ce que dit S. Pierre (I. Ep. ii. 9.) : « Vos autem genus electum, regale sacerdotium, etc., » car, dit Soto, cela s'entend du sacerdoce corporel non du spirituel. Il parla ensuite sur l'article cinq et prouva que, dans l'Église, il y avait un véritable sacerdoce. Ensuite, il soutint contre Salmeron que réelle-

ment dans le principe le peuple élisait les ministres et il le prouva par ces paroles : « Tunc placuit apostolis , et » *viris senioribus cum omni Ecclesia , eligere viros ex eis , » et mittere Antiochiam »* (Act. xv. 22.). Il prétendit que c'était là la véritable tradition apostolique ; mais il fut combattu par Melchior Cornélius , envoyé du roi de Portugal , qui soutint que le peuple assistait seulement à l'élection , pour en rendre un juste témoignage , mais qu'il n'y participait pas.

VI. Dans l'assemblée suivante, ce même Cornélius parla et dit que cette onction des prêtres , dont les hérétiques font mépris, est mentionnée dans les écrits du pape Fabien, de S. Denis et d'Innocent III. (cap. 1. de *sacra unct.*). Il prouve que l'évêque est supérieur au prêtre et répond à l'objection que S. Jérôme dans un endroit paraît les tenir pour égaux l'un à l'autre, en opposant que dans plusieurs autres endroits le S. docteur parle de la prééminence des évêques, et que dans le passage en question le Saint entend parler seulement de ce pouvoir qu'ont en effet également les prêtres et les évêques. Enfin , lorsque dans les réunions susdites et d'autres postérieures, on eût amplement discuté les sept articles des novateurs , le concile forma quatre chapitres et huit canons sur le sacrement de l'ordre.

Chap. I<sup>er</sup>. — De l'institution du sacerdoce de la loi nouvelle.

VII. Dans ce chapitre 1 il est dit que le sacrifice et le sacerdoce ont une telle connexion que dans toute loi on les retrouve toujours ensemble. Que le sacrifice de l'eucharistie étant extérieur et visible selon l'institution du Seigneur , il fallait aussi reconnaître qu'un sacerdoce extérieur et visible avait été institué par Jésus-Christ, qui

par-là a donné à ses apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de consacrer et d'absoudre, selon que le démontrent les saintes Écritures et que l'enseigne la tradition : « Sa-  
 » crificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta  
 » sunt, ut utrumque in omni lege extiterit. Cum igitur  
 » in novo Testamento sanctum eucharistiæ sacrificium vi-  
 » sibile ex Domini institutione catholica Ecclesia acce-  
 » perit; fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile  
 » et externum sacerdotium, in quod vetus translatum  
 » est. Hoc autem ab eodem Domino salvatore nostro insti-  
 » tutam esse, atque apostolis eorumque successoribus in  
 » sacerdotio potestatem traditam, consecrandi, offerendi  
 » et ministrandi corpus et sanguinem ejus, necnon et  
 » peccata dimittendi, et remittendi, sacræ litteræ osten-  
 » dunt, et catholicæ Ecclesiæ traditio semper docuit. »

VIII. Au chap. 1 se rapporte le can. 1, où on lit : « Si  
 » quis dixerit, non esse in novo Testamento sacerdotium  
 » visibile et externum; vel non esse potestatem aliquam  
 » consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem  
 » Domini, et peccata remittendi, et retinendi; sed offi-  
 » cium tantum, et nudum ministerium prædicant,  
 » prorsus non esse sacerdotes : anathema sit. »

IX. Le can. 8 concerne aussi ce chapitre, il porte : « Si  
 » quis dixerit, episcopos, qui auctoritate romani ponti-  
 » ficis assumuntur, non esse legitimos, et veros epis-  
 » copos, sed figmentum humanum : anathema sit. »

X. Ainsi donc Jésus-Christ fut le véritable auteur du sa-  
 crement de l'ordre et il a investi du pouvoir de l'exercer  
 ses apôtres et leurs successeurs, en leur donnant celui de  
 consacrer et d'offrir le sacrement de l'autel par ces paroles :  
 « Hoc facite in meam commemorationem, » (Luc. xxii. 19.)  
 ainsi que la faculté d'absoudre les péchés par celles-ci :

« Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis : et quorum retinueritis, retenta sunt. » (Jo. xx. 23.)

## Chap. II. — Des sept ordres.

XI. Dans le chapitre 2 il est dit que le ministère du saint sacerdoce étant une chose divine, il fut convenable que dans l'Église il y eût plusieurs ordres de ministres qui servissent et aidassent les prêtres, c'est-à-dire les tonsurés, les ordres mineurs et les ordres majeurs, comme il en est fait mention dans les Écritures. Personne n'ignore que, dès les premiers temps de l'Église, on exerça les ordres particuliers de sous-diacre, d'acolyte, d'exorciste, de lecteur et de portier, comme en font souvent mention les Pères et le sacré concile lui-même; bien qu'ils ne soient pas tous égaux, puisque le sous-diaconat est compté parmi les ordres majeurs par les Pères et les conciles, lesquels font aussi très-souvent mention des autres ordres inférieurs : « Cum autem divina res sit tam sancti sacerdotii ministerium, consentaneum fuit, quo dignius, et majori cum veneratione exerceri posset, ut in Ecclesiæ ordinatissima dispositione plures et diversi essent ministrorum ordines, qui sacerdotio ex officio deservirent; ita distributi, ut qui jam clericali tonsura insigniti essent per minores ad majores ascenderent : nam non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis sacræ litteræ apertam mentionem faciunt; et quæ maxime in illorum ordinatione attendenda sunt, gravissimis verbis docent, et ab ipso Ecclesiæ initio sequentium ordinum nomina, atque unius cujusque eorum propria ministeria, subdiaconi scilicet, acolythi, exorcistæ, lectoris, et ostiarii,

» in usu fuisse cognoscuntur, quamvis non pari gradu ;  
 » nam subdiaconatus ad majores ordines a Patribus, et  
 » sacris conciliis refertur, in quibus, et de aliis inferioribus,  
 » frequentissime legimus. »

XII. Au chap. II correspond le can. 2, où il est dit :  
 « Si quis dixerit, præter sacerdotium non esse in Ecclesia  
 » catholica alios ordines et majores, et minores, per  
 » quos, velut per gradus quosdam, in sacerdotium ten-  
 » datur : anathema sit. »

XIII. Tous les ordres ecclésiastiques majeurs et mineurs se rapportent à la confession, administration et consécration de la sainte eucharistie, c'est à cette fin qu'ils ont tous été institués, comme l'enseigne S. Thomas, et c'est pourquoi l'ordre se définit : « Ordo est ritus sacer quo  
 » spiritualis potestas confertur ad ea, quæ ad eucharistiæ  
 » confectionem et dispensationem pertinent. »

Pierre Soave prétend que beaucoup trouvèrent étrange cette déclaration du concile que les ordres mineurs n'étaient que des degrés vers les supérieurs, et tous des degrés vers la prêtrise ; car, dit-il, anciennement plusieurs clercs restaient dans ces ordres et ne passaient pas à la prêtrise. On répond que le concile ne dit pas que les ordres majeurs et mineurs ne sont que de purs degrés au sacerdoce, mais qu'il dit que dans l'Eglise il y avait plusieurs ordres mineurs et majeurs par lesquels comme par certains degrés on arrivait au sacerdoce. D'où il ne s'ensuit pas que plusieurs ne pussent rester dans les grades inférieurs,

Chap. III. — Où il est enseigné que l'ordre est un véritable sacrement.

XIV. Dans le chap. III le concile déclare que l'ordre est un véritable sacrement, comme cela est prouvé par l'Écriture, par la tradition et par le sentiment uniforme des Pères. Il dit encore que, par l'ordination sacrée, avec l'emploi de la parole et des signes extérieurs, la grâce est conférée aux ordonnés; d'où on ne peut douter que l'ordre soit un des sept sacremens, comme nous l'atteste l'apôtre dans ces paroles qu'il adresse à Timothéo : « Admonco te ut resuscites gratiam Dei quæ est in te » per impositionem manuum mearum, etc. » (2. Tim. 1. et 6.) « Cum scripturæ testimonio, apostolica traditione, » et patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram » ordinationem, quæ verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri : dubitare nemo debet, ordinem » esse vere et proprie unum ex septem sanctæ Ecclesiæ » sacramentis; inquit enim apostolus : Admonco te, ut » resuscites gratiam Dei, quæ est in te per impositionem » manuum mearum; non enim dedit nobis Deus spiritum » timoris, sed virtutis, et dilectionis, et sobrietatis. »

XV. A ce chap. III correspond le can. 3 et 5. Le can. 3 porte : « Si quis dixerit, ordinem, sive sacram ordinationem, non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis; aut esse tantum ritum quemdam eligendi ministris verbi Dei, et sacramentorum : anathema sit. »

XVI. Dans le can. 5 il est dit : « Si quis dixerit, sacram » unctionem, qua Ecclesia in sacra ordinatione utitur, non



» tantum non requiri, sed contemnendam et perniciosam  
 » esse, similiter et alias ordinis cæremonias : anathema  
 » sit. »

XVII. Que l'ordre soit un véritable sacrement, il ne peut s'élever là-dessus le moindre doute puisqu'il n'y manque aucune des conditions requises : 1° le signe sensible qui est ici l'imposition des mains (et aussi suivant d'autres la tradition des instrumens) avec la forme qui est l'oraison que prononce l'évêque, comme il est dit dans les actes, de l'ordination des diacres : « Orantes imponentes-  
 » que eis manus, dimiserunt illos. » (Actor. XIII. 5.) Et de même pour l'ordination de Paul et de Barnabé. (Actor. XIII. 5.) 2° La promesse de la grâce, comme nous l'atteste l'apôtre qui, écrivant à Timothée, dit : « Noli  
 » negligere gratiam, quæ in te est, quæ data est tibi per  
 » prophetiam cum impositione manuum presbyterii. » (1. Tim. IV. 14.) Et puis S. Jean rapportant ces paroles du Sauveur : « Accipite Spiritum Sanctum : quorum re-  
 » miseritis peccata, etc. » 5° L'institution divine, comme on la lit dans les Actes (XIII. 2.) : « Ministrantibus au-  
 » tem illis Domino, et jejnantibus, dixit illis Spiritus  
 » sanctus : Segregate mihi Saulum et Barnabam, in opus,  
 » ad quod assumpsi eos. Tunc jejnantes et orantes, im-  
 » ponentesque eis manus, dimiserunt illos.

XVIII. Pour ce qui est de la matière de ce sacrement, les Grecs n'en ont jamais assigné qu'une, l'imposition des mains; mais parmi les Latins il y a eu diverses opinions. Les uns veulent que la matière consiste dans la tradition des instrumens; que les paroles de l'évêque qui l'accompagnent soient la forme et que l'imposition des mains ne soit que la matière accidentelle. D'autres veulent que la matière essentielle soit la seule imposition des

mains avec la prière de l'évêque qui en est la forme, et que la tradition des instrumens avec les prières qui y sont jointes ne soient que la matière et la forme adventices, accidentelles ou intégrantés pour exprimer plus amplement les effets du pouvoir conféré. La troisième opinion est celle qui, pour matière, requiert l'une avec l'autre et l'imposition des mains et la tradition des instrumens, comme étant toutes deux parties essentielles du sacrement avec les oraisons annexées qui en sont la forme. Dans la pratique c'est cette dernière opinion qu'il faut suivre. Du reste, l'opinion pour nous la plus probable est la seconde, savoir que l'imposition des mains est la seule matière essentielle, comme cela se prouve par les paroles de l'Écriture déjà rapportées : « Tunc jejunantes et orantes, imponentesque eis (c'est-à-dire à Paul et à Barnabé) manus, dimiserunt illos. (Actor. XIII. 5.) Noli negligere gratiam, quæ in te est, quæ data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyterii. (1. Tim. IV. 14.) Admonco te, ut ressuscites gratiam Dei, quæ est in te, per impositionem manuum mearum. » (2. Tim. I. 6.) Et S. Ambroise : « Homo imponit manum, Deus largitur gratiam. » (De dignit. sacerdot.) Tournely (tom. 2, de Sacram. p. 350 et seq.) a recueilli là-dessus de nombreuses sentences des saints Pères et dit que même dans l'Église latine, avant le dixième siècle, on n'usait que de la seule imposition des mains. Bellarmin suit la même opinion, et Maldonat (de Ordine, p. 1. qu. 3.) va jusqu'à dire que cette opinion est de foi. Estius dit (in 4. sent. dist. 24.) que ceux-là sont dans l'erreur qui veulent confondre l'imposition des mains avec l'action de présenter les instrumens. Ainsi d'après notre opinion la seule imposition est la matière de l'ordre, et la forme

est l'oraison par laquelle l'évêque invoque l'Esprit-Saint. Quoi donc, répliquent nos adversaires, les paroles de l'évêque par lesquelles il transmet le pouvoir de sacrifier : « Accipe potestatem offerre sacrificium, etc., » et d'absoudre les péchés : « Accipe Spiritum Sanctum, quorum » remiseris peccata, remittuntur eis, etc., » ne sont point les formes du sacrement ? Non, répondons-nous ; mais ce sont des déclarations que fait l'évêque du double pouvoir conféré par l'imposition des mains et l'oraison qui l'accompagne.

XIX. Du reste, on doit, tout balancé, suivre la troisième opinion que dans l'ordination des prêtres et des diacres il soit nécessaire à la fois d'imposer les mains et de faire la tradition des instrumens ; elle est d'ailleurs confirmée par ce qui est dit dans le décret d'Eugène IV : « Sextum (*sacramentum*) est ordinis, cujus materia est » illud per cujus traditionem confertur ordo. » L'Église latine pratique la tradition des instrumens, au moins depuis 600 ans comme on le voit dans l'ordinaire romain et dans d'autres rituels. Merlin écrit : « Si conjecturis locus » est, anni sunt septingenti circiter, cum initium huic » additamento factum est. » Et le P. Martenne : « Hanc » instrumentorum traditionem præscriptam reperi in pontificali Radbodi noviomensis episcopi ab annis octingentis. » Mais tout cela n'en prouve que mieux que la tradition n'est pas essentielle, puisque, pendant le cours de tant de siècles antérieurs, on n'en trouve aucune mention, ni aucune déclaration que le défaut de cette tradition ait invalidé une ordination. Et il paraît que le concile de Trente a lui-même adhéré à cette opinion, car dans la session 14 au chap. 3, en expliquant quels sont les ministres de l'extrême-onction, il dit que ce sont « sacerdotes

» ab ipsis (*episcopis*) rite ordinati per impositionem manuum presbyterii » qui est la seconde imposition des mains que fait l'évêque dans la messe d'ordination, alors qu'avec trois autres prêtres il étend les mains sur les ordinans.

XX. C'est ainsi que nous lisons dans les actes que les diacres furent ordonnés par les apôtres : « Et orantes imposuerunt eis manus (act. 6. 6). C'est pourquoi nous disons que le sous-diaconat n'est pas un sacrement, puisque dans l'ordination des sous-diacres, on ne fait point l'imposition des mains, comme semble l'avoir assez motivé Urbain II dans le concile de Bénévent, lorsqu'il dit : « Super his solis (scilicet sacerdotibus et diaconis) præceptum apostolicum habemus. » Et là dessus, Juénin (De sacr. ord. qu. 4 concl. 3 p. 438) écrit que pendant douze siècles, dans l'Église latine, le sous-diaconat n'a pas été compté parmi les ordres majeurs, comme aujourd'hui même par les Grecs.

XXI. Chemnice objecte que les apôtres imposaient les mains à ceux qu'ils ordonnaient, non pour leur conférer un sacrement, mais en signe de recommandation à Dieu. Mais Bellarmin répond que les *Actes des Apôtres*, au chap. 6, distinguent fort bien l'oraison de l'imposition des mains; et cela est encore plus clairement exprimé dans ce passage de l'épître première à Timothée (v. 22), où on lit : « Nemini cito manus imposueris, neque communi- » caveris peccatis alienis. » On ne peut dire « communi- » care peccatis alienis » de celui qui prie pour un autre, quelqu'indigne qu'il soit, mais seulement de celui qui ordonne un indigne. Chemnice dit encore que dans l'Écriture on trouve la promesse de la grâce faite aux ordonnés, mais non celle de la grâce justifiante comme doit la donner

tout sacrement. Bellarmin répond de nouveau que, quand Jésus-Christ donna à ses apôtres le pouvoir de remettre les péchés qui est une partie du sacerdoce, il leur dit : « Acci-  
« pite Spiritum Sanctum : » or, il est certain que, dans l'Écriture, cette expression *Esprit-Saint* ne désigne jamais un don que n'accompagnerait pas la grâce justifiante, et qui pourrait exister avec le péché.

XXII. Au contraire, nous pourrions dire justement, avec Bellarmin et Juénin à l'endroit cité (concl. 6.), que l'épiscopat est un véritable sacrement (contre l'opinion d'autres qui disent qu'il n'est qu'une extension du sacerdoce) puisque nous avons pour l'épiscopat, d'abord l'institution divine dans ces paroles : « Posuit episcopos regere  
« Ecclesiam Dei ; » nous avons ensuite le rite sensible par lequel l'apôtre dit lui-même que Timothée fut ordonné évêque ; « Admonco te, ut resuscites gratiam, quæ data  
« est tibi per impositionem manuum mearum (II. *Tim.*  
xli. 6.), » lesquelles paroles renferment aussi la promesse de la grâce.

#### Chap. IV. — De la hiérarchie ecclésiastique et de l'ordination.

XXIII. Dans ce chap. 4, le concile dit que, comme il est certain que le sacrement de l'ordre imprime un caractère, il condamne ceux qui prétendent que les prêtres du nouveau Testament ne reçoivent qu'un pouvoir temporaire, en sorte qu'ils redeviennent laïques s'ils cessent d'exercer le ministère de la prédication. Comme aussi il condamne ceux qui avancent que tous les chrétiens sont prêtres, ou que tous les prêtres ont le même pouvoir, confondant les degrés de la hiérarchie ecclésiastique, contre ces paroles de S. Paul : « Non omnes apostoli etc. » Il déclare de plus

que , outre les grades ecclésiastiques , les évêques , comme successeurs des apôtres , appartiennent principalement à cet ordre hiérarchique , ayant été préposés par le Saint-Esprit pour régir l'Église de Dieu ; que par là , ils sont supérieurs aux prêtres , et peuvent conférer les sacremens de la confirmation et de l'ordre , et faire plusieurs autres choses interdites à leurs inférieurs. Le concile déclare enfin , que dans l'ordination , tant des évêques que des autres ordres , l'autorité du peuple ou de tout autre pouvoir séculier n'est point requise essentiellement , et que tous ceux qui , par leur propre autorité , s'ingéreraient de s'élever aux ordres , seraient des larrons , parce qu'ils ne seraient point entrés par la porte. Voici les paroles du concile : « Quoniam vero in sacramento ordinis , sicut in » baptismo et confirmatione , character imprimitur , qui » nec deleri , neque auferri potest ; merito sancta synodus » damnat eorum sententiam , qui asserunt novi Testa- » menti sacerdotes temporariam tantum modo potestatem » habere ; et semel rite ordinatos , iterum laicos effici » posse , si verbi Dei ministerium non exercent. Quod si » quis omnes christianos promiscue novi Testamenti sacer- » dotes esse , aut omnes pari inter se potestate spirituali » præditos affirmant ; nihil aliud facere videtur , quam » ecclesiasticam hierarchiam , quæ est ut castrorum acies » ordinata confundere ; perinde ac si , contra B. Pauli » doctrinam , omnes apostoli , omnes prophetæ , omnes » evangelistæ , omnes pastores , omnes sint doctores. » Proinde sacrosancta synodus declarat præter cæteros » ecclesiasticos gradus , episcopos , qui in apostolorum » locum successerunt , ad hunc hierarchicum ordinem » præcipue pertinere , et positos sicut idem apostolus ait , » Spiritu Sancto , regere Ecclesiam Dei : eosque presbyteris

» superiores esse, ac sacramentum confirmationis conferre,  
 » ministros ecclesiæ ordinare; atque illa pleraque peragere  
 » ipsos posse, quarum functionum potestatem reliqui in-  
 » ferioris ordinis nullam habent. Docet insuper sacro-  
 » sancta synodus, in ordinatione episcoporum, sacer-  
 » dotum, et cæterorum ordinum, nec populi, nec cujusvis  
 » secularis potestatis et magistratus consensum, sive vo-  
 » cationem, sive auctoritatem ita requiri, ut sine ea irrita  
 » sit ordinatio: quin potius decernit, eos, qui tantum-  
 » modo a populo, aut seculari potestate, ac magistratu  
 » vocati et instituti ad hæc ministeria exercenda ascendunt,  
 » et qui ea propria temeritate sibi sumunt, omnes non  
 » ecclesiæ ministros, sed fures, et latrones per ostium  
 » non ingressos, habendos esse. »

XXIV. Au chap. 4 correspondent les can. 4, 6 et 7. Le can. 4 porte : « Si quis dixerit per sacram ordinatio-  
 » nem non dari Spiritum Sanctum; ac proinde frustra  
 » episcopos dicere : accipite Spiritum Sanctum; aut per  
 » eam non imprimi characterem; vel eum qui sacerdos  
 » semel fuit, laicum rursus fieri posse : anathema sit.

XXV. Dans le can. 6. il est dit : « Si quis dixerit, in  
 » Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordina-  
 » tione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris,  
 » et ministris : anathema sit. »

XXVI. Dans le can. 7. on lit : « Si quis dixerit, epis-  
 » copos non esse presbyteris superiores, vel non habere  
 » potestatem confirmandi et ordinandi; vel eam, quam  
 » habent, illis esse cum presbyteris communem; vel  
 » eam, vel ordines ab ipsis collatos sine populi, vel po-  
 » testatis secularis consensu, aut vocatione, irritos esse;  
 » aut eos, qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate  
 » rite ordinati, nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legi-

» timos esse verbi, et sacramentorum ministros : ana-  
» thema sit. »

XXVII. Pierre Soave se révolte contre ce mot de hiérarchie, sous lequel le concile comprend tous les ordres et grades ecclésiastiques, et là-dessus il dit : « Le mot *hiérarchie* est une expression étrangère, pour ne pas dire contraire aux saintes Écritures et à l'usage de l'Église ancienne : elle a été inventée par un homme (c'est Denis l'Aréopagite qu'il veut dire) qui, sans doute, est ancien aussi, mais dont on ne sait guère, ni qui il fut, ni à quelle époque il vécut ; au demeurant, écrivain ampoulé, et dont cette expression, pas plus que les autres qu'il a inventées, n'a été employée par aucun auteur de la même antiquité. Or, pour suivre la façon de parler de Jésus-Christ et des apôtres, ce n'est point *hiérarchie* qu'il fallait dire, mais *hiérodiaconie* ou *hiérodulie*. » Puis il ajoute : « Pierre-Paul Vergerius, dans la Valteline, faisait le sujet de ses prédications de ces objections, et d'autres encore contre la doctrine du concile. »

XXVIII. Soave s'appuie ici de Vergerius, un hérétique ! homme qui avait à peine une teinture des lettres, mais, plein d'audace, comme on le voit par ses livres, dont il n'est personne qui ne soit révolté. Au reste, le mot *hiérarchie* fut justement employé par S. Denis, qui en fit même le titre d'un de ses principaux ouvrages qui fut généralement estimé des savans. Quelques-uns ont douté que l'auteur de ce livre fût véritablement S. Denis l'Aréopagite, mais on trouve des preuves nombreuses de cette authenticité, dans les saints Pères et les conciles. S. Grégoire, dans son homélie 54, le nomme *l'antique et vénérable Père*, et cite cet ouvrage, comme venant de lui ; autant en fit S. Martin, pape, dans le concile



de Rome ; S. Agathon , dans l'épître à Constantin IV , empereur ; Nicolas I , dans son épître à l'empereur Michel ; le sixième synode général , dans son acte 4 ; le septième synode dans son acte 2. De plus , S. Maxime , moine , et S. Thomas ont commenté cet ouvrage de S. Denis. Mais , quand bien même ce livre ne serait pas en effet de ce saint , il suffirait de l'estime qu'en a témoigné l'Église , pendant tant de siècles , pour que le concile ne répugnât pas à adopter une expression aussi juste , aussi appropriée à sa pensée. S. Maxime , 900 ans avant le concile , dans ses commentaires sur S. Denis , a discoursu spécialement sur cette matière ; S. Bonaventure , 300 ans avant le concile , a écrit là-dessus un traité avec ce titre de *hiérarchie* , et Jean Scot emploie la même expression dans la définition qu'il donne de l'ordre , en disant qu'il *est le pouvoir* de mettre à exécution tout acte spirituel dans la hiérarchie ecclésiastique.

XXIX. Soave voulait que dans le mot *hiérodiaconie* , qui signifie le corps des diacres dans l'Église , s'entendît de tout l'ordre ecclésiastique , disant qu'il serait plus conforme à l'humble façon de parler de Jésus-Christ et de l'Église. Mais nous voyons dans l'Écriture elle-même l'ordre du diaconat placé en troisième rang après les prêtres et les évêques ; comment donc le concile eût-il pu se servir du mot *hiérodiaconie* , en parlant de l'ordre entier ecclésiastique , composé des évêques , des prêtres et des diacres , sans confondre la partie intérieure avec les deux supérieures ? Mais , Soave blâme bien injustement le concile d'avoir employé ce mot *hiérarchie* (qui signifie *principauté*) , à cause qu'il serait contraire au langage de Jésus-Christ et de l'Écriture : car , en condamnant ainsi cette expression de principauté , il devait en même temps

condamner la plupart des saints Pères, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Jérôme, S. Hilaire, S. Augustin, S. Grégoire, Bède, et autres, qui appellent les pontifes et les évêques princes de l'Église. Et quand Soave dit que le concile ne devait pas se servir d'une expression qu'aucun autre concile n'avait employée, à part les autres réponses qu'on peut lui faire, il aurait dû savoir que dans le huitième synode, en deux endroits (actes 6 et 10), on a fait usage de ce mot : dans l'acte 6, on appelle Nectaire, Ambroise et Nicephore, *mémorables hiérarches*, et dans l'acte 10 au chap. 14, le nom d'hiérarchique donné aux anges, est aussi appliqué aux évêques de l'Église.

XXX. Mais, laissons là les absurdités de Soave, et voyons les objections que font les hérétiques, aux choses enseignées dans ce chap. 4 du concile. Ils disent en premier lieu, comme nous l'avons déjà rapporté, que tous les chrétiens sont prêtres selon le texte de S. Pierre : « Vo- » autem genus electum regale sacerdotium, gens sancta, etc. (I. Petr. II. 9.) Mais on répond que dans cet endroit les laïques sont improprement appelés prêtres, parce que c'est improprement qu'on dit qu'ils sacrifient, en offrant à Dieu leurs louanges, leurs prières et leurs bonnes œuvres. Voici comme tout cela est clairement expliqué par S. Augustin : « Episcopi et presbyteri proprie vocantur sacer- » dotes ; sed sicut omnes christiani dicuntur propter mys- » ticum chrisma ; sic omnes sacerdotes , quoniam membra » sunt unius sacerdotis , de quibus apostolus dixit : regale » sacerdotium (lib. 20. De civit. Dei. c. 10). » Cela se prouve encore par ces paroles du Seigneur à ses apôtres : « Hoc facite in meam commemorationem. » (Luc XXII.) Donc, tous les chrétiens ne sont pas prêtres. Nous avons encore l'exemple de S. Paul et S. Barnabé qui, ordonnés

évêques par les apôtres dans Antioche, ordonnèrent plusieurs prêtres : « Et cum constituissent illis per singulas » ecclesias presbyteros, et orassent cum jejunationibus, » commendaverunt eos Domino in quem crediderunt. » (Act. xiv. 22.) Tous les fidèles ne sont donc pas prêtres.

**XXXI.** Les hérétiques disent, en second lieu, que les évêques et les prêtres sont totalement égaux : erreur, puisque les évêques, de droit divin, sont supérieurs aux prêtres, en leur qualité de successeurs des apôtres, tant pour le pouvoir de l'ordination que pour la juridiction, selon la tradition apostolique et le témoignage de S. Léon et de S. Grégoire. S. Jérôme écrit : « Quid facit episcopus, ex » cepta ordinatione, quod non facit presbyter? » Voilà donc l'évêque supérieur au prêtre, au moins quant à l'ordination. Pour la juridiction, nous avons ce passage de S. Paul, dans son épître à Timothée : « Adversus pres- » byterium accusationem noli recipere, nisi duobus aut » tribus testibus. » (I. Tim. v. 19.) Aélius fut le premier qui émit cette opinion erronée, que les prêtres étaient égaux aux évêques ; et pour cela, il fut compté au nombre des hérétiques par S. Augustin. (De hæres, cap. 53.) L'opinion contraire est exprimée par S. Ignace, martyr, S. Cyprien, S. Jérôme. Elle l'est également par S. Clément (Epist. 1. ad fratrem Dom.), où on lit : « Epis- » copos vicem apostolorum gerere, discipulorum presby- » teros. » S. Épiphane (Hæres. 75) écrit : « Episcopum et » presbyterum æqualem esse, quomodo erit possibile? » S. Ambroise (cap. 3. in ep. 1. ad Tim.) dit : « Post epis- » copum diaconi ordinationem subjicit, quare? nisi quia » episcopi et presbyteri una ordinatio est, sed episcopus » primus est, ut omnis episcopus presbyter sit, non ta-

» men omnes presbyteri episcopi. » Le concile de Trente, comme nous l'avons déjà noté, condamne, dans le can. 7, ceux qui disent : « Episcopus non esse presbyteris superiores; vel eam (potestatem) quam habent, illis esse cum presbyteris communem. » Et dans le chap. 4 même il paraît déclarer expressément que cela est de droit divin.

XXXII. On objecte en premier lieu que l'Écriture ne fait pas de distinction des évêques et des prêtres; d'où il faut conclure qu'ils sont égaux. Nous ne nions pas que, quant à offrir le sacrifice eucharistique, et à quelques autres fonctions, les évêques et les prêtres ne diffèrent en rien; et c'est quant à ces choses qu'ils sont confondus dans l'Écriture, mais non pour ce qui est de l'ordination et de la juridiction. On objecte en second lieu que S. Jérôme écrit expressément que le prêtre est autant que l'évêque : « Idem presbyter qui episcopus. » Nous répondons, 1<sup>o</sup> que ces mots ne se trouvent pas dans les œuvres du saint, de l'édition de Rome et de Cologne, mais seulement dans celle de Bâle, qui reçut plusieurs corrections d'Erasme, de Rotterdam. 2<sup>o</sup> Nous dirons avec Juénin (De sacr. ord.) que les prêtres de l'Église primitive recevaient en acte second, c'est-à-dire en pratique, le pouvoir d'exercer la juridiction des évêques; mais, en première action, elle appartenait tout entière aux évêques. Les luthériens eux-mêmes n'accordent pas à tous leurs prêtres ou ministres, comme ils les nomment, le pouvoir d'ordonner, mais seulement à ceux qu'ils appellent surintendants; bien qu'un d'eux, Lomer, dise qu'ils ne reconnaissent pas de prêtres, et il parle juste, car ils ne peuvent se vanter d'avoir parmi eux d'évêques légitimement ordonnés.

XXXIII. Quant à savoir ensuite si les simples prêtres peuvent, par dispense, donner les ordres mineurs, comme on dit que quelques abbés religieux en ont le privilège, c'est une question. Du reste, il est certain, comme nous l'avons vu plus haut dans le chap. 4 et le can. 7, que le concile déclare que le ministre de l'ordre est l'évêque; et cela est confirmé par la tradition de tous les temps. Aussi, ce n'est pas sans raison que Juénin (*De sacr. ord. qu. 4. in fin. concl. 2. p. 449.*) tient pour certain que le simple prêtre ne peut être le ministre, même extraordinaire, de l'ordre.

XXXIV. On objecte, 1° que, dans le premier concile de Nicée, et particulièrement dans l'épître adressée à l'Église d'Alexandrie, il est dit que le pouvoir *ordinandi et eos qui clero digni fuerint nominandi*, était accordé aux prêtres qui n'avaient pas adhéré au schisme de Méléces. Tournely répond (pag. 563, in fin.) que ce pouvoir n'était pas celui d'ordonner les ministres de l'Église, mais seulement d'approuver et de confirmer, par leur suffrage, l'élection du peuple, sans attendre l'approbation des autres membres du clergé; et il ajoute qu'il regarde comme faux ou altéré le can. 13 du concile d'Ancyre, où il serait dit: « Non » licere nec presbyteris civitatis ordinare sine litteris epis- » copi in unaquaque parochia; » et qu'on doit lire: « Sed » nec presbyteris civitatis sine litteris episcopi in unaquaque » parochia aliquid agere, » interprétation conforme à la discipline antique, laquelle interdisait aux prêtres l'exercice de leur propre ministère en présence de l'évêque, si non par ses ordres.

XXXV. On objecte, 2° qu'Eugène IV, dans son décret adressé aux Arméniens, dit que l'évêque est le ministre ordinaire du sacrement de l'ordre; d'où on conclut que

les prêtres peuvent être ministres extraordinaires. On répond que, par ces paroles, le pontife n'a point voulu affirmer que les prêtres pussent être les ministres extraordinaires de l'ordre.

XXXVI. On objecte, 5<sup>o</sup> qu'Innocent VIII, en 1489, donna la faculté à l'abbé de Citcaux de conférer le diaconat et le sous-diaconat à ses moines; et Vasquez (in 5. P. S. Th. Disp. 243. cap. 4) atteste qu'il a vu cette bulle, qui est conservée dans leur collège de Alcalá de Henares. Mais l'existence de cette bulle a été mise en doute par S. Thomas, Sylvius, Navarre et autres; et Tournely (pag. 568) dit que nulle part on ne trouve un autre exemplaire de cette bulle, pas même dans le Bullaire; de plus, que, dans la supplique de l'abbé, il n'est articulé aucune autre demande que celle de renouveler leur privilège de pouvoir ordonner leurs moines de la première tonsure et des ordres mineurs; d'où il suivrait que tout le reste est faux; d'autant plus que le concile de Trente (sess. 23. cap. 10. de reform.) défend aux abbés de conférer la première tonsure et les ordres mineurs à d'autres qu'à leurs moines.

XXXVII. On oppose l'axiome: « Qui potest majus, potest et minus. » Or, le prêtre peut consacrer l'Eucharistie; il peut remettre les péchés, qui sont choses plus grandes et plus élevées que l'ordre. Pourquoi donc ne pourrait-il pas ordonner? Il faut ici distinguer: qui peut le plus, peut aussi le moins, dans le même genre ou le même ordre. Par exemple, qui peut absoudre les péchés plus graves, peut aussi absoudre les plus légers; mais cela n'arrive pas quand le genre des choses change: certainement c'est une plus grande chose de remettre les péchés que de ressusciter les morts; mais, avec cela, les prêtres n'ont pas le pouvoir de ressusciter. Et, en

parlant même des choses de même genre , le simple prêtre peut absoudre les péchés , mais non les péchés réservés.

XXXVIII. En outre , à la fin de ce même chap. 4 , le concile dit que , pour l'ordination des ministres sacrés ,  
 « Nec populi , nec cujusvis secularis potestatis , et magis-  
 » tratus consensum , sive vocationem , sive auctoritatem  
 » ita requiri , ut sine ea irrita sit ordinatio : quin potius  
 » decernit , eos qui tantummodo a populo , aut seculari  
 » potestate , ac magistratu vocati , et instituti , ad hæc  
 » ministeria exercenda ascendunt , et qui ea propria te-  
 » meritate sibi sumunt , omnes non Ecclesiæ ministros ,  
 » sed fures et latrones per ostium non ingressos habendos  
 » esse. »

La vocation extraordinaire est celle par laquelle Dieu ordonne immédiatement , comme fut celle de S. Paul ; l'ordinaire est celle qui règle les supérieurs qui régissent l'Église , comme sont le pape et les évêques ; d'où il suit que la religion enseignée par Luther et Calvin est certainement fautive , puisque ces promulgateurs l'ont enseignée sans vocation ordinaire ni extraordinaire. Les luthériens veulent que l'on reçoive la vocation de ministre de la religion du suffrage du peuple et de l'autorité du magistrat. Mais leur erreur est palpable , parce que de tels ministres doivent être appelés de la même manière que Jésus-Christ appela ses disciples , et leur donna mission de fonder son Église , sans recours à aucun consentement du peuple ou du magistrat. Nulle part on ne lit qu'un prêtre ait jamais été ordonné par un autre que par un évêque. S. Clément ( dans le can. 1 ) dit : « Presbyter ab uno episcopo ordinetur. » Et S. Ambroise ( in cap. 5. ep. 4. ad Tim. ) écrit : « Neque enim fas erat , ut inferior ordinet majorem ; nemo

» enim tribuit, quod non habet. » Aussi le Seigneur dit à ses disciples, en leur ordonnant de propager la foi, et leur donnant le pouvoir de consacrer les évêques et les prêtres : « Sicut misit me pater, et ego mitto vos. » (Jo. xx. 21.)

XXXIX. Il est vrai que, dans les premiers temps, le peuple assistait à l'élection des ministres ; mais c'était là une concession purement gratuite, comme aujourd'hui encore quelques laïques jouissent du privilège de nommer ou présenter à certains bénéfices ecclésiastiques ; mais ils n'ont jamais pu eux-mêmes instituer ni ordonner. Aussi, quand le peuple assistait aux élections, il n'y faisait rien de plus que d'attester hautement la moralité des ordinans, selon ces paroles de l'apôtre : « Oportet illum et testimonium » babere bonum ab iis qui foris sunt. » (I. Tim. III. 16.) Et, de fait, ce serait un véritable désordre de voir les brebis se choisir leur pasteur.

§ 1<sup>er</sup>. Du célibat pratiqué dans l'Église par les clercs qui ont reçu les ordres majeurs.

XL. Luther et tous les novateurs, improuvent l'Église, en ce qu'elle oblige ceux qui reçoivent les ordres majeurs au célibat. Ils soutiennent qu'il est impossible à des hommes sains, d'observer le célibat, sans un vrai miracle, et de là ils concluent que le mariage est nécessaire à tous, et que la continence obligée des ecclésiastiques est cause de mille désordres et de mille crimes. Mais, quoi qu'en disent ces nouveaux maîtres dans la foi, il n'en restera pas moins certain que le célibat est un état plus parfait. Et si le calviniste Picénin demande comment on peut prouver que le célibat soit plus parfait ? nous le prouverons d'abord



avec S. Paul (I. cor. vii.), lequel conseille à tous ceux qui sont continens d'embrasser l'état du célibat, comme il l'avait fait pour lui-même. « Volo enim omnes vos esse » sicut me ipsum. Dico autem non nuptis aut viduis, » bonum est illis, si sic permaneant, sicut et ego : quod » si se non continent nubant. » (Ibid. v. 8 et 9.) Et puis il ajoute : « Solutus es ab uxore? Noli quærerere uxorem. » Puis encore au verset 35, il déclare de nouveau, que l'état conjugal est bon, mais que le célibat est meilleur : « Igitur et qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit, » et qui non jungit, melius facit. »

XLII. La raison vient également démontrer l'excellence du célibat. Le même apôtre dit que celui qui est lié à une femme, ne peut moins faire que de s'occuper des choses du monde, et de s'employer pour plaire à son épouse, et ainsi son cœur se trouve divisé entre le monde et Dieu ; au lieu que celui qui n'a point de femme n'est attentif qu'à plaire à Dieu, et ainsi son cœur n'est point divisé, mais est tout à Dieu : « Qui sine uxore est sollicitus est quæ Do- » mini sunt, quomodo placeat Deo ; qui autem eum uxore » est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat » uxori et divisus est. » (Ibid. v. 35.) L'apôtre termine en disant qu'il ne prétend obliger personne au célibat, mais qu'il le conseille à ceux qui veulent servir Dieu sans empêchement, avertissant par là que les gens mariés ont mille empêchemens à servir Dieu comme ils le voudraient.

XLIII. Si donc le célibat convient à tout séculier qui veut se donner entièrement à Dieu, et le servir sans empêchement, combien plus convient-il aux prêtres qui, par état, doivent être tout entiers à Dieu, et tout occupés des choses qui se rapportent à sa gloire? Les prêtres et lévites

de l'ancienne loi devaient , pendant l'année où ils servaient au temple . se tenir séparés de leurs femmes, et Dieu punit les fils d'Hélie pour avoir manqué à ce précepte : or, combien n'est-il pas plus juste que les prêtres de la nouvelle loi , qui sont assignés pour le sacrifice de l'agneau divin, soient étrangers aux femmes? S. Paul voulait que les gens mariés eux-mêmes observassent la continence à de certains temps , pour mieux s'appliquer à l'oraison : « Nolite fraudare invicem , nisi forte ex consensu ad unum tempus , ut vacetis orationi. » (I. Cor. vii. 5.) Or, combien plus le prêtre doit-il être détaché des choses du monde pour vaquer au service de l'autel de la divine majesté, et veiller au bien commun du prochain en prêchant, confessant, assistant les moribonds, toutes charges qui exigent des soins constans, et un état continuel d'oraison, qui seul peut les faire bien opérer. S. François de Sales avait entrepris la conversion d'une vieille hérétique qui, après l'avoir fatiguée de mille objections et difficultés, en vint à lui exposer celle qui lui paraissait la plus grave, et c'était qu'elle ne pouvait concevoir pourquoi l'Église avait défendu le mariage aux ecclésiastiques? Le saint lui répondit : « Ma sœur, si j'eusse été marié, chargé d'une femme et de mes enfans, aurais-je pu passer si long-temps à écouter et à résoudre vos doutes et vos objections, en si grand nombre? Assurément non. » Ainsi, il la satisfit et lui ferma la bouche. Aussi, l'apôtre voulut que les évêques, les prêtres et même les diacres, observassent la continence, et il en écrit ainsi à Timothée : « Oportet ergo » episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, » sobrium, prudentem, ornatum, pudicum, etc. » (S. ad Tim. iii. 2.) Et parlant des diacres, il dit de même : « Diaconos similiter pudicos, etc. » (Ibid. v. 8.)

**XLIII.** Dans l'Église grecque, l'usage a été que les évêques s'abstinssent de contracter mariage, ou d'en user s'ils l'avaient contracté. Quant aux prêtres, s'ils se trouvaient mariés avant d'entrer dans les ordres, on leur permettait l'usage du mariage; mais ils ne pouvaient le contracter, une fois ordonnés. Voilà pour l'Église grecque; mais dans l'Église latine, jusqu'à nos jours, il n'a été permis aux prêtres et aux diacres, pas même d'user du mariage déjà contracté. Voici ce qu'écrit S. Clément dans le can. 27. Apost. : « *Innuptis, qui ad clerum provecti sunt, præcipimus ut solis lectoribus et cantoribus liceat, si voluerint, uxores ducere;* » d'où on voit combien est faux ce qu'avance Picenin, que S. Pierre et tous les apôtres eurent et retinrent des femmes, puisque le seul S. Pierre en eut une, comme on le sait par sa belle-mère, nommée dans l'Évangile, et qu'après son apostolat il la quitta, comme nous l'apprend Tertullien : « *Petrum solum invenio maritum per socrum, cæteros, cum maritos non invenio, aut spadones intelligam necesse est aut continentes.* » (Tert. Monogam. cap. 8.) S. Jérôme accorde à Jovinien (*ex superfluo*) que les autres apôtres avaient eu des femmes, mais il ajoute qu'après avoir embrassé l'apostolat ils les quittèrent : « *Petrus, et cæteri apostoli, ut ei ex superfluo interim concedam, habuerunt quidem uxores, sed quas eo tempore acceperant, quo Evangelium nesciebant. Qui assumpti postea in apostolatam relinquerunt officium conjugale.* » La pratique constante de l'Église latine, affirme S. Jérôme, a toujours été qu'à l'exemple des apôtres, les évêques, les prêtres et les diacres fussent choisis vierges, ou du moins qu'ils observassent la continence après leur élection : « *Apostoli vel virgines fuerunt, vel post nuptias continentes; episcopi, presbyteri, diaconi,*

» aut virgines eliguntur, aut vidui, aut certe post sacerdotium in æternum pudici. » (S. Hieron. ap. pro libris contra Jovin ad Pammach. in fin.) Nous voyons encore que la continence fut ordonnée par le deuxième concile de Carthage, au can. 2, où il est dit : « Omnibus placet ut »  
 » episcopi presbyteri, diaconi, vel qui sacramenta contrectant, pudicitiae custodes, etiam ab uxoribus se abstincent. Et præmittitur; ut quod apostoli docuerunt, et »  
 » ipsa servavit antiquitas, nos quoque custodiamus. » La même chose est clairement établie par le premier de Nicée (can. 13), où il est dit que les ecclésiastiques ne doivent point admettre de femmes dans leurs maisons : « Præter »  
 » matrem, sororem, amittam; » donc les femmes étaient exclues. La même chose fut décidée par les conciles d'Aix-la-Chapelle, de Mayence et de Worms. Les centuriateurs en ont donc imposé, lorsqu'ils ont avancé que l'usage du célibat avait été introduit un peu avant l'an 400, mais avec une grande résistance de la part du clergé, dont plusieurs membres se montrèrent désobéissans.

XLIV. Du reste, le célibat ecclésiastique se trouve encore confirmé par le pape Sirice (Epist. ad Himer. Tarraccon.), par Innocent I (Ep. 1. ad Vitric.), et par S. Léon (Ep. ad Anast.), comme aussi par les conciles de Turin, de Carthage, de Tours, de Tolède, et plusieurs autres cités par le cardinal Gotti dans son livre de *la Vraie Église* etc. (tom. 2. art. 5. § 4. n. 14), et qui ont ordonné la continence aux évêques, aux prêtres et aux diacres, puisque le sous-diaconat ne fut déclaré ordre sacré que dans le douzième siècle, et empêchement dirimant au mariage par le premier concile de Latran, en 1123 (can. 21), et le deuxième de Latran, en 1139 (can. 7). Picenin prétend que Polydore Virgile (lib. 5. de invent. cap. 4) a

écrit que l'usage du mariage des prêtres se continua jusqu'au temps de Grégoire VII; mais ici Polydore ne parle que des seuls prêtres de la synagogue, et Grégoire ne porta point sur ce sujet une loi nouvelle; il s'attacha à remettre en vigueur l'ancienne, comme l'affirme Lambert dans ses *Annales*, où, parlant de ce pontife, il dit : « Hil- » debrandus decreverat, ut, secundum instituta antiquo- » rum canonum, presbyteri uxores non habeant. » Le célibat des ecclésiastiques fut d'abord de conseil, puis de précepte.

XLV. Picenin assure avec audace que plusieurs anciens évêques eurent des femmes, et les gardèrent; et puis, de tout ce nombre d'évêques mariés, il n'en cite que deux, Grégoire de Nazianze et Démétrien. Il prétend que Grégoire le jeune était né de Grégoire l'ancien, au temps de l'épiscopat de celui-ci; mais le cardinal Gotti, dans le tom. 3 de *la Vraie Église*, etc. (art. 5. § 3. p. 220.), prouve, par des documens certains, que S. Grégoire le fils ne pouvait avoir été engendré depuis l'épiscopat de son père; tandis que, de son côté, Picenin ne s'attache nullement à prouver, comme il aurait dû le faire, que Grégoire l'ancien avait eu un fils depuis son épiscopat, comme il le prouve seulement pour Démétrien. Et d'ailleurs, il est hors de doute que dans ces temps-là, si quelquefois on élut évêques des hommes mariés, ce n'était que sous la condition de se séparer de leurs femmes après leur élévation à l'épiscopat; et c'est ce que nous atteste S. Jérôme, lequel, écrivant contre Vigilante, dit : « Orien- » tis Ecclesiæ Ægypti, aut sedis apostolicæ, aut virgines » clericos accipiunt, aut continentes. » Il est vrai que l'Église a vu avec douleur, en Angleterre, au temps de la reine Élisabeth, beaucoup d'évêques prendre ou garder des femmes pendant leur épiscopat. Mais, comme l'écrit

Sanderus (lib. 3. de Schism. anglic. pag. 403 et 404), à cette époque, on n'eût pas trouvé un homme honnête qui donnât sa fille à un évêque, pensant que de pareilles unions étaient plutôt un concubinage qu'un véritable mariage. Élisabeth elle-même, tout en favorisant le mariage de ses évêques, ne permettait pas à leurs femmes l'entrée de sa cour.

XLVI. Mais venons aux objections de nos adversaires. On oppose d'abord ce texte de la Genèse (I. 22.) : « Cresce et multiplicamini. » Donc le mariage est commandé à tous. On répond que ce ne fut pas là un précepte, mais une bénédiction pour la propagation de la race humaine, et même des animaux ; car une semblable bénédiction leur fut aussi adressée ; et si jamais ce fut un précepte pour les hommes, il fut borné au temps où le genre humain commençait. Mais depuis lors, le précepte n'a point obligé chaque homme en particulier, mais le genre humain en général ; autrement Élie, Jérémie, S. Jean-Baptiste, et tant d'autres qui s'abstinrent du mariage, auraient péché en cela ; ce que nul ne se permettra de dire

XLVII. 2<sup>e</sup> Objection. Mais, dit-on, les patriarches, hommes si saints, et les prêtres de l'ancienne loi, étaient tous dans les liens du mariage. Si cet argument avait quelque valeur, on pourrait dire aussi qu'il serait loisible à nos prêtres d'avoir plusieurs femmes, puisque ces patriarches et ces prêtres anciens en avaient légitimement plusieurs. Et en effet, l'impie Bernardin Ochin raisonnait ainsi ; mais quand il voulut propager cette erreur dans Genève, il en fut chassé par les habitans, comme blasphémateur. Dieu élut Abraham, Isaac, Jacob, et les autres descendans d'Abraham, pour propager la race dans laquelle devait s'incarner le Verbe divin, suivant la promesse de Dieu à Abra-

ham : « In semine tuo benedicentur omnes gentes. (Genes. xxii. 18.) Jésus-Christ, au contraire, appela ses disciples, non pour propager une race, mais la foi parmi les nations, par la prédication : « Euntes docete omnes gentes. » (Math. xxviii 19.) Ainsi les patriarches seuls eurent besoin de femmes, non les apôtres. De même aussi, pour parler des prêtres anciens, le Seigneur permit le mariage à Aaron et aux lévites, voulant restreindre le sacerdoce à leur seule tribu, ce qui nécessita que les prêtres prissent des femmes pour perpétuer ce sacerdoce antique. Mais le sacerdoce de la loi nouvelle n'est point restreint à une race particulière ou à un seul peuple, et dans cette loi ce n'est point la filiation qui donne le sacerdoce, mais la vocation divine.

XLVIII. En troisième lieu, on oppose ce que S. Paul écrit à Timothée, touchant les évêques et les diacres : « Oportet episcopum esse unius uxoris virum (I. Tim. ii. 3.) Diaconi sint unius uxoris viri. » (Ibid. v. 12.) Mais ces textes de l'apôtre ne sont pas un précepte fait aux évêques et aux diacres d'avoir une femme, mais seulement une interdiction de choisir aucun évêque ou diacre qui aurait eu plusieurs femmes et serait bigame. C'est ainsi que l'explique S. Jean-Chrysostôme. (Hom. 40. 1. ad Tim.) Quand S. Paul veut que l'évêque soit marié à une seule femme, il n'ordonne certes pas aux évêques d'être mariés : « Non hoc veluti sanciens dicit, quasi non liceat absque uxore episcopum fieri. » Autrement, tant d'anciens et saints évêques, qui gardèrent toujours la continence, en n'auraient pas entendu le sens des paroles de l'apôtre, ou auraient péché en ne s'y conformant pas. S. Jérôme fait la même réponse à Jovinien, qui opposait ce même texte de S. Paul ; et le saint observe que l'apôtre

ne dit pas « *Eligatur episcopus, qui unam habeat uxorem, et filios faciat, sed qui unam habuerit uxorem, unius uxoris virum; qui unam uxorem habuerit, non habeat.* » (Lib. I adv. Jovinian. in cap. 3.) Notez *non habeat* et S. Chrysostôme (in 1. Tim. 3 et in cap. 1 ad Tim.) fait la même remarque, savoir que bien que ces évêques ou diares aient pu avoir une seule femme, chacun d'eux devait s'en séparer après son ordination.

XLIX. On oppose en quatrième lieu un autre texte de S. Paul, où on lit : « *Doctrinam dæmoniorum.... prohibentium nubere.* » (1. Tim. iv. 1 et 5.) Mais cela s'entend de ceux qui prétendent astreindre de force les laïques au célibat, ce qui ne peut s'appliquer au cas de ceux qui, spontanément, ont embrassé l'état ecclésiastique. Mais, dit Picenin, si l'apôtre dit que le mariage est honorable dans tous : « *Honorabile connubium in omnibus,* » (Hébr. 13. 4.) comment peut-il ne pas l'être dans un évêque, un prêtre ou un diacre? On répond que l'évêque, le prêtre ou le diacre devant être entièrement occupés de cœur et de pensée aux choses de Dieu et de l'Église, dont ils sont les ministres sacrés, le mariage serait pour eux inconvenant puisqu'il leur apporterait des causes de détournement, l'amour d'une femme, le soin des enfans, l'entretien de la famille. C'est donc avec sagesse que l'Église a défendu le mariage à ses ecclésiastiques, qui ont volontairement embrassé leur état.

L. Cinquièmement. On oppose cet autre texte de S. Paul (1 cor. ix. 5.) : « *Numquid non habemus potestatem mulierem sororem circumducendi, sicut et cæteri apostoli et fratres Domini et Cephas?* » Ainsi, dit-on, Pierre et les autres apôtres pouvaient mener avec eux leurs femmes. Mais l'apôtre ne dit pas : « *Mulierem conjugem, vel*



» uxorem, » mais : « mulierem sororem. » Ces sœurs étaient de pieuses femmes, qui accompagnaient les apôtres, et leur préparaient leurs alimens, comme l'indique le verset précédent : « Numquid non habemus potestatem manducandi et bibendi? » C'est ainsi que ce texte est expliqué par S. Chrysostôme, Théodoret, Théophile et S. Augustin (De op. monach. 4 et 5), ainsi que par Tertullien qui l'a ainsi écrit avant tous (De monogamia cap. 8.) : « Non uxores demonstrat ab apostolis circumductas.... Sed simpliciter mulieres, qui illis eodem instituto quo et Dominum comitantes, ministrabant. » Clément d'Alexandrie écrit de même (l. 5. Stromot.) : « Non ut uxores sed ut sorores circumducebant mulieres. » Et S. Jérôme : « Perspicuum est non uxores intelligi, sed eas, quæ de sua substantia ministrabant. » (Lib. 1 contra Jovinian.) Il répond ainsi, à ce même Jovinien qui lui opposait ce texte de S. Paul. : « Et ostendit eas germanas in spiritu fuisse, non conjuges. » (Ibid.) Outre cela, Picenin oppose encore le can. *Omnino*, dist. 51 où Léon IX dit : « Non licere episcopo, presbytero, diacono, subdiacono propriam uxorem causa religionis abjicere a cura sua. » Mais il ne remarque pas que ces paroles ne vont pas du tout à son but ; car le pontife ajoute immédiatement : « Scilicet ut ei victum et vestitum largiatur non ut cum illa, ex more, carnaliter jaceat ; » Et le pontife conclut ainsi, touchant le texte de S. Paul cité plus haut : « Vide inspicuus, quia non dixit : Numquid non habemus potestatem sororem mulierem amplectendi sed circumducendi, scilicet ut de mercede prædicationis sustentarentur ab eis ; nec tamen foret deinceps inter eos carnale conjugium. »

Ll. On objecte sixièmement que dans le can. 3 du premier

concile de Nicée, il est dit que nul n'avait dû se séparer de sa femme, laissant la liberté à Panuzzius de se marier, et se bornant à défendre, par ce canon, l'abus des femmes étrangères : « Nolite episcopo, presbytero, diacono, sub- » introductam habere mulierem. » Mais le cardinal Gotti, dans le t. 4, p. 222. n. 10, invoque Socrate et Sozomène, lesquels ont écrit que les Pères du concile permirent aux évêques, aux prêtres, aux diacres, de se servir des femmes qu'ils avaient déjà (comme il est permis aux Grecs), mais non de les prendre depuis leur ordination, comme le veulent les adversaires, en s'appuyant de l'exemple de Panuzzius. Du reste, le cardinal Baronius regarde comme suspecte l'histoire de Panuzzius, et avec raison ; car, dans le can. 3 précédent, du même concile, on ne trouve rien de déterminé en faveur des femmes des évêques ; mais on y défend aux ecclésiastiques d'avoir chez eux, d'autres femmes que leur mère, leur sœur, et leur tante. « Interdixit per omnia » magna synodus, non episcopo, non presbytero, non » diacono, nec alieni omnino qui in clero est, licere sub- » introductam habere mulierem, nisi forte aut matrem, » aut sororem, aut amittam, vel eas tantum personas, quæ » suspicionem effugiant. »

## § II. Du vœu de continence.

III. Luther improuve ce vœu comme téméraire, les hommes, selon lui, ne pouvant absolument l'observer, et de là, il attaque l'Église qui, dans tous les siècles, ou a commandé, ou a au moins approuvé la continence dans ses ministres. Les plus grands saints qui ont brillé dans l'Église, sont ceux qui ont fait partie du clergé, ou d'un ordre religieux, et ont observé le vœu de chas-

eté. Picenin dit que la nature nous appelle au port du mariage, et il dit bien, dans le sens de la nature charnelle et animale, mais non dans celui de la nature raisonnable et sage. Il serait sans doute téméraire, celui qui se confierait dans ses propres forces, pour faire et garder un tel vœu; mais non, celui qui, avec l'apôtre dirait, se confiant en Dieu: « *Omnia possum in eo qui me confortat.* » (Phil. iv. 13.)

LIII. Nos ecclésiastiques et nos religieux, en faisant ce vœu, n'ont pas la présomption de l'accomplir par leurs propres forces; mais ils ne cessent point de prier humblement la divine bonté qui les a appelés à faire ce vœu, de leur prêter le secours nécessaire pour persévérer dans une exacte continence; et Dieu ne les laisse pas manquer du secours nécessaire pour lui rester fidèles. Le concile de Trente (sess. 24. can. 9) condamne ceux qui disent: « *Posse omnes contrahere matrimonium qui non sentiunt se castitatis, etiam si eam voverint, habere donum: anathema sit; cum Deus id recte peteritibus non denegat, nec patitur nos supra id quod possumus tentari.* » Ainsi, le Seigneur ne manquant jamais à donner la grâce de persévérance à qui la lui demande avec sincérité, si quelque ecclésiastique vient à faillir à son vœu, la faute en est toute à lui. Les novateurs veulent que le maintien de ce vœu soit une chose impossible, et soutiennent qu'il est contraire à l'ordre de Dieu. Mais alors, tant de saints que nous honorons aujourd'hui sur les autels, et qui ont fait un tel vœu, ont donc transgressé les ordres célestes? Et si le célibat est contraire à l'ordre divin, comment S. Paul a-t-il pu dire qu'il valait mieux que le mariage? « *Igitur qui matrimonio jungit virginem suam bene facit, et qui non jungit, melius facit.* » (I. Cor. vii. 38.)

Comment cet apôtre pouvait-il conseiller aux veuves de ne pas se remarier, disant qu'en cela il parlait suivant l'esprit de Dieu? « *Beatior autem erit, si sic permanserit,* » *secundum meum consilium; puto autem quod et ego* » *spiritum Dei habeam.* » (Ibid. *ÿ. 40.*) Ce n'est donc point une témérité que le vœu de continence, quand on se confie à Dieu, et qu'on observe ainsi le conseil de l'apôtre; c'est bien plutôt une témérité, et une grande témérité, que d'improver ceux qui suivent ce conseil, exalté non-seulement par S. Paul, mais par le sauveur lui-même, lorsqu'il dit : « *Et sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt* » *propter regnum cœlorum.* » (Matt. *xix. 12.*)

LIV. Mais comment l'Église peut-elle défendre le mariage? L'Église ne le défend pas aux personnes libres; elle dit avec l'apôtre : « *Qui vult, nubat, tantum in Domino.* » (I Cor. *vii. 39.*) Pour celui qui, volontairement, s'est lié par le vœu de chasteté, l'Église lui commande de le garder, et le châtie avec justice s'il y manque. Personne n'est tenu à faire des vœux; mais si quelqu'un s'engage ainsi, pour une chose envers Dieu, le Seigneur exige qu'il tienne sa promesse : « *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere;* » *displicet enim ei infidelis et stulta promissio; sed quod-* » *cumque voveris, redde.* » (Eccl. *v. 5.*)

### § III. Notions sur les anciennes coutumes touchant le sacrement de l'ordre.

LV. Aux premiers temps de l'Église, il n'y avait que des évêques, des prêtres et des diacres. Dans le concile de Rome, sous le pape Sylvestre, il est aussi fait mention des sous-diacres, des acolytes, exorcistes, lecteurs, portiers et gardiens des martyrs. En Afrique, en place des gardiens,

il y avait l'ordre des psalmistes ou chantres. Ces ordres étaient plus ou moins nombreux, suivant les lieux et les temps. Les Grecs n'eurent que les évêques, les prêtres, les diacres, les sous-diacres et les lecteurs, comme l'écrit S. Denis (c. 5). Du reste, on peut dire que tous les ordres mineurs sont d'institution divine, puisque Jésus-Christ, en donnant à ses apôtres la mission d'établir son Église, leur donna en même temps le pouvoir d'instituer les ministres qui paraîtraient nécessaires à la célébration et à la dignité des saints mystères. Le sous-diaconat, jusqu'au douzième siècle, ne fut pas ordre sacré, puisque dans le concile de Bénévent, en 1091, il est dit que la prêtrise et le diaconat sont les seuls ordres sacrés, et Pierre le Chantre, qui mourut en 1197, écrit (lib. de verb. mirif.) que le sous-diaconat venait d'être récemment déclaré sacré. Les Grecs ordonnent les sous-diacres, et les lecteurs avec l'imposition des mains. Wicief, Luther et Calvin ne font aucune distinction d'ordres entre les clercs et les laïques, sinon d'après la volonté des supérieurs.

LVI. Anciennement on n'ordonnait que ceux qui étaient précisément nécessaires au service des églises de l'évêque, en sorte que l'ordonné était de suite mis en fonction de sa charge. Les ordinations sans emploi furent prohibées par le concile de Chalcédoine. Cette discipline resta en vigueur jusqu'au onzième siècle. Et le concile de Trente, (sess. 25. de ref. cap. 16.) considérant que la discipline s'était relâchée sur ce point, statua que nul ne serait ordonné sans bénéfice et que seulement en cas de nécessité ou d'utilité pour l'Église quelques-uns pourraient être ordonnés avec leur patrimoine. Anciennement, pour les prêtres, on exigeait l'âge de 30 ans, 25 pour les diacres, et pour les évêques 50, selon les constitutions apostoliques

(lib. 2. c. 1); mais pour les évêques l'âge fut ensuite réduit à 50 ans.

LVII. Quant aux ordres intermédiaires, comme le rapporte le P. Martene (lib. 1. cap. 8. art. 3), le pape Zosime régla que celui qui dès l'enfance aurait été attaché au service de l'Église resterait au grade de lecteur jusqu'à l'âge de 20 ans au moins. Puis celui qui serait entré plus âgé au service de l'Église devait rester cinq ans lecteur ou exorciste; quatre ans encore acolyte ou sous-diacre, et ensuite il pouvait recevoir le diaconat dans lequel il restait encore cinq ans après lesquels il pouvait être élevé au sacerdoce si l'évêque l'en jugeait digne. Cependant la nécessité du service de l'église, même dans les anciens temps, faisait abrégér le temps des promotions surtout quand on entrait dans le clergé après avoir mené la vie monastique, comme l'écrivit le pape Gélase (epist. 9. cap. 1). Anciennement même on ne faisait pas de difficulté d'élever à la prêtrise, sans qu'ils eussent été diacres, ceux qui étaient distingués par un grand mérite, d'après l'opinion que les ordres supérieurs contenaient virtuellement les inférieurs, et ce fut ainsi spécialement que S. Cyprien et S. Augustin furent ordonnés prêtres. Quant au temps fixé pour les ordinations, le pape Gélase écrit (epist. 9. cap. 11) que les ordinations des prêtres et diacres ne peuvent se faire que pendant les jeûnes du quatrième, du septième et dixième mois, et en outre, au commencement du carême et dans la semaine *médiane*, le samedi au soir. La même chose fut décidée dans le concile de Rome sous le pape Zacharie.

LVIII. La tradition des instrumens accompagnée de la formule : « Accipe potestatem, etc., » ne date pas de plus de 500 ans, d'après le P. Morin (de ordin. exerc.

6. c. 2. ), et le même auteur (ex. 7. c. 2.) dit que l'imposition des mains qui se fait après la communion de la messe avec la formule : « Accipe Spiritum Sanctum, etc., » est plus récente encore que la tradition des instrumens. Morin écrit aussi (ex. 3. c. 1.) qu'avant le neuvième siècle, aucun rituel ne fait mention des instrumens avec lesquels on ordonne aujourd'hui les prêtres et les diacres, mais seulement de l'imposition des mains.

---

## XXIV<sup>e</sup> SESSION.

### Du sacrement de mariage.

I. Avant d'en venir à dresser les canons touchant ce sacrement, le concile voulut dans une courte explication exposer la vraie doctrine de la manière suivante : Le premier père du genre humain, inspiré du Saint-Esprit, déclara indissoluble et perpétuel le lien du mariage, alors qu'il dit : « Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea... »  
 » quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem et  
 » adhærebit uxori suæ et erunt duo in carne una. »  
 (Gen. II. 23.) Puis le Sauveur nous a enseigné plus clairement encore que dans le mariage deux personnes étaient jointes pour ne faire qu'une même chair ; car, rapportant ces dernières paroles comme proférées par Dieu même, il dit : « Itaque jam non sunt duo, sed una »  
 » caro. » (Matth. 19. Marc. 10.) ; et de suite il confirme ainsi la perpétuité du lien, déjà déclarée par Adam :  
 « Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet. »  
 (Matth. XIX. 6.)

II. Quant à la grâce qui sanctifie les conjoints et rend indissoluble leur union, le même Jésus-Christ, auteur des sacremens, nous l'a méritée par sa Passion, ce que l'apôtre exprime fort bien dans ce passage : « Viri, diligite »  
 » uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam, et »  
 » seipsum tradidit pro ea ; » ajoutant aussitôt : « Sacra-



» mentum hoc magnum est ego autem dico in Christo et  
 » in Ecclesia. » (Ephes. 5. 32.)

III. Étant donc certain que le mariage sous la nouvelle loi est supérieur en grâce, par Jésus-Christ, aux mariages anciens, c'est à bon droit que les saints Pères, les conciles et la tradition de toute l'Église ont toujours enseigné qu'il devait être compté parmi les sacremens de la loi nouvelle, contre les novateurs qui non-seulement ont mal parlé de ce sacrement, mais qui, selon leur coutume, et alléguant faussement l'Évangile, admettant la liberté de la chair, au grand scandale des fidèles, ont avancé les propositions les plus contraires au sentiment de l'Église catholique et à la pratique approuvée par les apôtres. C'est pourquoi le concile, voulant s'opposer à leur audace, a jugé bon d'exterminer leurs erreurs par les anathèmes suivans.

IV. Dans le can. 1 il est dit : « Si quis dixerit matri-  
 » monium non esse verum et proprie unum ex septem  
 » legis evangelicæ sacramentis a Christo Domino institu-  
 » tum, sed ab hominibus in Ecclesiâ inventum, neque  
 » gratiam confere : anathema sit. »

V. Les anciens hérétiques condamnaient le mariage comme dangereux et blâmable ; mais Dieu lui-même dès le commencement du monde l'a déclaré bon et louable, par ces paroles : « Dixit quoque Dominus Deus : Non est  
 » bonum hominem esse solum ; faciamus illi adiutorium  
 » simile sibi. (Gen. II. 18.) Et cela est confirmé par l'apôtre : « Igitur et qui matrimonio jungit virginem suam  
 » bene facit. » (I. Cor. VII. 38.) Luther et Calvin et leurs sectateurs ne nient pas que le mariage ait été institué par Dieu, mais ils nient qu'il soit un sacrement. Launoix, de son côté, dans son traité (De regia in matr. pot. par. 1.

a. 2. c. 11.) donne dans l'excès opposé en s'efforçant de prouver que même avant Jésus-Christ, et sous la loi naturelle, le mariage était un sacrement. Erreur; car si les anciens ont donné le nom de sacrement au mariage, ils l'ont ainsi appelé improprement en tant que le mariage est pris pour une chose spirituelle ou conduisant aux biens spirituels. Il n'est pas douteux que le mariage, indissoluble en tant que contrat naturel, tire son origine de la loi naturelle; puisque, par le mariage, la propagation de la race humaine est favorisée et l'éducation des enfans plus assurée; aussi la fornication est condamnée même par la loi naturelle. Or tout ce qui appartient à la nature se rapporte à Dieu, auteur et de la nature et du mariage : « Re-  
 » linquet homo (dit Adam) patrem suum et matrem, et  
 » adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una. » (Gen. 23.) Aussi le concile de Trente (sess. 24. sub initio) a-t-il dit : « Quibus verbis perpetuum et indisso-  
 » lubilem esse matrimonii nexum primus parens, divini  
 » Spiritus instinctu, pronuntiavit. » Et c'est là ce qui motivait le reproche que Jésus-Christ faisait aux Pharisiens qui lui demandaient s'il était permis de répudier sa femme : « Non legistis... dimittet homo patrem, etc.? » comme nous venons de le rapporter, et puis il ajouta : « Quod  
 » ergo Deus conjunxit, homo non separet. » (Matth. xix. 4.) Mais tout cela ne fait pas comme le prétend Launoix que le mariage ait été sacrement avant l'Évangile.

VI. De leur côté, les novateurs errent aussi (comme nous l'avons dit) en refusant au mariage la qualité de sacrement. Il suffit pour établir cette qualité de voir qu'il possède tout ce qui constitue les vrais sacremens, savoir : 1° qu'il y ait un signe sensible d'une chose surnaturelle, 2° qu'il ait été institué par Jésus-Christ; 3° qu'il soit ac-

compagné de la promesse de la grâce. Or , 1. dans le mariage il y a un signe sensible qui est le consentement exprès des époux et qui est symbole d'une chose surnaturelle , c'est ce que nous témoigne S. Paul : « *Sacramentum hoc* » magnum est ; ego autem dico in Christo et Ecclesia. » (Ephes. v. 32.) Luther et Calvin objectent ici que le mot sacrement en grec signifie seulement mystère ou chose secrète. Mais Bellarmin répond avec raison (De matr. cap. 1. controv. 1.) que dans l'endroit cité le mariage est démontré sacrement non pas seulement par le mot de sacrement , mais par toute la contexture du passage qui fait voir que le mariage n'est pas seulement le signe d'un contrat naturel mais aussi d'une chose surnaturelle , puisque l'apôtre ajoute immédiatement : « *Ego autem dico in Christo* » et in Ecclesia ; » paroles qui démontrent clairement que le mariage n'est point un simple mystère , mais le symbole d'une chose surnaturelle. Bellarmin fait ensuite cette réflexion fort juste , que pour cela l'apôtre après les paroles : « *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem* » suam , et adhærebit uxori suæ , et erunt duo in carne » una , » ajoute aussitôt : « *Sacramentum hoc magnum* » est : ego autem dico in Christo et in Ecclesia. (Ephes. v. 31 et 32.) Le pronom *hoc* se rapporte nécessairement à ce qui précède : « *Relinquet homo , etc.* » S. Paul dit *sacramentum hoc* ; c'est-à-dire que l'abandon par l'homme de son père et de sa mère pour vivre avec son épouse , *magnum est*. Et pourquoi grand ? Parce que ce sacrement représente l'union de Jésus-Christ avec son Église. Mais , dit Érasme , quel grand mystère y a-t-il à dire qu'un homme se joint à une femme. Bellarmin répond que le mystère ne consiste pas dans la conjonction charnelle des époux , mais dans la qualité de cette union d'être indissoluble par

où elle représente la conjonction perpétuelle de Jésus-Christ et de l'Eglise.

VII. Tout cela est enseigné de même par les saints Pères. Dans le commentaire attribué à S. Ambroise, il est dit : « *Mysterii sacramentum grande in unitate viri ac feminæ* » esse significat. » S. Jérôme, sur ce passage, écrit : « *Id* » ipsum per allegoriam in Christo interpretatur et in Ec- » clesia, ut Adam Christum et Eva profiguraret Eccle- » siam. » Et ici s'appliquent ces paroles de S. Grégoire de Nazianze : « *Scio quia locus iste ineffabilibus plenus* » sit sacramentis, et divinum cor quærat interpretis ; ego » autem pro pusillanimitate sensus mei in Christo interim » illud et in ecclesia intelligendum puto. Proinde magnum » mysterium (ajoute Bellarmin), de quo Paulus loquitur, » in ipso conjugio ponit, quatenus Christi et Ecclesiæ » conjunctionem repræsentet. » De même S. Jean Chrysostôme (hom. 20 in epist. ad Ephes.) reconnaît l'existence d'un grand mystère dans le mariage. De plus, Luce III, pape, avant l'année 400, dit que celui-là pense différemment que l'Eglise, qui nie que le mariage soit un sacrement. La même chose se retrouve dans S. Justin (Dial. cum Triphone), S. Clément d'Alexandrie (lib. 3 Strom.), S. Ambroise (lib. 1 De Abraham cap. 7) ; et S. Augustin (lib. 1 De nupt. et concup. c. 10), écrit : « *Sacramentum nuptiarum commendatur fidelibus con-* » jugatis ; unde dicit apostolus : *Viri diligite uxores ves-* » tras. » Et dans un autre endroit (De fide et oper. cap. 7.), il dit : « *In Ecclesia nuptiarum non solum vinculum, sed* » etiam sacramentum commendatur. »

VIII. Chemnice objecte qu'avant S. Augustin, aucun Père n'a appelé le mariage un sacrement ; mais il se trompe : car S. Léon I, qui vivait 150 ans avant S. Augus-

tin, appelle sacrement le mariage, et S. Chrysostôme qui fut aussi antérieur à S. Augustin (hom. 20 in ep. ad Ephes.) s'exprime ainsi : « *Mysterium magnum esse in* »  
 » *conjugio insolubili viri et feminæ.* » S. Ambroise qui précéda S. Augustin et S. Chrysostôme écrit (Ex comment. in cap. 5 ad Ephes. lib. 1 De Abraham cap. 7.) : « *Qui* »  
 » *sic egerit, peccat in Deum, cujus legem violat, et gratiam* »  
 » *solvit; et ideo, qui in Deum peccat, sacramenti coelestis* »  
 » *amittit consortium.* » Le pape S. Syrice (ep. cap. 4) parle de même, et condamne comme sacrilège de contracter un nouveau mariage du vivant du premier conjoint : la même chose est dite par Innocent I (ep. 9 ad prob.) et S. Cyrille (lib. 2 in Joann. cap. 23). Nous savons encore que le mariage a été reconnu comme sacrement par le concile de Constance (sess. 15), par celui de Florence, dans le décret d'Eugène IV aux Arméniens, et par le concile de Trente (sess. 24 sub initio), où il est dit que le mariage « *merito inter nova legis sacramenta annumeran-* »  
 » *dum sanctissimi Patres nostri, concilia, et universalis* »  
 » *Ecclesiæ traditio semper docuerunt.* » Et la plus grande preuve que le mariage soit un sacrement, c'est le consentement et l'autorité de l'Église universelle, tant grecque que latine.

IX. Ainsi donc, on ne peut nier la première condition qui est, que dans le mariage il y a un signe sensible figurant une chose surnaturelle. En second lieu, on ne peut nier non plus que le mariage ait été institué par Jésus-Christ et élevé à la dignité de sacrement, ou quand le Sauveur assista aux noces de Cana et les bénit, ou même quand il ramena le mariage au premier état d'Adam, en disant : « *Dimittet homo patrem et matrem, et adhærebit* »  
 » *uxori suæ, et erunt duo, in carne una.* » Et qu'il

ajouta : « Quod ergo Deus conjunxit , homo non separet. » (Matth. xix. 5 et 6.)

X. Troisièmement, on ne peut douter qu'au mariage ne soit attachée une promesse de grâce. Cela se déduit de ce que dit l'apôtre (I. Tim. ii. 15) : « Salvabitur per filiorum generationem, si permanserit in fide et dilectione, et sanctificatione, cum sobrietate. » Tous dons qui sont les fruits de la grâce du sacrement. La promesse de la grâce est encore contenue dans la déclaration que fait le Seigneur de l'indissolubilité du mariage, au même chapitre de S. Matthieu (xix. v. 9). « Dico autem vobis » quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit inœchatur. On ne peut en effet, supposer que le Seigneur ait constitué le mariage indissoluble, sans y attacher la grâce, puisque, sans un secours humain, il eût été impossible aux forces humaines d'observer cette indissolubilité. Disons en outre, que sans la grâce, le mariage n'eût pas été un remède contre la concupiscence, car, par lui-même, il servirait plutôt à l'allumer qu'à l'éteindre. Aussi le concile de Trente (sess. 24 sub initio), dit que Jésus-Christ, l'auteur des sacremens, nous a, par sa passion, mérité la grâce « quæ naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret. » Selon l'exhortation de l'apôtre : « Viri, diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam. » (Ephes. v. 25.) Et puis le concile ajoute : « Cum igitur matrimonium, in lege evangelica » veteribus connubiis per Christum gratia præstet ; merito inter novæ legis sacramenta annumerandum, etc.

XI. Dans le can. 2 il est dit : « Si quis dixerit licere christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege » divina esse prohibitum : anathema sit. » La polygamie

est de deux sortes : successive, ou simultanée. La *successive* est licite comme l'apôtre le déclare : « Dico autem » non nuptis et viduis : bonum est illis si sic permaneat » sicut ego ; quod si non se continent nubant ; melius est » enim nubere , quam uri. » ( I. Cor. vii. 8 et 9. ) Paroles où l'on voit que l'apôtre conseille à ceux qui ne sont pas mariés de se passer du mariage , mais ne le leur défend pas. D'autre part , la polygamie *simultanée*, c'est-à-dire d'avoir à la fois deux femmes ou deux maris , est entièrement prohibée par la loi nouvelle , comme opposée même à la loi naturelle. Luther dit dans son explication de la *Genèse*, au chapitre xvi, et les anabaptistes pensent comme lui , que l'Église , vu l'exemple des patriarches , ne peut condamner la multiplicité des femmes ; mais Jésus-Christ dit le contraire dans S. Matthieu (xix. 9) : « Dico » autem vobis quia quicumque dimiserit uxorem suam , » nisi ob fornicationem , et aliam duxerit , mœchatur. » Et plus haut , dans le même chapitre xix, v. 3 , les pharisiens lui ayant demandé : « Si licet homini dimittere uxorem » suam quacumque ex causa , » le Seigneur leur répond : « Non legistis quia qui fecit hominem ab initio , mascu- » lum et feminam fecit eos et dixit : propter hoc dimittet » homo patrem et matrem , et adhærebit uxori sua ? Itaque » jam non sunt duo , sed una caro. Quod ergo Deus con- » junxit , homo non separet. » Or , si l'homme se joignait à plusieurs femmes , « non esset una caro , » comme s'accordent à le dire tous les saints Pères cités par Bellarmin ( cap. 10. De matrim. ). On ne nie point que les patriarches et les autres Juifs n'aient eu plusieurs femmes et légitimement , comme l'atteste le *Deuteronomie*, xxi, 15. Mais, Dieu le leur permet alors , par dispense , selon les circonstances convenables de ces premiers temps , comme

l'écrit S. Augustin (lib. 5. de doctr. Christ. c. 17.) Aussi, voyons-nous que Dieu dit à Abraham qu'il eût à suivre les conseils de Sara, son épouse : « Audi vocem » ejus. » (Gen. xxi. 12.) Et que Sara lui persuada de prendre aussi pour femme Agar, sa servante. Mais, dirait-on, si la polygamie simultanée est opposée même à la loi naturelle, comment pouvait-elle être permise aux patriarches ? On répond que la polygamie est opposée aux fins secondaires du mariage, mais non à la principale qui est la propagation de l'espèce, laquelle fin importait surtout au temps des Juifs qui, comme nous l'avons dit avec S. Augustin, a été spécialement considéré.

XII. Il n'est pas vrai ensuite que les patriarches eussent une seule épouse, et que leurs autres femmes fussent purement des concubines pour la génération. Tournely (De matr. qu. v. pag. 528. in fine) répond que s'il en eût été ainsi, ils auraient violé le lit conjugal : ils avaient des femmes de deux ordres ; du premier, était une épouse unique, épousée avec solennité, et dont les fils recueillaient seuls l'héritage paternel ; puis les femmes du second ordre étaient épousées d'une manière toute privée, et leurs enfans n'entraient point en partage de l'hérédité, mais seulement recevaient des secours ou dons particuliers de leur père, comme il est dit d'Abraham (Genes. xxv. 6.) : « Dedit Abraham cuncta, quæ possidebat, Isaac ; filiis » autem concubinarum largitus est munera. » Ces secondes femmes étaient appelées, tantôt concubines, et tantôt épouses, comme on le voit d'Agar, Cetura, Bala et Zelfa, secondes femmes d'Abraham. Et Dieu lui-même dit à David : « Dedi uxores Domini tui in sinum tuum. » (II. Reg. xii.) Du reste, comme il a été dit, la loi évangélique a totalement interdit d'avoir plusieurs femmes.



Malgré tout cela, Luther (auquel adhérèrent ensuite Mélanchton et Bucser) eut l'audace de donner permission par un rescrit formel (rapporté par Bossuet, dans son livre des *Variations de l'Hérésie*, etc.) à Philippe, landgrave de Hesse, de se marier avec une seconde femme, du vivant de la première, ce qui, certainement est contre le droit divin positif, et comme nous le croyons aussi, contre le droit naturel, bien que Juénin le pose en question (tom. VII. De matr. p. 459 in fine v. Quæres).

XIII. Dans le can. 3 il est dit : « Si quis dixerit, eos » tantum consanguinitatis gradus, qui Levitico exprimuntur, posse impedire matrimonium contrahendum ; » et dirimere contractum ; nec posse Ecclesiam in nonnullis illorum dispensare ; aut constituere, ut plures impediant, et dirimant : anathema sit. »

XIV. Et dans le can. 4 on lit : « Si quis dixerit, Ecclesiam non potuisse constituere impedimenta matrimonium dirimentia, vel in iis constituendis errasse : anathema sit. »

XV. Pierre Soave, discourant sur ces deux canons, fait l'objection suivante : « Mais si le contrat du mariage est un sacrement antérieurement à l'Évangile et à l'Église, comme l'Église ne peut altérer un sacrement, elle ne peut non plus altérer ce contrat (1). »

XVI. Nous répondons à cette objection : « Premièrement ; il n'est pas vrai qu'avant l'Évangile le mariage fût un sacrement. Tous les sacremens ont été institués par

(1) Il ne faut pas donner ici et dans ce qui suit au mot contrat son sens vulgaire français. On doit entendre par là la convention humaine et matérielle de se prendre l'un l'autre pour époux.

Jésus-Christ, et parmi eux le mariage. Il est certain ensuite que dans le mariage, le contrat est par sa nature distinct du sacrement; en sorte qu'à proprement parler, le contrat peut exister sans le sacrement, bien que cela n'est et n'a jamais été permis par l'Église. Il est vrai aussi que le pouvoir de l'Église ne s'étend pas jusqu'à l'altération des sacremens; mais elle peut bien altérer le contrat, en y apportant certaines conditions ou limites, et par là empêcher que le contrat ne soit sacrement, comme il était auparavant; et alors elle ne change pas la matière du consentement, mais elle rend les futurs époux inhabiles à contracter mariage. Ainsi, l'Église peut poser des lois et déterminer quelle sorte de contrat peut légitimement constituer le mariage. D'où il vient, comme conséquence nécessaire, que, comme elle peut établir des empêchemens opposans et même des dirimans, comme le dit le concile, non pas « de jure divino, » mais seulement « de jure humano, » elle peut aussi relever par dispense de ces empêchemens. (Voyez Juénin. De matrim. p. 469 in princ. et p. 471. §. Quæres.)

XVII. Dans le can. 5 on lit : « Si quis dixerit propter hæresim, aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a conjuge, dissolvi posse matrimonium : » anathema sit. »

XVIII. Le lien du mariage est, de droit naturel, indissoluble et entre les fidèles et entre les infidèles, selon que Dieu l'a déclaré à Adam : « Relinquet homo patrem suum » et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in » carne una. » (Genes. II. 25.) Comme nous l'avons dit plus haut, celui qui contracte un double mariage ne fait plus une seule chair, mais au contraire il la divise. Il y a cette seule différence, entre le mariage des fidèles et celui

des infidèles, que ce dernier peut être rompu, dans le cas où, l'un des époux se convertissant, l'autre ne veut plus cohabiter ou y consent « *sed non sine blasphemia divini nominis,* » ou que celui-ci s'attache à induire son conjoint à pécher. Dans ces trois cas (qui sont notés dans le chap. Quanto 7. De divort.) le fidèle peut contracter mariage avec une autre personne fidèle, et cela se conclut des paroles de l'apôtre : « *Et si qua mulier fidelis habet virum infidelem, et hic consentit habitare cum illa, non dimittat..... Quod si infidelis discedit, discedat; non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujus modi.* » (I. Cor. vii 15 et 15.) Du reste la conversion des deux époux est loin de dissoudre le mariage comme le déclare Innocent III (in cap. Gaudemus 8. eodem tit. de divort.) par ces paroles : « *Per baptismum, non solvuntur conjugia, sed dimittuntur crimina.* » Mais le mariage entre fidèles ne se rompt jamais, encore que l'un des époux embrasse l'hérésie ou même l'idolâtrie, comme il a été dit plus haut dans le can. 5, puisque outre la loi naturelle dictée par Dieu à Adam, il y a la loi divine positive imposée par Jésus-Christ en ces termes : « *Quod Deus conjunxit, homo non separet* (Marc. x. 4.), et de plus déclarée par S. Paul. (I. Cor. vii. 59.) Le mariage avec les hérétiques est valide, mais il n'est point permis aujourd'hui, à moins que le pape n'accorde des dispenses en vue du bien commun, comme on en a vu plusieurs exemples (voyez Tournely. De matrim. page 500). Quant à savoir si le mariage régulier et non consommé peut être dissout, il en sera question dans le canon suivant.

XIX. Dieu permet encore aux Juifs la répudiation qui emporte la dissolution du lien, à la différence du divorce

qui n'entraîne que la séparation de corps. Cela se voit dans le *Deutéronome* (xxiv. 1) où on lit que les Juifs pouvaient *dato libello* prendre une autre femme et renvoyer de la maison la première : « Si acceperit homo uxorem, et habuerit eam, et non invenerit gratiam ante oculos ejus, propter aliquam sceditatem, scribet libellum repudii, et dabit in manus illius, et dimittet eam de domo sua. » (Deut. xxiv. 1.) Et dans ce cas, la femme pouvait se marier à un autre. (Voyez Tournely. De matr. compend. pag. 456. prob. 2.) En outre Juénin écrit (tom. 7. De matrim. art. 2. concl. 1. p. 461), qu'il était bien permis aux Juifs de prendre une autre femme, mais qu'ils péchaient, « si ductas uxores dimitterent a domo et thoro. » Une telle répudiation fut ensuite réprouvée par Jésus-Christ dans la loi nouvelle. Les pharisiens faisaient deux questions au Seigneur : la première, si le mari pouvait chasser sa femme de son lit; la seconde s'il pouvait en épouser une autre. Jésus-Christ répondit à la première question qu'il était permis pour cause d'adultère de la femme de se séparer d'elle, et sur la seconde, qu'il n'était point permis de reprendre une autre femme du vivant de la première : « Dico autem vobis quia qui cumque dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, mœchatur. » (Matth. xix. 9.) Et ici, il faut remarquer que les paroles « nisi ob fornicationem » doivent se joindre au membre de phrase précédent; « qui cumque dimiserit uxorem suam, » c'est-à-dire que celui-là pèche qui se sépare de sa femme « nisi ob fornicationem, » et non pas au membre suivant « et aliam duxerit, » c'est-à-dire qu'il soit licite *ob fornicationem* de prendre une autre femme, parce qu'en agissant ainsi, *mœchatur*. Mais les pharisiens répliquaient : « Quid ergo Moyses man-

» *davit dare libellum repudii et dimittere?* » A quoi le Seigneur répondit : « *Quoniam Moyses ad duritiam cordis* » *vestri permisit vobis dimittere uxores vestras : ab initio autem non fuit sic.* » (Matth. xix. 7. et 8.) Ainsi, dans la loi nouvelle, plus parfaite que l'ancienne, Jésus-Christ prohibe la répudiation et ramène le mariage à son premier état.

XX. Au can. 6 on lit : « *Si quis dixerit , matrimonium ratum , non consummatum , per solemnem religionis professionem alterius conjugum non dirimi : anathema sit.* » Le mariage régulier des infidèles peut bien être rompu à leur volonté, non celui des fidèles, parce que par le baptême il est rendu ferme et indissoluble, sauf le cas où l'un des conjoints fait profession religieuse, car alors le mariage est dissout. Mais comment cela peut-il être, si le mariage entre fidèles est indissoluble? On répond que dans ce cas il est rompu non par volonté humaine, mais par celle de Dieu, qui dispense alors en vue de la perfection de l'état religieux. Pour cela, l'Église accorde aux conjoints deux mois afin de délibérer s'ils veulent réellement entrer en religion, pendant lequel délai ils ne sont point tenus de consommer le mariage. Si ensuite le pape peut rompre par dispense un mariage régulier, les uns le nient, un plus grand nombre de graves auteurs l'affirment comme Bellarmin, Gaëtan, Navarre, Sanchez, les docteurs de Salamanque et d'autres, alléguant que le pape, comme vicaire de Jésus-Christ, peut bien dispenser pour des choses qui, bien qu'elles soient de droit divin, ont pour origine une volonté humaine, pourvu toutefois qu'il y ait une cause grave et importante. Et cela, parce que, dit le P. Pichler avec raison, les noces revêtent du droit les actes du mariage, néanmoins le mariage consiste

principalement dans l'union des volontés et dans le lien perpétuel des âmes et non pas dans l'usage matériel qui en est seulement la conséquence : « *Matrimonium consistit* » in consensu mutuo , dato jure ad actus conjugales ; unde » copula actualis est tantum aliquid consequens , et usus » dati juris. » Et S. Thomas le confirme en ces termes : « *Conjunctio illa viculum est quo conjuges ligantur formaliter, non effective.* » (Suppl. quæst. 44. a. 1. ad. 1.) De là vient que la bienheureuse Vierge resta toujours vierge et fut néanmoins véritablement la femme de S. Joseph, comme le Seigneur lui-même le déclara à ce saint : « *Joseph fili David, noli timere accipere Mariam conjugem tuam.* » (Matth. 1. 20.) Aussi S. Augustin écrit-il sur ce texte (l. 5. c. 16. n. 52. et lib. 1. de nupt. c. 16) : « *Conjux vocatur ex prima fide desponsationis, quam concubitu nec cognoverat, nec fuerat cogniturus.* » Juénin dit cependant (t. 7. De matr. pag. 458. quær. 5) que le contrat de mariage doit avoir pour objet au moins indirectement la génération, puisque chaque contractant donne droit à l'autre sur sa personne et consent ainsi indirectement à ce qu'il use de ce droit pour la génération ; et il ajoute que Marie contracta son union avec S. Joseph en tant qu'elle savait par révélation divine que le saint n'usait jamais d'un tel droit. C'est pourquoi S. Thomas croit que le vœu de chasteté fut fait par la bienheureuse Vierge, non avant, mais après son mariage.

XXI. Mais revenons au susdit can. 6 Pierre Soave affirme que plusieurs témoignèrent leur étonnement de voir posé comme article de foi que le mariage non consommé pouvait être rompu pour cause de profession solennelle ; laquelle solennité, dit-il, est seulement d'institution ecclésiastique, selon Boniface VIII. Mais S. Thomas

répond avec plusieurs autres doctes théologiens que la solennité du vœu religieux est d'institution ecclésiastique en ce qui regarde les rites, mais qu'elle est divine si l'on considère l'objet du vœu, puisqu'elle consacre immuablement l'homme à Dieu et partant dans le mariage contracté elle le dégage du lien. Le cardinal Bellarmin distingue fort bien entre le vœu simple de chasteté et le vœu solennel qui rompt le mariage. La simple promesse oblige sans doute, mais elle ne transfère pas le droit de propriété à celui à qui on promet; et en effet, si quelqu'un promet quelque chose à un ami et la donne à un autre, il pèche, mais la chose ainsi détournée profite au donataire. Et par là tombe la proposition erronée de Luther qui déclarait nul le mariage contracté avec une autre personne que celle à qui on s'était fiancé; car les fiançailles ne sont que simple promesse et ne transfèrent pas le droit sur la personne. Par le vœu solennel, le religieux change son état, en se consacrant lui-même à Dieu et à l'Église, laquelle peut ensuite le contraindre à l'observation de son vœu, même judiciairement, ce qui ne résulte pas d'une simple promesse. Cela a été ainsi déclaré par Alexandre III dans le troisième concile de Latran où on lit (in append. par. 5. c. 1): « Post consensum illum legitimum de præ- » senti datum licitum est alteri monasterium eligere..... » dummodo inter eos carnis commixtio non intervenerit : » et alteri si servare noluerit continentiam, licitum esse » videtur, ut ad secunda vota transire possit. » La même chose est déclarée par Innocent III (cap. ex parte, de convers. conjug.) et par Grégoire-le-Grand (causa 26. qu. 2. can. decreta), et plus au long par Boniface VIII (cap. un. de voto in sexto) où, bien que le pontife dise : « Quod » voti solemnitas ex sola constitutione Ecclesiæ est in-

» *venta*, » cela doit s'entendre, comme nous l'avons expliqué plus haut avec S. Thomas et autres, quant aux rites de la solennité, non quant à son essence et à l'effet du vœu solennel qui consacre immuablement la personne à Dieu : et cela est confirmé par plusieurs exemples de saints. Voyez Tournely, pag. 545, vers. 2 *Probatur*, qui ensuite à la pag. 546 *Quæres. 1*, demande *quo jure* cela est ainsi; et il répond que cela n'est point une conséquence de la loi naturelle et non plus uniquement de la loi ecclésiastique, laquelle n'en est point l'origine; mais que la chose est de loi divine positive en faveur de la profession religieuse : et cette doctrine est tenue pour établie sur la tradition selon la règle de S. Augustin (lib. 4. De bapt. cap. 26.) communément acceptée : « *Quod universa tenet Ecclesia* » *nec conciliis institutum; sed semper retentum est, non-* » *nisi autoritate apostolica traditum rectissime creditur.* »

XXII. Dans le can. 7 on dit : « *Si quis dixerit, Ecclesiam* » *errare, cum docuit, et docet, juxta evangelicam et apos-* » *tolicam doctrinam, propter adulterium alterius conjugum* » *matrimonii vinculum non posse dissolvi; et utrumque,* » *vel etiam innocentem qui causam adulterio non dedit,* » *non posse, altero conjuge vivente, aliud matrimonium* » *contrahere; mæcharique eum qui dimissa adultera aliam* » *duxerit; et eam quæ, dimisso adultero, alio nupserit :* » *anathema sit.* »

XXIII. Quelques-uns ont émis cette opinion erronée que par l'adultère de l'un des conjoints le mariage était aussi rompu et ils le concluent de ces paroles de Jésus-Christ : « *Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicatio-* » *nem, et aliam duxerit, mæchatur.* » (Matth. xix. 9.) Launoix dans son traité (De reg. in matrim. pot pag. 452.) cherche audacieusement à prouver que jusqu'au concile



de Trente les auteurs avaient soutenu que par les paroles « nisi ob fornicationem, » la rupture du mariage par l'adultère était déclarée. Mais Tournely (De matr. p. 541) dit que Launoix ici, comme dans plusieurs autres de ses propositions, « profecto castigandus et censura notandus » est. » Il est dit dans S. Marc (x. 11) : « Quicumque » dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, adulterium » committit; » et dans S. Luc on lit (xvi. 15) : « Omnis » qui dimittit uxorem suam, et alteram ducit, mæ- » chatur. » Ces propositions sont générales et n'admettent pas d'exception, comme le remarque S. Augustin (lib. 1. de adult. cap. 9). Et elles confirment pleinement l'explication que nous avons donnée plus haut des paroles prises de S. Matthieu, « nisi ob fornicationem » qui doivent être rapportées au *dimiserit* qui précède, et non au *duxerit* qui suit, c'est-à-dire que le mari, pour cause d'adultère de sa femme, peut la chasser de son lit par le divorce (1), mais non en prendre un autre comme si le lien était rompu. Cela se retrouve encore dans S. Paul (I. Cor. vii. 10.) : « Iis autem qui matrimonio juncti sunt, præcipio non » ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere. » Et au verset 59 : « Mulier alligata est legi, quanto tempore » vir ejus vivit. » D'où S. Augustin (lib. 2. De adult. cap. 5.) écrit : « Nullius viri posterioris mulier esse inci- » pit, nisi prioris esse desierit. » Et le concile de Trente dans le susdit can. 7 condamne ceux qui disent : « Propter » adulterium vinculum posse dissolvi. » Launoix prétend que ce canon regarde la discipline non le dogme; mais Tournely lui répond (pag. 541) que dans ce canon 7 il

(1) Ce mot n'a point ici le sens des lois françaises : c'est la séparation de corps.

est dit que l'Église « docuit et docet , juxta evangelicam » et apostolicam doctrinam , propter adulterium vinculum » non posse dissolvi. » L'erreur s'oppose au dogme, l'abus à la discipline; donc en disant que l'Église n'erre pas en enseignant cela , c'est déclarer que cette doctrine regarde le dogme.

XXIV. Dans le can. 8, il est dit : « Si quis dixerit Eccle- » siam errare , cum ob multas causas separationem inter » conjuges , quoad chorum , seu quoad cohabitationem , » ad certum incertumve tempus fieri posse decernit : ana- » thema sit. »

XXV. Les justes causes pour opérer le divorce sont au nombre de quatre. La première est l'apostasie de la foi, selon l'apôtre : « Hæriticum hominem post unam et se- » cundam correptionem evita. » (Ad. tit. iii. 10.) La seconde est le cas où l'époux « nolit cohabitare sine injuria » Creatoris, vel pervertendo ad peccatum , » comme il est dit au chap. *Quanto de divort.* La troisième est l'adultère de l'un des conjoints , comme on le voit dans S. Matth. : « Quicumque uxorem dimiserit , nisi ob fornicationem , » mœchatur. » (Matth. xix. 6.) La quatrième, enfin, peut être prise des sévices qui mettraient la vie en danger. Chemnice réproouve le divorce pour toute cause, quelque juste qu'elle soit , mais il faudrait qu'il pût trouver une autorité pour appuyer son opinion ; car l'Écriture, les Pères et tous les théologiens y sont contraires.

XXVI. Dans le can. 9 , il est dit : « Si quis dixerit , cle- » ricos in sacris ordinibus constitutos , vel regulares cas- » titatem solemniter professos , posse matrimonium con- » trahere , contractumque validum esse , non obstante lege » ecclesiastica , vel voto : et oppositum nil aliud esse , quam » damnare matrimonium , posseque omnes contrahere ma-

» *trimonium*, qui non sentiunt se castitatis, etiamsi eam  
 » voverint, habere donum : anathema sit : cum Deus id  
 » recte potentibus non deneget, nec patiaturo nos supra id  
 » quod possumus tentari. »

XXVII. Soave se récrie contre ces dernières paroles, et il objecte témérairement que l'Évangile dit que Dieu ne donne point la chasteté à tous, et que S. Paul exhorte ceux qui n'étaient pas capables de la conserver de se prémunir par le mariage, et non de la demander à Dieu, ce qui eût été plus facile si cette demande eût dû être infailliblement exaucée. Que de faussetés en peu de paroles ! Premièrement, le concile ne parle pas des séculiers qui, lorsqu'ils ne se sentent pas appelés au célibat, sont justement invités par l'apôtre à se marier, pour éviter leur damnation : « *Quod si non se continent, nubant ; melius est enim nubere quam uri.* » (I. Cor. vii. 9.) Il parle, au contraire, des ecclésiastiques promus aux ordres sacrés, et des religieux, lesquels ont volontairement fait vœu de chasteté. En second lieu, le concile ne parle pas du don de chasteté concédé à un fidèle par grâce efficace, celui-là ne se donne pas à tous ; mais il parle de l'effet de la prière, au moyen de laquelle on obtient la force d'observer le vœu ; et cela contrairement à Luther, qui excusait le contrevenant à son vœu, parce qu'il ne sentait pas en lui la grâce nécessaire pour le garder. C'est pourquoi le concile dit que celui qui est tenté d'offenser la chasteté doit s'adresser à Dieu, qui ne permet pas alors qu'on soit tenté au-dessus de ses forces. D'ailleurs, Soave est ici en opposition de sentiment avec tous les Pères et les divines Écritures, qui, en cent endroits de l'ancien et du nouveau Testament, nous exhortent à recourir à Dieu dans nos besoins, nous promettant que la

prière humble et persévérante est toujours exaucée. Ce qui est dit dans ce canon est, de plus, conforme à ce que le concile avait déclaré dans la sixième session, cap. 11 : « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et » facere quod possis et petere quod non possis et adju- » vat ut possis. »

XXVIII. Quant à la convenance que les ministres de l'Église ne soient point liés par le mariage, et aux justes motifs que l'Église a eus d'obliger ceux qui sont dans les ordres à garder la continence, j'en ai dit assez précédemment, à la fin de la treizième session qui précède, et où il est traité du sacrement de l'ordre.

XXIX. Dans le can. 10 il est dit : « Si quis dixerit, » statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis, vel cælibatus; et non esse melius et beatius manere in virginitate, aut cælibatu quam jungi matrimonio : anathema sit. »

XXX. Celui qui avance les choses condamnées dans ce canon est opposé complètement à l'apôtre qui dit : « Igitur et qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit; et qui non jungit melius facit... Beatior autem erit, si sic remanserit, secundum meum consilium. » Et il l'est encore au Sauveur lui-même, qui a dit : « Sunt cunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum cælorum. Qui potest capere capiat. » (Matth. xix. 42.)

XXXI. Dans le can. 11 on lit : « Si quis dixerit prohibitionem solemnitatis nuptiarum certis anni temporibus superstitionem esse tyrannicam ab ethnicorum superstitione profectam; aut benedictiones et alias cærimonias, quibus Ecclesia in illis utitur, damnaverit : anathema sit. »

XXXII. Et dans le can. 12, le concile dit : « Si quis

» dixerit causas matrimoniales non spectare ad iudices  
 » ecclesiasticos : anathema sit. » Le cardinal Bellarmin distingue : les causes matrimoniales purement civiles, et où il n'est question que de la succession des biens, des dots ou de l'hérédité, regardent les tribunaux civils ; mais les causes qui touchent au contrat de mariage lui-même (1), comme sont celles où il est question de sa validité, des empêchemens, des degrés de consanguinité ou d'affinité, regardent les tribunaux ecclésiastiques, parce que le contrat de mariage ne se séparant pas du sacrement dont il est le fondement nécessaire, toutes les causes susdites sont spirituelles ; puisque statuer sur la validité du contrat, c'est décider de celle du sacrement.

XXXIII. Le concile passe ensuite à la formation du décret de réforme touchant le mariage, et qui contient dix chapitres. Dans le chap. 1, il déclare que les mariages clandestins, c'est-à-dire ceux faits avant le concile, avec le seul consentement des contractans, sans la présence du curé et des témoins, sont de réguliers et véritables mariages ; et de même les mariages contractés par des fils de famille sans le consentement de leurs parens. Pour l'avenir, il prescrit qu'avant de contracter il soit fait trois annonces publiques du futur mariage, pour voir s'il y a quelque empêchement, que le mariage soit contracté devant le curé et deux ou trois témoins, et que le curé, après avoir reçu le consentement des époux, dise : « Ego » vos in matrimonium conjungo, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, » ou même se serve d'autres paroles, mais suivant le rite usité dans chaque pays. Il donne

(1) Voir la note plus haut sur le sens du mot contrat. C'est le mariage lui-même dans son essence.

ensuite aux ordinaires la faculté de dispenser pour juste cause des publications dont il vient d'être parlé. Quant à ceux qui tenteraient de contracter sans la présence du curé et des deux ou trois autres témoins, le concile déclare leur mariage invalide, et eux-mêmes inhabiles à contracter à l'avenir. Dans ce même chapitre, sont également prescrites d'autres choses de moindre importance, et que l'on retrouve dans le chapitre suivant.

XXXIV. Caput 1 : « Tametsi dubitandum non est, clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia, quandiu Ecclesia ea irrita non fecit; et proinde jure damnandi sunt illi, ut eos sancta synodus anathemate damnat, qui ea vera ac rata esse negant; quique falso affirmant, matrimonia a filiis familias sine consensu parentum contracta, irrita esse, et parentes ea rata vel irrita facere posse: nihilominus sancta Dei Ecclesia ex justissimis causis illa semper detestata est, atque prohibuit. Verum, cum sancta synodus animadvertat, prohibitiones illas propter hominum inobedientiam jam non prodesse; et gravia peccata perpendat, quæ ex eisdem clandestinis conjugiiis ortum habent; præsertim vero eorum qui in statu damnationis permanent, dum priore uxore, cum qua clam contraxerant, relicta, cum alia palam contrahunt, et cum ea in perpetuo adulterio vivunt: cui malo, cum ab Ecclesia, quæ de occultis non judicat, succurri non possit, nisi efficacius aliquod remedium adhibeatur; idcirco sacri Lateranensis concilii, sub Innocentio III celebrati, vestigiis inhærendo, præcipit ut in posterum, antequam matrimonium contrahatur, ter a proprio contrahentium parrocho tribus continuis diebus festivis in Ecclesia inter missarum solemnities publice

» denuntiatur, inter quos matrimonium sit contrahendum:  
» quibus denuntiationibus factis, si nullum legitimum  
» apponatur impedimentum, ad celebrationem matrimo-  
» nii in facie Ecclesiæ procedatur; ubi parochus, viro et  
» muliere interrogatis, et eorum mutuo consensu intel-  
» lecto, vel dicat: « Ego vos in matrimonium conjungo,  
» in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, » vel aliis  
» utatur verbis, juxta receptum unius cujusque provinciæ  
» ritum. Quod si aliquando probabilis fuerit suspicio,  
» matrimonium malitiose impediri posse, si tot præcesse-  
» rint denuntiationes; tunc vel una tantum denuntiatio  
» fiat, vel saltem parochus, vel duobus vel tribus testibus  
» præsentibus matrimonium celebretur. Deinde ante il-  
» lius consummationem denuntiationes in Ecclesia fiant,  
» ut si aliqua subsunt impedimenta, facilius detegantur;  
» nisi ordinarius ipse expedire judicaverit, ut prædictæ  
» denuntiationes remittantur: quod illius prudentiæ et ju-  
» dicio sancta synodus relinquit. Qui aliter, quam præ-  
» sente paroebo vel alio sacerdote, de ipsius parochi seu  
» ordinarii licentia, et duobus vel tribus testibus matri-  
» monium contrahere attentabunt; eos sancta synodus  
» ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et hu-  
» jusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout  
» eos præsentis decreto irritos facit, et annullat. Insuper  
» parochum, vel alium sacerdotem, qui cum minore tes-  
» tium numero, et testes qui sine parochus vel sacerdote  
» hujusmodi contractui interfuerint, necnon ipsos con-  
» trahentes graviter arbitrio ordinarii puniri præcipit. Præ-  
» terea eadem sancta synodus hortatur, ut conjuges ante  
» benedictionem sacerdotalem, in templo suscipiendam,  
» in eadem domo non cohabitent: statuitque benedictio-  
» nem a proprio parochus, fieri; neque a quoquam, nisi

» ab ipso parochō , vel ab ordinario , licentiam ad præ-  
 » dictam benedictionem faciendam alio sacerdoti concedi  
 » posse , quacumque consuetudine , etiam immemorabili,  
 » quæ potius corruptela dicenda est , vel privilegio , non  
 » obstante. Quod si quis parochus , vel alius sacerdos , sive  
 » regularis sive secularis sit etiam si id sibi ex privilegio  
 » vel immemorabili consuetudine licere contendat , alte-  
 » rius parochiæ sponso sine illorum parochi licentia ma-  
 » trimonio conjungere , aut benedicere ausus fuerit ; ipso  
 » jure tandiu suspensus maneat , quandiu ab ordinario  
 » ejus parochi , qui matrimonio interesse debebat , seu a  
 » quo benedicto suscipienda erat , absolvatur. Habeat pa-  
 » rochus librum , in quo conjugum et testium nomina ,  
 » diemque et locum contracti matrimonii describat , quem  
 » diligenter apud se custodiat. Postremo sancta synodus  
 » conjuges hortatur , ut antequam contrahant vel saltem  
 » triduo ante matrimonii consummationem , sua peccata  
 » diligenter confiteantur , et ad sanctissimum eucharistiæ  
 » sacramentum pie accedant. Si quæ provinciæ aliis ,  
 » ultra prædictas , laudabilibus consuetudinibus et cære-  
 » moniis hac in re utuntur , eas omnino retineri sanc-  
 » ta synodus vehementer optat. Ne vero hæc tam salu-  
 » bria præcepta quemquam lateant , ordinariis omnibus  
 » præcipit , ut cum primum potuerint , curent hoc de-  
 » cretum populo publicari ac explicari in singulis sua-  
 » rum diœcesum parochialibus ecclesiis , idque in primo  
 » anno , quam sæpissime fiat ; deinde vero quoties expe-  
 » dire viderint. Decernit insuper , ut hujusmodi decretum  
 » in unaquaque parochia suum robur post triginta dies  
 » habere incipiat , a die primæ publicationis , in eadem  
 » parochia factæ numerandos. »

XXXV. Ainsi premièrement , quant aux mariages clan-



destins, le concile déclare que bien que l'Église les ait toujours blâmés et défendus, cependant ils étaient d'abord vrais et réguliers, c'est-à-dire de véritables sacremens, et il prononce l'excommunication contre ceux qui le nient. Ici, Pierre Soave simule encore une grande surprise et dit que beaucoup de membres (c'est-à-dire lui seul) ne concevaient pas que l'on pût déclarer que les mariages clandestins étaient des sacremens et en même temps qu'ils fussent blâmés. Mais on répond que, de même que si une personne liée par un vœu simple de chasteté ou par des fiançailles se marie néanmoins au mépris de ces promesses, elle pèche et cependant son mariage est bien sacrement; de même aussi avant le concile ces mariages clandestins étaient de véritables sacremens bien qu'illicitement faits.

— Soave fait ensuite cette objection, comment l'Église pouvait-elle changer la substance du sacrement et faire que le consentement mutuel en quoi cette substance consiste ne fût plus matière suffisante? On répond que le concile ne change pas la matière, mais déclare les futurs époux inhabiles à contracter mariage contre la loi de l'Église; parce que, comme il a été dit plus haut, l'Église peut bien poser certaines conditions, non au sacrement, mais au contrat de mariage, à défaut desquelles ce contrat soit nul, et alors le consentement n'est point la matière propre et suffisante du contrat, et partant du sacrement non plus.

Aussi le concile déclare : « Qui a liter, quam presente pa-  
 » rocho, vel alio sacerdote, de ipsius parochi seu ordinarii  
 » licentia et duobus vel tribus testibus matrimonium con-  
 » trahere attentabunt, eos sancta synodus ad sic contra-  
 » hendum omnino inhabiles reddit, et hujus modi con-  
 » tractus nullos esse decernit. » Il faut avertir ici que cette

déclaration n'a pas de valeur dans les lieux où le concile de Trente n'est pas reçu.

XXXVI. En second lieu, pour les mariages contractés par les fils de famille sans le consentement de leurs parens, quoique le concile reconnaisse qu'ils ont aussi toujours été blâmés et prohibés par l'Église, néanmoins, il les déclare valides et prononce l'excommunication contre ceux qui les disent nuls. Cette déclaration avait déjà été faite par le pape Nicolas I. (ad cons. Bulgar. c. 3) et par Innocent III (cap. tuæ fraternitatis de sponsal.). Ordinairement cependant, ces sortes de mariages, comme l'enseignent S. Léon et Clément III, sont illicites, tant en raison du dommage public, que de l'irrévérence commise envers les parens. Nous disons ordinairement, parce que dans le cas où les parens auraient injustement refusé leur consentement, ils deviennent alors licites. Les novateurs, et spécialement Chemnicc, disent qu'un tel mariage ne peut-être valide n'ayant point Dieu pour auteur. On répond que Dieu peut être auteur du mariage de deux manières, en tant qu'il est sacrement, et en tant qu'il est un contrat licite. Pour le sacrement, il suffit que l'on remplisse les conditions auxquelles Dieu a attaché sa validité. Quant à la régularité du contrat, quand le mariage est contracté sans justes causes par les enfans contre la volonté de leurs parens, alors Dieu n'est certainement pas auteur de ce péché; mais le mariage est valide bien qu'illicite. Les prélats français disaient dans le concile que ces mariages étaient illicites sous le rapport de la discipline, non du dogme (comme le prétendent des novateurs), et ils voulaient en conséquence qu'ils fussent déclarés nuls. Mais le concile les déclara valides et Tournely (De matrim. pag. 553) affirme que par les édits en France les mariages

des enfans contre la volonté de leurs parens ne sont pas nuls de fait : et le clergé gallican déclara que les édits regardaient le contrat civil seulement , sans préjudice de la validité du mariage. Le cardinal Palavicin rapporte qu'on avait dit d'abord dans le concile que les fils de famille ne devaient pas pouvoir contracter mariage, savoir les garçons avant l'âge de dix-huit ans et les filles avant seize, et en outre sans avoir le consentement du père ou de l'aïeul paternel, à moins d'absence ou d'injuste refus de ceux-ci : mais le concile changea cette disposition et décida comme on l'a vu.

XXXVII. Troisièmement, le concile a décidé qu'à l'avenir les mariages pour être valides devaient être contractés en présence du curé ou d'un autre prêtre ayant sa permission, lequel doit prononcer ensuite ces paroles : « Ego » vos conjungo, etc., » et il déclare inhabiles à contracter entre eux les futurs époux qui auraient tenté de célébrer leur mariage sans la présence du curé et de deux ou trois témoins. D'où il suit que de pareils mariages n'ont pas même la valeur de simples fiançailles. On sait d'ailleurs là-dessus que le conseil de France ordonna aux orateurs du roi de faire en son nom des instances auprès du concile pour qu'il déclarât nuls les mariages contractés sans la présence du prêtre et de trois autres témoins ; ces envoyés en firent la demande dans l'assemblée générale, appuyés encore par le cardinal de Lorraine, et par suite intervint la décision du concile qui déclare en effet nuls les mariages contractés sans la présence du curé et des témoins. En sorte que si , lorsque les époux se donnent mutuellement leur consentement, le prêtre dort ou n'entend pas, le mariage est invalide. Quant à sa validité dans le cas où le prêtre n'assiste qu'avec répugnance, selon la doctrine qui veut que le prêtre soit le ministre du mariage, il serait

encore invalide ; mais selon notre doctrine , à nous , que les contractans sont les ministres , il serait valide , d'après de décret , au surplus , de la S. C. du concile , au rapport de Fagnan (in cap. Quod nobis , de clandestin. n. 54). Pierre Soave dit que plusieurs trouvèrent étranges les paroles prescrites au curé par le concile : « Ego vos con- » jungo , etc , » faisant ainsi un article de foi qu'elles sont la forme du sacrement. Mais on répond que l'Église n'a point entendu déclarer qu'il est de foi que telle soit la forme du sacrement de mariage ; car la doctrine que les époux eux-mêmes et non le prêtre sont les ministres du mariage est la plus commune , et l'opinion contraire est même notée de censure par beaucoup d'auteurs , comme nous l'allons voir.

XXXVIII. Traitons donc ici cette question , si les ministres du mariage sont les contractans ou le prêtre qui assiste. La première opinion veut que ce soit le prêtre et que la forme consiste dans les paroles : « Ego in matrimo- » nium vos conjungo , etc. ; » c'est le sentiment de Tournely (De matr. q. 3. concl. 2. pag. 502) et de Melchior Cano (De loc. theol. lib. 8. cap. 5) , ainsi que d'Estius , Pierre de Marca , Sylvius , Maldonat et autres , avec le pape Sirice (Epist. ad himer.) ; où ce pontife dit que sans la bénédiction du prêtre , « nuptiæ non carent suspicione for- » nicariæ vel adulteræ conjunctionis » et Tertulien qui dit (lib. 2) : Ad uxorem cap. ult. que la bénédiction « aut signat aut sanctificat matrimonium. » Tournely ajoute que dans tous les sacremens le prêtre est le ministre ; et puis , si les contractans étaient eux-mêmes les ministres , il arriverait que la femme administrerait le sacrement , ce qui , selon lui , répugne à la nature du sacrement.

XXXIX. Pour nous, notre opinion est que les contractans eux-mêmes sont les ministres du mariage : que la matière de ce sacrement est le don qu'ils se font mutuellement de leur personne, et la forme, l'acceptation de ce don. Cette doctrine, dont j'ai parlé au long dans ma morale (lib. 6. cap. 2. num. 897), Melchior lui-même la qualifie de générale, ainsi que Bellarmin qui déclare l'opinion contraire nouvelle et fausse. Merbesius atteste que la doctrine de Canus n'avait jamais été tenue comme fondée par aucun théologien avant lui, que Velasquez et Ledesma pensent qu'elle ne peut-être défendue sans blâme et Soto et Wigaudt, de même que Vega, Lopez, Enriquez et Manuel, la nomment téméraire. Notre opinion est aussi celle de Juénia (t. 7. De. matr. p. 458. concl. 4), où il dit que la forme consiste dans les paroles et signes par lesquels les époux expriment leur consentement. Elle est celle encore de Cabassut, de Frassen, de Gonet, de Suarez, de Holzman, du cardinal Gotti, de Benoît XIV (De synod. l. 7. c. 48) et d'autres docteurs en très-grand nombre, et spécialement de S. Thomas qui dit (in 4 sent. dist. 26. qu. 2. a. 1. ad 1) : « Verba quibus consensus matrimonialis exprimitur, sunt forma hujus sacramenti, non autem benedictio sacerdotis, quæ est quoddam sacramentale, » c'est-à-dire cérémonie sacrée requise d'après le précepte de l'Église et nous disons que c'est ce qu'entendent les saints Pères lorsqu'ils parlent de la nécessité et de la bénédiction du prêtre. Nous ajouterons pour répondre à Tournely que Dieu a constitué les ministres des sacremens suivant la nature de ceux-ci, et que puisque le mariage consiste dans un contrat élevé à la dignité de sacrement, le Seigneur a voulu que les contractans eux-

mêmes, par la formation du contrat, en soient les ministres.

XL. Notre opinion s'appuie d'abord sur le chapitre Quanto, de divort., où Innocent III enseigne que : « Et » si matrimonium infidelium verum existat, non tamen » est ratum. Inter fideles autem verum et ratum existit, » quia sacramentum fidei, quod semel est admissum, » nunquam amittitur, sed ratum efficit conjugii sacra- » mentum (notez ces mots) ut ipsum in conjugibus illo » durante perduret. » Ainsi, anciennement entre fidèles le mariage clandestin était vrai et conclu (c'est-à-dire indissoluble) en tant qu'il était sacrement : « Ratum efficit » conjugii sacramentum. » Si donc avant le concile, le mariage contracté sans prêtre a pu être vrai sacrement, on est bien forcé de conclure que les contractans en étaient eux-mêmes les ministres. En vain les adversaires nous disent-ils que ce *sacramentum fidei*, ce n'était pas le sacrement du mariage, mais le sacrement du baptême qui le rendait complet; car il n'est pas vrai que le baptême subséquent rendit valables et indissolubles les mariages entre infidèles, et en effet, Cardenas et autres, et particulièrement le pape Benoit XIV (De synod. lib. 6. cap. 4 num. 5) rapportent plusieurs exemples de souverains pontifes, comme Urbain VIII, Pie V et Grégoire XIII, qui, même après la conversion des conjoints à la foi, ont déclaré pour justes causes leurs mariages rompus; ce qu'ils n'auraient certainement pu faire, si ces mariages avaient été rendus indissolubles par le baptême. Donc, le seul sacrement rend les mariages indissolubles,

XLI. Notre seconde preuve se tire du concile de Florence, où il est dit : « Causa efficiens matrimonii regulariter est » mutuus consensus per verba de præsentibus expressus. » Si

donc les contractans sont *cause efficiente* du mariage, ils sont eux-mêmes les ministres, non-seulement du contrat (comme le veulent nos adversaires), mais aussi du sacrement; puisque le concile entend ici donner l'explication, non du contrat, mais du sacrement: « Septimum est sacramentum matrimonii, etc.

XLII. Nous tirons notre troisième preuve des paroles du concile, dans ce même chap. 1: « Qui aliter quam præsentente parochi etc., matrimonium contrahere attentabunt, eos sancta synodus omnino inhabiles reddit et hujusmodi contractus nullos esse decernit. » Il suffit donc, d'après ces paroles mêmes, que les époux contractent, *præsentente parochi*, pour que le mariage soit valide, encore, que le curé ne parle pas, ou même n'assiste qu'avec répugnance; et selon la pratique actuelle de l'Église, de tels mariages sont en effet valides et véritablement sacrement.

XLIII. Quatrièmement, nous nous appuyons encore sur ces autres paroles que le concile ordonne au curé de prononcer, au moment de la célébration: « Ego vos, in matrimonium conjungo, etc. » et puis ces autres paroles qui suivent: « Vel aliis utatur verbis, juxta receptum unius cujusque provinciæ ritum. » Ce qu'il n'aurait certes pas pu dire, s'il eût entendu que les premières fussent la forme du sacrement, car il est absurde de penser que le concile ait voulu admettre comme autant de formes sacramentelles toutes celles usitées dans divers pays. Cet argument a paru assez évident à Palavicin (lib. 25. cap. 14), pour prouver que les contractans, et non le prêtre, sont les ministres du mariage. En outre, Benoît XIV (Desynod. l. 8 c. 13 n. 8) raisonne ainsi: « Il arrive souvent, dit-il, que les époux contractent, « *reluctante parochi*, ac testi-

» *hus fortuito adstantibus.* » Or, dans un tel cas, suivant Canus, ces mariages seraient de simples contrats et non des sacremens; mais l'Église, ajoute Benoît, les tient pour de vrais sacremens, et n'entend pas qu'ils soient ensuite renouvelés en présence du curé: et c'est pour cela que, comme on le sait, la grande pénitencerie, quand elle concède la faculté de révalider un mariage, à cause de quelque empêchement caché, ne manque pas d'opposer cette condition: « *Secreto, et sine præsentia parochi et* » *testium reconvalidetur.* » Et il en doit être ainsi, comme le remarquent le même Benoît, Van Espen, Habert, Pontas et Tournely lui-même, et comme il se déduit de plusieurs décisions de la S. C. du concile. Je sais que Benoît, bien qu'il adopte l'opinion que nous soutenons, donne néanmoins l'opinion opposée comme probable, dans ce traité du synode, où d'ailleurs il parle comme homme privé; mais je trouve dans son bullaire, où il parle comme pontife, que dans sa lettre à l'archevêque de Goa, commençant par ces mots: « *Paucis ut habetur* » (Voyez t. 4 du bullaire, p. 27), il dit expressément que la matière du sacrement de mariage est le don mutuel des personnes exprimé par des paroles ou par des signes, et la forme, l'acceptation réciproque: « *Materia est mutua cor-* » *porum traditio, verbis ac nutibus assensum exprimen-* » *tibus et mutua corporum acceptatio forma.* » Ceux qui voudront connaître la réfutation des autres argumens de nos adversaires, la trouveront dans mon *Traité de Morale*, à l'endroit déjà cité.

XLIV. Le curé assistant peut être celui du domicile de l'homme, ou de celui de la femme; mais l'usage veut que ce soit celui de la femme; toutefois avec l'agrément de celui de l'homme. (Voyez Tournely. De matr. pag. 580. quær. 2.)



Au reste, un curé étranger à la paroisse des époux, qui assisterait à leur mariage sans les lettres testimoniales du curé de l'un des époux, pécherait gravement, et le mariage serait nul. Cependant, les noces célébrées devant le curé de l'un des époux, mais dans une autre paroisse, seraient valides, d'après la décision du concile de Trente, dans ce même chapitre 4; car la célébration du mariage est un acte de juridiction libre qui peut s'exercer en tout lieu.

**XLV.** Passons maintenant aux autres chapitres du concile. Dans le second, il est traité de la parenté spirituelle, et de la question de savoir entre quelles personnes elle se contracte; il y est dit : « Docet experientia propter multitudi-  
 » nem prohibitionum multoties in casibus prohibitis igno-  
 » ranter contrahi matrimonia : in quibus vel non sine  
 » magno scandalo dirimuntur. Volens itaque sancta sy-  
 » nodus huic incommodo providere, et a cognationis spi-  
 » ritualis impedimento incipiens, statuit, ut unus tantum  
 » sive vir, sive mulier, juxta sacrorum canonum instituta,  
 » vel ad summum unus et una baptizatum de baptismo sus-  
 » cipiant : inter quos ac baptizatum ipsum, et illius pa-  
 » trem et matrem, nec non inter baptizantem et baptiza-  
 » tum, baptizati que patrem ac matrem tantum spiritualis  
 » cognatio contrahatur. Parochus, antequam ad baptismum  
 » conferendum accedat, diligenter ab iis, ad quos specta-  
 » bit, sciscitetur, quem vel quos elegerint, ut baptizatum  
 » de sacro fonte suscipiant; et eum vel eos tantum ad  
 » illum suscipiendum admittant, et in libro eorum no-  
 » mina describat; doceatque eos quam cognationem con-  
 » traxerint, ne ignorantia ulla excusari valeant. Quod si  
 » alii ultra designatos baptizatum tetigerint, cognationem  
 » spiritualem nullo pacto contrahant; constitutionibus in

» *contrarium facientibus non obstantibus. Si parochi*  
 » *culpa vel negligentia secus factum fuerit, arbitrio ordi-*  
 » *narii puniatur. Ea quoque cognatio, quæ ex confirma-*  
 » *tione contrahitur, confirmantem et confirmatum, illius-*  
 » *que patrem et matrem, ac tenentem non egrediatur :*  
 » *omnibus inter alias personas hujus spiritualis cognationis*  
 » *impedimentis omnino sublatis. »*

XLVI. Le chapitre 3 concerne l'empêchement par égard pour l'honnêteté publique, et il le restreint comme il suit : « *Justitiæ publicæ honestatis impedimentum, ubi sponsa-*  
 » *lia quacumque ratione valida non erunt, sancta syno-*  
 » *dus prorsus tollit ; ubi autem valida fuerint, primum*  
 » *gradum non excedant, quoniam in ulterioribus gradi-*  
 » *bus jam non potest hujusmodi prohibitio absque dis-*  
 » *pendio observari. »*

XLVII. Dans le chapitre 4, il est dit que l'affinité par commerce illicite est restreinte au second degré : « *Præ-*  
 » *terea sancta synodus, eisdem, et aliis gravissimis de*  
 » *causis adducta impedimentum, quod propter affinita-*  
 » *tem ex fornicatione contractam inducitur, et matrimo-*  
 » *nium postea factum dirimit, ad eos tantum, qui in*  
 » *primo et secundo gradu junguntur, restringit ; in ul-*  
 » *terioribus vero gradibus statuit, hujusmodi affinitatem*  
 » *matrimonium postea contractum non derimere. »*

XLVIII. Le chapitre 5 interdit le mariage dans les degrés prohibés, et fixe les cas de dispense : « *Si quis intra*  
 » *gradus prohibitos scienter matrimonium contrahere præ-*  
 » *sumserit, separetur, et spe dispensationis consequendæ*  
 » *careat ; idque in eo multo magis locum habeat, qui non*  
 » *tantum matrimonium contrahere, sed etiam consum-*  
 » *mare ausus fuerit. Quod si ignoranter id fecerit, si qui-*  
 » *dem solcmptates requisitas in contrahendo matrimonio*

» neglexerit , eisdem subjiçiatur pœnis ; non enim dignus  
 » est , qui Ecclesiæ benignitatem facile experiatur , cujus  
 » salubria præcepta temere contempsit . Si vero solemnita-  
 » tibus adhibitis , impedimentum aliquod postea subesse  
 » cognoscatur , cujus ille probabilem ignorantiam habuit ;  
 » tunc facilius cum eo , et gratis dispensari poterit . In con-  
 » trahendis matrimoniis vel nulla omnino detur dispen-  
 » satio , vel raro ; idque ex causa , et gratis concedatur . In  
 » secundo gradu nunquam dispensetur , nisi inter magnos  
 » principes , et ob publicam causam . »

XLIX. Le chapitre 6 contient plusieurs dispositions contre les ravisseurs : « Decernit sancta synodus , inter raptorem , et raptam , quandiu ipsa in potestate raptoris manserit , nullum posse consistere matrimonium . Quod si rapta a rapto- re separata , et in loco tuto , et libero constituta , illum in virum habere consenserit , eam raptor in uxorem habeat ; et nihilominus raptor ipse , ac omnes illi consilium , auxilium , et favorem præbentes , sint ipso jure excommunicati , ac perpetuo infames , omniumque dignitatum incapaces ; et si clerici fuerint , de proprio gradu decidant . Teneatur præterea raptor mulierem raptam , sive eam uxorem duxerit , sive non duxerit , decenter arbitrio judicis dotare . »

L. Le chapitre 7 décide que les vagabonds ne seront mariés qu'après examen et avec prudence : « Multi sunt , qui vagantur et incertas habent sedes : et ut improbi sunt ingenii , prima uxore relicta , aliam , et plerumque plures illa vivente , diversis in locis ducunt . Cui morbo cupiens sancta synodus occurrere , omnes , ad quos spectat , paterne monet , ne hoc genus hominum vagantium ad matrimonium facile recipiant : magistratus etiam seculares hortatur , ut eos severe coerçant . Parochis au-

» tem præcipit , ne illorum matrimoniis intersint , nisi  
 » prius diligentem inquisitionem fecerint , et re ad or-  
 » dinarium dolata , ab eo licentiam id faciendi obtinuc-  
 » rint. »

LI. Dans le chapitre 8 , des peines graves sont décernées contre le concubinage : « Grave peccatum est , homines  
 » solutos concubinas habere ; gravissimum vero , et in  
 » hujus magni sacramenti singularem contemptum ad-  
 » missum , uxoratos quoque in hoc damnationis statu vi-  
 » vere , ac audere eas quandoque domi etiam cum uxori-  
 » bus alere , et retinere , quare , ut huic tanto malo sancta  
 » synodus opportunis remediis provideat , statuit hujus-  
 » modi concubinarios tam solutos , quam uxoratos , cu-  
 » juscumque status , dignitatis , et conditionis existant , si  
 » postquam ab ordinario , etiam ex officio , ter admoniti  
 » ea de re fuerint , concubinas non ejecerint , seque ab ea-  
 » rum consuetudine non sejunxerint , excommunicatione  
 » feriendos esse ; a qua non absolvantur donec reipsa ad-  
 » monitioni factæ paruerint. Quod si in concubinato , per  
 » annum , censuris neglectis , permanserint contra eos ab  
 » ordinario severe pro qualitate criminis procedatur. Mu-  
 » lieres , sive conjugatæ sive solutæ , quæ cum adulteris  
 » seu concubinariis publice vivunt , si ter admonitæ non  
 » paruerint , ab ordinariis locorum , nullo etiam requi-  
 » rente , ex officio graviter pro modo culpæ puniantur et  
 » extra oppidum , vel diocesim , si id eisdem ordinariis  
 » videtur , invocato ( si opus fuerit ) brachio sæculari ,  
 » ejeciantur ; aliis pœnis contra adulteros et concubinarios  
 » inflictis in suo robore permanentibus. »

LII. Le chapitre 9 défend aux seigneurs temporels et magistrats tout acte contraire à la liberté du mariage : « Ita plerumque temporalium dominorum , ac magistra-

» tuum mentis oculos terreni affectus , atque cupiditates  
 » excæcant , ut viros et mulieres sub eorum jurisdictione  
 » degentes , maxime divites , vel spem magnæ hæreditatis  
 » habentes , minis et pœnis adigant cum iis matrimonium  
 » invitos contrahere , quos ipsi domini , vel magistratus  
 » illis præscripserint. Quare cum maxime nefarium sit  
 » matrimonii libertatem violare , et ab iis injurias nasci ,  
 » a quibus jura expectantur , præcipit sancta synodus om-  
 » nibus cujuscumque gradus , dignitatis , et conditionis  
 » existant , sub anathematis pœna , quam ipso facto in-  
 » currant , ne quovis modo directe , vel indirecte , subdi-  
 » tos suos , vel quoscumque alios cogant quominus libere  
 » matrimonia contrahant. »

LIII. Dans le chapitre 10 , sont prohibées les célébra-  
 tions de mariages dans certains temps : « Ab adventu Do-  
 » mini nostri Jesu Christi usque in diem Epiplianæ et  
 » a feria quarta cinerum usque in octavam paschatis in-  
 » clusive , antiquas solemnium nuptiarum , prohibitiones  
 » diligenter ab omnibus observari sancta synodus præci-  
 » pit : in aliis vero temporibus nuptias solemniter cele-  
 » brari permittit : quas episcopi ut ea qua decet modestia  
 » et honestates fiant , curabunt : sancta enim res est ma-  
 » trimonium , et sancte tractandum. »

---

## XXV<sup>e</sup> SESSION.

### Décret touchant le purgatoire.

I. Déjà le concile, dans la sixième session, au can. 30, avait enseigné qu'il y avait un purgatoire, en prononçant l'anathème contre ceux qui prétendent qu'après la justification et la rémission de la peine éternelle, il ne restait plus dans le pécheur aucune trace du péché qui nécessitât d'y satisfaire, par une peine temporelle, dans cette vie ou dans l'autre, au purgatoire, avant d'entrer dans le ciel : « Si quis post acceptam justificationis gratiam, cui-  
 » libet peccatori poenitenti ita culpam remitti, et reatum  
 » æternæ poenæ deleri dixerit ut nullus remaneat reatus  
 » poenæ temporalis exsolvendæ, vel in hoc seculo, vel in  
 » futuro in purgatorio, antequam ad regna cœlorum adi-  
 » tus patere possit : anathema sit. » Aussi, dans le présent décret, il est dit que l'Église catholique, inspirée par le Saint-Esprit et appuyée sur les Écritures, les traditions, les saints Pères et les conciles, et enfin dans le concile actuel, ayant enseigné qu'il y avait un purgatoire (Sess. 6, can. 50), et que les âmes qui y sont retenues recevaient un grand soulagement des prières des fidèles, et spécialement du sacrifice de la messe, elle commande aux évêques d'instruire les peuples de la saine doctrine touchant le purgatoire, laissant de côté les questions trop subtiles, et ne permettant pas qu'il soit mis en avant aucune proposition qui

ne soit certaine, et sans apparence même de fausseté. Le concile prohibe ensuite toutes les choses qui appartiennent à la superstition et à un lucre honteux, et il enjoint aux évêques de veiller à ce que les prêtres satisfassent avec diligence et dévotion aux suffrages que les fidèles ont destinés aux défunts.

II. Voici les paroles du concile : « Cum catholica Ec-  
 » clesia Spiritu Sancto edocta, ex sacris litteris, et anti-  
 » qua patrum traditione, in sacris conciliis, et novissime  
 » in hac œcumenica synodo docuerit, purgatorium esse,  
 » animasque ibi detentas, fidelium suffragiis, potissi-  
 » mum vero acceptabili altaris sacrificio juvari; præcipit  
 » sancta synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doc-  
 » trinam a sanctis Patribus, et sacris conciliis traditam,  
 » a Christi fidelibus credi, teneri, doceri, et ubique præ-  
 » dicari diligenter studeant. Apud rudem vero plebem  
 » difficiliore ac sublimiore quæstione quæque ad ædi-  
 » ficationem non faciunt, et ex quibus plerumque nulla  
 » fit pietatis accessio, a popularibus concionibus seclu-  
 » dantur. Incerta item, vel quæ specie falsi laborant,  
 » evulgari ac tractari non permittant. Ea vero, quæ ad  
 » curiositatem quamdam, aut superstitionem spectant,  
 » vel turpe lucrum sapiunt, tanquam scandala et fide-  
 » lium offendicula prohibeant. Curent autem episcopi,  
 » ut fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacri-  
 » ficia, orationes, eleemosynæ, aliaque pietatis opera,  
 » quæ a fidelibus pro aliis fidelibus defunctis fieri consue-  
 » verunt, secundum Ecclesiæ instituta pie et devote fiant;  
 » et quæ pro illis ex testatorum foundationibus, vel alia  
 » ratione debentur, non perfunctorie, sed a sacerdotibus,  
 » et Ecclesiæ ministris, et aliis, qui hoc præstare tenen-  
 » tur, diligenter et accurate persolvantur. »

III. Qu'il y ait un purgatoire, c'est un dogme que les catholiques tiennent pour certain et de foi en opposition aux anciens Albigeois et Vaudois, et contre les novateurs modernes qui le nient et le regardent comme une invention de nos prêtres en vue du gain des messes et des funérailles. Luther, cependant, l'a admis dans un temps, savoir lors de la discussion soutenue à Leipsick, le 6 juillet 1519. Il n'est point vrai que le purgatoire soit nié par les Grecs schismatiques; ils nient seulement qu'il y ait des feux qui purgent les âmes; du reste les rabbins eux-mêmes, suivant le cardinal Gotti (dans sa *Vraie Église*. t. 2. par. 1. p. 519), confessent qu'il y a un purgatoire.

IV. Une première preuve de ce dogme se tire du texte de S. Matthieu (v. 25. et 26), où il est dit : « *Esto consensarius adversario tuo cito, dum es in via cum eo; ne forte in carcerem mittaris. Amen dico tibi non exies inde, donec reddas novissimum quadrantem.* » Donc il y a dans l'autre vie une prison, dont on sort à la fin, après avoir satisfait à l'expiation de tout péché léger; il est certain d'ailleurs que les péchés véniels sont punissables de leur nature, et que si celui qui en est chargé en mourant ne peut être condamné à l'enfer, comme étant encore ami de Dieu, il ne peut non plus aller au ciel où « *nihil coinquinatum introibit.* » (Apoc. XXI.) Il y va donc au purgatoire, dans lequel il se purifie de toute tache. Et la même chose peut se dire des péchés graves pardonnés quant à la faute, mais non suivis de la satisfaction complète quant à la peine non entièrement subie. Tertullien (*De anima*, cap. ult.) parlant sur ce même texte de S. Matthieu, écrit : « *In summa cum carcerem illum, quem evangelium demonstrat, inferos intelligimus, et novissimum quadrantem modicum quoque delictum*



» mora resurrectionis illic luendum interpretemur, nemo  
 » dubitabit animam, aliquid pensare penes inferos. » La  
 même chose est confirmée dans l'évangile de S. Luc (xii.  
 58. et 59), où on lit : « Cum autem vadis cum adver-  
 » sario tuo ad principem, in via da operam liberari ab  
 » illo, ne forte trahat te ad judicem, et judex tradat te  
 » exactori et exactor mittat te ad carcerem. Dico tibi non  
 » exies inde, donec etiam novissimum minutum reddas. »

V. Une seconde preuve se tire de l'évangile de S. Mat-  
 thieu (xii. 52), où on lit : « qui autem dixerit (verbum)  
 » contra Spiritum Sanctum non remittetur ei in hoc se-  
 » culo, neque in futuro. » Ce qui prouve certainement  
 le purgatoire comme l'expliquent S. Augustin (l. 21. De  
 civ. Dei, c. 24. et l. 6, ad Julian, c. 5), S. Grégoire  
 (l. 4. dial. c. 59), Bède (in c. 3. Marci), et S. Ber-  
 nard (Hom. 66. in cantic.). Mais l'impie Pierre, mar-  
 tyr, écrit que ces paroles sont exagérées. De cette façon,  
 nous pourrions trouver que ce qu'on lit dans S. Matthieu  
 (xxv. 46) : « Ibunt hi in supplicium æternum, » est aussi  
 de l'exagération et qu'ainsi il n'y a pas d'enfer. Ils ob-  
 jectent en outre que dans l'évangile cité, il est question  
 des péchés contre le Saint-Esprit, qui sont des péchés  
 graves, ceux-là donc seront encore remis dans le purga-  
 toire? On répond que la faute seule est remise dans cette  
 vie, et encore ne se remet-elle point sans une vive détes-  
 tation; puis, dans l'autre vie les fautes vénielles sont seules  
 remises, et elles ne le sont pas par le moyen des peines,  
 mais par le premier acte d'amour de Dieu que fait l'ame  
 en quittant cette vie, lequel acte plein de ferveur contient  
 aussi la détestation des fautes. Quant aux péchés mortels  
 ils ne se remettent point dans l'autre vie; mais s'ils ont  
 déjà été remis dans celle-ci, la peine temporelle qui res-

fait à subir pour la satisfaction peut être remise dans le purgatoire.

VI. Troisièmement, on apporte en preuve ce qui est dit aux Actes des apôtres (2. 24) : « Quem Deus suscitavit, » solutis doloribus inferni. » Cela ne peut s'entendre des justes qui étaient aux lymbes ; car ils n'y souffraient aucune peine. Il faut donc entendre que le Seigneur en délivra quelques-uns du purgatoire et de ces peines dont on peut être délivré, non de celles de l'enfer dont on ne l'est jamais.

VII. Une quatrième preuve ressort du texte de S. Paul (I. Cor. III. 12.) : « Si quis autem superædificat super » fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam, uniuscujusque opus manifestum erit. Dies enim Domini declarabit, quia in igne » revelabitur, et uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit. Si cujus opus manserit, quod superædificavit, mercedem accipiet si cujus opus arserit, detrimentum patietur : ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem. » S. Augustin (lib. de fide et op. c. 16. enchirid. c. 68) dit que l'apôtre veut ici distinguer les chrétiens qui fabriquent avec des matériaux solides comme l'or, l'argent, les pierres précieuses qui signifient les saintes œuvres, et il dit que de tels ouvrages ne peuvent être détruits par le feu ; mais que ceux qui édifient sur le bois et le foin, par quoi sont figurés les péchés véniels ou mortels, s'ils n'ont point complètement satisfait quant à la peine temporelle, en sorte qu'il reste quelque chose au feu à consumer, ils seront purifiés par le feu de telle sorte que le pécheur sera un jour sauvé par le moyen du feu : « Ipse autem salvus erit, sic » tamen quasi per ignem. » S. Ambroise (serm. 20. in psalm. 118) écrit : « Sed cum Paulus dicit : Sic tamen

» quasi per ignem; ostendit quidem illum salvum futu-  
 » rum, sed poenam ignis passurum, ut per ignem pur-  
 » gatus fiat salvus, et non sicut perfidi æterno igne in-  
 » perpetuum torqueatur. » S. Augustin parle de même  
 (in psalm. 37) sur le texte cité : « Ita plane, quamvis  
 » salvi per ignem, gravior tamen est ille ignis, quam  
 » quidquid potest homo pati in hac vita. » Le passage est  
 expliqué de même par S. Jérôme (in 4. cap. amos),  
 S. Bonaventure, S. Anselme, S. Thomas et autres Pères.

VIII. Une cinquième preuve se trouve dans ce passage  
 des *Machabées* (II. Macch. XII. 43 et seq.), qui porte  
 que Judas Machabée envoya à Jérusalem douze mille  
 drachmes d'argent, qui devaient être employées aux frais  
 d'un sacrifice offert pour ses soldats morts dans les com-  
 bats. « Et facta collatione, duodecim millia drachmas ar-  
 » genti misit Jerosolymam offerri pro peccatis mortuorum  
 » sacrificium, bene, et religiose de resurrectione cogitans...  
 » Et quia considerabat, quod hi qui cum pietate dormitio-  
 » nem acceperant, optimam haberent repositam gratiam.  
 » Sancta ergo, et salubris est cogitatio pro defunctis exo-  
 » rare, ut a peccatis solvantur. » Notez ces mots : « Ut a  
 » peccatis solvantur. »

IX. Les novateurs opposent que ce livre des *Machabées*  
 n'est point canonique, parce qu'il ne se retrouve pas dans  
 le canon hébraïque. On répond que si ce livre ne fut pas  
 canonique chez les Hébreux, il l'est pour l'Église catho-  
 lique, puisque le troisième concile de Carthage, dans son  
 can. 47, le compte parmi les livres divins. Il est aussi  
 compté pour tel par Innocent I (epist. ad Exuper. cap.  
 ult.) et le pape Gélase, dans le décret des livres canoni-  
 ques qu'il publia dans un concile de 70 évêques, et de  
 même par S. Augustin (lib. 48 De civ. Dei. cap. 36) et

S. Isidore (lib. 6. etymol. c. 1. De verb. Dei vide cap. 4 et 15).

X. On objecte en second lieu que Judas ne parlait pas du purgatoire, mais seulement de la résurrection, comme il paraît par ces mots : « Bene et pie de resurrectione cogitant. » On répond que, quoique le purgatoire ne soit pas ici nommé, il y est bien évidemment entendu et déclaré; car Judas fait prier expressément pour les âmes de ces défunts, afin qu'elles soient délivrées de péché, comme on le voit à la fin du même chap. 12, vers. 46 : « Sancta » ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a » peccatis solvantur. »

XI. On objecte troisièmement qu'il ne s'agit pas ici d'une loi, mais seulement de l'exemple de Judas, qui fit prier pour les morts; or, nous ne sommes pas tenus de suivre l'exemple d'un homme, par cela seul qu'il est rapporté dans l'Écriture. Le cardinal Bellarmin (lib. 1. De purgat.) répond que l'argument n'était pas seulement pris de l'exemple de Judas, mais de l'usage de l'antiquité et d'un rite solennel de l'Ancien-Testament, car on y lit : « Omnes qui cum Juda erant ad preces conversi; » et puis : « Et facta collatione Judas misit, etc.; » ce qui signifie que tous les autres concoururent avec Judas à donner cette assistance aux morts. Il faut ajouter le témoignage de l'Écriture sainte elle-même, qui nomme sainte et salutaire la prière qui a pour but de délivrer les morts de leurs péchés.

XII. Le purgatoire se prouve enfin par ce même décret du concile, où il est enseigné que les âmes qui y sont retenues reçoivent un grand soulagement de l'assistance des fidèles, et surtout des messes : « Animasque ibi detentas » fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris

» sacrificio juvari. » Et cela est confirmé par la commune tradition des Pères et par la pratique universelle de l'Église. Voici ce qu'écrivit S. Augustin, parlant de l'assistance que les fidèles prêtent aux trépassés (serm. 32 De verb. Apost.) : « Orationibus sanctæ Ecclesiæ, et sacrificio salutari ex eleemosynis, quæ pro defunctorum spiritibus erogantur, non est dubitandum mortuos adjuvari. Hoc non est negandum, non est dubium, non est dubitandum; hoc enim a Patribus traditum universa observat Ecclesia. » Et, dans un autre endroit, il dit : « Si nusquam in Scripturis veteribus omnino legeretur, non pauca tamen est universæ Ecclesiæ, quæ in hac consuetudine claret, auctoritas, ubi in precibus sacerdotis, quæ Domino Deo ad ejus altare funduntur. » (S. August. lib. de cura pro mort. cap. 1.) Tertullien (de monogamia. cap. 10) dit que la femme doit prier pour l'ame de son mari défunt, implorer pour lui du soulagement, et offrir le sacrifice à tous les anniversaires : « Enim vero et pro anima ejus orat et refrigerium interim adpostulat ei..., et offerret annuis diebus dormitionis ejus. » En outre, le même Tertullien (de corona milit. cap. 5), parlant des pratiques de l'Église, dit : « Harum et aliarum disciplinarum si legem expostules, Scripturarum nullam invenies » (parce qu'en effet on n'en trouve point dans l'Écriture la loi ou le précepte) : « Traditio tibi prætenditur auctrix, consuetudo confirmatrix, fides observatrix; » et parmi ces pratiques, il comptait *oblaciones pro defunctis*. De plus, le même auteur (lib. de exhort. ad Castit. cap. 11), parlant à un mari qui avait perdu une première femme et qui en avait une autre vivante, écrivait : « Stabis ergo ad Deum cum tot uxoribus, quot illas oratione commemoras, et offerre pro duabus, et comme-

» morabis illas duas per sacerdotem.... et ascendit sacrificium tuum libera fronte. »

XIII. S. Cyprien (lib. 1. epist. 9.) écrit : « Neque enim » ad altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece, qui » ab altari sacerdotes avocare voluit. » Il parle là d'une personne morte. Donc, de son temps, on priaît déjà pour les morts, à la messe. S. Chrysostôme dit (hom. 5. in ep. ad Philip.) : « Non frustra ab apostolis sancitum est, » ut in celebratione venerabilium mysteriorum memoria » fiat eorum qui discesserunt. » Et dans un autre endroit (hom. 21. in Acta) : Non frustra preces, non frustra elemosyna, ut nos mutuam juvemus. » Et ailleurs (hom. 41. in 1. ad cor.) : « Non est temere hoc excogitatum, nec » frustra in memoriam mortuorum sacra mysteria celebramus... nam si Jobi illius liberos patris victima purgavit, quid dubites, et nobis quoque, si pro dormientibus offeramus, solatii quiddam illis accessurum? » S. Jérôme dans ses commentaires sur les proverbes (in cap. prov. 11.) où on lit : « Mortuo homine impio, » non erit ultra spes ; » écrit : « Notandum autem, quod » etsi impiis post mortem spes veniæ non est; sunt tamen » qui de levioribus peccatis post mortem poterunt absolvi, » vel pœnis castigati, vel suorum precibus, et elemosynis, missarumque celebrationibus. » Si ces commentaires ne sont pas de S. Jérôme, on les attribue au moins au vénérable Bède.

XIV. S. Grégoire de Nysse (Orat. de mort.), parlant des hommes qui mènent une sainte vie, dit : « In præsentibus » vita sapientia studio, vel precibus purgatos, vel post » obitum per expurgantis ignis fornacem expiatis, ad » sempiternam felicitatem pervenire. » Picensin avance avec audace que ce passage ne résout pas la question,

parce que, dit-il, le saint pensait comme les autres Grecs que les damnés eux-mêmes sortiraient un jour de l'enfer. Mais que ce saint est éloigné d'une pareille tache d'origénisme ! Il dit en effet dans un autre endroit. de M. Magd.) : « Absurdum enim est... eos qui animi curam gerunt, » incertum mortis diem non advertere, et ardore excruciantis illius ignis, qui in æternum comburit (notez ces » mots) et nullum unquam refrigerium admittit. » De plus, S. Ambroise, parlant de la mort de Valentinien, écrit : « Date manibus sacra mysteria, pro requiem ejus » poscentes affectu : animam piam nostris oblationibus » prosequamur. » Calvin ne nie pas que les saints Pères n'aient donné le dogme du purgatoire où les âmes sont purifiées comme étant de tradition apostolique ; mais il dit témérairement que les saints Pères eux-mêmes « aliquid humani passi sunt, » sans doute, selon lui, en donnant créance à des choses fausses ou superstitieuses. Mais venons aux objections que font les hérétiques contre l'existence du purgatoire.

XV. La première objection des novateurs est que l'Écriture ne fait mention que de deux lieux dans l'autre vie, le paradis et l'enfer et jamais du purgatoire. « Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit. » (ibi erit. Eccl. 11.) On répond que l'Écriture parle ici des deux réceptacles éternels où après le jugement les âmes seront placées définitivement, alors qu'il n'y aura plus de purgatoire. Outre, comme l'observe très-bien Bellarmin, qu'on peut justement dire de ceux qui meurent débiteurs seulement de peines temporelles qu'ils tombent au midi du salut éternel, non vers l'aquilon de la mort éternelle, puisqu'il leur reste seulement à satisfaire leur dette temporelle.

XVI. On oppose en second lieu ce passage de l'*Apocalypse* (14 5.) : « Beati mortui qui in Domino moriuntur ! Amodo jam dicit Spiritus ut requiescant à laboribus suis. » On peut répondre ici avec S. Anselme sur ce passage, qu'il ne s'y agit pas du temps de la mort, mais de celui du jugement dernier duquel parle S. Jean et auquel, dit-il, se rapporte l'expression *amodo*. Mais la meilleure réponse est que le texte cité ne s'entend pas de tous ceux qui meurent dans la grâce, mais seulement des parfaits, qui par leurs persévérance et leurs bonnes œuvres sont sortis de cette vie sans aucune souillure.

XVII. On objecte troisièmement que dans l'autre vie aucun péché n'est remis, d'abord parce qu'à ce terme on est hors de la voie, puis parce qu'alors il n'y a plus de pénitence sans laquelle aucun péché n'est remis. On répond (avec certains docteurs) qu'après la mort, l'âme, bien qu'elle ne soit plus dans la voie, néanmoins, par un amour parfait de Dieu et la détestation du péché, que l'on voit alors tel qu'il est, peut être lavée de toute faute. On peut dire aussi (avec d'autres théologiens) que les âmes du purgatoire sont encore en quelque manière dans la voie, n'étant point arrivées à leur dernier terme, qui est la possession de la béatitude éternelle ; et ainsi elles peuvent exercer la pénitence par laquelle leurs fautes leur seraient remises ; mais la première réponse semble plus juste.

XVIII. On objecte quatrièmement que les fautes étant remises par les mérites de Jésus-Christ qui sont infinis, il ne doit rester à satisfaire par aucune peine. On répond que bien que les fautes soient remises par les mérites de Jésus-Christ, néanmoins la justice veut qu'il soit satisfait par la peine temporelle due au péché. Mais on réplique :



Si la rémission des peines s'obtient par le moyen de notre satisfaction, alors on pourra dire ou que cette rémission n'est pas produite par la satisfaction de Jésus-Christ, mais par nos propres œuvres de satisfaction, ou au moins que tout péché est remis par deux satisfactions, celle de Jésus-Christ et la nôtre. La réponse est que la satisfaction de Jésus-Christ suffirait certainement à nous libérer de toute obligation de peine; mais le Seigneur a voulu que nous ajoutassions notre propre satisfaction qui d'ailleurs n'a de valeur pour nous libérer des peines dues que celle qu'elle emprunte de la satisfaction fournie par Jésus-Christ.

XIX. On objecte cinquièmement que la peine est pour la faute, qu'en conséquence où il n'y a plus de faute il n'est plus besoin de satisfaire par une peine. On répond que le péché nous fait contracter deux dettes ou deux condamnations : celle de la faute, et celle de la peine. Dieu remet la condamnation de la faute au pécheur contrit et l'admet de nouveau dans son amitié, en même temps il lui remet la peine éternelle; mais c'est avec justice qu'il exige ensuite que le pécheur satisfasse à la peine temporelle, de même qu'un prince reçoit en grâce un sujet coupable, mais l'oblige à subir quelque punition.

XX. On objecte sixièmement qu'il faut les mêmes conditions pour mériter que pour satisfaire; mais dans le purgatoire on ne peut mériter, on ne peut donc non plus satisfaire. La réponse est que quoique dans le purgatoire on ne puisse mériter, puisque pour mériter il faut la liberté et être dans la voie; on peut néanmoins y payer la peine due, laquelle ne sera pas méritoire, mais satisfactoire. Il est vrai que dans cette vie le Seigneur récompense en nous même les actes satisfactoirs parce qu'ils sont volontaires et par conséquent méritant; mais dans l'autre vie,

où on est hors de la voie, les ames ne satisfont pas par leur propre détermination, mais comme contraintes par la nécessité de la satisfaction et en conséquence elles ne méritent pas.

XXI. Septièmement, on oppose le texte d'Ézéchiel (xviii. 21. et seq.) : « Si autem impius egerit poenitentiam..... » omnium iniquitatum ejus quas operatus est non recordabor. » Si Dieu déclare ne plus se souvenir des fautes du pécheur repentant, il ne pense pas à en exiger aucune peine. Il faut répondre avec Bellarmin que l'oubli de l'iniquité emporte de la part du Seigneur la cessation de son inimitié contre le pécheur, mais non la remise de toute peine justement due.

XXII. Huitièmement, on oppose un autre texte de S. Paul (II. Cor. 5.) : « Si domus terrena nostra habitacionis dissolvitur, habemus domum non manufactam » æternam in coelis. » Donc après la mort on ne va pas au purgatoire, mais au ciel. On répond avec le même cardinal Bellarmin qu'ici l'apôtre n'entend dire autre chose sinon que le ciel est ouvert pour nous, après la mort, non avant, comme le prouvent les paroles suivantes : « Si tamen vestiti, et non nudī inveniuntur. » Mais les autres qui après la mort ne se trouvent pas vêtus de la robe nuptiale, c'est-à-dire non complètement purs « salvantur per ignem, » comme dit l'apôtre en un autre endroit (voyez au num. 7).

XXIII. Neuvièmement, on oppose ce que dit S. Ambroise (lib. De bono mort. cap. 2) : « Qui enim hic non » acceperit remissionem peccatorum illic non erit, nimirum in patria beatorum. » Donc, dit-on, jamais dans l'autre vie les pechés ne sont remis à celui à qui ils ne le furent point dans celle-ci, et ainsi, selon S. Ambroise,

le purgatoire auquel nous croyons n'existe pas. On répond que le saint entend parler de ces pécheurs qui sortent de la vie avec des fautes graves, comme il paraît clairement par les paroles suivantes du même saint : « Non erit autem, quia ad vitam æternam non potuerit pervenire, » vita æterna remissio peccatorum est. » La rémission des péchés se nomme la vie éternelle *inchoata*.

XXIV. On demande 1<sup>o</sup> quel est le lieu où les âmes se purifient ? Il y a trois opinions là-dessus : les uns veulent que chacun subisse sa peine au lieu même où il a péché. Cela est fort probable ; sinon pour tous, du moins pour quelques-uns, selon les jugemens divins, et comme nous en avons divers exemples rapportés par les auteurs et spécialement par S. Grégoire. D'autres disent que le purgatoire est au même lieu que l'enfer : ce qui est aussi probable ; et ce n'est point un obstacle que la présence de pécheurs condamnés à souffrir éternellement ; la même prison peut bien contenir les condamnés à perpétuité et ceux qui ne le sont que pour un temps. Enfin on dit encore, et ceci est l'opinion la plus commune, que le purgatoire est un lieu à part, supérieur à l'enfer, mais également sous terre, appelé par l'Église le lac profond : « Libera animas defunctorum de poenis inferi et de profundo lacu. » Il y en a qui pensent que le purgatoire, pour quelques âmes souillées de très-légères fautes, ne consiste qu'à être privées de la vue de Dieu. Le vénérable Bède rapporte qu'une âme fut vue dans un lieu agréable, mais hors du ciel. Denis le chartreux en rapporte plusieurs exemples, et Bellarmin dit également que la chose n'est point improbable.

XXV. Une deuxième question porte sur la durée des peines du purgatoire. Origène (tom. 14 in Lucam.) dit

qu'après le jour de la résurrection, les ames auront encore besoin d'un sacrement qui les purifie, pour qu'elles entrent dans la gloire; mais S. Augustin réfute cette opinion en disant (l. 21. de civ. Dei. cap 16.) qu'il ne peut être satisfait par des peines qu'avant le jugement final. D'un autre côté, Dominique Soto dit que les peines du purgatoire n'outrepassent pas dix ans, quelque graves qu'elles soient; mais cette opinion n'a aucune probabilité; car bien que Dieu puisse en augmentant l'intensité de la peine, faire qu'une ame reste purifiée de tous ses péchés, comme sans doute il l'a fait pour plusieurs; néanmoins, ordinairement dans le purgatoire, les grands pécheurs souffrent pendant plus de dix ans et de vingt ans, comme le prouvent plusieurs visions qu'on lit dans Bède (l. 5 histeriarum) où on voit que plusieurs ames avaient été condamnées à souffrir jusqu'au jour du jugement. Cette opinion est pleinement confirmée par la pratique de l'Église, qui veut qu'on ne cesse point les prières pour les trépassés, encore qu'ils soient morts depuis cent et deux cents ans.

XXVI. On demande en troisième lieu, par quelles peines les ames seront purifiées dans le purgatoire. Luther voulait qu'elles fussent tourmentées par le désespoir, mais cela est faux. Puis quelques catholiques disent que certaines ames sont affligées par l'incertitude où elles sont de leur salut; mais Bellarmin, avec tous les théologiens, prouve savamment que toutes les ames du purgatoire sont certaines de leur salut. La raison en est que chacune, dans le jugement particulier qu'elle a subi, a reçu la sentence de son salut ou de sa perte éternelle. La certitude du salut, écrit saint Bonaventure, allège beaucoup la peine de ces saintes ames, et l'amour qu'elles ressentent pour Dieu leur donne cette certitude. Il est certain, en outre,

que leur plus grande peine est celle du dam, c'est-à-dire d'être retardés de la vue de Dieu. Il est certain aussi qu'elles souffrent de la peine des sens, parce que tout péché étant une conversion vers les créatures, il est juste qu'on en soit puni par les créatures mêmes. Quant à savoir si le feu du purgatoire est corporel, ou purement métaphorique, et signifie les terreurs, les angoisses, ou les remords de la conscience, comme le pensent quelques-uns, l'Église n'a point décidé la question, mais, comme l'écrivit Bellarmin, l'opinion générale des théologiens, c'est qu'il est réel et matériel. S. Grégoire dit expressément (l. 4. dialog. c. 29.) que ce feu est corporel, et S. Augustin pense de même (de civ. Dei. lib. 2. cap. 20.). Il faut ajouter que, dans l'Écriture, les peines des pécheurs dans l'autre vie sont toujours appelées feu; et c'est une règle bien connue que l'Écriture doit être prise dans son sens littéral, toutes les fois que ses paroles peuvent recevoir ainsi une explication.

XXVII. On demande encore si les âmes du purgatoire sont tourmentées réellement par les démons. S. Thomas (in 4 sent. dist. 20 a 1 ad 5.) dit que non, parce que ces âmes ayant triomphé des démons en cette vie, il ne convient point qu'elles soient affligées par ces mêmes démons. Nonobstant cela, il y a plusieurs révélations rapportées par Denis le chartreux, le vénérable Bède et S. Bernard qui représentent les âmes du purgatoire comme affligées par les démons.

XXVIII. Quant à la gravité des peines du purgatoire, S. Augustin écrit (in psalm. 37), parlant de la peine du feu : « Gravior tamen ille ignis, quam quidquid potest » homo pati in hac vita. » La même chose est dite par S. Grégoire, et se trouve confirmée dans les révélations de

Bède et de sainte Brigitte. Et S. Thomas (in 4. dist. 20. 7. 2 a 2.) écrit que la plus petite peine des sens dans le purgatoire surpasse la plus grande qu'on puisse souffrir en cette vie, et cela, outre la peine du dam qui, certainement en purgatoire comme en enfer, est bien supérieure encore à toute peine des sens; néanmoins S. Bonaventure (in 4 dist. 20 a 1 qu. 2.) dit que toute peine infligée dans le purgatoire, n'est pas plus grande que toutes celles de cette vie, et cette opinion plaît à Bellarmin, parce que la peine d'être privé de la vue de Dieu, quelque grande qu'elle soit, est singulièrement allégée par la certitude d'en jouir un jour, et il ajoute que, pour une ame en purgatoire, plus le jour de sa délivrance approche, et plus sa peine en devient légère. Les paroles suivantes de S. Augustin sont conformes à cette pensée (in enchirid. cap. 112.): *Mi-  
» nimam poenam damni, si tamen æterna sit, majorem  
» esse omnibus poenis hujus vitæ.* » Notez ces mots, « si  
» tamen æterna sit; » donc la peine même du dam dans le purgatoire n'est pas toujours plus grande que toutes les peines de cette vie.

Des prières offertes par les fidèles pour les ames du purgatoire.

XXIX. Nous avons déjà beaucoup parlé sur ce point, dans les numéros précédens, où nous avons prouvé l'existence du purgatoire. Il reste à en dire ici quelques choses particulières. Arius fut le premier qui nia l'utilité des prières pour les morts : mais il fut tenu pour hérétique, comme l'atteste S. Epiphane (hæres. 75.). Les protestans disent de même, mais l'Église affirme, « *ex sacris litteris,  
» et antiqua Patrum traditione, in sacris conciliis, et no-  
» vissime in hac œcumenica synodo purgatorium esse,*

» animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum  
 » vero acceptabili altaris sacrificio juvari. » Nous l'avons  
 aussi prouvé plus haut, par l'autorité du texte des Maccha-  
 bées (l. 2. c. 12. n. 46.) : Sancta ergo et salubris est co-  
 » gitatio pro defunctis exorare ut a peccatis solvantur ; »  
 (voyez au num. 8.) et par l'autorité de tous les saints  
 Pères qui attestent que telle a été la tradition et la pratique  
 universelle de l'Église. S. Augustin parlant du soulage-  
 ment que les défunts reçoivent de l'assistance des vivans  
 écrit (Serm. 52 de verb. apost.) : « Orationibus sanctæ  
 » ecclesiæ et sacrificio salutari, et eleemosynis, quæ pro  
 » defunctorum spiritibus erogantur, non est dubitandum  
 » mortuos adjuvari. Hoc non est negandum, non est du-  
 » bium, non est dubitandum : hoc enim a Patribus tradi-  
 » tum universa observat Ecclesia. » Et plus loin, il ajoute :  
 « Sed si nusquam in scripturis veteribus omnino legere-  
 » tur ; non pauca tamen est universæ Ecclesiæ, quæ in  
 » hac consuetudine claret, auctoritas ; ubi in precibus sa-  
 » cerdotis, quæ Domino Deo ad ejus altare funduntur,  
 » locum suum habet etiam commendatio mortuorum. »

Cette seule autorité de S. Augustin (sans celles rappor-  
 tées déjà plus haut) suffirait à établir la vérité de cette  
 assistance. Les autres citations des saints Pères faites plus  
 haut à partir du numéro 12, confirment cette vérité : de  
 plus, dans toutes les liturgies des apôtres, on retrouve  
 les prières pour les trépassés.

XXX. On oppose les paroles de la prière pour les morts,  
 que l'Église récite à la messe : « Libera me, Domine, de  
 » morte æterna, in die illa tremenda... dum veneris ju-  
 » dicare seculum per ignem, » Donc, disent les adver-  
 saires, par le moyen de ces prières les ames condamnées  
 à l'enfer peuvent aussi être délivrées. Nous répondons que

ces paroles ne se rapportent pas au temps présent, où se dit la messe, mais au moment de la mort, comme si l'ame n'avait pas encore quitté la vie, ou à celui du jugement dernier.

XXXI. On objecte encore, que de même que Dieu ne punit pas un homme pour les fautes d'un autre, il n'accepte pas non plus l'œuvre de l'un pour l'autre. On répond que l'argument tombe de lui-même; car punir l'un pour l'autre serait une injustice; mais accepter l'œuvre de l'un offerte pour l'autre, n'est point contre la justice, c'est au contraire un bon fondement de charité parmi les hommes, et une chose conforme à la divine miséricorde.

XXXII. On fait ici une dernière question : si les ames du purgatoire peuvent à leur tour prier pour nous. S. Thomas l'Angélique (in 2. 2 q. 82 a 11 ad 3.) dit que les ames du purgatoire, se trouvant obligées de satisfaire par leurs peines à leur propre dette, ne peuvent prier pour nous : « Non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur » pro eis. » Telles sont ses paroles : mais beaucoup d'autres graves auteurs comme Bellarmin, Sylvius, le cardinal Gotti, etc., disent que bien que ces ames soient dans un état qui les rend inférieures à nous, puisqu'elles ont besoin de nos prières, néanmoins, comme chéries de Dieu, elles peuvent aussi prier pour nous; et que l'on doit pieusement croire que le Seigneur leur permet l'oraison, afin qu'elles prient pour nous, et qu'ainsi entre nous et elles se conserve ce saint commerce de charité.

XXXIII. Dans le même décret de la susdite session vingt-cinquième, le concile, après avoir parlé du purgatoire, parle aussi de l'invocation des saints et de la vénération qu'on doit avoir pour leurs reliques et pour les saintes images.



De invocatione, veneratione, et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus.

I. « Mandat sancta synodus omnibus episcopis, et cæ-  
 » teris docendi munus curamque sustinentibus, ut, juxta  
 » catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ usum, a primævis  
 » christianæ religionis temporibus receptum, sanctorum-  
 » que Patrum consensionem, et sacrorum conciliorum  
 » decreta, in primis de sanctorum intercessione, invoca-  
 » tione, reliquiarum honore, et legitimo imaginum usu,  
 » fideles diligenter instruant, docentes eos sanctos, una  
 » cum Christo regnantes, orationes suas pro omnibus  
 » Deo offerre, bonum atque utile esse suppliciter eos in-  
 » vocare : et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus  
 » Jesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster  
 » redemptor et salvator, est ad eorum orationes, opem,  
 » auxilium confugere : illos vero qui negant, sanctos,  
 » æterna felicitate in cœlo fruentes, invocandos esse; aut  
 » qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare; vel  
 » eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocatio-  
 » nem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei et  
 » hominum Jesu Christi; vel stultum esse, in cœlo regnan-  
 » tibus vocare; vel mente supplicare; impie sentire, sanc-  
 » torum quoque martyrum, et aliorum cum Christo vi-  
 » ventium sancta corpora, quæ viva membra fuerunt  
 » Christi, et templum Spiritus sancti, ab ipso ad æter-  
 » nam vitam suscitanda et glorificanda, a fidelibus ve-  
 » neranda esse; per quæ multa beneficia a Deo homini-  
 » bus præstantur : ita ut affirmantes sanctorum reliquiis  
 » venerationem atque honorem non deberi, vel eas alia-  
 » que sacra monumenta a fidelibus inutiliter honorari,  
 » atque eorum opis impetrandæ causa sanctorum memo-

» rias frustra frequentari : omnino damnandos esse, prout  
 » jam pridem eos damnavit, et nunc etiam damnat Ec-  
 » clesia. Imagines porro Christi, deiparæ Virginis, et  
 » aliorum sanctorum in templis præsertim habendas, et  
 » retinendas, eisque debitum honorem et venerationem  
 » impertiendam; non quod credatur inesse aliqua in iis  
 » divinitas, vel virtus, propter quam sint colendæ; vel  
 » quod ab eis sit aliquid petendum; vel quod fiducia  
 » in imaginibus sit figenda; veluti olim fiebat a genti-  
 » bus, quæ in idolis spem suam collocabant : sed quoniam  
 » honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quæ  
 » illæ representant, ita ut per imagines, quas osculamur,  
 » et coram quibus caput aperimus, et procumbimus,  
 » Christum adoremus, et sanctos, quorum illæ similitu-  
 » dinem gerant, veneremur : id quod conciliorum, præ-  
 » sertim vero secundæ Nicenæ synodi, decretis contra  
 » imaginum oppugnatores est sancitum.

II. » Illud vero diligenter doceant episcopi, per his-  
 » torias mysteriorum nostræ redemptionis, picturis, vel  
 » aliis similitudinibus expressas, crudiri, et confirmari  
 » populum in articulis fidei commemorandis, et assidue  
 » recolendis; tum vero ex omnibus sacris imaginibus ma-  
 » gnum fructum percipi : non solum quia admonetur  
 » populus beneficiorum et munerum, quæ a Christo sibi  
 » collata sunt; sed etiam quia Dei per sanctos miracula et  
 » salutaria exempla oculis fidelium subjiciuntur : ut pro  
 » iis Deo gratias agant, ad sanctorum imitationem vitam  
 » moresque suos componant; excitenturque ad adoran-  
 » dum ac diligendum Deum, et ad pietatem colendam.  
 » Si quis autem his decretis contraria docuerit, aut sen-  
 » serit; anathema sit. In has autem sanctas et salutare  
 » observationes si qui abusus irrepererint, eos prorsus abo-

» Ieri sancta synodus vehementer cupit ; ita ut nullæ falsi  
» dogmatis imagines , et rudibus periculum erroris occa-  
» sionem præbentes statuatur. Quod si aliquando histo-  
» rias , et narrationes sacræ Scripturæ , cum id indoctæ  
» plebi expediret , exprimi et figurari contegerit , doceatur  
» populus non propterea divinitatem figurari , quasi corpo-  
» reis oculis conspici ; vel coloribus , aut figuris exprimi  
» possit. Omnis porro superstitio in sanctorum invocatione ,  
» reliquiarum veneratione , et imaginum sacro usu tol-  
» latur ; omnis turpis quæstus eliminetur ; omnis denique  
» lascivia vitetur ; ita ut procaci venustate imagines non  
» pingantur , nec ornentur ; et sanctorum celebratione ,  
» ac reliquiarum visitatione homines ad commessationes  
» atque ebrietates non abutantur ; quasi festi dies in ho-  
» norem sanctorum perluxum ac lasciviam agantur. Pos-  
» tremo , tanta circa hæc diligentia et cura ab episcopo  
» adhibeatur , ut nihil inordinatum , aut præpostere et  
» tumultuarie accommodatum , nihil profanum , nihil-  
» que inhonestum appareat ; cum domum Dei deceat sanc-  
» titudo. Hæc ut fidelibus observentur , statuit sancta sy-  
» nodus , nemini licere ullo in loco , vel ecclesia , etiam  
» quomodo libet exempta , ullam insolitam ponere vel  
» ponendam curare imaginem , nisi ab episcopo appro-  
» bata fuerit ; nulla etiam admittenda esse nova miracula ,  
» nec novas reliquias recipiendas , nisi eodem recognos-  
» cente et approbante episcopo , qui simul atque de iis  
» aliquid compertum habuerit , adhibitis in consilium  
» theologis , et aliis piis viris , ea faciat , quæ veritati et  
» pietati consentanea judicavit. Quod si aliquis dubius aut  
» difficilis abusus sit extirpandus : vel omnino aliqua de  
» iis rebus gravior quæstio incidat ; episcopus , antequam  
» controversiam dirimat , metropolitani et comprovin-

» cialium episcoporum in concilio provinciali sententiam  
 » expectet : ita tamen ut nihil, inconsulto sanctissimo  
 » romanorum pontifice, novum, aut in Ecclesia hactenus  
 » inusitatum, decernatur. »

III. Nous allons traiter ici en quatre paragraphes. 1° Du culte des saints. 2° De leur invocation. 3° De leurs reliques. 4° Des saintes Images.

#### § I<sup>er</sup>. Du culte dû aux saints.

IV. Le premier qui nia le culte dû aux saints fut Simon le magicien qui exigea de ses disciples qu'ils cessassent d'honorer les images des saints, pour honorer la sienne et celle d'Hélène, sa femme. Calvin et ses sectateurs nièrent depuis qu'on dût faire aucune prière aux saints. On distingue la vénération de la louange et celle-ci de l'adoration. La *vénération* s'exprime par des signes extérieurs, la *louange* par des paroles, et l'*adoration* non-seulement comprend l'une et l'autre, mais comprend aussi la vénération intérieure, et celle-ci doit être exercée sans doute à l'égard des saints, à cause de leur excellence surnaturelle. Les hérétiques nous lancent cette calomnie que nous rendons aux saints le même honneur qu'à Dieu ; mais nous disons, nous, qu'aux saints est dû, à raison de leurs vertus surnaturelles, le culte appelé de *dulie* ; à la mère de Dieu celui d'*hyperdulie*, à raison des dons et vertus plus sublimes que possède la bienheureuse Vierge, et enfin que le culte de *latrie* se doit à Dieu seul pour ses infinies perfections, ainsi qu'à Jésus-Christ, à cause de l'union hypostatique de sa chair avec la dignité du Verbe. Ces différens cultes sont appelés religieux à la différence des honneurs civils que l'on rend aux hommes éminens en vertus naturelles

ou des honneurs politiques dus aux princes et aux magistrats à raison de leur dignité.

V. Quant à la question, si les saints doivent être seulement vénérés, ou peuvent encore être adorés, c'est une vaine dispute de mots; il suffit que Dieu soit seul adoré d'un culte de latrie, comme notre souverain Seigneur, et les saints du culte de dulie, comme étant les serviteurs de Dieu et nos intercesseurs auprès de sa divine majesté. Du reste, dans le septième synode, au deuxième concile de Nicée, acte 6, il est dit : « Sive igitur placebit salutationem, sive adorationem appellare, idem illa profectio erit, modo sciamus excludi latriam; hæc enim est alia » a simplici adoratione, ut alibi est ostensum. »

VI. Luther (écrivant sur le vingt-troisième dimanche après la Pentecôte) appelle chose diabolique tout culte rendu aux saints, et les centuriateurs le nomment idolâtrie. D'autres luthériens admettent que les saints méritent un culte spécial, et particulièrement la sainte Vierge, qui a prédit sur elle-même : « Beatam me dicent omnes generationes; » mais ils ne veulent pas que ce culte soit religieux, et en conséquence ils réprouvent les invocations, les pèlerinages, et toutes les autres pieuses pratiques. Mais nous voyons dans l'Écriture qu'Abraham adora les anges. (Genes. xix. 1.) Saül adora l'âme de Samuel. (II. Reg. cap. 28.) Les fils des prophètes ayant appris que l'esprit d'Élie était passé dans Élysée, l'adorèrent. Dieu lui-même honore les saints, comme il est dit dans S. Jean : « Si quis mihi ministraverit, honorificabit illum Pater » meus. » (Joan. xii. 26.) Si Dieu honore ses serviteurs, comment nous serait-il défendu de les honorer? S. Ambroise écrit : « Quisquis honorat martyres, honorat Christum. » (Serm. in fin.) S. Cyprien écrit : « Sacrificia

» pro eis semper offerimus , quoties martyrium , passio-  
 » nes , et dies anniversaria commemoratione celebramus.  
 (Lib. 4. epist. 5.) S. Jean Damascène : « Honorandos  
 » esse sanctos , ut servos , amicos , et filios Dei. » (Lib. 4.  
 (Orthod. fid. c. 16.) S. Basile : « Ecclesia per hoc quod  
 » eos honorat qui præcesserunt , præsentés impellit. »  
 (Orat. in 1. Mamantem.) S. Jérôme : « Honoramus servos ,  
 » ut honor servorum redundet ad Dominum. » (Epist. ad  
 Riparium.) Theodoret : « Atqui nos Græci homines , nec  
 » hostias martyribus , nec libamina ulla deferimus ; sed  
 » ut sanctos homines , Deique amicissimos honoramus. »  
 (Lib. 8. de Græc.) S. Augustin : « Memorias martyrum  
 » populus christianus religiosa solemnitate concelebrat. »  
 (Lib. 20. contra Faustum. c. 21.)

L'autorité de tant de saints Pères doit bien nous convaincre que nous pouvons , que nous devons même honorer les saints d'un culte religieux , tant pour leur excellence surnaturelle que pour la grâce sanctifiante dont ils seront éternellement doués , et pour la jouissance qu'ils ont et qu'ils auront à jamais de la vue de Dieu.

VII. On oppose premièrement ce que dit l'apôtre (I. Tim. 1.) : « Soli Deo honor et gloria. » Nous répondrons , comme nous l'avons déjà fait , qu'à Dieu seul est dû tout honneur pour sa sainteté infinie et incréée , mais que cela n'exclut pas l'honneur dû aux saints pour la sainteté que Dieu leur communique. On voit par là combien est absurde ce que disent les hérétiques , que le culte que nous rendons aux saints diminue celui que nous devons à Dieu , puisque , comme le dit S. Jérôme (à l'endroit cité dans le n° 7) , l'honneur qu'on rend aux saints retourne à Dieu , comme à l'auteur de la sainteté. C'est ainsi que S. Augustin répond à ceux qui disaient qu'en

honorant S. Pierre, on manquait à l'honneur dû à Jésus-Christ : « In Petro (dit le saint) quis honoratur, nisi » ille defunctus pro nobis? Sumus enim christiani, non » petriani. » (Epist 232.)

VIII. On objecte en second lieu, qu'en honorant les saints, nous commettons une véritable idolâtrie, puisque notre vénération va jusqu'à leur offrir le sacrifice de la messe. Mais tout cela est faux ; ce n'est qu'à Dieu que nous offrons des messes, comme à notre souverain Seigneur. Elles peuvent ensuite lui être offertes dans le but spécial de lui rendre grâce des dons qu'il a faits à ses saints, et à le prier de daigner, par leur intercession, nous accorder aussi les grâces que nous désirons. Et ainsi, bien que beaucoup d'églises et d'autels soient sous l'invocation d'un saint, ces églises et ces autels n'en sont pas moins érigés en l'honneur de Dieu.

IX. Troisièmement, on objecte que nous rendons à la bienheureuse Vierge l'honneur qui n'est dû qu'à Dieu et à Jésus-Christ, puisque nous l'appelons *co-rédemptrice*, *médiatrice*, et notre espérance. On répond que nous la nommons *co-rédemptrice*, non parce que Marie a partagé avec Jésus-Christ l'œuvre de la rédemption des hommes, mais parce que, comme l'écrit S. Augustin (lib. de sancta Virginit. c. 6), étant mère de notre chef Jésus-Christ, et ayant coopéré, par sa charité, à la naissance spirituelle des fidèles à la grâce dans le sein de l'Église, elle est devenue aussi notre mère, et un chef dont nous sommes les membres : « Sed plane mater membrorum ejus (quæ » nos sumus) quia cooperata est charitate, ut fideles in » Ecclesia nascerentur, qua illius capitis membra sunt. » Étant mère selon la chair du Sauveur, elle est devenue aussi la mère spirituelle de tous les fidèles. Dans toute sa

vic, cette vierge sublime, par sa charité envers les hommes, coopéra à leur salut, spécialement quand, sur le calvaire, elle offrit pour nous la vie de son fils au Père éternel. Nous l'appelons encore *médiatrice*, non de justice, mais de grâce, Jésus-Christ étant seul médiateur de justice, comme ayant seul, par ses mérites, obtenu la réconciliation de Dieu avec les hommes. Marie est médiatrice de grâce auprès de Dieu, comme le sont aussi tous les saints; mais plus puissante que les saints, dont les prières ne sont que des supplications de serviteurs, tandis que les prières de Marie sont les prières d'une mère, qui ne sont jamais repoussées, comme le dit S. Bernard : « Quæramus gratiam et per Mariam quæramus, quia mater est, et frustrari non potest. » Aussi, S. Pierre Damien lui dit-il : « Domina, nihil tibi impossibile, cui » possibile est etiam desperatos ad spem salutis relevare; » nam filius nihil negans honorat. » Et c'est dans le même sens qu'il faut entendre ces autres paroles que lui adresse le même saint (et qui font tant d'horreur au calviniste Picenin) : « Accedis ad illud commune propitiatorium, » Domina, non ancilla : imperans, non rogans.

X. Quatrièmement, on objecte que les saints ne doivent pas recevoir le culte de dulia que nous leur rendons, parce que nous ne sommes pas serviteurs des saints, mais co-serviteurs avec eux. On répond que nous ne sommes les serviteurs que de Dieu, notre souverain Seigneur; mais, imparfaitement parlant, nous pouvons bien nous dire les serviteurs des saints, à raison de leur excellence pure de toute tache, et plus encore à raison du royaume céleste qu'ils possèdent et posséderont éternellement; tandis que nous, sur cette terre, nous ne sommes point exempts de péchés, et n'avons pas la certitude de nous



voir au nombre des bienheureux. C'est donc justement que nous honorons les saints du culte de *dulie*.

## § II. De l'invocation des saints.

XI. *Vigilance*, et après lui *Wicleff*, ont dit que l'invocation des saints était une chose vaine et inutile ; mais le concile de Trente , dans son décret rapporté plus haut, ordonne aux évêques d'enseigner le contraire ; savoir : « *Sanctos nna cum Christo regnantes orationes suas pro*  
 » *hominibus Deo offerre ; bonum atque utile esse eos sup-*  
 » *pliciter invocare.* » Si c'est chose utile que de recommander sans cesse les fidèles vivans aux prières des autres fidèles , à plus forte raison nous sera-t-il avantageux d'invoquer les saints , afin qu'ils nous aident de leurs puissantes prières. *S. Paul* se recommandait aux prières de ses disciples : « *Orationi instate orantes simul et pro no-*  
 » *bis.* » ( *Coloss. iv. 2.* ) Et ailleurs , il écrit aux Romains : « *Obsecro vos, fratres....., ut adjuvetis me in orationibus*  
 » *pro me apud Deum.* » ( *Rom. xv. 30.* ) Dieu lui-même exhorte les amis de *Job* à recourir à ses prières , par lesquelles il leur promet d'user envers eux de miséricorde : « *Ite ad servum meum Job. Job autem servus meus ora-*  
 » *bit pro vobis ; faciem ejus suspiciam ut non vobis im-*  
 » *putetur stultitia.* » ( *Job. xlii. 8.* ) Or, si les prières des vivans , dit *S. Jérôme* , peuvent nous obtenir les grâces divines , auront-elles moins de valeur lorsque ceux-ci auront été appelés à régner avec le Christ : « *Moyse sexcentis mil-*  
 » *libus impetrat a Deo veniam ; et Stephanus pro pecca-*  
 » *toribus veniam deprecatur : postquam cum Christo esse*  
 » *cœperint, minus valebunt?* ( *S. Hieron. contra vigilant.* )  
*Lomer*, luthérien , dit que nous invoquons les saints , non

seulement comme intercédant, mais aussi comme nous aidant. Mais qu'importe? les saints nous aident, non par leur propre vertu, mais par leur intercession, au moyen de laquelle nous recevons les grâces divines.

XII. On lit dans Jérémie : « Si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum. » (Jerem. xv. 1.) Si Moïse et Samuel prièrent pour le peuple et si le Seigneur les exauça, comment les hérétiques peuvent-ils dire que nous n'avons dans l'Écriture aucun document qui prouve que les saints déjà morts prient pour les vivans? Judas Macchabée aperçut dans une vision le pontife Onias et le prophète Jérémie qui priaient pour les Juifs, comme on le lit dans le lib. 2. Macchab. A cela Calvin n'a su répondre que par l'assertion que ce livre des Macchabées n'est point canonique. Les hérétiques disent bien que les anges et les saints prient pour nous, mais d'une manière générale. Cependant le contraire est prouvé dans Tobie au chap. 12, dans Daniel au chap. 10, dans S. Matthieu au chap. 18, et dans l'Apocalypse au ch. 8, où on lit que les anges et les saints ont prié pour des hommes en particulier.

XIII. Qu'ensuite l'invocation des saints soit confirmée par la tradition, cela se prouve par l'autorité des saints Pères. S. Ambroise (in precat. 2. præpar. ad missam.) dit : « Ut efficax mea sit deprecatio, beatæ Mariæ virginis » suffragium peto, quam tanti meriti esse fecisti, etc., » apostolorum intercessionem imploro, etc. » S. Chrysostôme dans sa liturgie invoque souvent les prières de la bienheureuse Vierge et des autres saints. S. Augustin dans ses méditations, cap. 40, fait cette prière : « Sancta et » immaculata Virgo Dei genitrix Maria, intervenire pro » me digneris. Sancte Michaël, sancte Gabriël, sanctis-

» *simi chori angelorum, atque patriarcharum, apostolorum, martyrum, confessorum, etc.*, per illum qui vos » elegit, vos rogare præsumo, ut pro me supplicare dignemini, etc. » Pareille chose se lit dans S. Athanase, S. Cyprien, S. Hilaire, S. Basile, S. Epiphane et plusieurs autres Pères. En outre, les Pères du concile de Chalcédoine (act. 11.) disaient : « *Flavianus post mortem » vivit, martyr pro nobis orat.* » Les Pères du sixième synode disent aussi : « *Christianus, solo Deo creatore » suo adorato, invocet sanctos, ut pro se intercedere » apud M. D. dignentur.* » On lit encore dans l'Antiphonaire de Grégoire (tom. 3. fol. 690) : « *Sancta Dei » genitrix virgo Maria, ora pro nobis; precibus quoque » apostolorum, martyrum, etc., suppliciter petimus.* » De plus, Hincmar écrit que S. Remi, quand il baptisa Clovis récita les litanies des saints. Picenin blâme nos litanies, nos hymnes, nos prières, disant qu'elles s'adressent aux saints, sans nommer Jésus-Christ. Mais il voit bien mal, car toutes ces prières en l'honneur des saints, ou commencent par l'adoration de Dieu, ou finissent par le souhait de gloire à la très-sainte Trinité. Ce qui déplait encore à Picenin, c'est que nous répétons si souvent l'*Ave Maria*, comme si nous voulions faire l'office d'anges en annonçant à la bienheureuse Vierge l'incarnation déjà faite. Mais il est clair que nous ne prétendons pas faire l'office d'anges, ni annoncer à Marie l'incarnation, nous voulons seulement, en lui répétant ce salut qui lui est si cher, obtenir d'elle sa puissante intercession, sachant que toutes les louanges que nous adressons à la Mère remontent au Fils, lequel se plaît à ce que nous l'invoquions souvent pour nous accorder ses dons en faveur d'elle.

XIV. S. Augustin (lib. de cura pro mortuis, 16.), par-

lant de S. Félix , écrit : « Non solum beneficiorum effec-  
 » tibus, verum etiam ipsis hominum aspectibus con-  
 » fessorem apparuisse Felicem, cum a Barbaris Nola  
 » oppugnaretur, audivimus non incertis rumoribus, sed  
 » testibus certis. » De semblables exemples d'apparition  
 de saints à ceux qui les invoquaient dévotement et qui en  
 ont obtenu les grâces qu'ils demandaient sont rapportés par  
 S. Grégoire de Nice, dans la vie de S. Grégoire de Neo-  
 césarée, par Théodoret (Hist. l. 5. cap. 24.), par Evodius,  
 par Lucien et par S. Ambroise, écrivant sur la vie de  
 S. Gervais et S. Protas.

XV. Picenin réplique : Vous catholiques, vous adressez  
 vos prières, non à Dieu, mais aux saints, et vous les  
 invoquez comme s'il dépendait d'eux de vous accorder les  
 grâces et le salut éternel. Mais nous savons bien que Dieu  
 seul est le dispensateur des grâces, et nous ne recou-  
 rons aux saints que comme à des intercesseurs qui,  
 principalement par les mérites de Jésus-Christ nous  
 obtiennent ces grâces; c'est ainsi que les saints sont  
 nos médiateurs auprès du principal médiateur qui est Jé-  
 sus-Christ, lequel par ses mérites infinis nous obtient  
 tous les dons que nous recevons; aussi l'Église prie Dieu,  
 non par les saints, mais par Jésus-Christ : « Concede nobis  
 » Deus intercessione S. N. hoc beneficium per Christum  
 » Dominum nostrum. » Et quand elle prie par les mérites  
 des saints elle entend que par l'amitié de Dieu qu'ils possè-  
 dent ils sont plus puissans pour nous obtenir les grâces.  
 Quand elle dit : « Sanate mentes languidas, augete nos  
 » virtutibus, » comme on le voit dans l'hymne des apô-  
 tres, elle n'entend point que ce sont les saints eux-mêmes  
 qui peuvent nous guérir de notre tiédeur et accroître en  
 nous les vertus, mais seulement qu'ils peuvent par leurs

prières nous obtenir ces grâces. S. Paul, parlant de lui-même (Rom. xi. 14.), dit : « Et salvos esse facerem alios quos ex illis. » Il dit aussi (I. Cor. ix. 22.) : « Ut omnes facerem salvos. » Comment les sauver ? en les aidant de ses prédications et de ses prières.

XVI. Qu'il soit utile d'invoquer les saints, c'est un dogme de foi, comme nous l'avons vu ; mais S. Thomas pose cette question : Si non-seulement nous pouvons, mais si encore nous sommes tenus d'invoquer les saints, leur intercession étant nécessaire à notre salut : « Utrum debemus sanctos orare ad interpellandum pro nobis ? » et il répond ainsi : « Ordo est divinitus institutus in rebus secundum Dionysium, ut per media ultima reducantur in Deum. Unde cum sancti, qui sunt in patria, sint Deo propinquissimi, hoc divinæ legis ordo requirit, ut nos qui manentes in corpore peregrinamur a Domino, in eum per sanctos medios reducamur ; quod quidem contingit, dum per eos divina bonitas suum effectum diffundit. » Puis il ajoute : « Et quia reditus noster in Deum respondere debet processui bonitatum ipsius ad nos, sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia ejus sumamus mediantibus sanctis. » (S. Thom. in 4. sent. dist. 45. qu. 3. art. 2.) Notez ces paroles : « Sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia ejus sumamus mediantibus sanctis. » Ainsi, selon le saint docteur, l'ordre de la loi divine veut que nous, mortels, par le moyen des saints, nous retournions à Dieu et nous nous sauvions en recevant par leur médiation les secours nécessaires pour notre salut. Quant à l'objection que se fait S. Thomas (*ad primum*), savoir, qu'il

semble superflu de recourir aux saints, puisque Dieu est infiniment plus qu'eux miséricordieux et disposé à nous exaucer; il répond que le Seigneur dispose ainsi les choses, non certes par défaut de puissance, mais pour conserver l'ordre régulier et qu'il a universellement établi, d'agir par le moyen des causes secondes : « Non est propter defectum misericordiae ipsius, sed ut ordo prædictus conservetur in rebus. »

XVII. C'est d'après cette autorité de S. Thomas, que Colet., continuateur de Tournely (tom. 1 de relig. cap. 2. de orat. ar. 4. q. 1.) dit que si Dieu seul doit être prié comme auteur de toute grâce, néanmoins, nous sommes tenus aussi de recourir à l'intercession des saints, pour observer l'ordre établi par le Seigneur pour notre salut, savoir que les inférieurs se sauvent en implorant l'aide des supérieurs: « Quia » lege naturali tenentur eum ordinem observare, quem » Deus instituit; at constituit Deus, ut ad salutem inferiorum perveniant, implorato superiorum subsidio. »

XVIII. Et si cela est vrai pour les saints, ce l'est bien plus encore quand il s'agit de l'intercession de la mère de Dieu, dont les prières valent certainement auprès de lui plus que celles de tous les saints; car, dit S. Thomas (epist. 8), les saints, à proportion de leur mérite, peuvent en sauver beaucoup d'autres; mais Jésus-Christ, et avec lui sa sainte mère, ont mérité cette grâce suprême, de pouvoir sauver tous les hommes : « Magnum est enim in quolibet sancto, » quando habet tantum de gratia, quod sufficeret ad salutem multorum; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium, hoc est maximum; et hoc est in » Christo et in beata Virgine. » Et S. Bernard (serm. in Dom. infra oct. Assumpt.) s'adressant à Marie, écrit : « Per te accessum habemus ad filium, inventrix gratiæ, mater

» salutis, ut per te nos suscipiat, qui per te datus est nobis. »  
 Nous enseignant ainsi que, comme nous avons accès auprès du Père, par le moyen du fils qui est le médiateur de justice, de même nous avons accès auprès du fils, par le moyen de sa mère qui est médiatrice de grâce, et qui, par son intercession, nous obtient les biens que Jésus-Christ nous a mérités. En conséquence, le même S. Bernard (serm. de aquæ duct.) dit que Marie a reçu de Dieu deux plénitudes de grâce : la première, dans l'incarnation du Verbe qui s'est fait homme dans son sein ; la seconde, dans l'immensité des grâces que nous recevons par l'intercession de cette divine mère. Aussi le saint ajoute-t-il :  
 « Totius boni plenitudinem (Deus) posuit in Maria, ut  
 » proinde si quid spei nobis est, si quid gratiæ, si quid  
 » salutis, ab ea noverimus redundare, quæ ascendit deli-  
 » ciis affluens, hortus deliciarum, ut undique fluant et  
 » effluant aromata ejus, charismata scilicet gratiarum. »  
 En sorte que tout le bien que le Seigneur nous accorde, nous vient par l'intercession de Marie. Et pourquoi cela ? Parce que Dieu l'a ainsi voulu, répond le même saint :  
 « Sic est voluntas ejus, qui totum nos habere voluit per  
 » Mariam. » Mais une raison plus spéciale est donnée par S. Augustin qui écrit que Marie est à bon droit appelée notre mère, puisque par sa charité elle a coopéré à ce que nous naissions à la vie de la grâce, nous fidèles, membres de notre chef, Jésus-Christ : « Sed plane matrem membro-  
 » rum ejus (quæ nos sumus) quia cooperata est charitate,  
 » ut fideles in Ecclesia nascerentur, qui illius capitis  
 » membra sunt. » (S. Aug. l. 5. de symb. ad catec. cap. 4.)  
 Et ainsi, comme Marie a coopéré par sa charité à la naissance spirituelle des fidèles, de même Dieu a voulu qu'elle coopérât par son intercession à leur faire obtenir la vie de

la grâce en ce monde, et la vie de la gloire dans l'autre. C'est pourquoi l'Église, en la saluant, la nomme notre vie, notre amour, notre espérance : « Vita, dulcedo et spes » nostra, salve. » De là, S. Bernard disait en parlant de lui-même (cit. serm. de aquæd.) : « Filioli, hæc peccatorum scala, hæc maxima mea fiducia, hæc tota ratio spei » meæ. » Il l'appelle échelle ; parce que de même qu'en montant à une échelle on ne peut atteindre le troisième échellon qu'en posant le pied d'abord sur le second, et le second qu'en s'appuyant sur le premier, de même on ne parvient à Dieu que par le moyen de Jésus-Christ et au Christ que par le moyen de Marie. Il la nomme ensuite « sa plus grande assurance et tout le fondement de son » espoir, » parce que Dieu (comme il le croit), veut que toutes les grâces qu'il nous dispense passent par la main de Marie. Et enfin, il conclut en disant : « Quæramus gratiam, et per Mariam quæramus; quia quod » quærit invenit et frustrari non potest. »

XIX. Les hérétiques objectent premièrement, que les saints dans le ciel n'entendent point nos prières. Voici les paroles de Calvin : « Ils n'ont point les oreilles assez » grandes pour pouvoir nous entendre. » Mais l'Écriture nous apprend le contraire; l'ange Raphaël dit à Tobie : « Quando orabas cum lacrymis, ego obtuli orationem » tuam Domino. » (Tob. xii. 12.) De plus on lit dans l'*Apocalypse* (c. 5. v. 8.), que vingt-quatre vieillards tenaient « singuli citharas, et phialas aureas plenas odoramentorum quæ sunt orationes sanctorum. » Ils avaient des vases pleins de parfums : ces parfums sont nos prières qui s'élèvent comme la fumée de l'encens, dit David (psalm. 140. 2.) : « Dirigatur oratio mea sicut incensum » in conspectu tuo. » Mais ils répliquent que Dieu seul



connaît nos pensées et nos prières : « Tu nosti solus cor » nostrum. » (III. Regum. 8.) Nous répondons que Dieu seul connaît par sa nature nos pensées, mais les saints les connaissent par communication. D'autres veulent que les saints n'aient connaissance de nos prières que par la révélation que leur en fait le Seigneur ! Mais S. Grégoire soutient que les saints entendent nos prières en Dieu même, qu'ils voient pleinement : « Quia quæ » intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo » credendum est, quod sit forte aliquid quod ignorent. » Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? » (S. Grég. Mor. l. 12. cap. 15. Apud S. Thom. p. 1. q. 89. a 8.) S. Augustin dit néanmoins que les saints connaissent plutôt nos prières par le ministère des anges : » Deus omnipotens, qui est ubique præsens, nec concre- » tus nobis, exaudiens martyrum preces per angelica mi- » nisteria usquequaque diffusa, præbet hominibus ista » solatia, quibus in hujus vitæ miseria judicat esse præ- » benda, et suorum merita martyrum, ubi vult quando » vult quomodo vult maximeque per eorum memorias, » quoniam hoc novit expedire nobis ad ædificandam » fidem Christi, pro cujus illi confessione sunt passi, » mirabili atque ineffabili potestate ac bonitate commen- » dat. » (S. Ang. l. de cura pro mort. c. 15.)

XX. Deuxièmement, Calvin objecte (lib. 3. cap. 20. instit.) que le troisième concile de Carthage, ch. 23, défend de diriger à l'autel, les prières, à d'autres qu'au Père éternel, et que cela est confirmé par S. Augustin (lib. 22. De civ. Dei, cap. 11.), lequel dit que les saints ne sont pas invoqués par le prêtre qui sacrifie. On répond que le concile cité ne parle point de l'invocation des saints, mais qu'il dit seulement que le prêtre en sacrifiant ne doi

s'adresser ni à la personne du Fils, ni à celle du Saint-Esprit, mais à celle du Père, comme on le fait aussi à présent : quand on sacrifie c'est toujours à toute la Trinité qu'on sacrifie. Qu'ensuite dans le sacrifice Dieu seul soit invoqué comme celui à qui le sacrifice est offert, cela n'empêche pas qu'on invoque les saints afin qu'ils prient pour nous, comme l'écrivent S. Augustin (tract. 84 in Joan. et serm. 17.) et S. Cyrille (Cathec.) Et d'ailleurs dans les anciennes liturgies et notamment celle de S. Chrysostôme, on trouve l'invocation des saints.

XXI. Troisièmement, les hérétiques objectent que le Seigneur est très-prompt à nous exaucer : « Petite et accipietis : quærite et invenietis. » Donc, disent-ils, à quoi servent les intercessions des saints sinon à diminuer notre confiance en Dieu ? Et ils appuient cette réflexion des paroles de S. Chrysostôme (homil. de profectu evang.) : « Certum non opus tibi patronis apud Deum.... Sed licet » solus sis, omnino tamen voti compos eris. » On répond que, bien que Dieu soit très-prompt à nous exaucer et qu'il n'ait pas besoin pour cela des saints ; néanmoins il est encore plus prompt à exaucer les prières des saints que les nôtres, à raison de leurs mérites supérieurs : aussi le Seigneur dit aux amis de Job : « Et ite ad servum meum Job. » Job autem servus meus orabit pro vobis, etc. » (Job. xxiv. 8.). D'ailleurs S. Chrysostôme à l'endroit cité reprend ces riches qui font des aumônes aux pauvres, afin qu'ils prient pour eux, et le saint les avertit qu'il vaut mieux qu'ils prient pour eux-mêmes que par le moyen des pauvres.

XXII. Quatrièmement, on objecte que Jésus-Christ a voulu que nous adressassions nos prières au Père éternel seul : « Sic orabitis : Pater noster, qui es in coelis, etc. » (Matth. vi. 9). Cet argument prouve trop, car si on le pre-

nait entier, il prouverait que nous ne pouvons pas même invoquer dans nos prières le fils de Dieu ni le Saint-Esprit; mais nul ne prétend cela, pas même les protestans de Magdebourg qui font l'objection. (Centur. 1. lib. 1. cap. 4.)

XXIII. Cinquièmement, on objecte qu'il n'existe aucun précepte de se recommander aux saints, ni aucune promesse d'être exaucés de Dieu en recourant à eux. Nous répondrons que s'il n'y a point de précepte, il n'y a pas non plus de défense de recourir aux saints, défense que font les hérétiques; et bien qu'il n'y ait pas de promesse positive d'être exaucés, nous savons du moins que Dieu lui-même a plusieurs fois exhorté les hommes à recourir à l'intercession de ses serviteurs: et notamment, comme nous l'avons déjà vu lorsqu'il dit aux amis de Job: « *Itē ad servum meum Job. Job autem servus meus urabit pro vobis et ego suscipiam faciem ejus.* » (Job. cap. ult. v. 8.).

XXIV. Sixièmement, on objecte que les saints, dans le ciel, ne peuvent plus mériter et par conséquent ne peuvent demander aucune grâce, ni pour eux, ni pour d'autres. Il est vrai qu'ils ne peuvent plus mériter, parce qu'ils sont hors de la voie; mais à cause de leurs mérites précédens, ils peuvent obtenir les grâces que nous demandons à Dieu, par leur médiation. C'est en vain qu'on dirait que le Seigneur les a pleinement récompensés de leurs mérites acquis pendant leur séjour sur la terre; car parmi les rémunérations que Dieu leur dispense, nous compterons celle de pouvoir obtenir pour les fidèles qui les honorent, ce qu'ils demandent par leur intercession.

XXV. Septièmement, on objecte que l'invocation des saints est une injure faite à Dieu. L'apôtre, dit-on, écrit (Rom. xx. 14.) : « *Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt.* » Nous ne devons donc invoquer que

ceux en qui nous croyons : or nous ne croyons qu'en Dieu ; donc, ou nous devons n'invoquer que Dieu seul, ou nous devons croire que les saints sont des dieux. Mais on répond que ce n'est point faire injure aux monarques que de chercher des intercesseurs auprès d'eux, qu'au contraire c'est honorer à la fois eux et les intercesseurs. Autrement, S. Paul aurait fait lui-même injure à Dieu en se recommandant à ses propres disciples comme on le voit en plusieurs endroits de ses épîtres. Au reste, dans le passage cité, l'apôtre ne dit autre chose sinon que celui-là ne peut invoquer Dieu, qui ne croit pas en lui.

XXVI. Huitièmement, on fait cette objection. S. Paul dit : « Unus est mediator Dei et hominum, homo Christus » Jesus » (I. Tim. II. 5.). Ainsi, en prenant les saints pour nos médiateurs, au moins faisons-nous injure à Jésus-Christ qui est notre unique médiateur. La réponse est que nous n'entendons pas en invoquant les saints, qu'ils prennent la place de Jésus-Christ en intercédant pour nous auprès de Dieu ou même afin qu'ils aident Jésus-Christ à nous obtenir les grâces divines, mais nous les prenons seulement comme médiateurs auprès de Jésus-Christ, lequel est notre principal et unique médiateur, celui dont les mérites infinis nous procurent les grâces. Nous invoquons seulement les saints comme intercesseurs auprès de Jésus-Christ ou auprès de Dieu, afin que nous puissions plus facilement être exaucés de Dieu par les mérites du Sauveur. Il y a deux modes de médiation : la première en payant la dette de celui qui devait satisfaire ; la seconde en priant le créancier de tenir quitte le débiteur de ce qu'il doit. Jésus-Christ est notre médiateur suivant le premier mode, ayant par sa mort payé toutes nos dettes ; et c'est en ce sens que l'apôtre dit que notre unique médiateur est Jé-

sus-Christ , comme on le lit dans la suite du passage : « qui dedit semetipsum redemptionem pro nobis. » Les saints peuvent aussi être nos médiateurs , mais selon le second mode, c'est-à-dire purement médiateurs de grâce, à la différence de Jésus-Christ qui est médiateur de justice ; car le Père , d'après le pacte fait avec son fils, est tenu de l'exaucer en tout ce qu'il lui demande à raison de ses mérites. D'ailleurs , S. Grégoire de Nazianze n'hésite pas à appeler les saints martyrs médiateurs entre nous et Dieu, comme Moïse n'hésita pas à se nommer lui-même médiateur entre les Hébreux et Dieu : « Ego sequester et » medius fui inter Dominum, et vos, in tempore illo. » (Deuter. v. 5.) Mais toujours est-il vrai que toutes les grâces que les saints nous obtiennent sont obtenues par la médiation de Jésus-Christ.

XXVII. Neuvièmement, on oppose que le concile de Laodicée interdit l'invocation des anges suivant la doctrine de S. Paul , qui écrit : « Nemo vos seducat volens in hu- » militate et religione angelorum , etc. » (Coloss. II. 18.) Et ce passage de S. Chrysostôme (hom. 5. in Matth.) : « Deus salutem nostram non tam aliis pro nobis rogan- » tibus vult donare, quam nobis. » On répond que S. Paul condamne dans le passage cité l'idolâtrie de Simon le magicien , lequel disait que certains anges qui , suivant lui , avaient fabriqué le monde, devaient être adorés comme des dieux inférieurs ; c'est ainsi que S. Jérôme et d'autres Pères expliquent ce passage. Quant à S. Chrysostôme, il parle de ceux qui , sans prier pour eux-mêmes, veulent se sauver avec les prières des autres ; aussi ce saint ajoute : « Hæc dicimus , non ut supplicandum esse sanctis » negemus, sed ne dormientes ipsi aliis tantummodo nos- » tra curanda mandemus. »

XXVIII. Dixièmement, on oppose ce que dit Jérémie que c'est en Dieu seul, non dans les hommes, que nous devons placer notre espérance, le Seigneur maudissant celui qui se confie à la créature : « *Maledictus homo qui confidit in homine.* » (Jérém. xvii. 5.) Nous répondons que nous nous confions uniquement en Dieu comme auteur de toutes les grâces, et en Jésus-Christ comme notre principal médiateur; puis nous nous confions aux saints comme intercesseurs ou seconds médiateurs, dont les prières peuvent, mieux que les nôtres, obtenir les grâces, parce qu'elles sont plus efficaces et plus agréables à Dieu. Certainement celui qui met son espérance dans l'homme, indépendamment de Dieu; sera maudit; mais non celui qui, sachant que toutes les grâces nous viennent de Dieu, se recommande aux saints, afin d'obtenir, par leur intercession, les dons qu'il désire.

### § III. De la vénération due aux reliques des saints.

XXIX. Les luthériens disent que les reliques des saints doivent être traitées avec révérence, mais ne doivent pas recevoir un culte religieux, comme de les baiser, de les porter en procession, de s'agenouiller en leur présence ou de brûler des cierges devant elles. Nous disons qu'il faut distinguer le culte religieux *absolu*, qui se rend à cause de l'excellence propre et essentielle, et le culte *respectueux*, qui se rend à une chose en considération d'une autre. C'est ce dernier qu'on rend aux reliques par respect pour les saints qu'on vénère en elles. Nous lisons dans les Actes des Apôtres (c. xix. v. 12.) que les ceintures et les suaires de S. Paul se portaient chez les malades pour opérer leur guérison : « *Ita ut etiam super languidos deferrentur a*

» corpore ejus sudaria et semicinctia (ceintures étroites)  
 » et recedebant ab eis languores, et spiritus nequam egre-  
 » diebantur. » Ce qui fait dire à Grotius (adnot. ad art.  
 20. consult. Cassandr.) que Dieu lui-même a voulu en  
 cela nous prévenir en honorant les reliques des saints :  
 « In hac re hominibus Deus ipse præcivit, reliquias sancto-  
 » rum honorando. » En outre, nous avons dans l'Écri-  
 ture (4. Reg. II. 14.) que les eaux du Jourdain respec-  
 tèrent le manteau d'Élie : « Et pallio Eliæ, quod ceciderat  
 » ei percussit aquas, et non sunt divisæ. » Or, si le Sei-  
 gneur a voulu que les vêtemens de ses saints fussent ho-  
 norés même de la vertu des miracles, combien mieux  
 voudra-t-il que nous honorions les reliques des corps des  
 saints qu'il a revêtus d'une gloire divine ? Et il faut noter  
 ici que, d'après les exemples pris plus haut dans l'Écriture,  
 vous vénérons à juste titre non-seulement les os des saints,  
 mais encore leurs vêtemens, leurs bâtons et autres objets  
 sanctifiés par l'usage qu'ils en ont fait, ou seulement  
 qu'ils ont touchés, comme sont les instrumens du supplice  
 des martyrs.

XXX. La vénération pour les reliques des saints se  
 prouve par la tradition des Pères. S. Clément (lib. 6.  
 const. apost. cap. 50.) écrit : « Eorum, qui in Deo vivunt,  
 » nec reliquiæ sine honore manent. » S. Chrysostôme  
 (hom. 40. in ss. Invent. et Maxim.) « Sæpe eos invis-  
 » mus, capsulam attingamus, magnaque fide reliquias  
 » eorum contingamus, ut inde benedictionem aliquam  
 » assequamur. » S. Augustin (epist. 105. vide l. 22. c. 8.  
 de civ. Dei) : « Reliquia beati martyris Stephani, quas  
 » non ignorat sanctitas vestra sicut et nos fecimus, quam  
 » convenienter honorare debeatis. » Et dans un autre en-  
 droit (lib. 1. de civit. Dei, cap. 15.) il dit que les reli-

ques des saints doivent être vénérées comme étant les vases et les instrumens dont l'Esprit saint s'est servi pour l'œuvre de sa gloire : « Quibus tanquam organis et vasis ad » omnia bona opera usus est. » S. Jérôme (epist. 11. ad Riparium) : Christianos solum Deum honorare, sed » martyres, et reliquias eorum venerari, quorum honor » ad Dominum redundat, qui dixit : Qui vos suscipit me » suscipit. » Le même saint docteur écrivant contre Vigilance, qui appelait les catholiques idolâtres parce qu'ils vénéraient les reliques des saints, comme les gentils vénéraient les idoles : « Idololatrias appellat ejus modi homi- » nes; illud fiebat idolis et ideo detestandum est; hoc » fit martyribus et ideo recipiendum est. » On retrouve la même opinion dans S. Athanase, S. Basile, Eusèbe et S. Grégoire de Nice, cité par Bellarmin (lib. de relig. et imag. ss.), lequel cite encore à l'appui le deuxième concile de Nicée, le cinquième de Carthage et le troisième de Brague.

XXXI. Dans les premiers siècles, les chrétiens forcés par les gentils s'abstenaient des démonstrations publiques du culte et entr'autres des marques de vénération pour les reliques; mais les persécutions s'étant apaisées dans le quatrième siècle, on exhuma les premiers les os de S. Etienne qui furent portés en grande vénération par divers lieux où ils opérèrent beaucoup de miracles, comme l'atteste S. Augustin (de civ. Dei. cap. 8.), les disciples de S. Polycarpe donnèrent également leurs soins à recueillir les reliques du saint et les conservèrent dans le lieu spécial *ubi docebat*, comme on le voit dans la lettre de l'église de Smyrne, qu'on lit dans Eusèbe (hist. lib. 4. cap. 15.)

XXXII. L'hérétique Amesius objecte que Dieu cacha le corps de Moïse afin qu'il ne fût pas honoré par les Juifs.



On répond que cela fut ainsi, parce qu'en ce temps les Juifs étaient très portés à l'idolâtrie d'où, pour qu'ils n'adorassent pas les restes de Moïse comme une chose divine, Dieu voulut qu'ils restassent cachés. Du reste, Dieu lui-même, après la captivité de Babylone, illustra les sépulcres d'Isaïe, de Jérémie et d'Ezéchiel, et régla le culte que devaient recevoir leurs restes. Et quand l'Écriture dit que le Seigneur « corpus Moysis sepelivit », c'est bien nous enseigner que les corps des saints doivent être honorés.

XXXIII. On objecte en second lieu que Jésus-Christ reprit les pharisiens de ce qu'ils ornaient les sépulcres des saints : « Væ vobis... qui ædificatis sepulchra prophetarum, et ornatis monumenta justorum. » (Matth. xxiii. 29.) On répond que Jésus-Christ reprenait les pharisiens à cause de leur hypocrisie, parce que, se contentant de ces démonstrations extérieures, ils ne pratiquaient point les vertus, et se donnaient par ce culte extérieur une fausse apparence de sainteté.

XXXIV. Amcsius objecte encore que la plus grande partie des reliques sont fausses et supposées, et qu'il arrive souvent qu'au lieu des os des saints on adore les os de voleurs ou de chiens. On répond que d'abord il n'est point vrai que les reliques soient fausses spécialement si ce sont des reliques exposées avec l'autorisation des évêques (qui en cela sont très-prudens et éclairés), et le décret du concile dans cette session défend qu'aucune relique soit exposée sans cette autorisation. On répond en second lieu que si quelque relique peut être supposée par erreur ou malice, il ne faut pas pour cela refuser d'honorer toutes les autres à l'égard desquelles on ne peut avoir aucun soupçon, et enfin si par cas quelque relique n'était pas vraie, il suffit pour justifier la vénération qu'on lui

porte, de l'intention qu'on a d'honorer le saint à qui on croit qu'elle appartient ; car nous ne vénérons les reliques que sous cette condition tacite, qu'elles soient vraies.

#### § IV. De la vénération des saintes images.

XXXV. Dans les temps les plus rapprochés de nous, le premier qui poursuivit les saintes images fut André Carlostadt, en l'an 1522, comme l'écrivit Jean Cochée dans la vie de Luther. Carlostadt fut suivi par quelques zuingliens et magdebourgeois et par Calvin, qui, et tous ses sectateurs avec lui, réprouva fortement le culte des images. Mais bien auparavant, en l'an 781, une grande guerre fut faite aux images par les empereurs Léon l'Isaurien et Constantin Copronyme, contre lesquels ensuite on tint le septième concile ou le deuxième de Nicée (sous le pape Alexandre), lequel ne fut pas d'abord reçu en France, où la doctrine sur ce point n'était pas bien entendue ; quand elle le fut mieux, le concile fut accepté et tenu pour oecuménique comme il l'était. Et dans l'Occident, on tint le concile de Rome sous Gregoire II, dans lequel siégèrent mille évêques, et qui pareillement condamna l'hérésie des iconoclastes.

XXXVI. Les hérétiques nous condamnent comme idolâtres parce que nous vénérons les saintes images, et ne veulent pas distinguer entre l'idole et l'image : l'*idole* est un simulacre ou image (selon l'Écriture) dans laquelle on adore une fausse divinité ; mais l'*image sacrée* est une représentation de l'original qui est directement vénéré : de sorte que l'image est la figure d'un prototype existant ; l'idole au contraire est la figure d'un prototype ou d'un Dieu qui n'existe pas. Ainsi le culte rendu à l'image se rapporte toujours à son prototype, c'en est comme l'exemplaire que l'on adore : aussi est-ce à tort que Durand dit

que dans l'image c'est le prototype seul qui doit être vénéré et non du tout l'image : ce qui est contraire à la doctrine commune des catholiques, parce que bien que le culte se rende toujours au prototype, on peut étendre sa vénération jusqu'à son image.

XXXVII. Calvin avance que dans les cinq premiers siècles de l'Église l'usage des images fut inconnu. Mais il est démenti par Tertullien, qui (lib. de pudicit.) atteste en deux endroits que sur les calices des églises catholiques était empreinte la figure de Jésus-Christ, sous la forme d'un pasteur portant une brebis sur les épaules. Le culte des images se prouve ensuite par la tradition apostolique et par la pratique perpétuelle de l'Église, comme l'atteste le septième concile dans les actes 2 et 3, et dans le septième où il fait cette déclaration « Nos sanctissimorum patrum doctrinæ insistentes, et catholicæ Ecclesiæ, in qua sanctus » Spiritus inhabitat, traditionem observantes, definimus, » venerandas, et sanctorum imagines in templis Dei collocandas tum parietibus et tabulis, tum in ædibus privatis, in viis publicis, etc., quo omnes illis honorariam » adorationem exhibeant, non veram latriam; imaginis » enim in prototypum redundat. Sic disciplina vel traditio catholicæ Ecclesiæ, quæ a finibus usque ad fines » Evangelium suscipit. » De plus, dans ce même concile, acte 6, on lit que S. Epiphane, qui vivait dans le cinquième siècle, disait : « Usque adeo venerandarum imaginum observatio in Ecclesia obtinuit, ut ab eo hæc usque tempora recepta fuerit. » Et si, selon la règle de S. Augustin dont nous avons parlé, les usages dont on ignore l'auteur, doivent être supposés de tradition apostolique; cela peut bien être appliqué à la vénération pour les saintes images. S. Basile confirme cette vérité (in Julianum) :

« *Historia simaginum illorum (apostolorum et martyrum)*  
 » et palam adoro. Hoc enim nobis traditum a sanctissimis  
 » apostolis non est prohibendum; sed in omnibus eccle-  
 » siis nostris horum historias eligimus. » S. Jean Chry-  
 sostôme (tom. 5. in liturg.) dit : « Sacerdos conversus  
 » ad Christi imaginem inter duo ostia inflexo capite cum  
 » exclamatione dicit hanc orationem, etc. » Nicéphore  
 (lib. 6. cap. 16.) atteste que S. Luc peignit l'image de la  
 bienheureuse Vierge, et on dit que cette image se voit à  
 Rome dans l'église de Sainte-Marie-Majeure. De plus,  
 S. Athanase, bibliothécaire de Rome, dans la préface du  
 septième synode écrit ainsi au pape Jean VIII, successeur  
 d'Adrien II : « Quæ super venerabilium imaginum ado-  
 » ratione præsens synodus docet, hæc et apostolica vestra  
 » sedes, sicut nonnulla scripta innuunt, antiquitus tenuit,  
 » et universalis Ecclesia semper venerata est, et hactenus  
 » veneratur. »

XXXVIII. En confirmation de cette vérité, Sozomène  
 (lib. 5. cap. 20.) et Nicéphore (lib. 10. cap. 50.) écri-  
 vent qu'au temps de Julien l'apostat les chrétiens retirè-  
 rent dans l'Église la statue de Jésus-Christ qui était près  
 de *Pemade* ce qui arriva avant l'an 400. Pareillement,  
 Eusèbe dans la vie de Constantin (lib. 3 et 4.) écrit que  
 dans les églises bâties par Constantin dans la Palestine, on  
 voyait plusieurs saintes images tant d'or que d'argent.  
 S. Grégoire de Nazianze (epist. 49. ad Olympium) se  
 plaint de ce que l'on devait démolir la ville de Césarée,  
 où plusieurs statues avaient été vénérées dans le temps,  
 et il ajoute : « Si statuæ dejiciantur, hoc nos exeruciat. »  
 S. Damase écrit, dans la vie de S. Sylvestre, que Cons-  
 tantin plaça dans l'église de Latran plusieurs statues d'ar-  
 gent du Sauveur, des douze apôtres et des quatre évangé-

listes. Dans le septième synode (act. 6.), il est rapporté que les disciples de S. Epiphane élevèrent un temple sous son invocation et y placèrent sa statue. De plus, Nicéphore écrit (lib. 14. cap. 2.) que l'impératrice Pulchérie Augusta posa dans le temple qu'elle avait fait bâtir à Constantinople l'image de la mère de Dieu que Eudoxie lui avait envoyée de Jérusalem. On raconte encore que notre Sauveur laissa empreinte sa figure sur un linceul et l'envoya au roi Abgar. Plusieurs modernes nient ce fait, mais il est donné pour certain par Damascène (lib. 1. de imagin.) et comme le dit Evagrius, qui aussi le tient pour certain (lib. 4. cap. 26.), le fait fut prouvé par un grand miracle opéré dans Edesse. Théodoret dans son histoire religieuse, et particulièrement dans la vie de S. Siméon Stylite, raconte qu'à Rome, dans toutes les boutiques, on voyait appendues les images de ce saint

**XXXIX.** Les hérétiques trouvent très-mauvais que nous représentions Dieu et la Trinité sous une forme corporelle. Mais nous savons que Jacob vit sous une pareille forme le Seigneur appuyé au haut de l'échelle par laquelle montaient et descendaient les anges : « Et Dominum (vidit) » innixum scalæ dicentem sibi : Ego sum Dominus Deus » Abraham, etc. » (Genes. xxviii. 13.); et dans l'Exode (xxxiii. 24.) il est dit : « Tollamque manum meam, et » videbis posteriora mea : faciem autem meam videre non » poteris. » De plus, dans S. Matthieu on lit que lors du baptême de Jésus-Christ par S. Jean, le Saint-Esprit apparut sous la forme d'une colombe : « Baptizatus autem » Jesus... et vidit Spiritum Dei descendentem sicut colum- » bam » (Matth. iii. 16.). Le septième synode approuva la représentation du Saint-Esprit sous cette forme de colombe. On trouve encore dans Daniel que Dieu est repré-

senté sous la forme d'un vieillard à cheveux blancs , assis sur son trône : « *Antiquus dierum sedens in throno , cujus* » *vestimentum candidum quasi nix, et capilli quasi lana* » *munda* » (Daniel VII. 9.). De plus , nous voyons que l'Écriture donne à Dieu des membres humains ; or si l'Écriture attribue ainsi une forme humaine à Dieu , pourquoi ne pourrait-elle être représentée ? Le concile de Trente dans cette session vingt-cinquième a admis les images de Dieu spécialement pour représenter les traits de l'histoire sainte ; mais il veut qu'en même temps on instruisse le peuple à ne pas croire que la divinité puisse réellement être représentée , comme si elle pouvait être vue des yeux du corps : « *Quod si aliquando historias , et narrationes* » *sacrae Scripturae, cum id indoctæ plebi expediret, exprimi* » *et configurari contigerit, doceatur populus non præterea* » *divinitatem figurari, quasi corporis oculis conspici, vel* » *coloribus aut figuris exprimi possit.* » Ainsi , lorsque nous représentons la Sainte-Trinité , nous ne prétendons pas offrir l'imgo de Dieu tel qu'il est , mais nous voulons amener le peuple à la connaissance de Dieu par ces symboles analogues.

XL. Quelques-uns pensent que les saintes images doivent être honorées du même culte que l'original qu'elles représentent ; qu'ainsi les images de Dieu doivent recevoir le culte de latre , celles de la bienheureuse Vierge le culte d'hyperdulie , et celles des saints le culte de dulie ; mais la meilleure opinion est celle que partage Bellarmin , savoir , que les images doivent bien recevoir un degré différent de vénération suivant l'original qu'elles représentent ; mais c'est improprement et non proprement (comme on le remarque dans le septième synode) que cette différence de culte doit être observée (selon la différence de l'original),

de même que l'envoyé d'un roi reçoit les honneurs dus à ce roi, mais improprement. Du reste S. Thomas (II. 2. qu. 81. a 3. ad. 3) résout mieux que tous cette difficulté, en disant, selon la première opinion, que le même culte dont on honore Dieu et les saints, de latrerie ou de doulie, peut bien être rendu à leurs images; mais qu'à l'égard des prototypes l'adoration est absolue, et à l'égard des images, seulement relative; ce qui lève tout doute.

LXI. Disons ici quelque chose en particulier du signe de la croix. Certainement les reliques ou parcelles du bois de la vraie croix sur laquelle est mort Jésus-Christ, par le contact qu'elles ont eu avec le corps sacré méritent plus de vénération que les autres reliques; comme aussi l'on doit plus de vénération au signe de la croix (1) qu'aux images des saints. Mais ici les hérétiques nous attaquent et disent que si l'on doit honorer toute image de la croix parce que Jésus-Christ est mort sur une croix, on devra aussi vénérer toute corde, tout fouet, tout clou, tout sépulcre, parce que le Seigneur fut tourmenté avec des cordes, des fouets et des clous, et qu'un sépulcre reçut son corps. On répond que toutes les cordes, les fouets, les clous et les sépulcres ne sont point faits pour représenter ceux de Jésus-Christ comme sont faites les croix, et par là les croix seules ont la qualité d'images et doivent être vénérées. Dieu lui-même veut que le signe de la croix soit honoré, d'après ce que nous lisons dans S. Matthieu (xxiv. 30) : « Et tunc apparebit signum Filii hominis in cœlo. » Tous les anciens entendent par ce signe du Fils de l'homme, le signe de la croix, contre l'opinion de Calvin; aussi, dans

(1) On entend ici par signe de la croix, non pas seulement celui que l'on fait sur soi avec la main, mais toute image ou représentation de la croix.

trois synodes : les sixième, septième et huitième , on dressa des canons spéciaux pour la vénération des croix.

XLII. Mais, réplique-t-on, la croix de Jésus-Christ devrait bien plutôt être détestée qu'adorée, puisqu'elle fut l'instrument de tant de douleurs et d'ignominie. Car, dit-on, un fils se montrerait non respectueux envers son père, mais irrévérent, s'il honorait le gibet où son père aurait été supplicié ! On répond que la croix, bien qu'elle fût une ignominie pour Jésus-Christ dans l'intention des Juifs, fut cependant un instrument de triomphe par la rédemption du monde qui s'opéra sur elle. C'est pourquoi nous la vénérons avec justice, non comme ignominieuse, mais comme glorieuse pour notre Sauveur. Outre que la croix est devenue glorieuse par le contact de Jésus-Christ. Donc, diront les incrédules, l'âne sur lequel Jésus entra à Jérusalem est aussi devenu glorieux ! S. Athanase répond : « Non per asinum Christus diabolum devicit, et demones, neque in eo salutem operatus est, sed in cruce. » (S. Athan. l. quæst. ad Antioch. qu. 1. 5.) On objecte encore contre les reliques de la croix, que si l'on rassemblait toutes les parcelles qui en sont éparses sur la terre, on aurait plusieurs fois autant de bois que celui qui composait la croix ; à ce sujet le cardinal Gotti dit que quelque nombre de parties que l'on détache de la croix le bois sacré ne diminue point et là dessus il invoque l'autorité de S. Cyrille de Jérusalem, lequel affirme que ce bois sacré : « ad hodiernum diem apud nos apparens, et apud »  
 » cos qui secundum fidem ex eo capientes, hunc universum orbem jam repleverunt, » à l'exemple de la multiplication des pains.

XLIII. Mais à quoi servent les images quand nous avons les originaux. Elles servent à conserver en nous qui som-



mes guidés par nos sens, la mémoire de Jésus-Christ et des saints, qui nous enseignent les vertus que nous devons pratiquer, et en même temps elles nous rappellent que nous devons les invoquer dans nos besoins. S. Grégoire de Nysse dit, dans son oraison adressée à Théodore, que même les simples peintures appendues aux murailles ne laissent pas, bien que muettes, de parler et de nous être utiles : « Solet enim etiam pictura tacens in pariete loqui, maximeque prodesse. » Mais le concile de Trente (decret. de invocatione sanct.) démontre bien mieux encore l'utilité des saintes images lorsqu'il dit : « Illud vero diligenter » doceant episcopi, per historias mysteriorum nostræ redemptionis, picturis vel aliis similitudinibus expressas, » erudiri et confirmari populum in articulis fidei commemorandis, et assidue recolendis; tum vero ex omnibus » sacris imaginibus magnum fructum percipi, non solum » quia admonetur populus beneficiorum et munerum, » quæ a Christo sibi collata sunt; sed etiam quia Dei per » sanctos miracula, et salutaria exempla oculis fidelium » subjiciuntur, ut pro iis Deo gratias agant, ad sanctorum » imitationem vitam moresque suos componant, excitenturque ad adorandum ac diligendum Deum, ac pietatem » colendam. Si quis autem his decretis contrarie docuerit, aut senserit, anathema sit. »

XLIV. On objecte premièrement que l'Écriture défend tout culte religieux des images : « Non adorabis ea et non » coles. » (Deuter. v. 9.) Les mots *non adorabis* défendent, ajoute-t-on, tout culte extérieur, et par ceux-ci, *non coles*, tout culte intérieur. On répond que dans ce passage l'Écriture défend le culte d'idolâtrie que les gentils rendaient aux statues, croyant qu'il existait en elles quelque vertu divine; mais que cela ne s'entend point du culte religieux

rendu aux saintes images et rapporté aux originaux qu'elles représentent. Ce fut le grand penchant des Juifs pour l'idolâtrie qui leur fit défendre d'adorer les images ; aussi Joseph l'historien écrit que dans ce temple même il n'y avait pas d'images, bien que d'ailleurs on y eut figuré des chérubins vraies images d'anges. Du reste, tout danger d'idolâtrie ayant cessé aujourd'hui, avec lui a cessé le précepte cérémonial donné aux Juifs.

XLV. On objecte en second lieu que l'image étant vénérée comme représentant son prototype, on ne peut vénérer l'image elle-même. La réponse est que les images sans relation avec les originaux qu'elles représentent ne méritent certainement aucun honneur, mais elles en méritent par cette relation ; car alors, comme le dit S. Thomas (5. p. q. 25. a. 5.), ou l'on adore le prototype de l'image, ou bien cette image pour son prototype, ce qui revient toujours au culte relatif.

XLVI. On oppose troisièmement que dans le concile d'Elvire ( en 305, au can. 26.) il est défendu de placer des tableaux sur les murs des églises. On répond que cette défense fut faite pour plusieurs motifs qui n'existent plus aujourd'hui ; elle fut faite surtout pour que les gentils ne pensassent pas que les chrétiens adoraient les images et simulacres, ou même pour qu'ils ne profanassent pas les images sacrées, car, dans ce temps, les persécutions duraient encore, comme on le voit au can. 25 du même concile.

XLVII. On objecte quatrièmement que S. Grégoire, dans une de ses lettres (lib. 11. epist. 15. alias 9.) défend l'adoration des images. Mais S. Grégoire parle là de certaines images à qui on rendait un culte superstitieux au grand scandale des fidèles, comme on le voit par le texte même de la lettre. Du reste, nous voyons

que le même S. Grégoire (épître 54 du liv. 9.) envoya en présent à Secondinus une image du Sauveur, et il dit dans sa lettre qu'il sait bien qu'il ne l'adorerait pas, comme il adorait Dieu, « sed ob recordationem filii Dei, ut in » ejus amore recalescas. » Il envoya de plus au même Secondinus une croix et deux vêtemens ou deux boucliers où étaient peintes les images du Sauveur et de la sainte Vierge, et des apôtres S. Pierre et S. Paul.

XLVIII. On objecte cinquièmement que les Juifs, en adorant le veau d'or, et les gentils (comme l'écrit Calvin) en adorant leurs idoles, ne croyaient point que ce fussent là des divinités, mais qu'ils entendaient honorer le vrai Dieu. On répond que les Juifs, comme les gentils, en adorant de fait ces images, ou adoraient de faux dieux ou au moins leur croyaient quelque vertu divine cachée, car ils plaçaient leur confiance et leur espoir dans ce bois et dans ces pierres, les prenant pour dernier terme de leur adoration, ce qui était une véritable idolâtrie. De là Daniel écrit (v. 4.) : « Bibebant vinum et » laudabant deos suos aureos. » David écrit des Juifs : « Et commixti sunt inter gentes.... et servierunt sculp- » tilibus eorum. » (Ps. cv. 55 et 56.) C'est pour cela que Moïse était toujours sollicité par eux en ces termes : « Fac nobis deos, qui nos præcedant. » (Exod. xxxii. 25.) Jéroboam, pour les détourner du vrai Dieu, érigea deux veaux d'or, et leur dit : « Nolite ultra ascendere in » Jerusalem; ecce dii tui, Israël, qui te eduxerunt de » terra Ægypti. » (III. Reg. xii. 28.) De même Aaron parlant du veau d'or, leur adressait ces paroles : « Hi » sunt dii tui qui te eduxerunt de terra Ægypti. » (Exod. xxxii. 4.) Rien de pareil chez les catholiques qui ne croient point à aucune vertu cachée des saintes ima-

ges ; le culte qu'ils leur rendent étant tout relatif à leurs prototypes : c'est pourquoi la vénération qu'on témoigne pour les images n'est point défendue ; mais au contraire agréée par Dieu, ce qui paraît par les nombreux miracles que le Seigneur se complait à opérer par leur moyen. Dire ensuite que tous ces miracles sont faux, cela ne se peut sans la plus grande témérité.

XLIX. Sixièmement, Calvin fait cette objection : Mais puisque les images n'ont aucune vertu cachée, à quoi sert de recourir à une image plutôt qu'à une autre, sinon à faire de longs pèlerinages. On répond que cela ne vient pas de la vertu particulière de telle ou telle image, mais de la volonté du Seigneur qui se complait souvent à répandre plus de grâces par le moyen de telle image que de telle autre, selon ses desseins divins ; qu'ainsi il inspire aux âmes plus de dévotion pour telle image que pour une autre.

#### Des indulgences.

L. Dans cette vingt-cinquième session, on fit aussi un décret touchant les indulgences dans lequel on dit que l'Église ayant reçu de Jésus-Christ le pouvoir de conférer les indulgences dont l'usage remonte aux plus anciens temps et a été approuvé par les synodes comme éminemment salutaire, le concile enseigne et recommande sa conservation et condamne par l'anathème l'assertion que les indulgences sont inutiles ou que l'Église n'a pas le pouvoir de les accorder. Il entend cependant qu'il soit fait justice des abus, etc. « Cum potestas conferendi indulgentias a Christo Ecclesiæ concessa sit, atque hujusmodi potestate divinitus sibi tradita, antiquissi-

» mis etiam temporibus illa usa fuerit : sacrosancta sy-  
 » nodus indulgentiarum usum, christiano populo maxime  
 » salutarem, sacrorum conciliorum auctoritate probatum,  
 » in Ecclesia retinendum esse docet et præcipit ; eosque  
 » anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel  
 » cas concedendi in Ecclesiæ potestatem esse negant : in  
 » his tamen concedendis moderationem, juxta veterem  
 » et probatam in Ecclesia consuetudinem, adhiberi cupit ;  
 » ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur.  
 » Abusus vero qui in his irrepserunt, et quorum occa-  
 » sione insigne hoc indulgentiarum nomen ab hæreticis  
 » blasphematur, emendatos et correctos cupiens præsentî  
 » decreto generaliter statuit, pravos quæstus omnes pro  
 » his consequendis, unde plurima in christiano populo  
 » abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse. Cæteros  
 » vero, qui ex superstitione, ignorantia, irreverentia, aut  
 » aliunde quomodocumque provenerunt, cum ob multi-  
 » plices locorum et provinciarum, apud quas hi com-  
 » mittuntur, corruptelas commode nequeant specialiter  
 » prohiberi, mandat omnibus episcopis ut diligenter  
 » quisque in prima synodo provinciali referat : ut, alio-  
 » rum quoque episcoporum sententia cognita, statim ad  
 » summum romanum pontificem deferantur, cujus auc-  
 » toritate et prudentia, quod universali Ecclesiæ expe-  
 » diet, statuatur : ut ita sanctarum indulgentiarum  
 » munus pie, sancte et incorrupte omnibus fidelibus  
 » dispensetur. »

LI. Voilà la pierre de scandale, voilà ce qui donna naissance aux premières erreurs et la cause de l'horreur mortelle que Luther et ses sectateurs ont gardée pour le seul mot d'indulgence que d'ailleurs ils ont à peine compris. Le luthérien Gérard, second ministre des novateurs,

prétend que nous disons que Jésus-Christ a satisfait pour nos fautes, mais que pour les peines éternelles et temporelles il nous a laissé l'obligation de satisfaire nous-mêmes ; qu'ainsi, pour nous exempter de ces peines, nous avons inventé les indulgences par lesquelles (en nous les procurant de Rome à prix d'argent) nous espérons que ces peines nous sont remises. On répond que notre Sauveur, bien qu'il ait spécialement satisfait pour nos fautes et pour la peine éternelle qu'elles nous ont méritée, a néanmoins satisfait aussi pour la peine temporelle qui nous est due, quoique ordinairement cette satisfaction de Jésus-Christ ne s'applique à la rémission de la peine temporelle, qu'avec concours de notre propre satisfaction ou au moyen des indulgences qui nous sont concédées par le vicaire de Jésus-Christ. Il est ensuite de toute fausseté que les indulgences soient une pure invention des catholiques ; elles ont été enseignées par Jésus-Christ lui-même et par l'Église, par une constante tradition. Il est aussi faux que nous achetions ces indulgences, car elles sont de fait concédées gratuitement comme tout le monde le sait.

LII. En outre nous disons que, selon la véritable doctrine enseignée par l'Église, les indulgences nous valent la rémission de la peine temporelle qui nous reste à subir pour les péchés qui nous sont remis quant à la faute ; et cela se fait par l'application des mérites de Jésus-Christ, dont l'Église tient le trésor en dépôt, Jésus-Christ lui-même ayant donné à son vicaire le pouvoir de dispenser les indulgences aux fidèles. Dans ce trésor, il faut aussi compter les mérites des saints, qui, dans cette vie, ont pleinement satisfait pour leurs fautes. Et cela est ainsi, non certes que la satisfaction de Jésus-Christ (laquelle fut

infinie) ne soit suffisante, mais afin que les mérites de ces saints ne restent pas inutiles; et à cette fin Notre-Seigneur les reçoit pour satisfaction aux dettes des autres.

LIII. Bellarmin dit (tom. 2. l. de Indulg.) que toute bonne œuvre porte en soi le mérite et la satisfaction. Quant au mérite, nul n'en doute chez les catholiques, car nous voyons dans S. Matthieu (xxv. 34) que le Seigneur loue lui-même les mérites de ses élus, et les admet à raison de ces mérites à partager son royaume : « Possi- » dete paratum vobis regnum.... Esurivi enim et dedis- » tis mihi manducare, etc. » Et S. Paul (Rom. II. 6) écrit : « Et qui reddet unicuique secundum opera sua. » Pour ce qui est de la satisfaction, nous avons ce texte du livre de Tobie (iv. 11) : « Eleemosyna ab omni pec- » cato et à morte liberat. » Et nous lisons dans l'*Ecclésiastique* (III) : « Sicut aqua extinguit ignem, ita elee- » mosyna extinguit peccatum. » D'où S. Cyprien a écrit : (serm. de eleem.) : « Eleemosynis, atque operibus justis, » delictorum flamma sopitur. » S. Thomas enseigne (pag. 1. qu. 21. art. 1) que la justice commutative est due aux bonnes œuvres satisfactoires, et la justice distributive aux méritoires. De là, si l'œuvre est méritoire, elle ne peut être appliquée à d'autres; mais cette application peut avoir lieu pour l'œuvre de satisfaction, car un prince peut bien recevoir la satisfaction pour une chose due, de la part d'un autre que le débiteur.

LIV. Il est certain, comme le déclare Clément VI dans la constitution extravagante qui commence par le mot *Unigenitus* (de pœnit. et rem.), que l'Église possède un trésor infini de satisfactions venant de Jésus-Christ; mais qu'elle a encore les satisfactions surabondantes de la bienheureuse Vierge qui, ayant été exempte de toute faute actuelle,

comme le croit l'Église (sess. 6. can. 13. in Trident.), n'avait pas à satisfaire pour soi ; et enfin la satisfaction des saints, lesquels, comme il a déjà été dit, par les bonnes œuvres de leur vie, ont satisfait au-delà de la peine due à leurs fautes.

LIV. Il est également certain que l'Église a le pouvoir d'appliquer ce trésor aux âmes des fidèles. Cela se prouve d'abord par l'article du symbole de la communion des saints, qui démontre que les œuvres de satisfaction de l'un peuvent être appliquées à un autre par l'effet de la charité mutuelle, qui forme cette communion des saints. Qu'ensuite les pasteurs de l'Église aient le pouvoir d'appliquer aux fidèles les satisfactions qui forment son trésor, cela se déduit du pouvoir des clefs donné à S. Pierre et à ses successeurs, par ces paroles : « Quodcumque » solveris super terram, erit solutum et in cœlis. » (Matth. xvi. 19.) Ce qui emporte le pouvoir de délivrer les âmes de tout lien qui les empêche d'entrer dans la gloire des bienheureux. S. Pierre reçut le pouvoir de délier, même dans les cieux ; ce pouvoir comprend donc la rémission, non-seulement de la faute, mais aussi de la peine, dont la satisfaction non encore accomplie empêche l'âme de posséder la gloire. Et c'est là ce qu'opère le bénéfice des indulgences appliquées aux âmes. La condamnation, quant à la faute, ne peut être remise sans le sacrement de la pénitence, puisque, pour opérer cette rémission, il faut une infusion de la grâce ; mais la rémission de la peine peut avoir lieu hors du sacrement, puisqu'elle n'exige pas une grâce nouvelle.

LVI. Quant à l'usage constant dans l'Église d'accorder des indulgences, il est prouvé, par l'exemple de ce pécheur incestueux de Corinthe, dont les amis, témoins



de sa pénitence, prièrent S. Paul de lui remettre la peine méritée. « *Ne tristitia absorbeatur.* » Et l'apôtre le leur concéda en disant : « *Cui autem aliquid donastis et ego ;* » nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos » in persona Christi. » (II. Cor. II. 10.) Ce que l'apôtre appelle un don, nous l'appelons indulgence. S. Grégoire, dans le septième siècle, cité par S. Thomas (in 4. sent. dist. 20. qu. 1. a 3. q. 2), concéda plusieurs indulgences aux stations, et S. Léon III, vers l'an 800, comme le rapporte Surins, dans la vie de S. Swibert, et comme l'atteste S. Thomas, à l'endroit cité, en accorda plusieurs autres. Urbain II, suivant S. Antonin, accorda indulgence plénière à ceux qui partaient pour la guerre sacrée. Et que l'on ne s'étonne pas si les Pères ne font pas une mention expresse des indulgences : c'est qu'alors on appliquait dans toute leur rigueur les canons pénitentiels auxquels ensuite, à cause de la faiblesse humaine, ont succédé de plus nombreuses indulgences.

LVII. De plus, on lit dans le premier concile de Nicée, au can. 11. alias 12 : « *Licetbit episcopo de his aliquid* » humanius cogitare. » Le concile établit que les vrais pénitens pourront obtenir des évêques la rémission des peines qu'ils auront encourues. On lit des dispositions pareilles dans le concile d'Ancyre et dans celui de Laodicée. En outre, le pape Sergius, qui siégeait en 844, accorda d'autres indulgences. Et il ne faut pas croire que les pontifes établissent cet usage des indulgences de leur chef et sans exemple précédent. On voit plus tard le concile de Clermont, en 1096, accorder aussi indulgence plénière à tous ceux qui allaient soutenir la guerre sacrée. De plus, en 1116, Pascal II, dans le concile général de Latran, concéda quarante jours d'indulgence à ceux

qui assistaient à l'assemblée ; et dans le concile suivant de Latran, en 1213, Innocent III accorda indulgence plénière à tous ceux qui allaient au secours de la Terre-Sainte ; comme aussi Martin V, dans le concile de Constance, accorda une indulgence plénière, ainsi qu'on le voit dans la seconde Clémentine. Tertullien fait également mention des indulgences, lorsqu'il dit (lib. ad Martyres) : « Quam pacem quidam in Ecclesia non habentes, a » martyribus in carcere exorare consueverunt. » Et S. Cyprien dit (lib. 3. ep. 15) : « Pœnitenti operanti, ro- » ganti, potest clementer ignoscere, potest in acceptum re- » ferre quidquid pro talibus et petierint martyres et fece- » rint sacerdotes. » Ainsi les évêques appliquaient les mérites des martyrs à la satisfaction due par les pécheurs pénitens.

LVIII. On objecte premièrement que les mérites de Jésus-Christ et ceux des saints qui sont dans le trésor de l'Eglise ont été déjà suffisamment rémunérés par Dieu. Donc il n'est d'aucune utilité qu'ils soient dans le trésor des indulgences. La réponse à cette objection a été déjà faite plus haut ; c'est que les œuvres de Jésus-Christ et celles des saints ont été non-seulement méritoires, mais satisfactoires. Aussi bien que comme méritoires elles aient été déjà rémunérées ; néanmoins, quant à leur valeur pour la satisfaction, si elles n'étaient appliquées au bénéfice des pécheurs, elles resteraient inutiles, tant celles de Jésus-Christ que celles des saints qui ont satisfait au-delà de leur peine temporelle : c'est pourquoi elles s'ajoutent au trésor de l'Eglise, et par le moyen des indulgences elles sont appliquées aux autres.

LIX. On objecte deuxièmement que tout péché mortel entraîne un dommage infini pour l'âme qui l'a commis,

d'où il a fallu, pour que ce péché fût remis, la satisfaction infinie de Jésus-Christ. Si cela était vrai, la passion du Sauveur n'aurait pu satisfaire que pour un seul péché mortel, puisque seul il eût absorbé tous les mérites de Jésus-Christ. Il faut donc répondre que les mérites de Jésus-Christ étant d'une valeur infinie suffisent à satisfaire pour tous les péchés des hommes, fussent-ils infinis. Aussi S. Jean écrit : « Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris ; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. » (I. Jo. II. 2.) Outre que la vraie doctrine est que le péché mortel est un mal immense (S. Thomas dit : « Malitiæ quasi infinitæ, eu égard à la majesté infinie de Dieu qui est offensé ) ; mais il n'est pas réellement infini : autrement tous les péchés mortels seraient également graves, puisque l'infini ne peut croître ni diminuer.

LX. On objecte troisièmement que la satisfaction de Jésus-Christ étant infinie, celles des saints sont inutiles dans le trésor des indulgences. On répond que les satisfactions des saints ne sont point jointes au trésor, parce que celle de Jésus-Christ serait insuffisante, mais que le Seigneur a voulu, afin que ces satisfactions ne restassent pas inutiles, qu'elles concourussent en quelque manière à l'allégement des fidèles. D'autant plus (comme dit Dominique Soto in 4. sent. dist. 21. q. 1. art. 2.) que les mérites de Jésus-Christ, bien qu'infinis, ne s'appliquent aux fidèles que d'une manière finie (*modo finito*), et qu'ainsi les mérites des saints peuvent trouver place dans les indulgences accordées.

LXI. Quatrièmement, on objecte qu'en opérant de bonnes œuvres, les saints n'ont fait que ce qu'ils devaient faire : aussi Jésus-Christ nous dit-il : « Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite : Servi

» inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus. » Ainsi, ajoute-t-on, de ces mérites des saints, il ne reste rien pour ajouter au trésor et communiquer à d'autres. Nous avons déjà répondu à cela (sess. vi. n. 94. en parlant du mérite de nos bonnes œuvres), mais répliquons encore ici que bien que nous soyons tenus d'obéir aux préceptes divins, néanmoins Dieu récompense notre obéissance, et à plus forte raison récompense-t-il les œuvres de surrogation auxquelles nous n'étions pas obligés ; d'où vient que quand ces mérites sont plus que suffisans pour satisfaire à nos propres dettes, l'Église les applique au bénéfice des autres.

LXII. Cinquièmement, on objecte que si les souffrances des saints ont pu satisfaire pour nos fautes, nous pouvons les appeler nos rédempteurs. Mais on ne saurait parler ainsi, puisque notre seul rédempteur est Jésus-Christ : « Qui factus est nobis sapientia a Deo, et justitia » et sanctificatio et redemptio. » (I. Cor. i. 52.) Quelques-uns ont cru pouvoir répondre que par les indulgences ce n'était point les satisfactions des saints qui nous étaient appliquées, mais que Dieu, en leur considération, usait pour nous de miséricorde. Cette proposition, mise en avant par les docteurs de Louvain, fut condamnée parmi plusieurs autres par Pie V. Pour nous, nous répondons qu'il est hors de doute que Jésus-Christ est notre seul rédempteur, que par ses mérites nous sommes délivrés du péché et du démon, en quoi consiste la véritable rédemption. Du reste, il n'est pas inconvenant de dire, que les saints en quelque façon sont nos rédempteurs en tant que par leurs satisfactions surabondantes ils nous relèvent des peines que nous n'avons point encore payées en expiation de nos fautes. En ce sens large

nous pouvons appeler les saints nos rédempteurs, comme Daniel exhorta Nabuchodonosor à se faire rédempteur de lui-même en expiant ses péchés par des aumônes : « Peccata tua eleemosynis redime. » (Dan. iv. 24.)

LXIII. On demande premièrement, si l'indulgence est un paiement ou une simple remise de la dette. Sur ce point les opinions diffèrent. Mais Bellarmin soutient que l'indulgence est tout ensemble et solution et absolution de la peine due. Son caractère d'absolution résulte du pouvoir d'absoudre donné par Jésus-Christ à ses apôtres en ces termes : « Quodcumque solveritis super terram, » erit solutum et in coelis. » (Math. xviii. 18.) Et Alexandre III le déclare ainsi dans le chapitre *Quod autem consulisti* (de pénit. et rem.), où ce pape dit qu'aucun supérieur ne peut accorder des indulgences à d'autres qu'à ses subordonnés, comme un juge ne peut absoudre que ceux qui sont sous sa juridiction. De même Martin V, dans le concile de Constance, en accordant l'indulgence plénière, la nomme *absolutionem plenariam*. Grégoire VII, dans les concessions d'indulgences, se sert aussi le plus souvent du terme d'*absolution*. Bellarmin dit encore que, quoique le pape à l'égard des fidèles vivans donne les indulgences par mode d'*absolution*, il pourrait néanmoins les donner aussi par mode de *solution*, comme il le fait pour les âmes des défunts, pour lesquels l'absolution n'a plus lieu, parce qu'ils ne sont plus sous la juridiction ; d'où vient que le pape leur applique à titre de solution (suffrage) et compensation de leurs dettes les indulgences tirées du trésor de l'Église. Il pourrait agir de même à l'égard des vivans ; mais ordinairement cette application se fait par mode de solution (suffrage) aux défunts, et d'absolution aux fidèles vivans.

LXIV. On demande deuxièmement qui peut concéder les indulgences? Pour l'indulgence plénière, c'est le pape seul, « ex plenitudine potestatis, » comme on le voit au chapitre *Cum ex eo*, (de pœnit. et rem.) Quant aux indulgences partielles, dans le même chapitre *Cum ex eo*, et dans le chapitre *Nostro* (cod. tit.), on lit que les évêques peuvent donner l'indulgence d'un an à la dédicace de leur église et de quarante jours à son anniversaire, et cette dernière de quarante jours, ils peuvent également l'accorder dans d'autres cas. Voici les termes du chapitre *Cum ex eo* : « Hunc quoque dierum numerum (c'est-à-dire quarante) indulgentiarum litteris præcipimus moderari, quæ pro quibuslibet casibus aliquoties conceduntur, cum romanus pontifex hoc in talibus moderamen consueverit observare. » Et dans le chapitre *Nostro*, parlant des archevêques, il est dit : « Nostro postulasti certificari responso, utrum per tuam provinciam possis concedere remissionis litteras generales? Nos igitur, F. † breviter respondemus, quod per provinciam tuam libere potes hujusmodi concedere litteras, ita tamen, quod statum generalis concilii non excedas. »

LXV. Si ensuite les évêques peuvent accorder ces indulgences par eux-mêmes, *de jure divino*, ou par concession du pape. Cette question (comme le dit Bellarmin) dépend de cette autre, savoir, si le pouvoir des évêques provient immédiatement de Dieu ou médiatement par le moyen du pape : Bellarmin soutient que c'est médiatement, mais l'opinion contraire est autant et peut-être plus probable. Quelques-uns veulent que les abbés de couvens aient aussi ce pouvoir, de même que les curés et les confesseurs ; mais communément cela n'est pas ad-

mis, et dans le chapitre *Accedentibus* (de excess. prælat.), il est dit expressément que hors les évêques nul ne peut accorder des indulgences. S. Thomas (in 4. sent. dist. 20. q. 1. a 4. q. 1.) dit qu'il n'y a de véritables prélats que les évêques. Les réguliers, même dispensés, peuvent bien participer aux indulgences accordées par les évêques en commun; mais si les œuvres enjointes ne peuvent s'accorder avec l'observance de leur règle, il leur faut la licence du supérieur régulier, comme le dit S. Thomas.

LXVI. Pour la concession des indulgences, il faut une juste cause, même quand le pape les accorde; parce qu'elles dépendent du droit divin. Il n'est pas d'ailleurs nécessaire que les œuvres enjointes pour gagner l'indulgence égalent la satisfaction due par chacun; mais il est toujours besoin d'une certaine proportion. Néanmoins S. Thomas (in 4. sent. dist. 20. qu. 1. a. 5. q. 2.), soutient avec S. Antonin, Paludanus, Durand et Turrecremata, que toute œuvre enjointe suffit, pour faible qu'elle soit; mais d'autres avec S. Bonaventure veulent une plus grande proportion. Ainsi Gerson, Richard, Cajetan, etc., cités par Bellarmin, disent que si l'indulgence est majeure et l'œuvre légère, elle ne se gagne pas. Dans le concile de Trente il est dit que les indulgences doivent être accordées selon l'usage antique où elles étaient rares. Innocent III, au chapitre *Cum ex eo* (de pœnit. et rem.), dit que le pape ne doit concéder ordinairement que des indulgences d'un an. Bellarmin se range à la seconde opinion; mais il dit que l'œuvre enjointe qui remplit le but de l'indulgence suffit pour la gagner, encore qu'elle ne soit pas proportionnée, comme il arrive pour l'indulgence plénière accordée à ceux qui assistent à la canonisation des saints: cette assistance, bien qu'elle ne soit

pas proportionnée, accomplit la fin de l'indulgence, laquelle est accordée pour que le peuple en assistant à la canonisation se confirme dans la foi. En outre, quand l'indulgence est accordée à quelqu'un en particulier, il est besoin alors de proportionner l'œuvre enjointe; mais quand elle est accordée en général, il n'est pas nécessaire que l'œuvre de chacun soit proportionnée à l'indulgence, mais que l'ensemble des œuvres de tous le soit à la fin pour laquelle l'indulgence est accordée. Il n'appartient pas ensuite aux subordonnés de juger de la justice de la cause pour laquelle l'indulgence est accordée, mais chacun doit la présumer juste.

LXVII. Il est nécessaire pour gagner l'indulgence que l'œuvre enjointe soit satisfaisante, et que celui qui la reçoit soit en état de grâce. Quelques-uns nient cette dernière condition, et disent que l'indulgence ne s'appuie pas sur la satisfaction du fidèle, mais sur celle de Jésus-Christ et des saints. Mais Bellarmin, avec plus de raison, l'exige par le motif que les œuvres d'un ennemi ne peuvent plaire à Dieu : il en excepte toujours le cas où l'œuvre remplit la fin de l'indulgence, comme serait celle accordée aux personnes qui contribueraient par leurs aumônes à l'édification d'une église ou d'un autre saint lieu; mais pour gagner actuellement l'indulgence, il est toujours nécessaire que la personne se mette au moins, après son obtention, en état de grâce. Quand il est dit dans la formule de l'indulgence, « *pœnitentibus et confessis,* » plusieurs veulent qu'il suffise alors de la contrition; mais Bellarmin regarde comme plus probable que la confession est nécessaire, et ainsi parlent Cajetan, Navarre et autres. Benoît XIV (*in constit. Inter præteri-*



tos, § 5, voyez son Bullaire, tom. 3. p. 140.) avertit pour le jubilé de l'année sainte que par les paroles, « vere pœnitentibus et confessis, » on doit entendre la confession actuelle.

---

## TRAITÉ SUPPLÉMENTAIRE.

(XVI<sup>e</sup> ET DERNIER.)

---

De l'obéissance due aux décisions du concile, qui sont celles par conséquent de l'Église catholique romaine, hors de laquelle il n'y a point de salut.

I. L'Église ne peut être vraie qu'autant qu'elle est une, qu'elle enseigne une seule doctrine, une seule foi. « Una » fides (écrit l'apôtre), unum baptisma, unus Deus. » (Ephes. iv. 5.) Ainsi de toutes les églises qui enseignent des doctrines diverses, puisque la vérité est une, une seule Église peut être la vraie, celle hors de laquelle il n'y a point de salut, comme l'écrit Calvin lui-même. Or, pour prouver quelle est cette vraie Église sous la loi nouvelle de l'Évangile, il faut voir d'abord quelle a été la première Église fondée par Jésus-Christ; car cette première trouvée, on sera forcé de convenir qu'elle est la seule vraie; qu'ayant été d'abord la vraie, elle a dû toujours l'être; puisqu'à elle seule a été faite par le Sauveur la promesse que les portes de l'enfer (c'est-à-dire les hérésies) ne pourraient la renverser, suivant ces paroles adressées à S. Pierre : « Tu es Petrus et super hanc » petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non » prævalebunt adversus eam. » (Matth. xvi. 18.) D'où S. Paul dit, dans son épître à Timothée, que cette Église, fondée par Jésus-Christ, est la colonne et la base de la

vérité : « Scias quomodo oporteat te in domo Dei conser-  
 » vari, quæ est Ecclesia Dei vivi, columna et firmamen-  
 » tum veritatis. » (I. Tim. III. 15.)

II. Voyons donc quelle a été cette première Eglise fondée par Jésus-Christ. Dans toute l'*Histoire Sacrée* on ne trouve point d'autre Eglise qu'on puisse appeler première que la catholique romaine : et au contraire on y voit que toutes les autres Eglises fausses et hérétiques sont sorties d'elle plus tard et s'en sont séparées. C'est cette Eglise que S. Paul désignait, qui fut propagée par les apôtres et puis gouvernée par les pasteurs, délégués par les apôtres eux-mêmes pour la régir : « Ipse dedit quosdam  
 » quidem apostolos, alios autem pastores... in ædificatio-  
 » nem corporis Christi. » (Ephes. IV. 12.) Or ce caractère ne peut se trouver que dans l'Eglise romaine, dont il est incontestable que les pasteurs descendent par une succession légitime et non interrompue des apôtres à qui Jésus-Christ a promis son assistance jusqu'à la fin du monde : « Et ecce vobiscum sum usque ad consummationem sæ-  
 » culi. » (Matth. XXVIII. 20.) D'où S. Irénée écrit : « Per  
 » Romæ fundatam Ecclesiam, quæ habet ab apostolis  
 » traditionem, et fidem, per successionem episcoporum,  
 » provenientem usque ad nos, confundimus omnes eos,  
 » qui per cœcitatem, et malam conscientiam, aliter quam  
 » oportet, colligunt. » (Lib. 5. cap. 4.) Et voilà ce qui confirmait S. Augustin dans la ferme croyance que l'Eglise romaine est la vraie Eglise de Jésus-Christ. Aussi dit-il (Epist. fundam. c. 4. n. 5.) : « Tenet me in ipsa  
 » Ecclesia ab ipsa sede Petri, usque ad præsentem epis-  
 » copatum, successio sacerdotum. »

III. Cette vérité que l'Eglise catholique romaine est la première fondée par Jésus-Christ, n'est pas même niée

par les hérétiques. Voici ce qu'écrivit le grand ministre luthérien Gérard, en parlant de l'Eglise romaine : « Cer-  
 » tum quidem est primis quingentis annis veram fuisse,  
 » et apostolicam doctrinam tenuisse. » (De eccles. cap.  
 11. sect. 6.) Les hérétiques soutiennent donc ce que du  
 temps de S. Augustin avançait l'hérésiarque Donat, sa-  
 voir que l'Eglise romaine fut vraie jusqu'au cinquième  
 siècle, ou comme disent d'autres jusqu'au troisième ou  
 au quatrième; mais qu'ensuite elle fut faussée par les  
 altérations introduites par les catholiques dans les dogmes  
 de la foi. Ainsi pendant neuf siècles le Seigneur a pu  
 permettre que les hommes vécussent sans Eglise jusqu'à  
 ce que vissent ces nouveaux illuminés réformateurs de  
 la foi, comme se vante de l'être Luther, Zuingle, Calvin  
 et autres semblables novateurs? Mais comment a pu fail-  
 lir cette Eglise que S. Paul, comme nous venons de le  
 voir, appelle la colonne et le fondement de la vérité?  
 cette Eglise contre laquelle Jésus-Christ a promis que ne  
 prévaudraient point l'enfer et l'hérésie? Non cette Eglise,  
 suivant les promesses de Jésus-Christ, ne pouvait ni être  
 faussée ni faillir. La vérité est, comme le dit S. Jérôme,  
 que ce sont toutes les autres fausses églises, séparées de  
 celle de Rome, qui ont failli et erré : « Ex hoc ipso, »  
 écrit ce saint docteur parlant des hérétiques, « quod  
 » postea instituti sunt, eos se esse judicant, quos apos-  
 » tolus futuros prænunciavit, » c'est-à-dire de faux pro-  
 phètes. C'est par cet argument que la première Eglise fon-  
 dée par le Sauveur ne peut, suivant ses promesses, faillir,  
 que S. Augustin confond les donatistes. D'où un savant  
 auteur dit fort bien (le P. Pikler. Theol. dogm. controv.  
 3. De Eccles. in præfat.), que pour convaincre toutes les  
 sectes d'hérétiques, il n'y a point de voie plus sûre

que de leur faire voir que notre Église catholique a été la première fondée par Jésus-Christ; car, cela prouvé, il l'est également qu'elle est la seule vraie et que toutes les autres qui se sont séparées d'elle sont certainement dans l'erreur. Après la mort de Charles II, roi d'Angleterre, on trouva renfermé dans une cassette un papier où il avait écrit de sa main : « Le Christ ne peut avoir sur cette terre » qu'une seule Eglise (cela me paraît évident); et cette » unique Eglise ne peut être autre que l'Eglise romaine » catholique; de là je pense que la seule question est de » savoir où est cette Eglise à laquelle nous faisons pro- » fession de croire, et puis de croire tout ce qu'elle nous » propose. » Et convaincu par ce raisonnement, le roi Charles finit par embrasser la foi catholique.

IV. Mais, malgré cela, les novateurs, pressés par cet argument, ont inventé une autre objection, et ils disent que l'Eglise qui a failli est l'Eglise visible, non l'invisible, qui se compose des prédestinés comme le veulent les calvinistes, ou des justes suivant les luthériens confessionnistes. Toutes choses opposées à l'Evangile qui déclare que l'Eglise militante est composée de justes et de pécheurs, ce qui fait qu'elle est figurée tantôt par l'épi qui contient le froment et la paille, tantôt par un champ où croissent le blé ou l'ivraie. Jean-Baptiste Groffius (cité par Pikler), dans un de ses écrits publié en 1695, déclare avoir prié plusieurs fois les prédicans de lui faire voir quelque texte de l'Ecriture où fut indiquée cette Eglise *invisible* inventée par les réformateurs, et il ajoute qu'il n'a jamais pu l'obtenir. Mais comment cela eût-il pu être, puisque Jésus-Christ, parlant des apôtres qu'il laissait au monde pour être les propagateurs de son Eglise, leur dit : « Vos estis lux mundi. Non potest civitas abscondi super

» *montem posita.* » (Matth. v. 14.) Une ville bâtie sur une montagne ne peut être cachée aux yeux des hommes ; ainsi par là il déclarait que l'Eglise ne peut pas cesser d'être visible à tous. Il déclare la même chose en donnant le pouvoir des clés à S. Pierre et à ses successeurs par ces paroles : « *Et tibi dabo claves regni coelorum : et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in coelis ; et quod solveris super terram erit solutum et in coelis.* » (Matth. xvi. 18.) D'où Bossuet écrit, dans sa conférence avec le ministre Claude qu'il fit ensuite imprimer, qu'il fut entre eux reconnu pour vrai et établi que la vraie Eglise de Jésus-Christ était celle qui exerçait extérieurement le pouvoir des clés.

V. Il a toujours été nécessaire et il le sera toujours que l'Eglise soit visible, afin que chacun puisse en tout temps apprendre la vraie doctrine sur tous les points de la foi et les préceptes de morale de la bouche des pasteurs, comme aussi recevoir les sacremens, être dirigé dans la voie du salut, éclairé et repris dans ses erreurs. Autrement, si dans un temps quelconque l'Eglise était cachée et invisible, à qui pourraient recourir les hommes pour savoir ce qu'ils ont à croire, ce qu'ils ont à faire ? « *Quomodo credent ei (écrit l'apôtre), quem non audierunt ? Quomodo autem audient sine prædicante ?* (Rom. x. 14.) Si les maîtres sont cachés et inconnus, comment les peuples peuvent-ils être instruits des maximes du salut ? S. Paul écrit encore : « *Obedite præpositis vestris et subiacete eis ; ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri.* » (Hæbr. xiii. 17.) Or, comment les chrétiens pourraient-ils rendre à leurs prélats cette obéissance commandée par S. Paul, si l'Eglise était cachée et invisible aux yeux des hommes et les pas-

teurs avec elle? Mais non, le même apôtre dit que le Seigneur a établi dans son Eglise des apôtres, des pasteurs, des docteurs visibles, afin d'enseigner la vraie et de conduire le troupeau dans la droite voie du salut pour qu'il ne soit pas égaré par les maîtres de l'erreur : « Et ipso » dedit quosdam apostolos..... alios autem pastores et » doctores, etc..... ut jam non simus parvuli fluctuan- » tes, et non circumferamur omni vento doctrinæ, in ne- » quitia hominum, in astutia ad circumventionem er- » roris. » (Epbés. iv. 11.)

VI. Mais ce qui a rendu principalement nécessaire que l'Eglise et ses pasteurs fussent toujours présents et visibles, c'est qu'il fallait un juge infaillible qui tint de Dieu le pouvoir de décider les questions qui devaient s'élever par intervalle, et au jugement duquel tous dussent ainsi nécessairement se soumettre; autrement il n'y aurait point eu de règle certaine de foi pour nous apprendre quels sont les vrais dogmes qu'il faut croire, les vrais préceptes qu'il faut observer; et parmi les fidèles mêmes il y aurait eu dissension, puisque le juge manquant ou étant faillible, nul ne se serait soumis à son jugement, sinon quand ce jugement aurait été conforme au sentiment privé de celui-ci. Mais si les décisions sur les points de la foi et les préceptes moraux devaient être conformes au sentiment propre de chacun, tous les hommes certes demeureraient en division et en discorde sur leur croyance, et ainsi la foi n'aurait rien que d'incertain et d'ambigu.

VII. Cette nécessité d'un juge infaillible des points de foi a été reconnue par les prétendus réformés eux-mêmes, comme l'écrit Bossuet; lequel rapporte que dans le livre composé par les calvinistes sur *la Discipline de la Religion réformée*, il y a deux actes ou statuts faits par eux; le

premier, « Que les questions de doctrine seraient décidées » à l'aide de la parole de Dieu (si cela se pouvait) dans le » consistoire; sinon l'affaire serait portée au colloque et » de là au synode provincial, et enfin national, où la ré- » solution définitive serait faite avec la parole de Dieu, » décision à laquelle si quelqu'un refusait d'acquiescer » dans tous les points et en abjurant expressément ses » erreurs, il serait retranché de l'Église. » Le second acte ou statut portait condamnation des *indépendans* : ceux-ci soutenaient « que chaque église particulière devait se gou- » verner par elle-même sans dépendre de qui que ce soit. » Mais cette proposition fut formellement condamnée par les calvinistes eux-mêmes dans le synode de Charenton, « comme préjudiciant à la vraie Église et autorisant à for- » mer autant de religions qu'il y aurait de paroisses. » Aussi le célèbre Puffendorf lui-même, quoique protestant, fait-il l'aveu suivant : « Pontificiorum melior est conditio » quam protestantium ; illi pontificem Ecclesiæ ut caput » omnes agnoscunt ; protestantes contra, capite destituti , » fluctuant scæde lacerati et discerpti. Ad suum unaquæ- » que respublica arbitrium omnia administrat et mode- » ratur. » (De mon. pont. pag. 154.)

VIII. Le calviniste Jurieu, voyant qu'il ne pouvait nier que la vraie Église de Jésus-Christ ne saurait être parmi les sociétés séparées de l'Église romaine, qui fut la première de toutes, a inventé un autre faux système, lequel a été spécialement embrassé par les sectes calvinistes, et qui consiste à dire que toutes, ou presque toutes ces sociétés ne différant pas sur les principaux points de la foi, n'étaient point sorties ni séparées de l'Église romaine, mais étaient l'Église elle-même. De même, dit-il, que, dans l'Église romaine, il y a plusieurs doctrines suivant les diverses



écoles de thomistes, scolistes, augustinien et autres, et que malgré cela la même foi est professée; de même parmi nous la foi et l'Église sont une, bien que les canons et la discipline diffèrent. Lorsqu'ils parlent ainsi on peut bien leur appliquer ce que dit S. Augustin aux hérétiques de son temps (lib. 13. contra Faust. cap. 3) : « Quod vultis, creditis : » quod non vultis, non crediditis; vobis potius quam Evangelio creditis. » Mais nous répondons à ce nouveau maître de foi, au sieur Jurieu, que si, chez les catholiques, il y a diverses écoles et des opinions différentes, leurs discussions n'ont lieu que sur des points non encore décidés par l'Église; mais tous s'accordent à reconnaître les articles de foi qu'elle a déterminés. Par exemple, toutes les écoles confessent la nécessité de la grâce pour toute bonne œuvre, et le libre arbitre de l'homme, choses que nous tenons pour articles de foi; comment ensuite la grâce produit son effet, si c'est par le consentement libre de l'homme ou par elle-même; si encore cette efficacité dépend d'une prédétermination physique ou de la délectation victorieuse; et si cette délectation est victorieuse moralement ou relativement (comme tout cela est expliqué dans notre Traité supplémentaire à la sess. 6 du concile sur la justification), toutes ces controverses roulent sur des points non décidés par l'Église, et dans ce moment elles ne sont point contraires à la foi.

IX. Mais examinons quels sont précisément les points que Jurieu tient pour fondamentaux et ceux qui ne le sont pas, suivant lui. Quant aux fondamentaux, il ne les désigne pas ou ne les désigne que confusément en s'exprimant ainsi : « Un article fondamental est celui d'où dépend » la ruine de la gloire de Dieu et l'anéantissement de la fin » dernière de l'homme. » Mais autant qu'on peut les re-

trouver dans ses écrits, il y a suivant lui quatre points fondamentaux : le mystère de la Trinité, celui de l'Incarnation, la récompense éternelle des justes et la peine éternelle des pécheurs après cette vie. Pour nous, nous disons que non-seulement ces articles, mais tous ceux proposés par l'Église, comme points de foi, doivent être crus fermement par les fidèles avec un égal assentiment et qu'ils sont tous fondamentaux; c'est pourquoi toutes les sectes discordantes qui ont rejeté ces points ont été déclarées hérétiques et séparées de l'Église catholique, et suivant les Pères et suivant les conciles, et spécialement le concile premier de Nicée, can. 8, premier de Constantinople, can. 6, et deuxième de Constantinople, act. 5. De même au temps du pape Victor, au deuxième siècle, on sépara de l'Église romaine les asiatiques dits *quatordécimains*, qui voulaient que l'on célébrât la pâque au quatorzième jour de la lune de mars et non le dimanche suivant, comme le fait l'Église catholique, pour ne pas se conformer à la pâque des Juifs. Dans le deuxième concile de Carthage on condamna les novatiens, qui niaient la rémission aux victimes des persécutions. Dans le deuxième de Constantinople on sépara de l'Église ceux qui soutenaient que les ames étaient créées avant la formation des corps, can. 1; et ceux qui disaient que les cieux et les étoiles étaient animés, can. 6. En outre, nous lisons dans l'Évangile de S. Matthieu (cap. xviii. 17.) : « Si Ecclesiam non audierit... sit tibi sicut ethnicus. » Il suffit de ne pas accepter les décisions dogmatiques de l'Église pour être rejeté hors de l'Église, laquelle (dit S. Paul, Ephes. iv. 4.) ne formant qu'un seul corps ne peut avoir qu'un seul esprit.

X. Mais, dit Jurieu : « La distinction entre les points » fondamentaux et ceux qui ne le sont pas est une ques-

» lion épineuse et difficile à résoudre. » Il dit aussi : « Il » n'appartient pas à l'Eglise de décider quels sont les points » fondamentaux ; car ils sont tels par leur nature. » Mais nous demandons qui en décidera ? sera-ce le jugement privé de chacun ? S'il en est ainsi , combien y aura-t-il de décisions toutes contraires l'une à l'autre ? des milliers. Et voilà qu'il se trouvera autant d'Eglises , autant de religions que de décisions sur les divers points. Non (réplique Jurieu) il n'appartient à personne de décider quels sont les points de foi fondamentaux , puisque ces points « sont » tels par leur nature. » Mais s'ils sont tels par leur nature , pourquoi dit-il lui-même que « la distinction entre les » points fondamentaux et les autres est une question épineuse et difficile à résoudre ? » Qui décidera quels sont ces points fondamentaux par leur nature ? Ces points seront ou évidens ou obscurs : s'ils sont évidens , ils ne peuvent être le sujet « d'une question épineuse et difficile à résoudre , » et s'ils sont obscurs , ils ont besoin d'être décidés. Tout cela démontre combien est inconsistant ce nouveau système de Jurieu , nouveau même pour les réformés , lesquels avant lui ne se sont jamais dits joints à l'Eglise romaine , mais au contraire se sont vantés d'en être séparés , parce que , suivant eux , depuis le troisième , quatrième ou cinquième siècle , elle était devenue église adultère (ce sont leurs expressions) , siège de l'antéchrist , infectée d'erreurs et d'idolâtrie.

XI. En outre , comment Jurieu peut-il dire que toutes les Eglises réformées sont une seule et même Eglise qui professe la même foi , quand les théologiens de Zurich dans leur préface apologétique adressée aux Eglises réformées en 1578 , déclarent que , parmi eux , il y a plusieurs controverses sur les points fondamentaux , par

exemple, touchant la personne de Jésus-Christ, l'union et la distinction des deux natures divine et humaine et autres? Aussi avouent-ils que leurs discussions en sont venues au point que plusieurs hérésies anciennement condamnées se sont reproduites parmi eux. Voici leurs propres paroles : « Tanto furore contenditur, ut non paucæ » veterum hæreses, quæ olim damnatæ fuerunt, quasi » ab inferis revocatæ, caput attollant. » De plus, Jean Sturmius, protestant, parlant aussi des controverses entre leurs Eglises, dit : « Præcipui articuli in dubium vocan- » tur, et multæ hæreses in Ecclesiam Christi invehuntur; » plana ad ætheismum paratur via. » Et cet auteur était prophète en cela; car en effet aujourd'hui une bonne partie des réformés sont tombés dans l'athéisme, comme on le voit dans les livres qu'ils publient continuellement, car, en vérité, avec le temps les choses ont bien changé, au point que les réformés eux-mêmes ont reconnu le peu de fondemens de leur prétendue religion évangélique, et de là ils se sont abandonnés au pur athéisme ou matérialisme, niant tout article de foi et disant que tout est matière; par conséquent qu'il n'y a ni Dieu, ni ame, ni autre vie pour nous que la vie présente; c'est ainsi qu'ils ont cherché à écarter leurs remords de la vie brutale qu'ils menaient. Mais en vain travaillent-ils avec effort à éloigner ce remords de leur conscience, ils ne pourront y parvenir. Tout ce qu'ils peuvent faire, c'est d'arriver au doute sur l'existence de Dieu et la réalité d'une vie éternelle; mais de se persuader positivement le contraire, cela ne leur sera jamais possible; car la simple raison naturelle nous crie qu'il est un Dieu créateur de tout et juste rémunérateur du bien et du mal et que nos ames sont éternelles et immortelles. Au résumé, ces malheureux

croient trouver la paix en se figurant qu'il n'y a pas de Dieu, afin de n'avoir aucun censeur et vengeur de leurs fautes; mais cette paix ils ne l'auront jamais, car le doute seul, s'il y a un Dieu, suffira pour les tourmenter sans cesse par la crainte de sa vengeance.

XII. Mais revenons à notre point. Suivant donc les novateurs eux-mêmes, les principaux points de la foi sont mis en doute parmi eux, et de fait, comme le rapporte le cardinal Gotti dans son savant ouvrage (la vraie Église, ch. 8. § 1. n. 9.), les luthériens reconnaissent une seule personne dans Jésus-Christ : Calvin et Bèze en admettent deux, d'accord en cela avec l'impie Nestorius. Luther et beaucoup de ses sectateurs disent que dans Jésus-Christ la nature divine elle-même souffrit et mourut, mais Bèze avec raison repousse cet horrible blasphème. Calvin fait Dieu auteur du péché : les luthériens disent que c'est là blasphémer. Luther dit que Jésus-Christ, même comme homme, est en plusieurs lieux, et Zuingle en cela le condamne. Luther admet trois sacremens, le baptême, la cène et la pénitence; Calvin admet le baptême et la cène, mais il rejette la pénitence; d'un autre côté il admet l'ordre que rejette Luther. De plus, Luther confesse qu'on doit adorer dans l'Eucharistie la présence réelle de Jésus-Christ; mais Calvin appelle cela une idolâtrie. Melancton (auquel Luther s'unit depuis) dit que les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut; mais les calvinistes tiennent que les bonnes œuvres sont de convenance, non de nécessité. Il faut donc dire que toutes ces nouvelles églises réformées, étant en contradiction sur de tels articles, errent sur les points principaux de la foi. Et en effet Calvin appelle les luthériens imposteurs et même idolâtres, parce qu'ils adorent Jésus-Christ dans l'eucharistie

et d'autres part Luther appelle les zuingliens et autres sacramentaires, sectes damnées, blasphémateurs et hérétiques; voici ses termes : « *Hæreticos censemus omnes* » sacramentarios, qui negant corpus Christi ore carnali » sumi in eucharistia. » (Apud Hospin. par. 2. hist. sacramen. p. 526. ).

XIII. Combien au contraire la vérité de l'Église catholique paraît démontrée quand on voit la constante uniformité de sa doctrine sur les dogmes de la foi, conservés depuis l'origine de la fondation de l'Église par Jésus-Christ. Elle a été la même dans tous les temps; en sorte que les vérités que nous croyons aujourd'hui ont été crues également dans les premiers siècles, comme le libre arbitre, la vertu des sacremens, la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, l'invocation des saints, la vénération pour leurs reliques et les saintes images, l'existence du purgatoire et autres semblables. Les novateurs appellent erreurs ces vérités de la foi; mais comment ces erreurs auraient-elles pu exister dans les premiers siècles de notre Église, temps où nos adversaires eux-mêmes avouent qu'elle fut la vraie Église de Jésus-Christ. Ils disent à cela, comme le rapporte Bellarmin (de notis Ecclesie, cap. 5. ) que ces erreurs furent comme des *taches*, c'est-à-dire de légers défauts, sur le visage de l'Église naissante. Ainsi, adorer la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie, vénérer la croix et les images ne furent, dans ces premiers siècles, que de simples *taches*? Et comment ces *taches* sont-elles devenues ensuite d'infâmes idolâtries, comme les adversaires les appellent aujourd'hui? Comment des idolâtries peuvent-elles être appelées de simples *taches*? Et comment Dieu a-t-il pu permettre que de si énormes erreurs régnaient dans son Église, depuis son

origine jusqu'à ce que ces nouveaux maîtres, Luther, Zuingle et Calvin vinssent les dissiper? Mais non, cette Église qui a été dès le commencement la vraie, le sera toujours.

XIV. Mais votre Église catholique, disent les novateurs, s'est arrogé l'autorité de créer de nouveaux dogmes de foi et de régler l'autorité de l'Écriture. Non, l'Église ne crée et ne peut créer de nouveaux dogmes de foi, mais seulement elle décide quels sont ceux que Dieu nous a enseignés par le moyen de l'Écriture et de la tradition, qui toutes deux sont la parole de Dieu écrite et non-écrite. Jamais non plus notre Église n'a entendu régler l'autorité de la parole divine, mais seulement de déclarer appuyée sur la tradition et l'assistance du Saint-Esprit quels dogmes nous devons tenir être de foi. Le fameux calviniste Basnage nous rend cette justice dans ses annales où il dit : « *Partes Ecclesiæ sunt in ea re, non auctoritatis quidem, »* quam canon ex se habet, adjunctio, sed declaratio. » Ainsi donc l'Église catholique en enseignant quel est le sens véritable de l'Écriture ne se met pas au-dessus de l'Écriture; mais elle se place au-dessus des jugemens des hommes privés, lesquels doivent obéir à l'Église à cause de l'autorité qu'elle a reçue de Dieu.

XV. Mais, disent les novateurs : Ceci est un cercle vicieux ; car vous croyez l'Écriture infaillible parce que l'Église le déclare, et l'Église aussi infaillible parce que l'Écriture le dit. Erreur. Cette opposition ne serait vraie que si on parlait à un infidèle niant à la fois l'infaillibilité et de l'Église et de l'Écriture ; mais le cercle vicieux n'existe plus quand on parle à un chrétien qui admet l'infaillibilité de l'Écriture ; puisque cette Écriture elle-même déclare que la vraie Église ne peut errer et qu'ainsi il est tenu de croire

tout ce que l'Eglise enseigne et que dans cette croyance il ne peut errer. Aussi S. Augustin disait : « Ego Evangelio » non crederem , nisi me Ecclesiæ moverit auctoritas. » (Lib. 4. controv. epist. Manich. c. 5. ). Le véritable cercle vicieux est celui que font les novateurs en disant que par l'Ecriture se prouve le sens privé et que le sens privé prouve l'Ecriture; car l'une et l'autre proposition sont fausses. Il est faux que le sens privé soit prouvé par l'Ecriture, et il est encore plus faux que l'Ecriture se prouve par le sens privé. Et voilà pourquoi les Ecritures ne peuvent servir aux novateurs; car en les expliquant non selon le jugement de l'Eglise, mais d'après le sens privé de chacun, il y a pour eux autant de croyances diverses que de personnes privées. Aussi ne pouvons-nous comprendre comment ils peuvent appeler hérétiques les sociniens, les ariens et autres semblables, qui nient la Trinité et la divinité de Jésus-Christ. Diront-ils qu'à l'égard de ces deux points les Ecritures sont expresses et claires; mais les sociniens leur répondront que sur ces deux points les Ecritures ne doivent pas s'entendre littéralement, mais allégoriquement. Or qui décidera cette question, quand les hérétiques refusent de se soumettre à la vraie Eglise qui seule peut la résoudre? Ah! si vous ôtez la soumission à l'Eglise, il n'est plus aucune erreur que vous puissiez traiter de telle sur aucun article de foi.

XVI. Mais, répliquent-ils, l'Eglise romaine a, avec le temps, déclaré de foi des choses qui ne l'étaient pas auparavant: donc elle n'a pas été constamment uniforme dans le dogme. On répond que si l'Eglise a déclaré, dans la suite des temps plusieurs dogmes qui n'avaient pas été déclarés encore, elle n'a point pour cela varié dans les choses de foi; car cela ne prouve pas que l'Eglise ait changé des



dogmes ; mais seulement que sur le fondement de l'Écriture et de la tradition et avec l'inspiration du Saint-Esprit elle a, dans la suite des temps, déclaré de foi plusieurs articles qui jusque-là n'avaient pas été l'objet d'une déclaration, mais qui étaient déjà de foi avant que l'Église en eût décidé.

XVII. Mais, ô Dieu ! comment ne s'aperçoivent-ils pas, ces nouveaux maîtres de la foi, que s'étant séparés de l'Église catholique et ayant perdu la soumission, ils ont perdu avec elle la règle de la foi ; en sorte qu'à présent, ils n'ont plus de règle certaine pour distinguer ce qui est de foi ou non. Toute leur règle de foi consiste dans l'Écriture : mais là est la source de leurs erreurs, parce que l'Écriture seule ne peut toujours suffire à reconnaître certainement les dogmes qu'il faut croire.

XVIII. Ils disent donc que l'Écriture sainte est l'unique règle de la foi. On peut leur demander d'abord comment ils savent qu'il y a une divine Écriture, des livres écrits par des hommes et inspirés de Dieu ? Comment peuvent-ils établir la vérité de l'Écriture sainte ? Sans doute par les prophéties et les miracles qui y sont rapportés ? Mais qui assure que ces prophéties n'ont point été écrites après les événemens ? Ces miracles par où savons-nous qu'ils sont vrais ? Comment enfin prouver que les livres qui composent aujourd'hui l'Écriture sainte ont été vraiment inspirés de Dieu ? Sera-ce par le texte même de l'Écriture ? Non, car ce texte ne peut servir à prouver que cette Écriture même est divine, puisque c'est là ce qui est en question, à savoir si ce texte est vraiment de l'Écriture sacrée ou non.

XIX. En second lieu, quand il serait certain que l'Écriture sainte existe, comment sauront-ils quels sont les

livres qui en font partie; car il est possible que quelque hérétique y ait inséré un livre qui ne soit pas canonique ou même canonique, mais non encore reconnu pour tel. Le canon catholique renferme soixante-douze livres; quarante-cinq du vieux Testament, et vingt-sept du nouveau, comme nous l'assure le concile de Trente dans sa sess. 4. Ce concile avait reçu ce canon tel que le donne le concile de Florence, et ce dernier le tenait de celui de Rome sous le pape Gélase. A ces conciles, il faut joindre le troisième de Carthage (selon d'autres le cinquième ou le septième), lequel fut approuvé dans le sixième concile œcuménique, où les Pères déclarèrent avoir reçu ce canon du pape Innocent I, vivant en 402, et qui affirme le tenir des apôtres par une constante tradition qui, du reste, n'était point connue dans tous les pays à cause des persécutions souffertes dans les trois siècles précédens.

XX. Luther, de son chef, retrancha de ce canon plusieurs livres faisant partie de l'ancien Testament, savoir : le livre de Tobie, ceux de Judith, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, de Baruch et des Macchabées; et dans le nouveau Testament il rejette l'épître de S. Paul aux Hébreux, l'épître de S. Jacques, et celle de S. Jude, ainsi que l'Apocalypse de S. Jean. Or, nous demandons aux luthériens comment ils prouvent que ces livres ne sont pas sacrés, et que ceux au contraire qu'ils admettent le sont? Ils ne peuvent certainement le prouver par les autres Écritures où il n'est point déclaré quels sont les livres sacrés ou les faux?

XXI. Ils disent que le souffle particulier de l'Esprit saint, qui les éclaire intérieurement, leur fait connaître quels sont les vrais livres canoniques. Mais, si tout chré-

rien a cette lumière interne , comme ils le disent , pourquoi la refuserait-on à un arien , à un nestorien , à un calviniste surtout , qui est aussi de cette religion prétendue réformée. Or , les calvinistes , en opposition aux luthériens , reconnaissent pour livres divins l'épître de S. Paul aux Hébreux , celle de S. Jacques , celle de S. Jude , et l'apocalypse de S. Jean. Votre esprit privé est donc bien obscur et bien trompeur , puisqu'il ne se fait pas connaître également à tous ? Et ainsi , si la vérité des Ecritures ne peut être connue que par cet esprit privé , c'est une chose incertaine qu'on veut connaître par le moyen d'une autre plus incertaine encore.

XXII. En troisième lieu , quand même on saurait certainement quels sont les livres saints , comment les hérétiques prouveront-ils jamais que la version qu'ils adoptent est légitime et exacte ? La Bible a été originairement écrite en trois langues , hébraïque , grecque et latine. Les livres de l'ancien Testament ont été écrits en hébreu ; ceux du nouveau l'ont été en grec , excepté l'évangile de S. Matthieu , et l'épître de S. Paul aux Hébreux , écrits en syriaque , et l'évangile de S. Marc , qui probablement le fut à Rome en langue latine. En outre , il s'est fait plusieurs versions de l'Écriture ; mais la Vulgate seule a été déclarée authentique par le concile de Trente dans sa sess. IV ; car , comme les savans le remarquent , les textes hébreu et grec , selon les exemplaires qui en restent , sont défectueux. Il est vrai que la Vulgate même , suivant le pape Clément , n'est pas aujourd'hui exempte de toute erreur ; mais il a été décidé que ces erreurs sont seulement accidentelles et non substantielles : ce que nous devons croire fermement , nous appuyant sur la promesse de Jésus-Christ que l'Église , s'exprimant par un concile , ne peut errer dans les

choses substantielles de la foi. Les hérétiques de leur côté ont publié plusieurs versions latines, mais toutes altérées et discordantes, non seulement avec la Vulgate, mais avec leurs propres versions latines, et leurs versions en langue vulgaire encore plus défectueuses que les latines; en sorte que, dans leurs diverses Ecritures, se trouvent plusieurs passages ajoutés, plusieurs passages omis, selon qu'il leur paraissait plus convenable pour appuyer leurs doctrines. Or, comment, cela étant, peuvent-ils dire que leurs Ecritures soient pures et légitimes?

XXIII. Quatrièmement, et encore, quand même vous seriez certains d'avoir la version pure et correcte dans quelques exemplaires, comment établirez-vous le vrai sens des Ecritures? S. Jérôme nous dit que la loi de l'Evangile n'est pas dans les paroles de l'Ecriture, mais dans le vrai sens de ces paroles : « Non putemus in verbis scripturarum esse » Evangelium, sed in sensu.... interpretatione enim per-versa, de Evangelio Christi fit hominis Evangelium, aut, » quod pejus est, diaboli. » Ainsi les paroles : « Pater » major me est » (Jo. x. 28), comme les entend un catholique, sont les paroles de Dieu, et, comme les entend un arien, elles constituent une hérésie. De même ces paroles : « Qui crediderit et baptizatus fuerit. » (Marc xvi. 16), expliquées par un luthérien, sont une hérésie; avec le sens catholique elles sont une vérité de foi.

XXIV. Il faut donc distinguer les sens divers de l'Ecriture, comme nous l'avons dit au commencement, en parlant sur la sess. IV. num. 53. Autre est le sens littéral, autre le sens mystique, et tous deux peuvent être la parole de Dieu. Dans la plus grande partie des Ecritures, le vrai sens est le littéral; néanmoins dans quelques passages le sens mystique est le seul vrai. Et cela arrive quand

la doctrine de l'Écriture ne peut être entendue dans la lettre même : d'autres passages encore sont vrais dans les deux sens, comme celui-ci de S. Paul : « Abraham duos filios habuit, unum de ancilla, et unum de libera... Quæ sunt per allegoriam dicta : hæc enim sunt duo testamenta, etc. » (Gal. iv. 22 et 24.)

XXV. Or, dans cette diversité de sens, quelle sera la règle pour reconnaître le vrai ? Dans ce passage de S. Matthieu (xxvi. 26) : « Accipite et comedite, hoc est corpus meum ; » nous, catholiques, nous entendons le mot *est* comme indiquant le temps présent ; en sorte que toutes les paroles étant prononcées, le pain n'est plus pain, mais est devenu le corps de Jésus-Christ, vrai, réel et permanent ; et ainsi, tirant notre certitude de l'autorité de l'Église, nous avons une ferme croyance dans l'Eucharistie. Mais Zuingle entend ce mot *est* comme s'il y avait : *Cela signifie mon corps*, et, à l'appui de cela, il cite un exemple tiré de l'Exode (11 et 12) : « Est enim phœnix, id est transitus. » *Est phœnix*, c'est-à-dire, *signifie passage*. Luther, au contraire, entend littéralement le mot *est*, et lui donne le sens d'*être*, mais il ne l'entend pas comme nous du temps présent où les paroles sont prononcées, mais du futur quand le sacrement est administré, comme s'il y avait : *Cela sera mon corps* ; c'est-à-dire lorsque les fidèles le recevront. Calvin, lui, entend le mot *est* comme indiquant une figure, c'est-à-dire *cela est la figure de mon corps*. Or, au milieu de tant d'explications différentes, comment pourrions-nous savoir le vrai sens du texte sans que l'autorité de l'Église nous le déclare ? Sera-ce par le sens privé, comme le disent les novateurs ? Mais les paroles susdites, « Hoc est corpus meum », Luther les entend réellement du corps de Jésus-Christ, et Calvin les en-

tend au figuré. Ces deux chefs, comme le disent leurs sectateurs, ont eu tous deux cette lumière intérieure du Saint-Esprit, et tous les deux ont reçu mandat de Dieu de nous enseigner la vraie foi ; mais l'un dit que dans ce pain il faut adorer Jésus-Christ comme Dieu ; l'autre que l'adorer comme Dieu est une véritable idolâtrie. A qui devons-nous croire de Luther ou de Calvin ; lorsque, comme ils le disent tous deux, il n'y a d'autre règle de foi que l'Écriture et le sens privé ? Et comment connaissons-nous la vérité quand l'Écriture peut avoir divers sens, et que le sens privé est si trompeur et si douteux chez eux que l'un soutient tout l'opposé de l'autre.

XXVI. Quelle foi pourrions-nous donc avoir dans ces faux maîtres quand eux-mêmes, en se séparant de l'Église, restent sans règle de foi ? Et Bossuet fait avec raison la remarque que, comme ces maîtres ont méprisé l'autorité de l'Église catholique, de même leurs disciples n'ont fait que peu de cas de leur autorité, et, se divisant en sectes différentes, ont formé plusieurs croyances et religions diverses.

Les luthériens, dans l'espace de 50 ans, se divisèrent en trois sectes, de luthériens, semi-luthériens et antiluthériens. Puis les luthériens se divisèrent encore en onze sectes, les semi-luthériens en onze autres, et les antiluthériens en cinquante-six, comme le rapporte Lindanus. (Épist. Rorem. in Luther.) De même, l'école des calvinistes se divisa bientôt en plusieurs sectes, dont on compte plus de cent. On trouve spécialement énuméré dans Noël Alexandre (hist. eccles. sec. XV et XVI. c. 2. a. 17, § 5) en combien de sectes sont divisés les calvinistes anglais. Il y a les puritains, qui suivent la doctrine pure de Calvin ; les piscatoriens, qui furent déclarés hérétiques par les cal-

vinistes de France ; les anglo-calviniens, qui consacrent des évêques et ordonnent des prêtres, choses rejetées par les autres calvinistes ; les indépendans, qui ne reconnaissent de supérieurs ni ecclésiastiques ni politiques ; les anti-scriptuaires, qui rejettent toutes les Ecritures ; les quakers, qui se vantent d'avoir sans cesse des révélations et des extases ; les rantères, qui regardent comme licite tout ce à quoi nous pousse la nature corrompue. La Hollande se trouva avec le temps divisée en deux partis d'arminiens et de gomaristes, bien que plus tard, dans un certain conciliabule tenu en 1618, on condamna Arminius comme schismatique. Grotius et le grand-pensionnaire Barneveldt n'ayant pas voulu se soumettre, le premier fut mis en prison, et le second décapité. Voilà la belle uniformité de foi qu'ont entre elles toutes ces sociétés de novateurs ! C'est le produit de leur esprit d'orgueil qui fait que, comme leurs maîtres se sont soustraits à l'obéissance de l'Eglise, eux aussi secouent le joug de leurs maîtres, et établissent de nouvelles sectes et de nouveaux systèmes.

XXVII. Et en vain leurs prédicans ont-ils prétendu remédier à ce désordre par des monitions, des décrets, des menaces, dépositions, excommunications, comme ils firent dans le synode Vallon tenu par eux à Amsterdam en l'année 1690 ; car les autres réformés se sont moqués de tout cela, disant que les décrets, les dépositions, les censures appartenaient au papisme et non à la réforme qui jouissait du privilège de la liberté de conscience. Mais ils ne voient pas que de cette maudite et destructive liberté de conscience sont nées toutes ces innombrables sectes diverses d'hérétiques et même de déistes et d'athées, qui ont rempli l'Angleterre, la Hollande et la Germanie. Le ministre Papin (dont la conversion fut l'œuvre de Bossuet)

fut tellement frappé à la vue des funestes conséquences auxquelles il se voyait entraîné par la force de la liberté de conscience, que soutenu par l'aide de Dieu, il revint en arrière et retourna au sein de la première mère, l'Eglise catholique, laquelle se rit de toutes ces nouvelles religions qui ne s'accordent pas seulement entre elles et ne sont qu'un groupe d'erreurs que chaque mécréant adapte selon son caprice et change comme il lui plaît; en sorte qu'à la fin tout se réduit à se livrer par le relâchement à tous les vices et à ne plus croire à rien. C'est fort justement que l'évêque de Londres, Edmond Gibson, écrit dans une lettre pastorale : « Entre le relâchement et l'impiété il y » a un trop étroit voisinage; » et M. de Fénelon, archevêque de Cambrai : Entre le catholicisme et l'athéisme il n'y a point de terme moyen.

XXVIII. Mais quelle merveille que les disciples de Luther et de Calvin soient ainsi divisés sur les points de foi quand leurs maîtres eux-mêmes sont aussi opposés l'un à l'autre que nous l'avons vu ? Qu'on lise l'Histoire des Variations des églises réformées écrite par Bossuet, évêque de Meaux, et on verra les contradictions parlées et écrites contre eux-mêmes par Luther et Calvin. Les seules contradictions de Luther, appelé par les réformés « la première fontaine de la foi pure, » et qualifié d'apôtre par Calvin, lequel ne craignit pas d'écrire : « Res ipsa clamat, » non Lutherum initio locutum, sed Deum per os ejus; » ces seules contradictions émises en divers temps sur les choses de foi, suffisent pour démontrer la fausseté de sa croyance. Il ne fit, tant qu'il vécut, que se contredire lui-même, réfutant ses propres doctrines, spécialement touchant la justification, la valeur de la foi et le nombre des sacremens. Sur le seul article de l'eucharistie on compte



jusqu'à trente contradictions : aussi le prince catholique, Georges de Saxe, répétait souvent ce mot fort juste : « Les » luthériens ne savent pas aujourd'hui ce qu'ils devront » croire demain. » Que d'opinions toutes différentes émises par Calvin sur l'eucharistie ! on peut les voir dans l'ouvrage de Bossuet. Mais je me trompe en disant que tant de contradictions suffisent à démontrer la fausseté de la croyance de ces nouveaux réformateurs, puisqu'une seule contradiction doit faire voir qu'ils n'étaient point inspirés de l'esprit de Dieu ; car Luther fait cet aveu : « Qui semel » mentitur ex Deo non est. » L'Esprit-Saint est un, « et » negare seipsum non potest. » (II. Tim. II. 13.) Combien donc Luther se vantait faussement d'avoir l'esprit de Jésus-Christ, disant : « Certissimus sum, quod doctrina mea » non sit mea, sed Christi. » Mieux aurait-il dit : *diaboli*. Mais comment aurait-il pu avoir l'esprit de Jésus-Christ, puisque (comme le rapporte Sanderus) il ne craignait pas de dire (præs. tom. 1) : « Ego non amabam, imo odie- » bam justum, et punientem peccatores Deum ; tacitaque, » si non blasphemia, certe ingenti murmuratione indi- » gnabar : atque adeo furebam sæva et perturbata con- » scientiæ. » (Apud Sander. De visib. mon. lib. 7.)

XXIX. En résumé, ôtez l'autorité de l'Église et vous anéantissez tout l'effet de la révélation divine et de la raison naturelle elle-même ; car l'une et l'autre pourront être interprétées par chacun à sa guise ; chacun pourra nier la trinité des personnes divines, l'incarnation du Verbe, l'immortalité de l'âme, l'enfer, le paradis, et tout ce qu'il voudra. M. Ramsay, parlant de Locke, dit, que quand un philosophe ne se guide pas d'après l'autorité de l'Église, il ne peut qu'errer. Un arminien (Jean Vytembogard, Epist. ad Lud. Colin. etc.), parlant du synode de Dor-

drecht, s'exprime ainsi contre les réformés : « Tous les » docteurs de la réforme, parmi lesquels on compte comme » les principaux Calvin et Bèze, sont d'accord sur cette » proposition générale, que tous les conciles et les syno- » des, pour saints qu'ils soient, peuvent errer en ce qui » regarde la foi. » Puis il n'hésite pas à dire : « Le fonde- » ment de la vraie réforme..... veut que nul ne puisse ni » ne doive se soumettre ni adhérer à aucun synode que » sous cette condition, qu'après avoir attentivement exa- » miné ses décrets en les comparant avec la parole de Dieu, » qui seule peut servir de loi en matière de foi, il les trou- » vera conformes à cette parole. » D'un autre côté, les ré- formés veulent que chacun soit tenu absolument de se soumettre à leurs synodes; mais comment se soumet- tra-t-on *absolument* si chacun ne doit se soumettre que quand il aura éprouvé que les décrets du synode sont conformes à la parole de Dieu? Aussi le même arminien conclut ainsi : « Que s'ils changent cette maxime, et s'ils » veulent que chacun se soumette absolument à leurs sy- » nodes, alors ils n'ont plus rien de valable à opposer aux » papistes et ils sont forcés de leur donner gain de cause. » Je le répète; une fois ôtée l'obéissance à l'Église, il n'y a point d'erreur qu'on ne soit conduit à embrasser ou au moins à tolérer dans les autres. C'est là le grand argument qui (au rapport du P. Valsec) convertit un ministre réformé de France. Ce ministre voyant que le système de Calvin le portait nécessairement à tolérer toute erreur, soit d'hérésie, soit même d'apostasie, se fit catholique et publia ensuite un ouvrage éminemment utile, intitulé : « Les deux voies opposées en matière de religion. » Au reste, de ce système de tolérance des réformés, qui permet à chacun d'examiner si les décisions de l'Église sont con-

formes aux Ecritures, est venue cette multitude d'impies qui dans le siècle passé et celui-ci, ont empesté de leurs mauvais livres tous les pays où règne la réforme.

XXX. Quelque réformé répliquera : Mais parmi vous, catholiques, nonobstant l'infailibilité que vous attribuez à l'Eglise romaine, il ne laisse pas d'y avoir beaucoup de déistes et de matérialistes, au sein même de l'Italie. Nous répondrons : Sans doute ; et plutôt à Dieu qu'il ne fût pas vrai que parmi nous certains libertins pour vivre dans le désordre sans remords de conscience (peine bien chère par laquelle s'achètent les plaisirs criminels du péché) se sont joints à la troupe misérable des incrédules. Mais d'où vient un si triste résultat si ce n'est de ces livres ultramontains dont je viens de parler, répandus partout pour infecter l'esprit des peuples ? Cependant ces mécréans, quand ils sont découverts, ne sont pas tolérés chez nous comme parmi les hérétiques. Du reste l'infailibilité de notre Eglise n'en est pas moins propre à extirper les erreurs contre la foi ; et les impies ne deviennent tels que parce qu'ils n'obéissent pas à l'Eglise : à la différence de la religion prétendue réformée qui ne saurait mettre un frein à la liberté de conscience, d'après laquelle on ne croit que ce que l'on veut. Le faux principe, que chacun peut faire l'examen des choses de la foi, ouvre à tous la voie qui conduit à embrasser toute erreur, et à perdre toute lumière de la foi.

---



## ACTIONS DE GRACES A DIEU

Pour nous avoir fait le don de la sainte foi, et prière pour qu'il augmente cette foi en nous.

---

O Sauveur du monde, je vous rends grâces pour moi et pour tous les fidèles mes frères, de ce que vous nous avez appelés et admis à vivre dans la vraie foi qu'enseigne la sainte Eglise catholique romaine : « Bon Dieu » (vous dirai-je, avec S. François de Sales), grands et nombreux sont les bienfaits, par lesquels vous m'avez infiniment obligé envers vous et pour lesquels je vous rends grâces du fond de mon cœur; mais comment pourrai-je assez reconnaître celui de m'avoir éclairé par votre sainte foi? Je tremble, ô Seigneur, en comparant mon ingratitude avec un aussi grand bienfait. » Je vous en remercie pourtant, ô mon Seigneur, autant que je le peux dans ma faiblesse, et je vous prie de faire connaître à tous les hommes la beauté de votre sainte foi. « O Dieu (s'écrie le même saint), la beauté de votre sainte foi me frappe tellement que j'en meurs d'amour, et il me semble que je dois renfermer le don précieux que Dieu m'en a fait dans un cœur tout parfumé de dévotion. » Mais hélas! ô Jésus mon Rédempteur, combien peu d'hommes vivent dans cette vraie foi! O Dieu, la plupart des hommes restent ensevelis dans les ténèbres de l'infidélité ou de l'hérésie! Vous vous êtes humilié jusqu'à la mort et à la mort de la croix pour le

salut des hommes ; et ces ingrats ne veulent pas même vous connaître ! Ah ! je vous en supplie , ô Dieu tout-puissant , ô infini et souverain bien , faites vous connaître à tous , faites que tous vous aiment.

O sublime mère de Dieu , Marie , vous êtes la protectrice universelle des hommes ; voyez cette immense ruine des âmes que l'enfer opère et va de plus en plus opérant de nos jours , en répandant de nombreuses erreurs contre la foi par le moyen de tant de livres empoisonnés qui circulent pour notre malheur jusque dans les royaumes catholiques ; ah ! par pitié , priez votre Dieu , qui a tant d'amour pour vous , priez et obtenez un remède à de si grands maux : priez , ô priez ? car vos prières sont toutes puissantes auprès de Jésus , votre fils , qui se plaît à vous exaucer en tout ce que vous lui demandez.

FIN DU TOME DIX-NEUVIÈME.

---

# TABLE.

---

<b>But de l'ouvrage.</b>	<b>177</b>
<b>V<sup>e</sup> SESSION. — De l'Écriture et de la tradition.</b>	<b>179</b>
§ I <sup>er</sup> . De l'approbation des livres saints et des traditions.	<i>ib.</i>
§ II. De l'édition et de l'usage des livres saints.	<b>187</b>
§ III. De quelques notions utiles au lecteur sur les livres canoniques de l'Écriture.	<b>193</b>
§ IV. Objections des adversaires des livres canoniques.	<b>195</b>
§ V. Si les divines Écritures furent également inspirées de Dieu tant pour les choses qui y sont contenues que pour les paroles.	<b>200</b>
Réponses aux principales objections.	<b>201</b>
§ VI. Du sens des saintes Écritures.	<b>203</b>
§ VII. Des diverses versions de l'Écriture.	<b>205</b>
§ VIII. Où l'on expose en terminant les doctrines les plus utiles à connaître sur la tradition.	<b>208</b>
Règles par lesquelles on reconnaît qu'une tradition est humaine et non divine.	<b>214</b>
§ IX. Règles pour reconnaître si une tradition est divine et non humaine.	<b>216</b>
<b>V<sup>e</sup> SESSION. — Du péché originel.</b>	<b>219</b>
<b>VI<sup>e</sup> SESSION. — De la justification. — Préambule.</b>	<b>242</b>
<b>TRAITÉ SUPPLÉMENTAIRE. — Du mode d'opération de la grâce.</b>	<b>283</b>
§ I <sup>er</sup> . Du système des thomistes.	<i>ib.</i>
Exposition des difficultés opposées au système des thomistes.	<b>285</b>
§ II. Du système de Molina.	<b>288</b>
Difficulté opposée au système de Molina.	<b>290</b>
§ III. Exposition du système des congruistes.	<b>294</b>
Difficulté qui contredit le système des congruistes.	<b>295</b>
§ IV. Du système de Thomassin.	<i>ib.</i>

Difficulté qui s'oppose au système de Thomassin.	296
§ V. Du système des augustiniens : de la délectation absolument victorieuse.	<i>ib.</i>
Difficulté opposée au système des augustiniens.	297
§ VI. Du système du P. Berti et de ses adhérens : de la délectation victorieuse relativement, c'est-à-dire par la supériorité du degré.	298
Difficulté qui se rencontre au système du P. Berti.	299
§ VII. Où nous établissons notre doctrine que, pour accomplir les préceptes, la grâce efficace <i>ab intrinseco</i> est nécessaire ; mais que celle grâce s'obtient par la grâce suffisante de la prière.	306
VII <sup>e</sup> SESSION. — Décret sur les sacremens.	323
Des sacremens en général.	<i>ib.</i>
Du baptême.	337
De la confirmation ou saint-chrême.	349
XIII <sup>e</sup> SESSION. — Du sacrement de l'eucharistie.	361
XIV <sup>e</sup> SESSION. — Du sacrement de pénitence.	390
Chap. II. — De la différence entre la pénitence et le baptême.	397
Chap. III. — Des parties de la pénitence.	398
Chap. IV. — De la confession.	424
Chap. VI. — Du ministre et de l'absolution.	440
Chap. VII. — De la juridiction et des cas réservés.	443
Chap. VIII. — De la satisfaction.	445
Chap. IX. — Des œuvres de satisfaction.	448
XIV <sup>e</sup> SESSION. — Du sacrement de l'extrême-onction.	457
Chap. I <sup>er</sup> . — De l'institution du sacrement de l'extrême-onction.	457
Chap. II. — De l'effet de ce sacrement.	463
Chap. III. — Du ministre de l'extrême-onction, et du temps dans lequel elle doit être administrée.	466
XXI <sup>e</sup> SESSION. — De la communion sous l'une et l'autre espèce, et de la communion des enfans.	476
XXII <sup>e</sup> SESSION. — Du sacrifice de la messe.	496
De l'efficacité du sacrifice de la messe.	507
XXIII <sup>e</sup> SESSION. — Du sacrement de l'ordre.	534



<b>Chap. I<sup>er</sup>. — De l'institution du sacerdoce de la loi nouvelle.</b>	<b>538</b>
<b>Chap. II. — Des sept ordres.</b>	<b>540</b>
<b>Chap III. — Où il est enseigné que l'ordre est un véritable sacrement.</b>	<b>542</b>
<b>Chap. IV. — De la hiérarchie ecclésiastique et de l'ordination.</b>	<b>547</b>
§ I <sup>er</sup> . Du célibat pratiqué dans l'Église par les clercs qui ont reçu les ordres majeurs.	558
§ II. Du vœu de continence.	568
§ III. Notions sur les anciennes coutumes touchant le sacrement de l'ordre.	570
<b>XXIV<sup>e</sup> SESSION. — Du sacrement de mariage.</b>	<b>574</b>
<b>XXV<sup>e</sup> SESSION. — Décret touchant le purgatoire.</b>	<b>612</b>
<b>Des prières offertes par les fidèles pour les ames du purgatoire.</b>	<b>628</b>
<b>De invocatione, veneratione, et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus.</b>	<b>631</b>
§ I <sup>er</sup> . Du culte dû aux saints.	634
§ II. De l'invocation des saints.	639
§ III. De la vénération due aux reliques des saints.	652
§ IV. De la vénération des saintes images.	656
<b>Des indulgences.</b>	<b>666</b>
<b>TRAITÉ SUPPLÉMENTAIRE (16<sup>e</sup> et dernier). — De l'obéissance due aux décisions du concile, qui sont celles par conséquent de l'Église catholique romaine, hors de laquelle il n'y a point de salut.</b>	<b>680</b>
<b>Actions de grâces à Dieu pour nous avoir fait le don de la sainte foi, et prière pour qu'il augmente cette grâce en nous.</b>	<b>707</b>