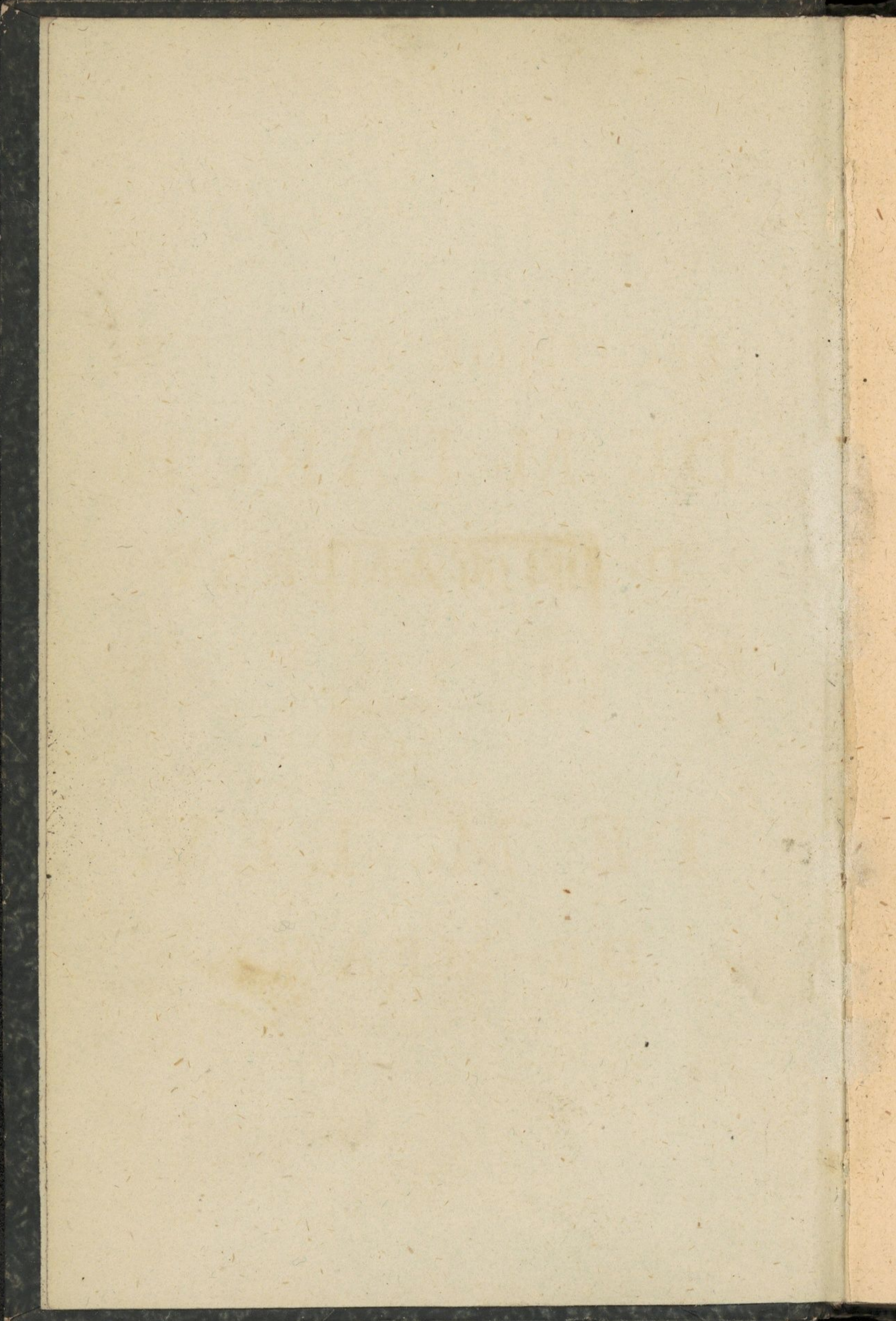


Nbb. 26
27.



SECONDE LETTRE
DE M. L'ARCH.
D. DE CAMBRAY
POUR SERVIR DE REPONSE
A CELLE
DE M. L'EV.
DE MEAUX.

KÖN. PR. FR.
UNIVERS.
ZVHALLE.

Abt. 26.



ONSEIGNEUR

Il faut encore commencer une lettre par des plaintes sur des passages alterez. Vous ne cessez point de me faire dire que *l'ame est invinciblement persuadée qu'elle est reprouvée de Dieu.* Vous donnez ces paroles comme étant les miennes. Vous les donnez comme telles apres que je me suis plaint qu'elles n'étoient pas de moi dans cét arrangement, & qu'elles étoient defigurées par le retranchement de ce qui leur est essentiel. J'ai dit seulement qu'une *ame peut être invinciblement persuadée d'une persuasion reflexive, & qui n'est pas le fonds intime de la conscience qu'elle est justement reprouvée de Dieu.* Pourquoi avez vous

pag. 316

A ij

4

retranché ces mots essentiels ; & qui n'est pas le fonds intime de la conscience ? Il est inutile de raisonner, venons au fait. Si ces mots n'étoient pas un vrai correctif, pourquoi avez-vous craint de les laisser en leur place ? Pourquoi ne cessez-vous point de les supprimer ? Pourquoi repetez-vous cette affreuse accusation dans vôtre lettre sans retablir le passage dans son entier ?

Il est inutile de dire, comme vous le ferez peut-être, que vous y avez suppléé ailleurs dans vôtre lettre même. Pourquoi retranchez-vous une partie de mes paroles dans un endroit, où vous voulez tirer vôtre conclusion contre moi, & me rendre odieux au lecteur ? Si vous eussiez rapporté en cet endroit toutes mes paroles elles auroient aneanti vôtre objection. On auroit vû que cette *persuasion reflexchie* ne pouvoit naitre qu'à l'occasion des reflexions de l'entendement, & qu'elle ne consiste point dans des actes reflexchis, puis qu'elle n'est pas du fonds intime de la conscience, qui est toujours la partie supérieure. On auroit vû que cette persuasion n'est qu'apparente, ce qui est evidemment synonyme avec *imaginaire*. On auroit vû que ce n'est pas une vraie persuasion, mais une *espece de persuasion*. On auroit vû que ce n'est qu'un trouble par scrupule. On auroit vû que ce n'est qu'un trouble & un *obscurcissement* de la partie inferieure qui

Max. des
SS. 1p.
90.

p. 116.

consiste, selon moi, dans l'imagination & dans les sens, pendant que l'esperance s'exerce dans la partie superieure, à laquelle selon moi appartient toute operation intellectuelle & volontaire, tant reflexie que directe. p. 123.

Voilà, Monseigneur, ce que mon texte vous fournissoit pour justifier vôtre Confrere. Au lieu de rassembler ainsi ce qui établit le pur sens du texte avec tant d'évidence, vous avez retranché de l'endroit que vous rapportez les mots qui écartent le mauvais sens. Souffrez que je vous parle comme vous m'avez parlé. Un petit mot qu'on supprime une ou deux fois fait sentir ce qu'on a dans le fonds de l'ame. Vôtre prevantion vous fait compter pour rien tout ce qui est pour moi, & vous grossit tout ce qui vous paroît propre à me confondre.

Vous vous retranchez à dire que ces termes persuasion & conviction regardent naturellement l'esprit & la partie haute de l'ame. p. 19.
Faut-il, Monseigneur, vous contredire en tout? Je suis fâché d'avoir à le faire si souvent. Mais je ne puis l'éviter en cette occasion. Persuasion dans nôtre langue ne signifie pas plus que croire. Le frere Laurens pendant 4. ans croyoit certainement qu'il étoit damné. Une croyance certaine dit plus qu'une simple persuasion, sur tout quand elle est constante pendant quatre

ans. Direz vous que cette croyance certaine étoit de la haute partie de l'ame ? Selon vous S. François de Sales eut une impression de reprobation . . . & comme une réponse de mort assurée . . . Il supposoit qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité. Supposer ainsi une chose n'est-ce pas en être persuadé, sur tout quand cette supposition va jusqu'à prendre une terrible résolution fondée uniquement sur la supposition même. Supposer ainsi une chose, c'est-la poser comme certaine, & la faire servir de fondement à tout cequ'on resout.

Catech.
Epir. 4.
part. p.
361.

Mais voulez vous voir une expression incomparablement plus forte que toutes les miennes. Elle est du S. Abbé Blossius approuvé par tant de celebres Univerlitez d'Allemagne & des Pais-Bas, & tant louë par le Cardinal Bellarmin. Elle est rapportée par le P. Surin. Ainsi vous l'avez approuvé, alors, dit-il, parlant des épreuves, l'homme est tout abandonné à lui-même. *Hic jam homo totus sibi relinquitur.* Il ne dit pas que l'homme paroît abandonné. Il dit simplement qu'il l'est Il croit perdre tout son tēms. *Totum etiam tempus suum se perdere putat.* Il croit avoir perdu toutes choses. Remarquez encore qu'il ne dit pas l'homme s' imagine. Il ne prend point cette précaution. Il dit, l'homme croit. Ecoutons encore le saint Auteur. Ce qui fait qu'étant tombé dans une extreme tristesse & un horrible desespoir. Il dit,

7
c'est fait de moi. Je suis perdu. Je suis privé de la lumière. Toute grace s'est retirée de moi. *Omnia se perdidisse arbitratur unde & in gravem tristitiam, horribilemque desperationem prolapsus dicit. Iam de me actum est. Perii lumen perdididi, omnis gratia à me recessit.* Écoutons encore le P. Surin approuvé par vous. „ L'ame, dit-il, „ se sent pleine de mouvements d'orgueil, „ d'aversion d'autrui, d'impureté, de de- „ pit, & de rage, & par fois même de de- „ sespoir, d'infidélité avec des tenebres si „ épaisses que l'ame se croit difforme & „ des-agreable à Dieu & se voit manifeste- „ ment sale & insupportable à soi-même. „ Par ce sentiment du mal, comme par „ une lessive admirable, l'ame est reduite, „ comme en la pureté baptismale, & ju- „ stice primitive. Qui ne diroit quand une „ servante frotte la veisselle de bouë & de „ sable, qu'elle la sallit, & cependant el- „ le la nettoye. Il ne parle pas d'une sim- „ ple croyance ou persuasion, il parle de „ voir manifestement. Vous avez donc ap- „ prouvé qu'on dise que ces ames tombent „ dans un horrible desespoir, sans y ajouter „ aussitôt, comme je l'ai fait, qu'il n'est „ qu'apparent. Vous avez approuvé qu'on „ dise que l'homme est tout abandonné à lui „ même, pour dire qu'il paroît abandonné. „ Vous avez approuvé qu'on dise que l'ame „ est persuadée de cet abandon jusqu'à le voir „ manifestement. Vous avez approuvé aussi

Fôdem.
de la vie
sp. l. 4. §
ch. 8. p.
301.

Catech.
Spir. 2.
part. p.
195.

ce que le Pere Surin dit encore parlant de cette ame dans les epreuves. Elle ne peut, dit-il, comprendre qu'elle ne soit en tout mechante & maligne. Voila une persuasion qui va jusqu'à une vue manifeste & que l'ame ne peut vaincre. Refuserez vous d'appeller invincible une persuasion, qu'on ne peut vaincre? Quoi qu'elle ne soit qu'apparente ou imaginaire. Il ajoute. L'ame se voit comme reprouvée par l'operation de l'esprit diabolique qui fermant la porte à toute joye ne lui laisse que la vue de son mal.

P. 20.

Vous n'avez de recours en cette occasion qu'au terme d'invincible qui exprime, dites-vous, une inevitable & certaine demonstration. Mais puis que l'ame selon le P. Surin ne peut comprendre que sa malice, & que l'operation de l'esprit diabolique ferme la porte à toute autre vue, elle est dans l'impuissance de vaincre cette impression. De plus songez un peu au Frere Laurens. Sa croyance certaine qu'il étoit damné dura 4. ans. Pendant ces quatre ans tous les hommes du monde n'auroient pû lui ôter cette opinion. Sans doute il n'auroit pû se l'ôter lui même. Voila une opinion ou persuasion, car c'est la même chose. Elle va jusqu'à la croyance certaine; mais si certaine & si invincible, que ni ce bon Frere ne peut la vaincre, ni tous les hommes du monde n'auroient pû l'en delivrer. Cette conviction étoit donc invincible. Elle n'étoit pourtant

pas dans la partie haute de l'ame. Elle étoit tout ensemble invincible, & seulement apparente, ou imaginaire, c'est à dire, précisément comme je la depeins dans mon livre.

Vous me demandez pourquoi je n'ai pas dit dans mon livre, comme je le dis à present que cette persuasion n'est qu'imaginaire. Hé, Monseigneur, n'alterez point mon texte, & vous y trouverez tout ce que vous dittes qui y manque. Reconnoissez que la persuasion n'est qu'apparente selon mon livre, & avouez qu'apparente & imaginaire sont précisément synonymes. D'ailleurs les Saints Auteurs que je cite n'ont point pris ces précautions. Blofius dit que l'ame *croit avoir tout perdu & être perdue* elle même. Il ne dit pas qu'elle se l'imagine; il dit qu'elle tombe dans un horrible *desespoir*. Le Frere Laurens *croyoit certainement*, dit l'Auteur de sa vie, il ne dit pas qu'il s'imaginait croire. Vous même, Monseigneur, vous avez dit que S. François de Sales *supposoit qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité*; vous n'avez point dit qu'il s'imaginait supposer. De plus si on avoit attaqué S. François de Sales, la Bienheureuse Angele de Folligny, Blofius, la M. Marie de l'Incarnation, le Frere Laurens, le P. Surin, & tous ces autres saints contemplatifs sur leurs expressions, ils au-

roient repondu 'comme je reponds. Ils au-
 roient dit que leurs *croyances*, ou *supposi-
 tions*, ou *persuasions* n'étoient qu'*apparentes*.
 Vous même, si on vous attaquoit sur la
 citation que vous avez fait de leurs paro-
 les, vous vous justifieriez en disant que
 vous n'avez voulu prouver par là qu'une
 persuasion qui *n'est pas intime*, & qui
 n'est qu'*apparente* ou *imaginaire*. Plus on
 vous presseroit, plus vous chercheriez tous
 les termes qui leveroient les equivoques
 de vôtre adverfaire. Voila précisément ce
 que je fais avec vous. enfin observez, s'il
 vous plait, qu'il s'agit dans tout ce que
 je dis sur les epreuves, de la separation de
 la partie superieure d'avec l'inferieure. Je
 mets tout le *troublé* & tout l'*obscurcisse-
 ment* dans la seule inferieure. Je mets tou-
 te la paix & tout l'exercice des vertus dans
 la seule superieure. J'attribüe à la supe-
 rieure tout ce qui est *intellectuel* & *volon-
 taire*. Je n'attribüe à l'inferieure que l'*i-
 magination* & les *sens*. Voila mon texte
 tout pur. Direz-vous que j'ai cru que les
 reflexions ne sont ni *intellectuelles* ni *vo-
 lontaires*? Direz-vous que pour expliquer
 la separation des deux parties, je les ai
 confonduës, & que j'ai mis dans les ac-
 tes reflexis de la superieure que je sup-
 pose en paix tout le *trouble* & tout l'*obf-
 curcissement* de l'inferieure? La seule se-
 paration des deux parties emporte evidem-

ment ma justification. Toute la paix dans l'exercice des vertus est réservée à la partie supérieure. Tout le trouble, qui fait la persuasion apparente, ne peut être que dans l'inférieure qui est l'imagination.

Vous revenez encore à la persuasion réfléchie, & vous attaquez la comparaison que j'ai faite de cette persuasion réfléchie avec les plaisirs raisonnables d'un Philosophe. Voici vos paroles. *Je ne sais comment il arrive que tous vos exemples se tournent contre vous.* Voyons, Monseigneur, si cet inconvénient m'arrive. Vous dites que ces plaisirs raisonnables sont approuvés par la raison. D'où vous concluez qu'il faut suivant ma comparaison que les persuasions réfléchies soient approuvées par les réflexions. Mais voici un grand mécompte. Je vous ai proposé la comparaison des plaisirs que la raison cause par accident, & dont elle est l'occasion, sans qu'il soit question de savoir si elle les régle, ou ne les régle pas. J'ai ajouté qu'on dit tous les jours qu'une réflexion est douloureuse, parce qu'elle cause la douleur, quoi qu'elle ne soit pas une douleur elle même. Souvent la douleur causée par les réflexions n'est point approuvée par les réflexions mêmes. Au contraire les réflexions condamnent les douleurs excessives qu'elles causent par accident. L'exemple d'un Geometre est encore tres-decisif. Ses

p. 21.

Prem.
lettre à
M. de
M. p. 34.3. lettre
à M.
l'Arch.
de P. p.
17.

operations intellectuelles lui causent des
 plaisirs. Si ces plaisirs sont excessifs dans
 ce Geometre trop passionné pour la Geo-
 metrie, il n'en est pas moins certain que
 ses operations raisonnables ou intellectuel-
 les sont la cause *par accident* ou *l'occasion*
 de ces plaisirs. Sa raison ne les approu-
 ve pourtant pas. On peut donc avoir des
 plaisirs que les operations raisonnables
causent par occasion, & que la raison ne
 regle ni n'approuve. Tout de même on
 peut avoir une persuasion apparente ou
 imaginaire que les actes reflexchis ont
 causée par accident, & que les actes re-
 flexchis ne reglent ni n'approuvent.
 On peut encore employer l'exemple
 d'un homme à qui ces reflexions sur le
 bord d'un precipice ont imprimé une
 crainte. Cette crainte, je le suppose est
 purement de l'imagination, mais les re-
 flexions de l'entendement l'ont causée, &
 il ne l'auroit pas, s'il n'eut point fait des
 reflexions. Cét homme ne peut plus vain-
 cre son trouble quoique sa raison ne l'ap-
 prouve pas. Il en est de même de la per-
 suasion apparente dont j'ai parlé. Elle
 nait par accident des reflexions inquietes
 de l'entendement. Elle est dans l'imagi-
 nation seule. Mais la partie superieure
 qui est la raison ne peut l'appaiser. Cette
 persuasion non plus que le plaisir de

Geometre, & que la crainte de l'homme sur le bord du precipice n'est ni commandée, ni réglée, ni approuvée par la raison. Ma comparaison ne se *tourne* donc contre moi, que quand on la change & qu'on la détourne dans un sens qui n'est pas le mien.

Ce qui me surprend le plus, c'est que vous voulez que je n'aye fait qu'*augmenter la difficulté* en disant que ces *persua-* p. 22.
sions ne sont pas intimes, mais apparentes.

Quoi direz vous, Monseigneur, qu'une persuasion réelle & *intime* de la reprobation seroit moins à craindre qu'une *persuasion apparente*? L'apparence du desespoir est elle pire que le desespoir même? Mais examinons vôtre raison. *Le Malheureux Molinos & ses Disciples*, dites vous, ne croyent ils pas que leurs crimes p. 22.
ne sont qu'apparens & que leur consentement n'est pas intime pourquoi donc ne craignez vous pas de leur preparer des excuses? Non je ne le crains point, & je n'ay aucun sujet de le craindre. Les Quicquistes sont des fanatiques impudens lors qu'il pretendent faire sans *consentement intime* de leur volonté des actions libres & horribles, que les hommes ne font, que quand ils sont assez malheureux pour les vouloir commettre. Ajoûter à l'horreur de ces actions l'impudence de dire qu'ils le font sans liberté & sans aucune volon-

té véritable de les faire, c'est le comble de la depravation & de l'hypocrisie. Mais s'enfuit-il de là que les plus saintes Ames ne puissent avoir des persuasions *apparentes & non intimes* qu'elles sont rejetées de Dieu ! L'impudence des Quietistes sur des actions véritablement délibérées empêche-t-elle que les saintes Ames n'ayent un trouble véritablement indeliberé sur leur salut ? Ou en sommes nous si on ne peut plus, *sans preparer des excuses à Molinos*, dire que des ames tres-innocentes ont une *persuasion apparente* ou imaginaire de leur reprobation ?

S. François de Sales ne *supposoit-il pas qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité !* Le Frere Laurens ne le „ croyoit-il pas certainement pendant quatre ans, en sorte „ que tous les hommes du monde ne lui „ auroient pas ôté cette opinion ? Ceux qui ont rapporté si fortement ces faits devoient-ils s'en abstenir de peur de preparer des excuses à Molinos ? Peut-on mieux expliquer cette espece de *persuasion* qu'en disant qu'elle n'étoit qu'*apparente*, ou imaginaire, & qu'en assurant que c'étoit un *trouble par scrupule* ? Avez-vous oublié tous ces faits rapportez par vous-même ? Faudra-t'il les nier de peur de donner des armes aux Quietistes : la verité de Dieu a-t'elle besoin de nôtre mensonge ? Ne seroit-ce pas faire triompher ces fanatiques

que de dissimuler ces expériences attestées par les écrits de tant de Saints : En supposant ces faits , n'est-il pas encore, tres-facile de confondre les Quietistes !

Pourquoi donc m'accusez vous, Monseigneur, de ne répondre rien dans mes quatre lettres à cette objection *à cause qu'elle est poussée jusqu'à la démonstration la plus évidente.* Y eut-il jamais rien de moins démonstratif. Parce que les Quietistes veulent faire passer des crimes véritables & manifestes pour des crimes apparens, il ne sera plus permis de dire qu'un grand nombre de Saints ont eu des apparences de persuasion qu'ils étoient re-reprouvez. Telles sont, Monseigneur, vos démonstrations après lesquelles vous m'insultez sur mon silence. P. 23.

Mais enfin examinons la raison qui vous fait dire que les persuasions dont il s'agit sont véritables. „ Qu'est-ce selon „ vos principes qui les empesche d'être „ intimes, sinon qu'elles sont reflexchies : „ voici vos paroles. Une ame est invinciblement persuadée d'une persuasion reflexchie & qui n'est pas le fonds intime de la conscience qu'elle est justement reprobée de Dieu. Vous le voyez, „ Monseigneur, ce qui l'empesche d'être „ l'intime de la conscience, c'est qu'elle „ est reflexchie. Non, Monseigneur, je p. 24.

ne le vois point, & je n'ai garde de le voir, puis qu'il n'est point dans mon texte. Je ne dis point comme vous voulez le faire entendre que la persuasion n'est pas intime parce qu'elle est reflexie. Pour me le faire dire il faudroit renverser mon texte joindre deux membres de ma periode qui sont tres-separez & donner le premier comme la raison du dernier, en y ajoutant un A CAUSE, OU UN PARCE, qui n'y fut jamais. Je dis deux choses de cette persuasion l'une qu'elle est *reflexie*, c'est à dire causée par accident par les reflexions. L'autre qu'elle n'est pas *intime* mais seulement *apparente*. Mais je n'ai jamais dit qu'elle n'est pas intime, à cause qu'elle est reflexie.

p. 24.

Voici une autre imputation aussi contraire à mon texte. „ C'est vous même „ qui dittes encore que l'ame ne perd ja- „ mais l'esperance dans la partie supe- „ rieure, c'est à dire dans ses actes directs „ & intimes. C'est donc vous qui desfi- „ nissez la partie superieure par les actes „ qui ne sont pas reflexis. Compterez- „ vous toujours pour rien, Monseigneur, les reponses les plus decisives : voulez vous toujours recommencer les objections les plus detruittes? Faut-il encore repeter les exemples les plus sensibles pour decouvrir vos paralogismes? Ne dit-on pas tous les jours qu'un Allemand qui voyage, est en
France.

France, c'est à dire à Paris ? Sensuit-il de là que Paris soit lui seul toute la France ? Tout de même l'esperance est dans la partie superieure, puis qu'elle est dans des actes qui appartiennent à cette partie. Mais sensuit-il de là, que cette partie n'ait point d'autres actes : Nul Logicien, Monsieur, ne vous passera ce raisonnement, j'avois montré dans mes reponses combien il est defectueux. Mais les plus claires reponses ne servent de rien. Sans les detruire vous recommencez l'argument. Celui-ci est encore du même genre *les actes reflexchis sont ceux qui se communiquent à l'imagination, & aux sens qu'on nomme la partie inferieure. . . . c'étoit donc la reflexion qui faisoit alors la partie basse de l'ame.* Vous n'avez pas jugé à propos de rapporter mon texte entier. Le voici. *Les actes reflexchis qui laissant une trace sensible se communiquent à l'imagination & aux sens.* Vous avez retranché du milieu de mon texte ces paroles *qui laissant une trace sensible.* Ces paroles sont le denouement de toute vôtre objection, & c'est ce denouement que vous supprimez, puis que *les actes reflexchis se communiquent à l'imagination & aux sens qui sont la partie inferieure*, ils ne sont donc pas de cette partie. Les ordres du Conseil du Roy qu'on communique aux tribunaux inferieurs, ne sont pas les ordres de ces tribunaux inferieurs.

Rep. à la
decl. p.
132. &
suiv.

P. 25.
Expl des
max. p.
122.

Ainsi vôtre consequence est précisément contradictoire à celle qu'il failloit tirer. Mais encore comment est-ce que les actes reflexchis de la partie superieure se communiquent à l'inferieure, le voici clairement exprimé dans les paroles que vous avez retranchées. Cette communication ne consiste qu'en ce que les actes reflexchis *laissent* dans le cerveau une *trace sensible*. La *trace sensible* du cerveau est ce qui fait la communication à la partie inferieure. Mais les actes reflexchis sont tres-differents de la trace qu'ils laissent. Les actes passent, & la trace demeure. Les actes reflexchis étant intellectuels appartiennent selon ma definition à la partie superieure. C'est dans l'inferieure qu'est la trace. Pour l'inferieure je ne dis pas qu'elle comprend l'imagination & les sens. Ce seroit trop peu dire, je vais plus loin, & j'assure que *l'imagination & les sens sont la partie inferieure*, pour exprimer que cette partie ne consiste qu'en ces deux choses. Ainsi dans la separation que j'ai voulu expliquer, toute la paix est dans la partie superieure qui comprend *tout ce qui est intellectuel & volontaire*, tant les reflexions, que les actes directs. Tout le trouble & tout l'obscurissement est dans la partie inferieure qui ne consiste que dans *l'imagination & dans les sens*. Les actes reflexchis de la

partie supérieure laissent dans le cerveau des traces sensibles. L'imagination s'occupe de ces traces & se trouble. Alors on s'imagine voir sa reprobation. Cette objection tant de fois détruite ne roule donc que sur une alteration de mon texte, & sur un paralogisme qui est manifeste malgré l'alteration même.

2. Je ne puis plus reculer, Monseigneur, vous me contraignez à faire les plus ennuyeuses répétitions, pour empêcher que les vôtres faites avec tant de confiance n'entraînent le lecteur. Vous dites que dans le sacrifice absolu dont j'ay parlé, on sacrifie absolument son éternité bienheureuse. Et vous ajoutez. *Quand est ce qu'on se recriera, si on dissimule de telles erreurs!* Tout votre raisonnement est fondé sur ce que le sacrifice tombe sur l'objet précis de la persuasion. Or est-il que la persuasion regarde la reprobation. Donc le sacrifice absolu la regarde aussi. Voilà l'argument le moins soutenable qu'on puisse faire. Il n'y a qu'à l'appliquer encore une fois à ce que vous avez dit de S. François de Sales. Il prit une terrible résolution d'aimer Dieu ici bas aussi qu'il supposât qu'il ne l'aimeroit plus dans l'éternité. Voilà sans doute un sacrifice réel & absolu de quelque chose, & un sacrifice terrible. Je n'ai pas tort de l'appeller sacrifice puisque vous avez dit que c'est

Instr. „ une espece de sacrifice que Dieu presse
 sur ét. „ par des touches particulieres à lui faire
 d'or. „ à l'exemple de S. Paul... & quil
 p. 434. „ exige par ses impulsions. *Vous ajoutez que*
 „ le Directeur le peut inspirer aux ames
 „ peignées . . . pour les aider à produire &
 „ en quelque sorte enfanter ce que Dieu
 „ en exige. Si ce sacrifice n'eut été que
 conditionnel pour des cas que le Saint eut
 regardé comme impossibles , il n'auroit
 point été terrible. Le Saint n'auroit pas
 attendu à le faire *dans les dernieres presses*
d'un si rude tourment. Ce sacrifice suppo-
 se donc une persuasion imaginaire de la
 reprobation. Il n'est pourtant pas le sacri-
 fice du salut même. Voila donc la persua-
 sion imaginaire qui tombe sur le salut , &
 voila d'un autre côté le sacrifice fait sur
 cette persuasion qui ne tombe pas sur le
 même objet , mais sur une consolation de
 l'ame. Ainsi vous ne pouvez eviter de dire
 autant que moi que la persuasion ima-
 ginaire tombant sur le salut , le sacrifice
 ne tombe que sur ce que vous appelez le
 5. écrit *soin inquiet* , que M. l'Archevêque de
 p. 176. Paris appelle le *souci* , & que j'appelle une
 affection naturelle. Pour rendre vôtre ob-
 jection plus coneluante , vous ajoutiez que
 je faisois acquiescer l'ame à *sa damnation.*
 3. écrit Il vous étoit commode de substituer ainsi
 p. 106. un terme qui fait horreur , & qui empor-

te évidemment l'éternelle reprobation, en la place de la *juste condamnation* que j'ai déclaré expressement au même endroit n'être point *la reprobation*, & qui n'est selon moi que l'opposition de Dieu à tout péché. Mais ne pouvant changer mon texte formel, vous voudriez par des conséquences me faire dire malgré moi le contraire de tout ce que j'ai dit. Le sacrifice, il est vrai, est délibéré, & absolu. Mais il ne regarde point *le salut*. Il ne regarde que la mercenarité que les peres retranchent, & que j'ai nommé *propre interest*. Il ne regarde que *le souci* ou *soin inquiet*, que vous retranchés vous même avec le Pere Surin. Ce *soin inquiet* ne peut être qu'un attachement naturel & imparfait à nous-mêmes. Pour l'acquiescement il ne regarde que la justice de Dieu pour laquelle l'ame entre en zele contre elle-même, reconnoissant qu'elle merite d'être rejetée, mais esperant toujours de ne l'être pas. De cét acquiescement ou conformité de l'ame à la justice de Dieu pour se condamner, il resulte un grand sacrifice du *soin inquiet*, ou amour naturel de soi-même, car qu'y a-t'il de plus douloureux que de ne plus trouver en soi de ressource ni de soutien sensible pour la nature qui veut toujours voir & sentir ses appuis ?

Expl. des
max. p.
92.

De grace, Monseigneur, expliquez la

chose sur les exemples que vous avez vous même rapportez. Où vous ne direz rien qui deméle précisément cét état des ames ou vous direz sous d'autres termes équivalents ce que je viens de dire.

Je passe à une objection que vous me faites sur les souhaits de S. Paul & de
 p. 32. & Moÿse. *Croyoient ils, dites-vous, l'un qu'en*
 33. *effet il seroit anatheme, & l'autre qu'il*
perdroit la vie eternelle ? Vous ajoutez.
Repondez ce que vous voudrez je ne me donne pas la liberté de vous demander par écrit un ouy ou un non. Ce ton de Maître ne me convient pas : C'est un reproche que vous me faites de vous avoir demandé un ouy ou un non. Est ce un ton de maître que de demander des réponses précises ? Ce ton n'a pas été en moi jusqu'ici assez pressant pour vous obliger à vous expliquer sur la liberté de Dieu avant les promesses pour nous donner la beatitude surnaturelle, ou pour ne nous la donner jamais. Combien vos tons ont ils été plus forts, quand vous m'avez traité d'ignorant, & d'impie qui déguise ses impietez ? Combien vos tons sont ils plus hautains & plus pressants, quand vous m'interrogez sur Mad. Guion comme un criminel sur la sellette ! Mais enfin je vais vous répondre, non Monsieur, ni S. Paul ni Moÿse n'ont crû perdre la vie eternelle vous confondez toujours le sacrifice conditionel fait hors de

la peine avec le sacrifice absolu fait dans l'état de peine & d'épreuve. Vous mettez ensemble confusément Moÿse, S. Paul, S. Fr. de Sales & les autres. Mais il ne faut pas les mettre ensemble sans distinction. Ni S. Paul, ni Moÿse n'étoient dans l'épreuve quand ils faisoient leurs souhaits conditionnels. Ils esperoient alors par une esperance qui n'étoit point obscurcie par la peine. On peut dire d'eux comme vous le dites qu'ils étoient *dans une pleine securité*. Mais S. Fr. de Sales étoit bien éloigné de cette pleine securité, quand il portoit *une impression de reprobation & comme une réponse de mort assurée*, quand il supposoit qu'il n'aimerait plus dans l'éternité. p. 38.

Le Fr. Laurens étoit bien loin de la pleine securité lorsqu'il crut certainement pendant 4. ans qu'il étoit damné. Bloisius suppose une ame bien éloignée de la pleine securité, puis qu'il dit qu'elle tombe dans un horrible desespoir, le P. Surin la croit bien privée de la pleine securité, puis qu'il assure qu'elle se voit manifestement sale & insupportable à soi-même. Mais revenons à S. Paul & à Moÿse même. Vous confondez l'état avec les actes. Leur état étoit de pleine securité pour le salut. Mais l'acte de leur sacrifice conditionnel du salut ne pouvoit avoir le motif de la beatitude que vous voulez trouver comme es-

sentiel dans tout acte humain, & comme la seule *raison d'aimer*. Quoiqu'ils desirassent la beatitude par d'autres actes, ils ne la desiroient point par ceux là. S'ils n'eussent sacrifié conditionnellement leur bonheur, que pour être heureux, leurs actes auroient été ou extravagants, comme vous le faites entendre, ou menteurs supposé qu'ils n'eussent point extravagué en les faisant. Il y a une manifeste différence entre desirer un bien, lors qu'on fait un renoncement; & faire le renoncement par le desir même de ce bien.

Ces saints étoient sans doute dans un état de desir & d'esperance de la beatitude. Mais ils eussent été trompeurs, s'ils eussent offert conditionnellement leur beatitude par le desir formel de l'assurer. J'ai éclairci cette equivoque. Quoi qu'il en soit, cette *amoureuse extravagance*, loin d'être le modèle de la perfection, n'auroit point selon vous la raison d'aimer qui fait l'essence de l'amour, & sans laquelle il n'y a point de *culte raisonnable*.

p. 32.

p. 34.

3. Nous voici arrivez à la citation que vous faites de S. Augustin. *C'est non seulement qu'on veut être heureux, mais encore qu'on ne veut que cela, & qu'on veut tout pour cela.* Je conviens que la nature y pousse *natura compellit*. Je conviens que Dieu a mis cette pente ou inclination dans l'homme. *Creator indidit*. Mais souffrez, Mon-

seigneur que je vous fasse 2. questions.
 1. Comment prouverez-vous que cette
 pente devienne un desir deliberé dans tout
 acte humain? Combien avons nous d'in-
 clinations que nous ne pouvons nous ô-
 ter, & dont les objets n'entrent pourtant
 pas comme motifs dans nos actes libres :
 Je vous ai cité là dessus les exemples de
 beaucoup de Payens qui ne comptant point
 sur une autre vie se sont donné la mort.
 Et vous n'y donnez aucune réponse soli-
 de, comme nous le verrons bientôt. 2.
 Vous confondez la beatitude surnaturelle,
 avec une espece de beatitude qui n'est
 qu'un consentement passager. Le plus é-
 tonnant des paralogismes est celui qui re-
 gne dans toutes vos preuves, & que vous
 ne pourriez abandonner sans voir tomber
 d'abord toute vôtre controverse. 1. De ce
 que l'ame a sans cesse l'inclination d'être
 heureuse. Sensuit-il que le bonheur soit
 le motif de tous ses actes libres? 2. de ce
 que l'ame desire en tout état son bonheur,
 ou contentement naturel & passager,
 s'ensuit-il qu'elle desire en tout acte hu-
 main & deliberé la beatitude surnaturelle
 ou la vision beatifique? Si vôtre raison-
 nement ne prouve point pour la beatitude
 surnaturelle, il ne prouve rien pour nôtre
 contestation où il ne s'agit que de ce seul
 genre de beatitude. Si au contraire vous
 dittes que la beatitude surnaturelle est la
raison d'aimer en tout acte humain, vous

3 lett. à
 M. de P.
 p. 4. 5. &
 suiv.

faittes 2. choses insoutenables. 1.
 Vous rendez les dons surnaturels neces-
 saires à la nature, & vous confondez les
 2. ordres de la nature & de la grace.
 C'est l'essentiel de nos questions à quoi
 vous ne repondez jamais. 2. Vous rendriez
 par là tout acte de desespoir impossible,
 car si la beatitude surnaturelle qui est le
 vrai salut est la seule raison d'aimer, qu'on
 veut toujourns, & en toutes choses, on
 ne peut plus tomber dans le desespoir
 qui n'est que la cessation du desir de cet
 objet suprême.

Mais venons à S. Augustin, s'il dit seu-
 lement que la nature a sans cesse l'incli-
 nation indeliberée de se contenter, il dit
 ce qui est tres-veritable, & dans le fonds
 cest tout ce qu'il dit. Si vous voulez lui
 faire dire de plus que le motif d'être heu-
 reux est la seule *raison d'aimer*, qui puisse
 agir sur l'homme, vous lui ferez dire que
 l'homme n'aime Dieu que pour être heu-
 reux & qu'il veut même la gloire de Dieu
 pour son propre bonheur. Ainsi la fin der-
 niere deviendra subalterne par rapport à
 la subalterne même, la fin deviendra moyen
 & le moyen sera la fin. Les paroles que
 vous cités de S. Augustin ne sont
 donc vrayes qu'autant qu'on les reduit à
 un sens tout contraire au vôtre. Quand
 il dit ce que vous rapportez, il ne parle
 qu'avec les philosophes sur la pente de la

nature. C'est Ciceron qu'il cite. Il ne parle
 ni des actes surnaturels, ni de la beatitude
 surnaturelle. En representant cette espece
 de beatitude, vers laquelle la nature tend.
 Il ne pretend point parler de la beatitude
 surnaturelle & eternelle, de laquelle seule
 il s'agit entre nous. Il ne parle que d'une
delectation qui est passagere comme cette
 vie. *Nihil dicamus esse beatè vivere, nisi
 vivere secundum delectationem suam.* Il est
 vrai que ce Pere dit que pour desirer la
 beatitude, il faut en avoir quelque idée au
 moins confuse. Mais cette idée confuse de
 la beatitude qui nous porte souvent à la
 chercher par des desirs deliberez, empes-
 che telle que nous n'y soyons portez
 aussi par une inclination indeliberée que
 je n'appelle aveugle qu'a cause de son in-
 deliberation. L'inclination indeliberée est
 permanente. Elle est la même en tout
 tems, & en tout lieu. Mais les desirs de-
 liberez de la beatitude ne sont pas perpe-
 tuels. S. Augustin ne dit pas que ce mo-
 tif entre dans tout acte humain. Loin de
 le dire, il dit formellement le contraire
 dans les paroles que j'en ai plusieurs fois
 citées & auxquelles vous n'avez jamais rien
 repondu. Il y suppose un état de souffrance
 pour toute la vie dans le combat doulou-
 reux de nos passions, il suppose encore
 qu'en cet état si contraire à la beatitude
 on n'auroit aucune esperance du souverain

De Trin.
l. 13. c.

5.

De civit.
Dei l. 21.
c. 15.

bien, & il conclut qu'il faudroit perseve-
rer dans cet état de si rude souffrance,
plutôt que de chercher un contentement
en se livrant à ses passions. *Si quod absit,*
illius tanti boni spes nulla esset, malle debui-
mus in hujus conflictationis molestia remanere,
quam vitiorum in nos dominationem non eis
resistendo, permittere. Remarquez s'il vous
plait, Monseigneur, les choses suivantes.

1. Qu'il ne fait point cette supposition
dans un transport ou excez de zele. C'est
de sang froid & dans une discussion pu-
rement dogmatique.

2. Il la fait selon ses principes. Selon
lui Dieu a été libre dans la dispensation
de ses dons. La vie eternelle est une
grace, & non une debte. Il auroit pu
ne nous preparer ni l'immortalité ni la
vision beatifique.

3. Selon ce Pere le parfait amour est
la parfaite justice. C'est aimer la justice,
la verité, la vertu, pour elle même, il ne
dit point qu'il faut les aimer pour les avan-
tages qu'on en tire. 4. Celui qui souf-
friroit le rude combat de ses passions sans
aucune esperance, le feroit sans avoir la
beatitude pour raison d'aimer. S. Aug. sup-
posoit donc evidemment qu'il y avoit une
autre *raison d'aimer*, suivant laquelle on
pourroit sans esperance souffrir tant de
maux. Je ne puis m'empescher d'observer
ici qu'un passage de ce Pere que vous
avez cité contre moi se tourne contre vous.

Il s'agit des Payens qui selon vous ne se p 60.
 font donner la mort dans un état mal-
 heureux que par le motif d'une beatitude
 future. Où est elle cette beatitude qui a
 été leur motif. S. Augustin dit, *in opinio-
 ne habet errorem omnimoda defectionis in
 sensu autem naturale desiderium quietis.*
 Vous avoüez qu'un tel Payen avoit dans
 l'opinion l'erreur d'une totale cessation d'être,
 mais cependant qu'il avoit dans le sens le
 desir naturel du repos. Remarquez, Mon-
 seigneur, que ce qu'on appelle MOTIF
 n'est pas dans le sens, mais dans la partie
 intellectuelle de l'ame nous n'avons
 donc qu'à voir ce qui est dans la partie
 intellectuelle de ce Payen. C'est l'erreur
 d'une totale cessation d'être. Cette erreur est
 incompatible avec le motif d'une beatitu-
 de future. Ce qui n'est que dans le sens
 sçavoir le desir naturel du repos n'est
 pas un motif, ce n'est qu'une pente inde-
 liberée comme celle des bêtes pour se de-
 livrer d'un mal present. Appellez-vous
 cette pente un motif & une raison d'aimer ?
 Vous ajoutez ces paroles. „ Ainsi on a
 „ toujours pour objet secret une subsistan-
 „ ce eternelle où dans la memoire des hom-
 „ mes, ce qui s'appelle la vie de la gloi-
 „ re, ou une autre espece de vie dans le
 „ corps de la republique dont on est mem-
 „ bre qui se veut sauver dans son tout.
 Mais que prouverez-vous par-là ! Vous

ferez voir que quand on se tuë , on ne cherche pas le mal pour le mal , & le neant pour le neant. Qui en doute ! Mais cette vie imaginaire dans la memoire des hommes & dans le tout de la republique, est-ce une beatitude future dont le motif determine l'homme à chercher *la totale cessation d'être* dont il a *l'erreur dans l'esprit*. Cét homme espere-t'il se rendre heureux par la memoire des autres hommes , lors qu'il *cessera totalement* d'exister ? Pretend - t'il être heureux sans être ?

Mais enfin c'est confondre le ciel avec la terre que de prendre le contentement ou delectation que la nature cherche toujous avec la beatitude furnaturelle & éternelle que la foi seule nous fait envisager. Quand même (ce qui n'est pas) le motif de nous contenter entreroit selon S. Augustin dans tout acte deliberé & naturel de l'homme , il ne s'en suivroit pas que le motif de la beatitude furnaturelle entrat dans tout acte furnaturel. Il faut donc renoncer à ce grand argument qui est le fondement de tout vôtre systeme. Il faut parler ainsi. La beatitude naturelè que la nature cherche , n'a rien de commun avec la beatitude furnaturelle. Supposé même qu'on cherche l'une dans tout acte naturel , il ne s'en suit pas qu'on cherche toujous l'autre dans tout acte furnaturel. Tirer cette consequence , c'est supposer sans ombre de

preuve ce qui est en question. Quittez donc, Monseigneur, tous les raisonnements des Philosophes qui ne prouvent rien pour une beatitude surnaturelle & gratuitement donnée. Renfermez vous dans vôtre raisonnement tiré de S. Augustin, sur ce que l'amour veut *jouir*. Mais ce raisonnement disparoit dez qu'on l'examine. Vouloir *jouir*, selon la definition de ce Pere n'est autre chose que vouloir aimer, que vouloir appartenir à ce qu'on aime, que vouloir se rapporter à lui, & non le rapporter à nous. *Frui est amore in herere alicui rei propter se ipsam.*

C'est contre une preuve si demonstrative que vous ne repondez qu'en repetant un paralogisme étonnant, que j'avois déjà clairement détruit. *C'est vous même, dittes vous, qui nous assurez qu'on ne doit jamais être p. 36. indifferant & sans desir sur le salut éternel. Si l'on n'est jamais sans ce desir, on l'a toujours, on l'a en tout acte.* Etrange preuve (pardonnez moi ce mot) quoi parce que j'ai toujours de l'amitié pour mon ami, & un vrai desir de ce qui lui est avantageux s'ensuit il que je veuille formellement son bien en *tout acte* deliberé, en sorte que son bien soit ma seule raison de vouloir tout ce que je veux ? vous croyez repondre à tout en disant si c'est une *tendance indeliberée*, elle en est donc d'autant plus inevitable. p. 37. Vous la supposez continuelle, elle ne cesse donc

dans aucun acte Quoi, Monseigneur, pretendez vous que les penes ou tendances indeliberées que l'Ecolle appelle *appetitus innatus* & qui n'ont jamais d'interruption, entrent comme motifs dans tous les actes deliberez. Par exemple la pente de l'homme pour sa commodité corporelle est naturelle, indeliberée, & sans interruption. Ditez vous que la commodité corporelle est un motif essentiel dans tous les actes deliberez ? Mais encore pourquoi ai je dit qu'il faut toujourns vouloir le salut ou beatitude surnaturelle ? Est-ce à cause qu'elle est la seule raison d'aimer dont le motif doit entrer en tout acte ? Nullement. C est parce que Dieu qui pouvoit ne nous preparer jamais ce bien nous l'a promis gratuitement. Je veux donc toujourns mon salut ou beatitude surnaturelle, mais non en tout acte, je le veux non par ce qu'il est la seule raison ou le seul motif d'aimer, mais parce que Dieu qui ne me le devoit pas me l'a promis & veut que je le desire.

Enfin je le veux non parce qu'il est essentiel à la charité de vouloir *jouir* de cette jouissance surnaturelle, mais par ce que l'esperance qui nous est commandée le recherche comme son objet dans ses actes propres. Je n'ai donc jamais dit qu'il faut vouloir le salut en tout acte surnaturel, j'ai seulement pretendu qu'on doit vouloir le salut en tout état. Mais pourquoi ai-je dit

dit

dit qu'il faut le vouloir en tout état ! En-
 core une fois ce n'est point parce que le
 salut est la seule raison d'aimer. C'est seu-
 lement parce que Dieu qui pouvoit le faire
 aimer sans accorder ce dont gratuit, a
 voulu librement nous le donner sans nous
 le devoir. Pourquoi donc, Monseigneur,
 voulez vous me faire dire qu'on desire le
 salut en tout acte ? Pourquoi ajoûtez vous
 que mon discours n'a aucun sens, ou que
 c'est un point fixe qu'il n'est non plus possi-
 ble à la charité de n'avoir point le desir de
 jouir de Dieu, qu'à la nature de ne vouloir
 pas être heureuse continuellement, en tout
 acte sans interruption. Vous confondez deux
 sortes de jouïssances différentes comme la
 nuit & le jour. Vous confondez un état
 où l'on desire le salut, avec un desir du salut
 qui se trouveroit en tout acte. Enfin vous
 tirez sans preuve une consequence de l'or-
 dre naturel pour un contentement passager,
 à l'ordre surnaturel pour la vision beauti-
 que. Quand on a renversé tant de choses, p. 37.
 il est facile de dire à un homme *vous vous
 combattez vous même.*

4. Examinons vos velleitez. Elles n'en
 ont que le nom, & on ne peut le leur
 donner sans abuser des termes. On ne peut
 ni vouloir ni desirer de vouloir, ni conce-
 voir même aucun comment de d'être
 contre la seule raison d'aimer, contre l'es-
 sence de la volonté même. Voilà ce que

C

p. 39.

Ibid.

Ibid.

j'ai prouvé clairement. J'en conclus qu'avoir de telles velleitez c'est *extravaguer*.
 Que repondez vous. Le voici? *Deffaittes vous donc je vous en conjure, de ces vains raisonnements*. Pourquoi m'en defferois-je Monseigneur, ils sont decisifs, & ils montrent clairement que c'est à vous à vous defaire de vôtre doctrine. *Ce n'est pas ainsi ditres-vous, qu'il faut entendre les excez & les transports*. Expliquez nous donc comment il faut les entendre. *Quand on veut vouloir l'impossible connu comme tel, on veut vouloir en effet des contradictions inexplicables. En cela vous avez raison. En quoi donc ai je tort? Mais quand vous voulez trouver dans de tels actes la separation de la charité d'avec le desir d'union & d'avec la beatitude, vous combattez S. Augustin*. Hé, Monseigneur, est il question ici de S. Augustin? Je vous ai déjà repondu sur ce Pere, & vous ne repondez rien au passage decisif que j'en ai cité. Il n'est pas question d'une equivoque sur le mot d'*union* ou de *jouissance* pour confondre tout amour avec le desir de la beatitude celeste. Pretendez vous qu'il ne puisse point y avoir d'autre *union* d'amour avec Dieu, ni d'autre *jouissance* de lui que la vision beatifique ou beatitude surnaturelle? Mais laissons pour un moment saint Augustin & voyons si des souhaits contre l'unique raison d'aimer ne sont pas de monstrueuses

extravagances. Vouloir aimer contre la raison d'aimer qui est l'essence de la volonté & de l'amour même, n'est ce pas vouloir des *contradictions inexplicables* ? Si j'ai raison en cela, je l'ai en tout. Car c'est là, selon vous même *le point décisif*, p. 69.
le point qui renferme la décision du tout. Mais après avoir dit comment il ne faut pas entendre *les excez & les transports*, du moins vous devriez expliquer comment il faut les entendre ? Le lecteur s'y attend. Mais au lieu de le faire vous dites seulement que *ie combats S. Augustin*, que *je me combats moi même*, & que *ie ne veux qu'ebloüir le monde*. Laissons S. Augustin & venons au fait. Comment expliquez vous la difference que vous voulez mettre entre les *excez ou transports* de S. Paul, & les *amoureuses extravagances* des insensez ! Au lieu d'en donner une raison précise vous ne songez qu'à adoucir le terme *d'excez*. Vous alleguez S. Paul même, qui dit, *sive mente excedimus, Deo*. Si nous sommes dans un transport c'est pour Dieu. Mais il n'est pas question du terme *d'excez*, il s'agit de la chose. Je soutient que ce que vous appelez dans S. Paul un *excez* est précisément la même chose que vous faites nommer par d'autres dans les SS. Mystiques une *amoureuse extravagance*. J'ajoute avec vous que c'est *extravaguer* que de vouloir des con-

p. 38.

p. 333.
& 339.

traditions inexplicables, telles que celles de vouloir un amour chimerique contre l'unique *raison d'aimer*, & contre l'essence de la volonté même. Si donc S Paul a désiré l'amour, sans l'unique *raison d'aimer* comme tant de Mystiques, il a voulu des *contradictions inexplicables*, il a extravagué comme eux. Que pouvez vous répondre ?

Faut il vous dire, Monseigneur ce que vous savez mieux que moi. L'excez ou *transport* divin de S. Paul quand il disoit, *sive excedimus Deo* : n'étoit pas contre la *raison d'aimer*, a Dieu ne plaise qu'on parle jamais ainsi. Ce transport étoit supérieur à la foible raison du commun des hommes, sans être contraire à la vraie raison qui est une participation de la pure lumière de Dieu. Plus ce transport étoit au dessus de la foible raison des hommes aveugles, plus il étoit conforme à la raison suprême, qui est la vraie raison d'aimer. Vouloir contre la vraie raison d'aimer, & contre l'essence de la volonté même : ce n'est pas un transport divin, au dessus de nôtre foible raison. C'est au contraire être en délire, c'est extravaguer, c'est renverser l'amour & par conséquent toute la Religion, c'est renverser la raison qui est la pure lumière de Dieu, c'est anéantir la grace & la nature, tout ensemble.

La sainte folie de la croix, & l'yvresse

des Apôtres ne sont point contré la vraye raison d'aimer ni contre aucune veritable raison, parce que toute vraye raison est une lumiere emanée de Dieu. Cette folie apparente, est la vraye sagesse de Dieu qui paroît folie à la fausse sagesse du siecle, mais ce qui renverse réellement la raison d'aimer, & l'essence de la volonté même, est incompatible avec la vraye sagesse de Dieu, avec la foy, avec la charité, avec la religion entiere & même avec la nature intelligente; ces actes que vous nommez des *excez* contre la raison supreme, contre l'essence de toute volonté, loin d'être grands & meritoires ne renferment que l'extravagante ou menteuse expression d'une *contradiction inexplicable*, c'est ne rien vouloir, c'est ne rien comprendre c'est parler sans s'entendre soi-même, appeller cette extravagance une velleité, c'est se joüer des termes. C'est *excés* n'étant pas moins dans S. Paul selon vous, que dans le dernier des Mystiques un excés contre l'unique raison d'aimer, & contre l'essence de la volonté même, il n'est pas moins dans S. Paul que dans le dernier des Mystiques, un mensonge scandaleux, ou une extravagance monstrueuse. Voilà, Monseigneur la consequence claire & immediate de vôtre principe, voilà les vains raisonnemens dont vous me conjurez de me deffaire.

Hom.
16. ad
Rom.

5. Relifez s'il vous plait S. Chrysoſtome vous y trouverez clairement qu'il ſuppoſe que l'Apôtre a voulu conditionnellement pour le ſalut des Juifs être ſeparé de la troupe qui environne IESUS-CHRIST & qu'il conſentoit auſſi à être privé de la gloire &c. Il conſentoit volontiers de perdre le Royaume des Cieux, d'être privé de cette gloire ineffable; & de ſouffrir toute ſortes d'adverſitez. Il adjoûte une comparaiſon deſiſive qui eſt que pluſieurs peres n'ont pas refusé d'être ſeparez de leurs enfans, pourveu que ces enfans en tiraffent plus de gloire & qu'ils ont preferé l'honneur de leurs enfans au plaifir de leur preſence. Voila la privation de la veüe ou compagnie de Dieu & de JESUS-CHRIST clairement marquée. S. Paul ſuivant S. Chryſtoſtome conſentoit conditionnellement pour le ſalut des Juifs & pour la gloire de Dieu, à perdre non l'union d'amour, mais la viſion intuitive, & la beatitude ſurnaturelle qui pourroit, ſi Dieu leur voulu, être detachée de l'amour, il vouloit toujors aimer Dieu & JESUS-CHRIST ſon fils. Mais il eut conſenti à ne les point voir, & à ne poſſeder point leur gloire. comme un pere ſe priveroit par amitié pour ſon fils de le voir, afin de lui procurer de plus grands honneurs. Voila la comparaiſon deſiſive de S. Chryſtoſtome. En citant ce Pere j'ai dit qu'il excepte toujors l'amour,

& qu'il ne faisoit tomber le renoncement Instr.
 que sur la vision intuitive ou beatitude sur- Pastor.
 naturelle, à quoi sert t'il donc de me faire P. 51.
 une objection que j'ai prevenuë & detruit 3. Lettre
 te par avance dans mon texte même! à M. de
 Pourquoi dittes vous que ce Pere fait M. p.
 tomber la privation dont il s'agit, sur la 18.
 compagnie qui environne JESUS-CHRIST.
 Peut-on voir JESUS-CHRIST étant separé
 des Saints qui l'environnent, & qui sont
 devenus ses membres inseparables! Peut
 on être avec JESUS-CHRIST sans être avec
 les Saints qui regnent avec lui sur le mê-
 me Thrône? Quand même il vous seroit
 permis de supposer sans preuve que S. Paul
 separoit contre l'ordre des promesses,
 JESUS-CHRIST d'avec ses Saints, quel
 souhait feriez vous faire à l'Apostre? S.
 Chrysostome assure qu'il s'agit d'un effort
 d'amour incroyable. S. Gregoire de Naz.
 assure que l'Apostre a osé en faisant ce
 souhait, & que lui-même il ose en le rap-
 portant. Voyons donc quel offre étonnan-
 te & incroyable l'Apostre fait selon vous
 dans ce souhait. C'est de regner avec le
 Fils de Dieu sur le Thrône de son Pere
 le voyant, face à face, sans voir les Saints
 qui l'environnent: Cette vision intuitive
 de Dieu & le Royaume avec JESUS-CHRIST
 ne font ils pas une beatitude pleine & con-
 sommée independamment de la vision des
 Saints? Il est donc manifeste que S. Paul

Moins de consentir par son souhait à quelque privation terrible & étonnante, auroit au contraire par cet acte souhaité sa beatitude pleine & consommée. La privation de la vûe des Saints n'auroit rien osté à cette beatitude de tout ce qui peut remplir le cœur de l'homme, puis qu'il auroit eu l'éternelle possession du souverain bien qui n'en laisse plus d'autre à désirer pour être parfaitement heureux. Enfin ne voyez vous pas qu'il s'agit de perdre le Roiaume des Cieux & d'être privé de la gloire ineffable, ce qui est manifestement non la simple compagnie des Saints, mais la presence de Dieu même & la vision beatifique. Connoissez vous, un autre Roiaume du Ciel, & une autre gloire ineffable que celle de cette vision. Encore une fois si vous les connoissez, apprenez les à toute l'Eglise qui les ignore. Ou sont donc ces choses exterieures que vous assurez que S. Chrisostome distinguoit après S. Paul de la beatitude celeste ? Vous dites que ce Pere ne les explique pas, non plus que l'Apostre. Mais vous, Monseigneur, pouvez vous nous les expliquer ? Pouvés vous les concevoir ? Je vous ai presse d'en donner la moindre idee ; l'avez vous tenté ? que signifie votre silence, puis que vous evitez d'expliquer ce qui fait, selon vous, tout le denouement de la question. Vous alleguez ce même Pere qui dit que l'Apostre vouloit être séparé

P. 40.

mon de la compagnie du Pere mais des biens
 qui l'accompagnent &c. Mais ces paroles
 ne regardent point le souhait de l'Apôtre
 d'être anatheme &c. Elles regardent cet
 autre endroit precedent où l'Apôtre dit,
qui me separera de la charité de Jesus-Christ.
 S. Chrysostome apres avoir dit sur cet en-
 droit qui est de l'homelie 15. que l'Apôtre
 prefere la compagnie du Pere à tous les
 biens qui l'accompagnent commence l'ho-
 melie 16. en avertissant que ce qu'il va dire
 est sans comparaison au dessus de tout ce
 qu'il a déjà dit, il parle d'un *amour in-
 croyable.* C'est celui qui consentiroit non seu-
 lement à être privé des biens du Pere,
 mais encore à faire comme les Peres qui
 se privent pour la gloire de leurs enfans du
plaisir de leur presence. Il s'agit donc alors
 d'être privé de la presence ou veüe de
 Dieu & de JESUS-CHRIST.

Au moins, Monseigneur, parmi tant de
 mécomptes ne faudroit il pas m'insulter en
 m'accusant ici de me *tromper manifestement,*
d'exceder en tout, de supposer la *privation,*
de l'amour (chose que j'ai si formellement
 rejetée) & d'imputer un *blasphème* à saint
 Paul parce que j'ai dit que selon S. Chri-
 sostome il vouloit *souffrir loin de Dieu tou-
 tes les peines de l'enfer.* Dans l'endroit mê-
 me où j'ai parlé ainsi, j'ai ajoûté immédia-
 tement *les ames qui sont dans ce troisiéme*
état du pur amour ne l'aimeroient ni ne le ser-

Expl.
 Max. P.
 27.

viroient pas avec moins de fidélité. Voilà donc l'amour réservé dans l'endroit même où vous voulez l'exclure. De plus j'ai toujours réservé expressement l'amour en expliquant le souhait de l'Apôtre, & dans mon instruction pastorale & dans la troisième Lettre que je vous ai écrite. Les peines que je suppose ne sont donc point la privation de l'amour, je dis dans le même article en condamnant le faux, que

Instr. Past. p. 51.
3. Lettres p. 18.
16. id. p. 31.
16. id. p. 32.

„ cét amour ne porte point son desintere-
 „ ressement jusqu'à consentir de haïr Dieu
 „ éternellement ou de cesser de l'aimer,
 „ j'ai ajouté que vouloir ainsi par un a-
 „ mour chimerique éteindre l'amour même,
 „ c'est éteindre le Christianisme c'est un
 „ horrible blasphème c'est un desespoir bru-
 „ tal & impie, c'est une *extravagance mon-
 „ strueuse*; pourquoi donc voulés-vous
 confondre la cessation impie de l'amour
 avec toutes les peines de l'enfer souffertes
 en réservant toujours expressement l'a-
 mour, vous assurez que je me suis *trom-
 pé manifestement* en faisant parler ainsi S.
 Chrysostome, mais avez-vous oublié ses
 paroles, „ S. Paul, dit-il, s'étoit offert
 „ de souffrir pour ses freres les peines de
 „ l'enfer, si cela pouvoit servir à le ame-
 „ ner à la foi. Les voila donc ces *peines
 de l'enfer*, sur lesquelles vous me faites un
 crime, on pourroit croire d'un autre moins
 savant que vous qu'il n'auroit jamais lû ces

L. de provid. c. 12.

endroits de ce Pere, mais quel moyen de vous justifier par là? N'avez-vous pas parlé ainsi! „ Ce Pere a approuvé par un Inst. p. „ long & puissant discours cette explica- 336. & „ tion que l'esprit de S. Paul étoit de s'of- 337. „ frir pour être anatheme & séparé eter- „ nellement de la presence de J. C. s'il „ étoit possible & que par là il pût obte- „ nir le salut des Juifs, d'où vient donc Lette „ que vous dites maintenant tout le contrai- p. 40. „ re, d'où vient que vous voulez faire entendre qu'il n'offroit de renoncer qu'à la compagnie des Saints sans renoncer à la presence de Dieu & de J. C. avez-vous déjà oublié vos propres paroles: n'avez-vous pas entendu par *l'anatheme* d'être *separé éternellement de la presence de I. C.* Pourquoi reculez-vous donc sur S. Chrysostome! Pourquoi parlez-vous ainsi! Il vouloit, il attendoit, *cette compagnie συνουσία* Il desiroit I. C. c'est à dire de le posséder. desiroit-il par le même acte la compagnie & la separation de J. C.

Vous croyez, Monseigneur, faire oublier votre embarast sur cette question en disant que S. Chrysostome ne connoissoit point le sacrifice absolu que j'enseigne, où l'impossible devenoit reel, voila ce que vous appelez des reponses si graves. Mais faut-il le dire? Qu'y a-t-il de moins grave que cette reponse, 1. pourquoi confondé vous toujours le cas du sacrifice conditions

p. 41.

nel, avec celui du sacrifice absolu. Le cas du sacrifice conditionnel est celui de Saint Paul. S. Chrysostome n'avoit garde de parler du sacrifice absolu de la mercenarité ou interest propre, en expliquant le souhait de l'Apôtre. Ce souhait regarde un état de paix, où l'Apôtre ne s'imaginait point être reprouvé, le cas du sacrifice absolu est celui où S. François de Sales supposoit par une *persuasion apparente* ou imaginaire, mais simplement, absolument & sans exprimer aucune condition, *qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité*. Le cas du sacrifice absolu est celui où le Frere Laurent *croioit certainement qu'il étoit damné*. Le cas du sacrifice absolu est celui où Blossius dit qu'une ame *croit avoir tout perdu & être perdue* elle même, ou elle tombe selon cet Auteur *dans un horrible desespoir*. Il ny a là aucune expression conditionnelle; vous ne parvenés donc en cet endroit à faire contre moi une objection qu'en confondant 2. cas qui sont tres differents. C'est vous qui rapportez ces cas de la B. Angele de Foligny de la Mere Marie de l'incarnation, de S. François de Sales. C'est vous qui avez approuvé le Pere Surin, lequel rapporte les paroles de Blossius. Vous n'avez donc pas moins reconnu l'acte qui est conçu dans la peine en termes absolus, que celui qui est fait hors de la peine dans des termes conditionnels. 2. D'où vient

que vous ne cessiez point après tant de justes plaintes de ma part de changer encore mes paroles. Pourquoi dites vous encore que dans ce sacrifice absolu... l'impossible devenoit réel. Me priez vous pour un insensé qui réalise l'impossible ? J'ai dit seulement de l'ame peinée que le cas impossible lui paroît possible & actuellement réel dans le trouble, & l'obscurcissement, où elle se trouve. Quoi, Monseigneur, devenir & paroître est-ce la même chose selon vous ? N'y a-t-il aucune difference entre devenir ce qu'on n'étoit pas, & paroître ce qu'on n'est point ? Confondrez vous toujours la verité avec l'apparence, & même avec l'apparence qui ne se presente que dans un état de trouble & d'obscurcissement ? Qu'est-ce qui fait plus d'honneur à mon livre que de voir qu'il faille le changer ainsi dans les termes les plus essentiels pour y trouver ce que vous voulez y reprendre ? Appelez vous des reponses si graves, de si manifestes alterations du texte repetées malgré tant de justes plaintes ?

Expl.
max. p.
90.

6. Mais voici un endroit bien important. Vos questions dites - vous, sur cette matiere m'étonnent. La supposition qu'on nomme impossible ne l'est pas, dites vous à la rigueur. Dieu ne doit rien à personne. Souffrez que je vous represente combien je suis étonné de vôtre étonnement. Direz vous, Monseigneur, que Dieu nous devoit en rigueur la vie eter-

p. 44.

nelle, avant ses promesses, & quelle n'est pas une grace ? Avez vous oublié que dans les 33. art. d'Issy la *supposition* est nommée *tres-fausse*, & non pas impossible. En effet Dieu avant ses promesses gratuites étoit libre en rigueur de ne nous donner ni sa vision intuitive, ni une existence éternelle. Niez vous cette liberté de Dieu, trouverez vous encore mauvais que je prene la liberté de vous demander par écrit là dessus un *ouy* ou un *non*? Trouverez vous que c'est un *ton de maître*: traiterez vous encore de *Metaphylique outrée* & de *pais inconnus*, ce que le Cathecisme du Concile de Trente veut que les Pasteurs enseignent au peuple même, savoir que Dieu a montré sa clemence & les richesses de sa bonté, en ce que pouvant nous assujettir à servir à sa gloire sans aucune recompense, il a voulu neantmoins joindre sa gloire avec nôtre utilité ? La supposition de servir à la gloire de Dieu sans aucune recompense ni utilité n'étoit donc pas impossible avant les promesses gratuites. On auroit donc pû & dû en ce cas tres-possible avant le decret libre de Dieu l'aimer sans avoir la recompense de la beatitude future & surnaturelle. Si vous croyez cette doctrine fausse, soutenez formellement la contradictoire, ou si vous ne croyez pas pouvoir soutenir formellement la contradictoire, cessez d'attaquer cette doctrine.

Proem.
in Decal.
p. 3. n.
18.

Il est tres-inutile de dire que Moÿse & S. Paul formoient leurs desirs par impossible p. 45. sur l'état present. il est vrai qu'ils savoient que l'état present renfermoit les promesses, & que les promesses rendoient impossible un autre état, qui étoit possible en lui même. Si l'état étoit absolument impossible par lui même, les promesses ne seroient ni libres ni gratuites. Car Dieu n'est point libre de ne donner pas, ce qu'il lui est impossible de refuser. Moÿse & S. Paul regardoient donc l'état comme possible dans la liberté de Dieu considerée avant les promesses, & supposant que Dieu eut voulu par impossible les exclure des promesses, ils s'offroient pour ce cas à l'aimer sans avoir la beatitude celeste. Si vous entendez par l'état present de l'homme la constitution essentielle de sa volonté, vous renversez toute la Theologie, car vous supposez que Dieu ne peut se dispenser d'offrir la beatitude surnaturelle à l'homme selon la constitution essentielle de sa volonté, & par consequent qu'il la doit en toute rigueur à son essence même. Si au contraire vous entendez seulement par l'état present de l'homme, la condition où Dieu la mis gratuitement, qui est de lui promettre la beatitude surnaturelle qu'il ne lui devoit pas, il faut avouer que saint Paul & Moÿse n'ont pas voulu renoncer d'une maniere absolüe à l'état present, c'est à dire

aux promesses, mais qu'ils y ont renoncé conditionnellement, c'est à dire supposant le cas où les promesses gratuitement données n'auroient pas été faites.

P. 42.

7. Pendant que je me plains de tant d'alterations de mon texte, vous croyez, Monseigneur, devoir vous plaindre aussi. Vous revenez à ma traduction de S. Gregoire de Nazianze. Vous dites qu'en rapportant $\pi\alpha\delta\epsilon\iota\upsilon$ j'ai omis $\tau\iota$ SOUFFRIR QUELQUE CHOSE. Mais les alterations ou suppositions dont je me plains sont elles de cette nature: Ceci peut il jamais être appelé une alteration? Le $\tau\iota$ n'est qu'un terme vague & suspendu qui n'a de force ni de sens que par l'application qui en est faite. J'ai marqué à quoi l'auteur l'applique, & ce qui en determine tout le sens. Ainsi je ne lui ai rien ôté de sa force & de son sens fixé par la suite. S. Gregoire de Nazianze s'explique lui même. Comment l'Apôtre a-t-il voulu souffrir quelque chose, comme un impie? C'est en introduisant ses Freres en sa place auprez de JESUS-CHRIST. Voilà donc le $\tau\iota$ déterminé. Ce que l'Apôtre vouloit souffrir, c'étoit la privation de la présence de J. C. pour la ceder à ses Freres. Voilà un desir de ceder sa place auprez de J. C. qui est étonnant. C'est ce que saint Gregoire de Nazianze n'exprime qu'en assurant que S. Paul a osé en parlant ainsi, & qu'il ose lui même en le rapportant. Elie
de

In orat.
I. Greg.
Naz. p.
114 &
115.

De Crete interprete de S. Gregoire de Naz. assure que l'Apôtre a voulu être séparé & éloigné de J. C. afin que les Juifs mis en sa place parvinssent au salut pendant qu'il seroit séparé de J. C. comme un impie & un scelerat. Rien n'est plus contraire à toute vraisemblance que de faire dire à S. Paul qu'il veut être puni de mort comme J. C. en passant pour un impie qui a blasphémé. Tous les Martyrs ont souffert la mort apres J. C. pour cette accusation d'impieté. Pourquoi S. Gregoire de Nazianze auroit-il crû que saint Paul osoit, en souhaitant le martyre, & qu'il osoit lui même, en rapportant le desir de l'Apôtre pour être martyr. Mais encore comment saint Paul auroit-il voulu par son martyre ceder sa place aux Juifs auprez de J. C. Son martyre au contraire ne l'auroit-il pas mis en cette place auprez du Sauveur ? Cette remarque n'est pas de moi, elle est de S. Chrysostome.

8. Avez vous oublié, Monseigneur, que Cassien que vous avez voulu expliquer contre moi est decisif contre vous ? Il assure que l'Apôtre n'a point refusé la separation Coll. 23^a
c. 6.
d'avec IESUS-CHRIST divulsionem à Christo etiam ultimum anathematis malum optasset incurrere. Il fait dire à S. Paul, *Vellem ego non solum temporalibus, verum etiam perpetuis addici panis.* Nierez vous encore qu'il s'agit de la separation d'avec JESUS-CHRIST & des peines eternelles ?

D

Enarr. in
Pl. 68.
serm. 2.

N'alleguez plus, s'il vous plait, l'inter-
pretation de S. Jerôme. Il n'est point
suivi par les autres Peres. S. Augustin
que vous voudriez mettre dans ce senti-
ment, lui est contraire, car il entend par
le livre de vie celui de la predestination
eternelle. Il est vrai qu'il a dit que Moÿse
a demandé à Dieu d'être effacé du livre,
étant assuré de ne l'être pas. *Securus hoc
dixit.* Mais enfin il suppose que ce livre
dont Moÿse veut conditionnellement être
effacé, est le livre de vie éternelle, le li-
vre ou sont les noms de ceux qui regnent
avec JESUS-CHRIST dans la vision intuitive.

La sécurité dont parle S. Augustin n'em-
pêche pas qu'il n'ait crû que Moÿse a
voulu conditionnellement être effacé du
livre de vie éternelle. On peut renoncer
conditionnellement à un bien qu'on espe-
re de posséder. Le renoncement condition-
nel est tres-sincere, quoique l'on espere
toujours le même bien, pourvû que l'acte
du renoncement soit veritablement inde-
pendant du motif de ce bien, qu'on as-
sure qu'on seroit prest à sacrifier. S. Greg.
de Naz. S. Chrysostome, Cassien, &
les autres auroient donc dit sans peine
comme S. Augustin. *Securus hoc dixit.*
Moi-même je le dirois autant que ce Pere.
Qui doute que celui qui dans un état pai-
sible & hors de toute peine interieure sa-
crifie son salut conditionnellement pour un



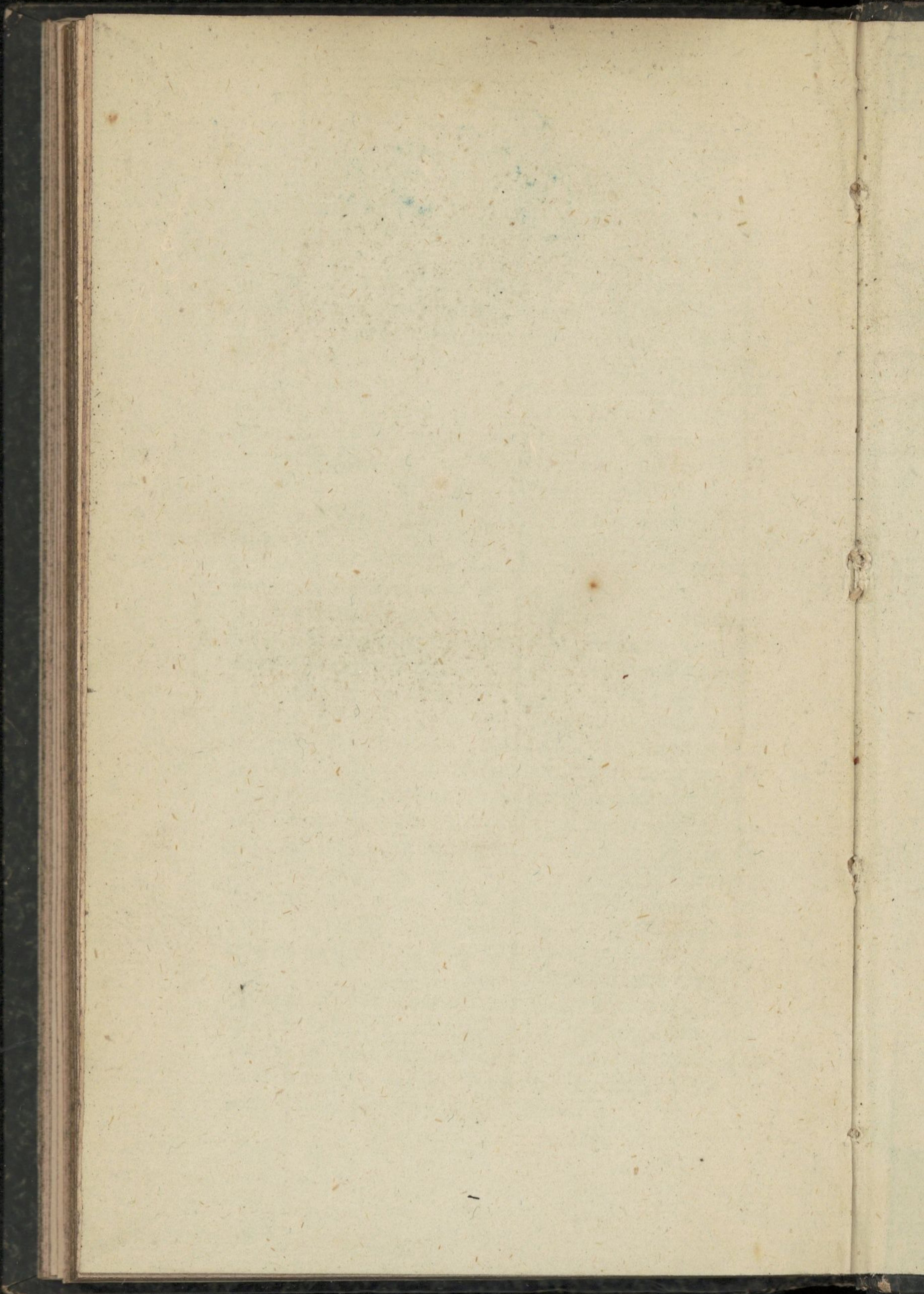
51

cas different de celui ou nous avons les promesses, ne veuille & n'espere toujours fermement le salut, lors même qu'il en fait le sacrifice conditionel. Mais quoique l'ame dans ce cas ait toute la *securité* de l'esperance la plus sensible, il est pourtant vrai que la beatitude celeste n'est point le motif de l'acte par lequel elle y renonce conditionnellement.

C'est ainsi, Monseigneur, que vous faites dire aux Peres aussi bien qu'à moi ce qu'ils n'ont jamais ni dit ni pensé. C'est ainsi que vous me convainquez de citer mal les Peres. Je suis bien fâché d'avoir sans cesse à vous montrer vos comptes, & de me voir réduit à des repetitions innombrables. Une autre chose m'afflige aussi, c'est qu'il faudra une 3. lettre pour achever de repondre à la vôtre. Je suis avec respect.

cas diffèrent de celui en nous avons les
 nouvelles, ne vaille & a'cipere toujours
 fermement le laber, lors même qu'il en
 fait le sacrifice conditionnel. Mais quelques
 fois dans ce cas sur toute la sécurité de
 l'esperance la plus faible, il est possible
 voir que la pesanteur de l'ame y remane
 motif de l'acte par lequel elle y remane
 conditionnellement.

C'est ainsi, Monsieur, que vous
 faites que aux Pères saint Paul de
 ce qu'ils ont fait en dieu ni pensés.
 C'est ainsi que vous ne voyez pas de
 eux mal les Pères. Je suis bien fâché d'a-
 voir sans cesse à vous mesurer vos me-
 comptes, & de me voir réduit à des re-
 pentins innombrables. Une seule chose
 m'afflige aussi, c'est qu'il faudra un
 jour pour acheter de répondre à la vérité.
 Je suis avec respect.



Jf 3576

ULB Halle 3
007 375 654

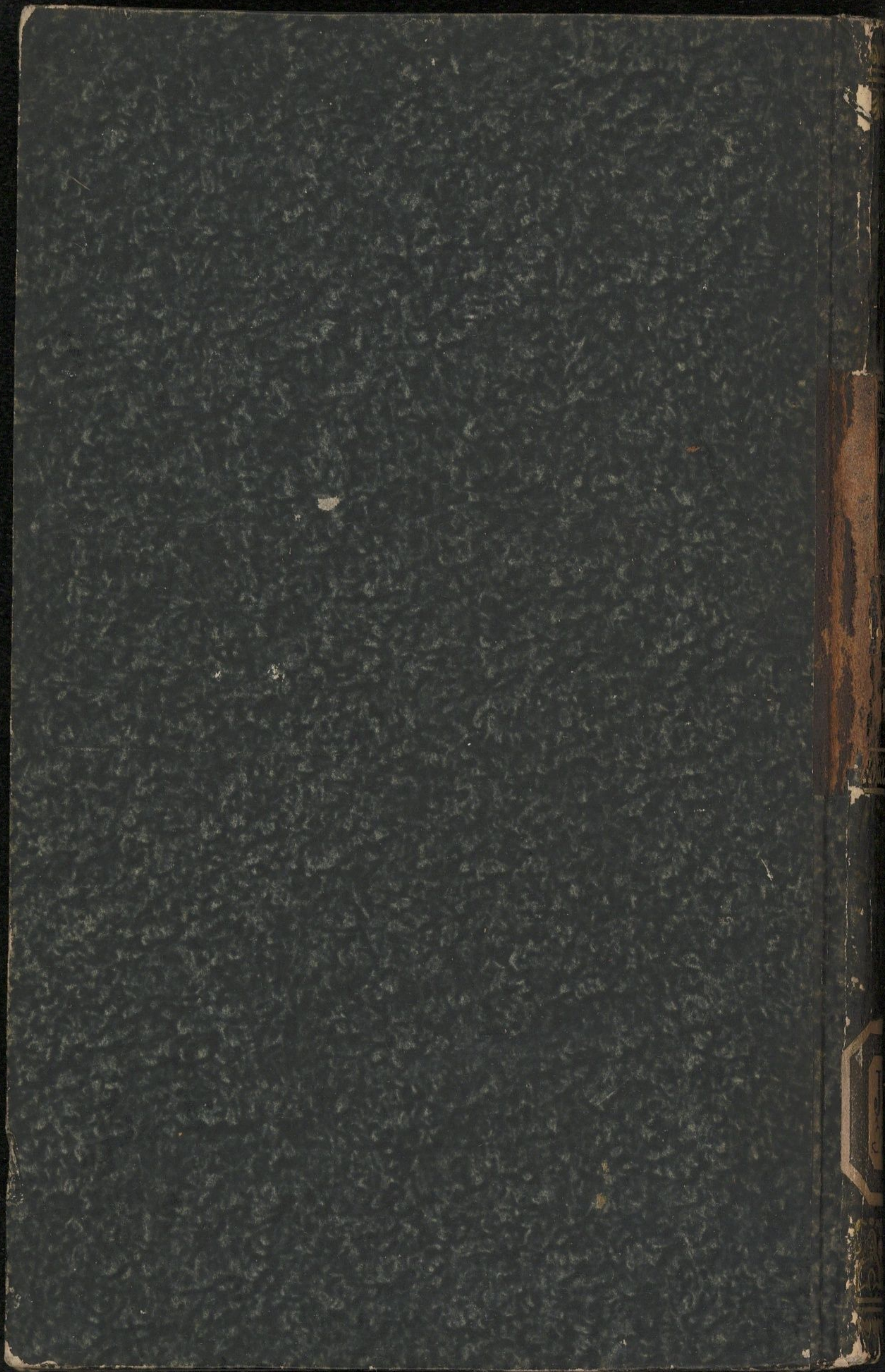


Sb.

VD1700

m.c.



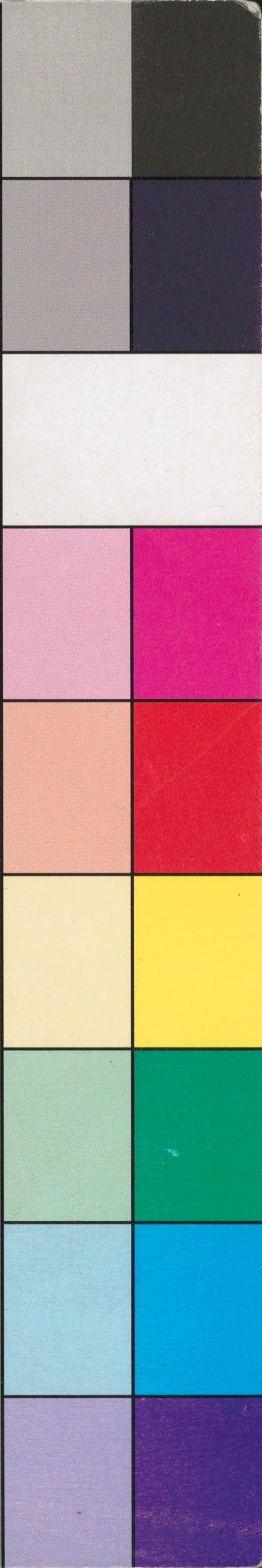


Inches 1 2 3 4 5 6 7 8
Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

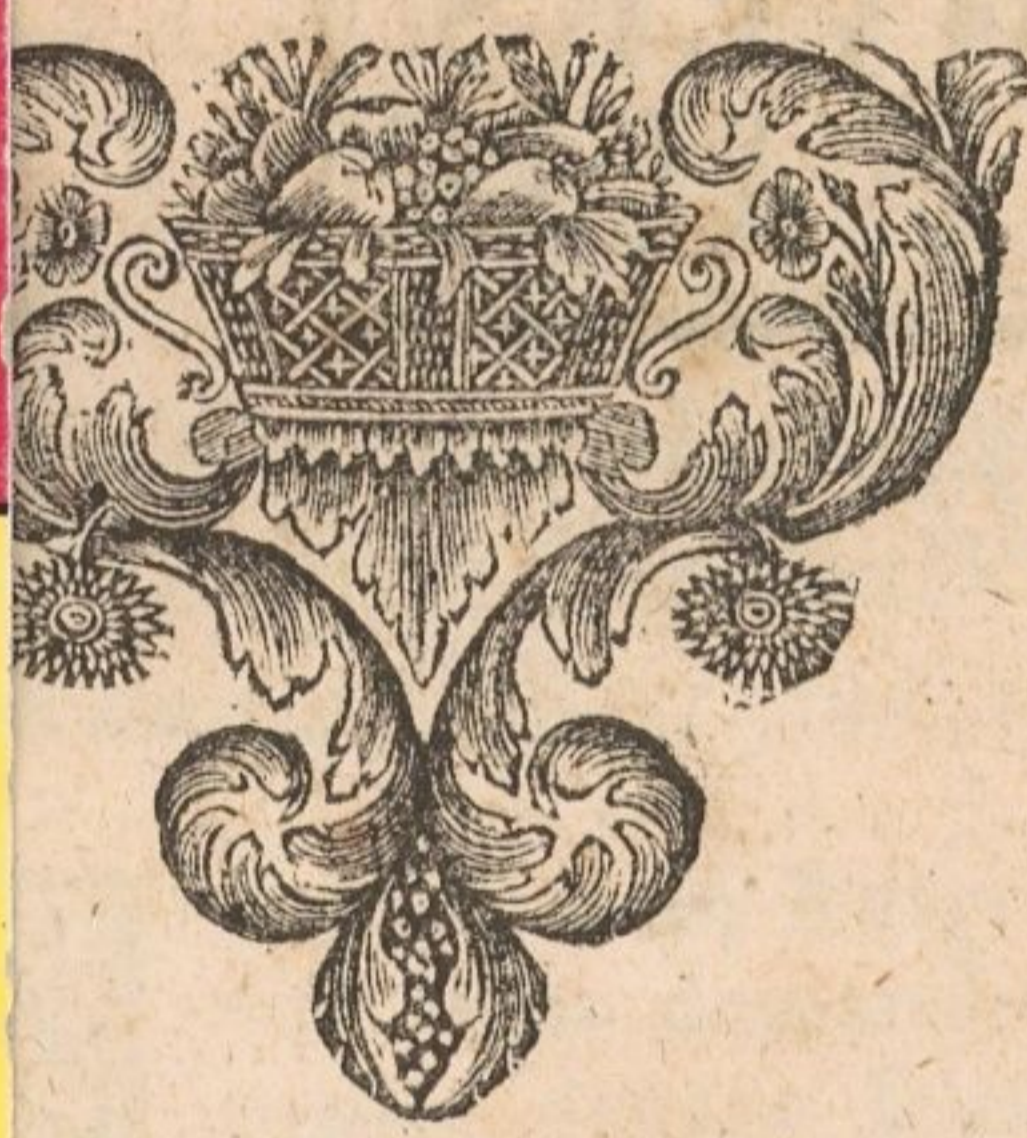
B.I.G.

Farbkarte #13

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black



TTRES
DE
ARCHEVÊQUE
CAMBRAÏ
AU
QUESNEL.



DCC. XI.

2

