

a rien de si opposé que l'esprit des chrétiens de la primitive Eglise, et celui de nos critiques modernes. Ceux-ci soutiennent que les passages dont se sont servis les apôtres sont allégués par forme d'allégorie, ceux-là les allèguent par forme de démonstration; ceux-ci disent que les apôtres n'ont employé ces passages que pour confirmer ceux qui croyaient déjà, ceux-là les emploient à convaincre les Juifs, les gentils, les hérétiques, et, en un mot, ce qu'il y avait de plus incrédule; ceux-ci ôtent la force de la preuve aux prophéties, ceux-là disent qu'ils n'en ont point de plus fortes; ceux-ci ne travaillent qu'à trouver dans les prophéties un double sens qui donne moyen aux infidèles et aux libertins de les éluder, et ceux-là ne travaillent qu'à leur faire voir que la plus grande partie convenait uniquement à Jésus-Christ; ceux-ci tâchent de réduire toute la preuve aux miracles, ceux-là en joignant l'une et l'autre preuve trouvent avec les apôtres quelque chose d'encore plus fort dans les prophéties, d'autant plus qu'elles étaient elles-mêmes un miracle toujours subsistant, n'y ayant point, dit Origène¹, un pareil prodige que celui de voir Moïse et les prophètes prédire de si loin un si grand détail de ce qui est arrivé à la fin des temps.]

Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est qu'Origène² et les autres Pères déclaraient que s'ils entraient dans la preuve des prophéties pour en établir la force invincible, c'était en suivant ce commandement de Notre-Seigneur : *Sondez les saintes Écritures*³; c'était en imitant les apôtres, qui ont réduit les prophéties en preuves formelles⁴; en repoussant toutes les chicanes et les objections des Juifs : de sorte que renoncer à la force de cette preuve, c'est renoncer à l'esprit que toute l'Eglise a reçu dès son origine de Jésus-Christ et de ses disciples.

CHAPITRE XXIX.

Suite de la tradition sur la force des prophéties : conclusion de cette remarque en découvrant sept articles chez M. Simon où l'autorité de la tradition est renversée de fond en comble.

Si l'Eglise est née dans ces principes, si elle a été bâtie sur ce fondement, elle s'est aussi conservée par la même voie. Tout est plein dans l'antiquité, je ne dis pas de passages, mais de traités faits exprès pour soutenir la preuve des prophéties, comme invincible et démonstrative; témoin le livre d'Eusèbe qui porte pour titre : *Démonstration évangélique*, et qui n'est qu'un tissu des

¹ Orig. *contra Cels.* lib. 1, 41.

² *Ibid.* lib. III.

³ Joan. v, 39.

⁴ Act. II, 28, etc.

prophètes; et cet admirable discours de saint Athanase¹, où il prouve que la religion a d'évidentes démonstrations de la vérité contre les Juifs et les Gentils; témoin encore les discours de saint Chrysostôme contre les Juifs², principalement depuis le troisième, et ceux de saint Augustin contre Fauste, où l'on trouverait un traité complet sur le sujet des prophéties, et une infinité d'autres de tous les lieux et de tous les temps que je pourrais rapporter.

Il faut bien que M. Simon, qui ne songe qu'à la critique, ne les ait pas lus, ou les ait lus sans attention, pour s'être si aisément laissé séduire par Épiscopus et par Grotius. On ne doit pas s'étonner qu'Épiscopus, à qui les principaux mystères de la religion et la religion elle-même est indifférente, en abandonne les preuves; que Grotius, qui n'avait point de principe, et qui avait si peu de théologie, qu'en sortant de celle de Calvin il n'a rien trouvé de meilleur que celle des sociniens, soit entré dans leur esprit : mais on ne peut assez déplorer que M. Simon, nourri dans l'Eglise catholique, et élevé à la dignité du sacerdoce, ait appuyé ces deux auteurs, et qu'il ait été à leur exemple si fort entêté du rabbinisme et de la critique pleine de chicane où il s'est plongé, qu'il ait oublié les Pères et les traditions les plus constantes du christianisme. Quand après cela il fera semblant de louer la tradition, nous lui dirons qu'il nous veut tromper sous cette apparence, puisque déjà nous la lui avons vu détruire par sept moyens : le premier, en disant qu'elle a varié sur la matière de la grâce du temps de saint Augustin; le second, en soutenant qu'elle nous trompait en établissant du temps de ce Père la nécessité absolue de la communion; le troisième, en permettant d'expliquer le sixième chapitre de saint Jean sans y trouver l'eucharistie, contre le sentiment de tous les Pères, de son propre aveu; le quatrième, en affaiblissant, sous prétexte de favoriser la tradition, toutes les preuves de l'Écriture que la tradition elle-même proposait comme les plus fortes; le cinquième, en détruisant l'autorité de l'Eglise catholique, sans laquelle il n'y a point de tradition; le sixième, en décrivant la théologie, et non-seulement la scolastique, mais encore celle des Pères dès l'origine du christianisme; et le septième, qui surpasse tous les autres en impiété, en affaiblissant avec les sociniens et les libertins la preuve des prophéties, qui est la chose du monde la plus constamment opposée à la tradition et à tout l'esprit du christianisme.

¹ Orat. I et II, *adv. Gent. et de Incarn.*

² Chrysost. *adv. Jud.* Orat. III, t. I, p. 491.

CHAPITRE XXX.

Conclusion de ce livre par un avis de Saint Justin aux rabbinisants.

Quant aux critiques modernes, qui s'imaginent faire les savants et les grands hébreux en soutenant les solutions des rabbins contre les Pères, et même leur en fournissant de nouvelles à l'exemple de Grotius, nous disons avec saint Justin¹ que, s'ils ne méprisent ceux qui s'appellent *rabbi, rabbi*, comme Jésus-Christ le leur reproche, ils ne tireront jamais aucune utilité des prophètes; ce qui, pour des chrétiens, est une perte irréparable, puisqu'elle entraîne avec elle celle de la foi, et nous empêche de nous établir, comme nous l'enseigne saint Paul, sur le fondement des apôtres et des prophètes, dont Jésus-Christ est la principale pierre de l'angle².

LIVRE QUATRIÈME.

M. SIMON ENNEMI ET TÊMÉRAIRE CENSEUR DES SAINTS PÈRES.

CHAPITRE PREMIER.

M. Simon tâche d'opposer les Pères aux sentiments de l'Eglise : passage trivial de saint Jérôme, qu'il relève curieusement et de mauvaise foi contre l'épiscopat : autres passages aussi vulgaires du diacre Hilaire et de Pélage.

Cette opposition de notre critique aux traditions et à la doctrine de l'Eglise lui fait relever avec soin et sans aucune nécessité tous les passages des anciens commentateurs qui semblent confondre l'épiscopat et la prêtrise, tels que sont ceux de saint Jérôme, d'Hilaire diacre, et de Pélage. Ces deux derniers sont schismatiques. Hilaire, si c'est le diacre, comme le croit M. Simon, est luciférien; Pélage est connu comme l'ennemi de la grâce. Il n'y a point d'anciens commentateurs latins qui soient plus estimés de M. Simon que ces deux-là; nous en verrons les endroits. Mais ici, pour nous attacher à ce qui regarde l'épiscopat et la prêtrise, voici sur cette matière ce qu'il rapporte de saint Jérôme dans l'extrait du Commentaire sur l'Épître à Tite³. Il prétend que les prêtres ne différaient point ordinairement des évêques, et que cette distinction n'a été introduite dans l'Eglise que depuis qu'il y eut différents partis, qui donnèrent occasion à établir d'entre les prêtres un chef qui fut au-dessus d'eux, au lieu qu'ils gouvernaient

¹ Dial. *adv. Triph.* p. 239.

² Ephes. II, 20.

³ P. 234, 235.

auparavant tous ensemble les Eglises. Mais il semble que son sentiment n'était pas alors approuvé de tout le monde, puisqu'on lui objectait qu'il n'était appuyé sur aucun passage de l'Écriture. C'est pourquoi il le prouve au long, et il conclut que c'est plutôt la coutume que l'institution de Jésus-Christ qui a fait les évêques plus grands que les prêtres.

Je rapporte au long ce passage, afin qu'on voie le grand soin que prend notre critique de faire valoir ce qui lui semble contraire à une doctrine aussi établie dès l'origine du christianisme que celle de la distinction des évêques et des prêtres. C'est en vérité une faible ostentation de doctrine que de produire soigneusement un endroit de saint Jérôme que tous les écoliers savent par cœur, et qu'on évite de proposer sur les bancs, tant il est commun. D'ailleurs il ne faisait non plus au dessein de notre critique que tous les autres de quelque nature et sur quelque sujet que ce fût, qu'il aurait pu extraire des Commentaires de ce Père; et l'on voit bien qu'un passage si trivial n'a mérité de trouver sa place dans le curieux ouvrage de M. Simon, qu'à cause que les protestants s'en sont appuyés contre l'Eglise.

Mais s'il avait tant d'envie de rapporter ce passage de saint Jérôme, il devait du moins observer que, par ce passage même, il paraît que l'épiscopat avec toutes ses distinctions est universellement établi dès le temps de saint Paul, puisqu'il l'était dès le temps des divisions que cet apôtre blâme dans ceux de Corinthe; et au lieu de dire faiblement qu'il semble que le sentiment de saint Jérôme n'était pas alors approuvé, pour insinuer en même temps qu'auparavant il l'était, il aurait pu dire que ce sentiment était si peu approuvé, qu'Aéarius fut rangé au nombre des hérétiques pour l'avoir suivi. Les endroits de saint Épiphane et de saint Augustin qui prouvent cette vérité, ne sont ignorés de personne. Enfin ce qu'il y avait de plus nécessaire, c'est qu'au lieu de laisser pour constant que ce fût là le sentiment de saint Jérôme, il aurait fallu remarquer que les docteurs catholiques, et même les protestants anglais, l'ont solidement expliqué par saint Jérôme même.

Mais cela eût été trop catholique, et les critiques n'en auraient pas été contents. Ainsi M. Simon n'en a rien dit, et s'est contenté de se préparer une misérable échappatoire, en faisant prétendre à saint Jérôme que les prêtres ne différaient point ordinairement des évêques; ce qui ne signifie rien, et ne sert qu'à embarrasser la question.

Pour ce qui est du diacre Hilaire, schismatique luciférien, et de Pélage l'hérésiarque, l'allé-

gation de ces deux auteurs et de leurs passages rebattus, sans les contredire, ne sert qu'à confirmer l'affectation visible de M. Simon à produire autant qu'il peut des témoins contre la foi de l'Église; mais l'autorité de ceux-ci est bien petite: parce qu'encore que l'erreur dont ils sont notés ne regarde pas l'épiscopat, ceux qui s'égarerent de la droite voie en se séparant de l'Église, ont dans l'esprit un certain travers qui les suit partout, et qui rend leurs sentiments suspects, même hors le cas de leur erreur particulière.

CHAPITRE II.

Le critique fait saint Chrysostôme nestorien: passage fameux de ce Père, dans l'homélie III sur l'Épître aux Hébreux, où M. Simon suit une traduction qui a été rétractée comme infidèle par le traducteur de saint Chrysostôme, et condamnée par M. Archevêque de Paris.

Le malheureux attachement de notre critique à décrier la doctrine et la tradition de l'Église, le porte non-seulement à rapporter sans nécessité ce fameux passage de saint Chrysostôme, dans la troisième homélie sur l'Épître aux Hébreux, où l'on tâche de nous faire accroire qu'il favorisait l'hérésie de Nestorius, mais encore à lui donner le plus mauvais tour qui soit possible, en le faisant parler de Jésus-Christ comme s'il avait reconnu en lui deux personnes. C'était une expression bien formellement hérétique; mais, de peur qu'on ne la remarquât pas assez dans ce passage, l'auteur, qui le traduit infidèlement après l'avoir rapporté, continue en cette sorte: *Nestorius n'aurait pu parler plus clairement des deux personnes de Jésus-Christ qu'il faisait répondre à ses deux natures. Voilà donc saint Chrysostôme, pour ainsi parler, aussi nestorien que Nestorius lui-même; et pour insinuer la raison pour laquelle ce Père, aussi bien que Nestorius, avait mis deux personnes en Jésus-Christ, l'auteur ajoute incontinent, que lorsque les sectateurs de Nestorius s'opposèrent aux orthodoxes, ils n'établirent la nécessité qu'il y avait de mettre deux personnes en Jésus-Christ, que parce qu'il paraissait qu'on ne le pouvait nier, qu'on ne niât ses deux natures.*

S'il disait qu'il leur paraissait, ce serait en quelque sorte marquer leur erreur; mais dire qu'il paraissait en général, c'est vouloir attribuer de la vraisemblance à leur sentiment. Tout ce que l'auteur en dit ici, sans nécessité, n'est qu'une adresse pour lui donner le tour le plus apparent qu'il lui est possible, et tout ensemble insinuer qu'il ne faut point s'étonner si saint

¹ P. 189.

Chrysostôme est entré dans une pensée qui paraît si naturelle. C'est pourquoi le critique conclut en cette manière: *Il n'y a aucune absurdité de faire parler à saint Chrysostôme le langage de Diodore de Tarse, de Théodore de Mopsueste et de Nestorius, avant que ce dernier eût été condamné*. On voit quelle idée il donne de saint Chrysostôme, qu'il fait entrer dans le langage réprouvé d'un hérésiarque, après avoir insinué qu'il était entré aussi dans ses raisons. Ce n'est pas seulement à saint Chrysostôme qu'il en veut, c'est encore à la tradition et à la foi de l'Église, puisqu'il affecte de montrer que Nestorius n'avait fait que suivre le langage des anciens docteurs, c'est-à-dire, de Diodore et de Théodore; et parce qu'ils sont suspects en cette matière, pour lever toute suspicion, il leur donne pour compagnon saint Chrysostôme, dont tout le monde révérait la doctrine.

Au reste, si j'ai avancé que la traduction du critique est visiblement infidèle, je n'ai pas besoin de le prouver; c'est une affaire réglée à la face de tout Paris. Un traducteur de saint Chrysostôme qui y avait débité la même traduction du passage de ce Père, que notre auteur a suivie, s'en est rétracté avec une humilité qui a édifié toute l'Église. Car, non content d'avoir déclaré par un écrit public que sa traduction, qui est encore une fois celle que M. Simon suit, était infidèle, il a demandé pardon à son illustre archevêque et au public, d'avoir fait de saint Chrysostôme un nestorien, et de lui avoir donné des paroles qui l'impliquaient dans une erreur dont jamais il n'a été soupçonné. Dans ce même écrit, en profitant des lumières de son prélat, il a réfuté sa traduction par des raisons invincibles, auxquelles on en pourrait encore ajouter d'autres; en même temps il a proposé la véritable et littérale traduction de son texte, qu'un savant prélat et tout le public ont autorisée. La question est jugée avec connaissance de cause, et il n'y a plus que M. Simon qui persiste dans son erreur, sans vouloir profiter de cet exemple.

CHAPITRE III.

Raisons générales qui montrent que M. Simon affecte de donner en la personne de saint Chrysostôme un défenseur à Nestorius et à Théodore.

Il montre ici trop d'affectation, et un manifeste attachement à donner un défenseur à Nestorius et à son maître Théodore, et je n'ai que trop de raisons de m'attacher à cette pensée. Ces raisons sont générales ou particulières. Pour les générales, nous sommes accoutumés à lui entendre louer

¹ P. 191.

CHAPITRE IV.

Raisons particulières qui démontrent dans M. Simon un dessein formé de charger saint Chrysostôme: quelle erreur c'est à ce critique de ne trouver aucune absurdité de faire parler à ce Père la langage des hérétiques; passages qui montrent combien il en était éloigné.

Venons maintenant aux raisons particulières, par lesquelles nous démontrons que M. Simon a entrepris de charger saint Chrysostôme par une affectation aussi manifeste que déraisonnable.

Premièrement, *il ne trouve aucune absurdité à faire parler à ce Père le langage de Diodore de Tarse, de Théodore de Mopsueste et de Nestorius. S'il avait parlé le langage de Diodore, on aurait bien su lui reprocher, comme Photius fait à cet auteur*, qu'avant que Nestorius fût né, *il s'était montré infecté de son hérésie. Or est-il que jamais personne n'a pensé que saint Chrysostôme l'ait favorisée; au contraire, on a toujours cru, comme nous verrons, qu'il l'avait confondue avant sa naissance: par conséquent on ne doit pas croire qu'il ait parlé le langage de Diodore de Tarse.*

Pour celui de Théodore de Mopsueste, nous en parlerons plus précisément, parce qu'il nous est plus connu par les extraits innombrables que nous en avons. Par ces extraits, que l'on trouve encore dans le concile cinquième², nous avons vu que cet auteur appelait Jésus-Christ Dieu, *improprement, abusivement*, au même sens que Moïse est appelé le Dieu de Pharaon. Nous voyons, par un autre extrait du même écrivain dans Facundus³, que *Jésus-Christ était Fils de Dieu par grâce et par adoption, et non par nature*; mais ce n'est pas là le langage de saint Chrysostôme. Son langage est, au contraire, que l'union de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ était substantielle: *Qu'ils ne sont qu'un*, une même chose, *non par confusion, ou changement de nature; mais d'une unité qui ne peut être exprimée par nos paroles*⁴. Ce n'est donc pas de cette union d'affection ou de volonté qu'on trouve aisément, puisqu'elle se trouve dans tous les saints, mais de cette union unique et singulière, qui fait que, *sans confusion ni division, Jésus-Christ n'est qu'un seul Dieu et un seul Christ, qui est Fils de Dieu*⁵; mais *Fils de Dieu*, dit ce Père⁶, *non par adoption et par grâce*, ce qui était, comme on a vu, le propre langage de Théodore de Mopsueste, parce que ceux, dit saint Chrysostôme, qui donnent l'adoption à Jésus-Christ *s'égalent*

¹ Cod. III.

² Coll. IV et V.

³ Lib. IX, 5.

⁴ Hom. X, in Joan.

⁵ Hom. VI, in Philipp.

⁶ Hom. II, in Joan.

les hérétiques. Il a loué, plus que tous les Pères latins, Hilaire le luciférien¹: il a loué, jusqu'à un excès qu'on ne peut souffrir, Pélagé l'hérésiarque²: il a loué, et trop souvent, les sociniens, et Grotius qui les a suivis³: il a loué Théodore de Mopsueste, dont il a préféré les sentiments à ceux de l'Église; et il affecte encore ici de lui donner pour protecteur saint Chrysostôme⁴.

Dans son livre, où il a traité des religions de l'Orient, il a affecté de faire passer la dispute contre Nestorius et Eutiches pour une dispute de chicane et de subtilité, qui consistait dans des minuties, et dans le langage plutôt que dans les choses. Il vise ici au même but. Nestorius, selon lui, ne parle pas plus clairement que saint Chrysostôme, pour la distinction des personnes en Jésus-Christ. Ce Père a parlé le langage de cet hérésiarque, et celui de Théodore son maître: avant qu'il fût condamné, c'était une chose comme indifférente; et l'on a condamné les hérétiques pour des expressions où saint Chrysostôme était tombé naturellement, sans qu'on ait songé à l'en reprendre.

Il dit bien⁵ que saint Chrysostôme n'a dit *deux personnes que pour marquer deux essences ou natures véritables en Jésus-Christ*; mais c'est après avoir insinué que *deux natures emportent deux personnes*, et que c'était la raison du langage de saint Chrysostôme aussi bien que de celui de Nestorius; outre que nous devons être accoutumés à voir sortir le froid et le chaud de la bouche de notre critique, l'un pour insinuer ses sentiments, et l'autre pour se préparer des échappatoires. On sait, au reste, que Nestorius devient à la mode parmi les critiques protestants, dont plusieurs se sont fait honneur de le défendre, du moins très-certainement parmi les sociniens. Les doctes en savent la raison: c'est qu'ils font, comme lui, Jésus-Christ Dieu par habitude ou relation, par affection, par représentation. Voilà le vrai langage de Nestorius et de Théodore de Mopsueste; et les extraits que nous avons de l'un et de l'autre, dans le concile d'Éphèse et dans le second de Constantinople⁶, qui est le cinquième des généraux, en font foi. Le langage de Théodore de Mopsueste était de faire un Dieu de Jésus-Christ; mais *improprement, abusivement, au même sens que Moïse était le Dieu de Pharaon*; et c'est encore l'idée des sociniens. Qui doute donc que M. Simon ne soit entré aisément dans le dessein de défendre un homme que des auteurs de nos jours, qu'il estime tant, veulent, à quelque prix que ce soit, sauver de l'anathème.

¹ P. 133 et suiv.

² P. 236 et suiv.

³ Ci-dessus, liv. III.

⁴ P. 443, 444. — ⁵ P. 191.

⁶ Conc. Ephes. Act. I. Cons. V, coll. IV, V.

eux-mêmes à lui dans la qualité d'enfants de Dieu.

Il n'y a donc rien de plus opposé que le langage de saint Chrysostôme et celui de Théodore. On en doit dire autant de Nestorius, qui suit Théodore en tout; et c'est une manifeste calomnie que d'attribuer à saint Chrysostôme le langage de ces hérétiques.

Il ne sert de rien à M. Simon de répondre¹ qu'il n'attribue à un si grand homme que le langage, et non la doctrine de Nestorius, et encore avant la condamnation de cet hérésiarque; car outre qu'on croit aisément, quand le langage est commun, que les sentiments le sont aussi, c'est toujours une flétrissure à un docteur si célèbre de lui faire attendre une expresse condamnation de l'Église, pour parler correctement d'un mystère aussi essentiel et aussi connu des chrétiens que celui de l'incarnation; et une fausseté manifeste de le faire parler comme des gens dont on vient de voir qu'il a si formellement réprouvé, et les expressions, et la doctrine.

CHAPITRE V.

Que le critique en faisant dire à saint Chrysostôme, dans l'homélie III aux Hébreux, qu'il y a deux personnes en Jésus-Christ, lui fait tenir un langage que ce Père n'a jamais tenu en aucun endroit, mais un langage tout contraire: passage de saint Chrysostôme, homélie VI sur les Philippiens.

Si le critique réplique que ce n'est pas dans les points qu'on vient de marquer qu'il attribue à saint Chrysostôme le langage de Nestorius et de Théodore, mais en ce que, prenant le mot de *personne* pour *nature*, il met, comme ces hérétiques, deux personnes en Jésus-Christ; c'est ici que je remarque deux ignorances grossières, l'une d'attribuer ce langage à saint Chrysostôme, et l'autre de l'attribuer à Nestorius.

Pour ce qui est de saint Chrysostôme, sans entrer dans les diverses significations que d'autres Pères, plus anciens que lui, ont pu donner au terme *prosopon*, *personne*, chez lui, en trente endroits où il s'en sert, on n'en trouvera jamais une autre que celle qui le restreint à une personne proprement dite. Or est-il qu'il faut entendre chaque Père, et en général chaque auteur, selon son propre idiome. Il ne faut pas croire qu'un homme s'aïlle aviser tout d'un coup sans nécessité, et dans un seul moment, de tenir un autre langage que celui qu'il a tenu constamment. Ainsi, quand M. Simon veut s'imaginer que saint Chrysostôme, dans un seul passage et dans la seule homélie III sur l'épître aux Hébreux, ait mis deux personnes en Jésus-Christ, ou qu'il prenne *personne* pour

nature, c'est une grossière ignorance, ou une affectation encore plus grossière de calomnier un si grand homme.

Qu'ainsi ne soit: écoutons le passage de saint Chrysostôme dans l'homélie dont il s'agit, et voyons comment le traduit notre critique. Il dit que ces mots, *δύο πρόσωπα διηρημένα κατά την ύπόστασιν*, *deux personnes séparées l'une de l'autre selon leur subsistance ou hypostase*, doivent être entendues de Jésus-Christ. Qu'il me montre donc un seul endroit de ce Père, où deux personnes séparées et distinguées selon l'hypostase, signifient autre chose que deux véritables personnes absolument distinguées, et qui subsistent chacune entièrement en elles-mêmes. Si l'on me montre un seul exemple du contraire, je céderai; mais pour moi, je m'en vais montrer dans saint Chrysostôme une expression de même nature que celle dont il s'agit, qui ne souffre point d'autre signification que celle que je propose. Il dit, en expliquant cet endroit de l'épître aux Philippiens: **JÉSUS-CHRIST NE CRUT PAS COMMETTRE UN AT-TENTAT DE SE PORTER POUR ÉGAL A DIEU¹, qu'égal ne se peut pas dire d'une seule personne, ἐπι ἑνός προσώπων égal est égal à quelqu'un. Vous voyez donc, poursuit-il, dans ces paroles de saint Paul, la subsistance de deux personnes, c'est-à-dire, du Père et du Fils, δύο προσώπων ύπόστασιν: ce qui, dit-il, confond Sabellius, qui niât en Dieu la distinction des personnes. L'affinité de ce passage avec celui dont il s'agit, est manifeste: La subsistance de deux personnes, dans l'homélie sur l'épître aux Philippiens, est visiblement la même chose que les deux personnes distinguées par leur subsistance dans l'homélie sur l'épître aux Hébreux. Or est-il que la subsistance de ces deux personnes, dans l'homélie sur l'épître aux Philippiens, emporte la distinction de deux véritables personnes, pour confondre Sabellius, comme il paraît par le texte qu'on vient de produire; par conséquent, les deux personnes distinguées par leur subsistance dans l'homélie sur l'épître aux Hébreux, emporte aussi la même distinction pour confondre pareillement le même Sabellius, et ces deux expressions sont équivalentes.**

Que le dessein de ce Père, sur l'épître aux Hébreux, comme sur celle aux Philippiens, soit de confondre Sabellius, il le déclare par ces mots²: *Saint Paul attaque ici les Juifs, Paul de Samosate, les ariens, Marcel et Sabellius*. Or est-il qu'on ne peut montrer, dans cette homélie sur l'épître aux Hébreux, aucun endroit où ce Père fasse attaquer à saint Paul Sabellius, qui

¹ Hom. VI, in Philipp.

² Hom. III, in Ep. ad Hebr.

niait en Dieu la distinction des personnes, que celui-ci, où il dit en effet qu'il y a deux personnes distinguées selon leur subsistance. Donc ce passage s'entend de Sabellius, et de deux personnes véritablement subsistantes. La démonstration est parfaite, et l'ignorance ou l'affectation de notre critique inévitable.

CHAPITRE VI.

Qu'au commencement du passage de saint Chrysostôme, homélie III aux Hébreux, les deux personnes s'entendent clairement du Père et du Fils, et non pas du seul Jésus-Christ: infidèle traduction de M. Simon.

Il dira qu'il y a encore un autre endroit dans la même homélie III sur l'épître aux Hébreux, où saint Chrysostôme met évidemment deux personnes en Jésus-Christ. Le voici: *Saint Paul attaque les Juifs en leur faisant voir deux personnes, savoir, un Dieu et un homme* (en Jésus-Christ). C'est ainsi que traduit M. Simon; mais très-infidèlement. Ce *savoir*, qui détermine les mots *deux personnes* au seul Jésus-Christ, n'est pas du texte, il est de l'invention du traducteur, et voici de mot à mot le texte de saint Chrysostôme¹: *Saint Paul confond les Juifs en leur montrant deux personnes et un Dieu et un homme*. Les Juifs avaient deux erreurs: l'une, qu'en Dieu il n'y avait pas plusieurs personnes, à savoir, le Père et le Fils; l'autre, qu'une de ces personnes, c'est-à-dire, le Fils, n'était pas Dieu et homme tout ensemble. Saint Chrysostôme, dont la preuve est fort serrée dans tout cet endroit, abat en deux mots cette double erreur des Juifs, en leur montrant qu'il y a en Dieu deux personnes, c'est-à-dire, le Père et le Fils; et que parmi ces deux personnes, il y en a une qui est Dieu et homme à la fois. La traduction est naturelle, conforme au dessein de l'auteur, et conforme à son expression dans la suite du même passage; car nous avons vu qu'à la fin il prend deux personnes pour deux véritables personnes subsistantes en elles-mêmes; c'est-à-dire, le Père et le Fils, contre Sabellius. Or, il n'aura pas pris le mot de *personne* en deux différentes significations en six lignes, et dans le même discours; je veux dire dans la même suite de raisonnements. Ainsi, le *δύο πρόσωπα*, la première fois est la même chose que *δύο πρόσωπα* la seconde; et partout ce sont deux personnes, savoir, le Père et le Fils, qu'il a fallu d'abord démontrer aux Juifs, selon l'ordre que saint Chrysostôme s'était proposé, comme il le faut à la fin, selon le même ordre, démontrer à Sabellius. Par là il est démontré que l'addition de M. Simon, qui détermine que les deux personnes regardent le seul

Jésus-Christ, est une véritable fausseté, et tout le sens que cet auteur a donné à saint Chrysostôme une manifeste altération de son texte et de sa pensée.

CHAPITRE VII.

De deux leçons du texte de saint Chrysostôme également honnes, M. Simon, sans raison, a préféré celle qui lui donnait lieu d'accuser ce saint docteur.

Nous pouvons encore observer que, de l'aveu de M. Simon, il y a deux leçons au commencement de ce passage de saint Chrysostôme: la première est celle qu'on vient de voir. M. Simon demeure d'accord d'une autre leçon, qui n'aurait point de difficulté, et la voici: *Saint Paul attaque les Juifs, en leur montrant que le même τὸν αὐτὸν (c'est-à-dire, Jésus-Christ) est deux choses, et Dieu et homme δύο τὸν αὐτὸν θεὸς καὶ ἄνθρωπος*. Il est deux choses ensemble, puisqu'il est Dieu et qu'il est homme, au même sens que le même Père a dit ailleurs¹ qu'il en était trois: *Pour nous, nous sommes seulement âme et corps*; mais pour lui, il est tout ensemble, *Dieu, âme et corps*. Voilà trois choses qu'il est; mais de ces trois, il y en a deux, *âme et corps*, qui se réduisent à une, qui est d'être homme: ainsi, en disant aux Juifs qu'il était *deux choses*, et Dieu et homme, il leur avait expliqué tout le mystère de l'Incarnation.

Il n'y a là aucune ombre de difficulté. On n'y parle point de *personnes*; il y est dit seulement que Jésus-Christ est deux choses, ce qui est certain, puisqu'il est Dieu et homme. Cette leçon se trouve dans l'édition de Paris, de 1633, qui est de Morel, et selon M. Simon même² dans celle de 1636. Ces éditions sont soutenues de leurs manuscrits; et si M. Simon avait trouvé dans les manuscrits quelque chose de décisif contre la leçon qu'il a suivie, il ne l'aurait pas oublié. Avouons donc qu'il a chargé bien légèrement saint Chrysostôme de tenir le langage des hérétiques, et de parler en nestorien autant que Nestorius aurait pu faire lui-même³; puisqu'au contraire de deux leçons également reçues, il y en a une qui n'a pas même de difficulté; et l'autre, dont on abuse, bien entendue, en a si peu, que M. Simon n'en a pu rien tirer que par une manifeste falsification.

CHAPITRE VIII.

Que si saint Chrysostôme avait parlé au sens que lui attribue M. Simon, ce passage aurait été relevé par les ennemis de ce Père, ou par les partisans de Nestorius, ce qui n'a jamais été.

Ceux qui n'auront pas le temps ni peut-être as-

¹ Hom. VII, in Philipp.

² P. 190. — ³ P. 189.

¹ Hom. III, in Ep. ad Hebr.

¹ P. 191.

sez de facilité de démêler ces critiques, peuvent convaincre M. Simon par un moyen plus facile d'avoir chargé mal à propos saint Chrysostôme. Pour cela, il faut supposer que le moindre respect qu'il doive à l'autorité et au savoir de M. l'archevêque de Paris, c'est de croire que la version qu'il a approuvée est aussi bonne que la sienne; mais de là, et sans supposer rien autre chose, il est clair qu'il fallait préférer celle qui était la plus favorable à un Père d'une aussi grande considération que saint Chrysostôme, et qui l'éloignait le plus du langage et de la doctrine des nestoriens.

Et ce qui rend ce raisonnement invincible, c'est que ce Père ne fut jamais suspect de ce côté-là. Au contraire, le pape saint Célestin, dans la lettre qu'il écrivit au clergé et au peuple de Constantinople pour réprover les nouveautés de Nestorius¹, reproche, entre autres choses, à cet hérésiarque, qu'il méprise la tradition de ses saints prédécesseurs, parmi lesquels il nomme saint Chrysostôme comme un docteur irrépréhensible, dont la foi sur le mystère de l'incarnation était connue par toute la terre. En effet, saint Cyrille, qui était le défenseur de la vérité, avait cité ce saint évêque parmi les Pères, qui par avance avaient condamné la doctrine de son successeur; et loin de lui faire parler le langage de Nestorius, il montre qu'il a parlé le langage le plus opposé qui fût possible. Je n'ai pas besoin de rapporter ce passage; on le peut voir à la source, et je ne veux pas perdre le temps à établir un fait constant.

Nestorius lui-même ne se vantait pas d'avoir saint Chrysostôme pour défenseur, ce qu'il aurait eu d'autant plus d'intérêt de persuader à toute l'Église, qu'on l'accusait d'introduire dans la chaire de ce grand homme une nouvelle doctrine. Ses sectateurs savent bien nommer aussi Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, comme étant de leur sentiment; mais on ne leur a jamais entendu nommer saint Chrysostôme, pas même une seule fois.

On sait la persécution que ce grand homme a soufferte. Ses ennemis n'ont rien épargné pour le rendre odieux à son peuple et à toute l'Église, qui l'avait en vénération; mais on ne lui a jamais rien objecté sur la foi de l'incarnation, ni lorsqu'on l'a déposé, ni lorsqu'on a voulu proscrire sa mémoire en effaçant son nom des tables sacrées de l'Église, encoûte qu'on ne l'eût pas épargné sur sa doctrine, puisqu'on tâchait de le faire passer pour origéniste. On sait jusqu'à quel point saint Cyrille d'Alexandrie entra dans cette querelle; mais encore qu'il n'ignorât pas comment

il fallait parler du mystère de l'incarnation, loin d'avoir rien à reprocher sur ce sujet à saint Chrysostôme, nous avons vu au contraire qu'il l'allègue comme un témoin de la tradition de l'Église.

Mais il faut presser notre critique par quelque chose de plus serré. La querelle qu'il fait ici à saint Chrysostôme est d'avoir dit, comme on a vu, *deux personnes* en Jésus-Christ; mais pour montrer qu'on n'a seulement jamais pensé que ce Père ait parlé de cette sorte, il n'y a qu'à considérer que les disciples de Nestorius, qui n'oubliaient rien pour lui trouver des partisans parmi les Pères dont l'orthodoxie n'avait jamais été suspecte, cherchèrent de tous côtés ceux qui, avant que la signification de ce mot *personne* fût bien fixée, avaient nommé *deux personnes en Jésus-Christ*. Ils trouvèrent que saint Athanase s'était servi une seule fois de cette expression, dans les vues et pour la raison qu'il faudra peut-être expliquer avant que de sortir de cette matière; et Facundus observe² que les nestoriens ont employé ce passage pour défendre leur erreur: *quem locum in assertionem sui erroris assumunt*. Ils n'auraient pas gardé le silence, s'ils avaient vu la même chose dans saint Chrysostôme. Facundus, qui cherchait aussi de tous côtés à justifier Théodore de Mopsueste, et qui alléguait pour cette fin le passage de saint Athanase, s'il avait trouvé dans saint Chrysostôme quelque chose d'aussi formel, ne l'aurait pas oublié. Il n'en parle pourtant pas, et personne n'a rien relevé de semblable dans ce Père; c'est donc qu'il n'y avait rien, et que M. Simon l'accuse à tort.

Ce qui favorise cette preuve, c'est que le même Facundus nomme souvent saint Chrysostôme parmi les Pères favorables à Diodore et à Théodore; il ne cesse de répéter que Diodore avait été son maître, et Théodore son ancien ami et son disciple, qui souvent avait mérité ses louanges. Il fait donc tout ce qu'il peut pour couvrir Théodore d'un si grand nom³. Non content de l'appuyer de cette sorte, il fouille, pour ainsi parler, dans tous les coins de saint Chrysostôme, pour y trouver quelque endroit dont il puisse autoriser les locutions suspectes de Théodore. Il repasse ses homélies sur saint Matthieu, sur saint Jean, sur saint Paul même, et en particulier sur l'épître aux Hébreux³, d'où est tiré le passage dont il s'agit; mais il ne relève point ce passage, qui, selon l'interprétation de M. Simon, serait sans comparaison le plus formel et le plus exprès de tous. C'est donc qu'on ne soupçonnait pas alors qu'il

¹ Fac. lib. II, cap. II, p. 470.

² Lib. III, cap. III, p. 113; XI, cap. V, p. 486.

³ Lib. XI, cap. V, p. 488.

pût être du génie de saint Chrysostôme de tenir le mauvais langage qu'on lui attribue.

CHAPITRE IX.

Que Théodore et Nestorius ne parlaient pas eux-mêmes le langage qu'on veut que saint Chrysostôme ait eu commun avec eux.

Mais voici, pour achever de confondre la témérité du censeur de saint Chrysostôme, une dernière remarque: *Vous ne vous étonnez pas* (car de quoi s'étonne un critique et quelle nouveauté l'effraye?) *qu'un Père si orthodoxe ait tenu le langage des hérétiques, et reconnu deux personnes en Jésus-Christ*. Mais que sera-ce si on vous fait voir que ces hérétiques, que Théodore, que Nestorius, ne tenaient point le langage que vous voulez qui leur soit commun avec ce saint évêque de Constantinople? c'est pourtant ce qui est vrai. Le langage des chrétiens sur l'unité personnelle en Jésus-Christ, et sur la signification de ce mot *personne*, *prosopon*, après quelques variations, était alors tellement fixé en Orient par l'usage de saint Basile et des deux Grégoire, celui de Nazianze et celui de Nyse, et *personne* signifiait tellement *personne*, que les hérétiques mêmes, qui innovaient tout, n'osaient changer ce langage. Je dis même les hérétiques, qui divisaient en effet la personne de Jésus-Christ, comme Théodore de Mopsueste et Nestorius. Ils ne laissaient pas de dire qu'il n'y avait en Jésus-Christ qu'une personne. A l'égard de Théodore, on en trouvera les passages dans Facundus¹ et dans les extraits du concile². On verra la même chose de Nestorius dans les actes du concile d'Éphèse. On sait bien qu'ils l'entendaient mal, et qu'ils ne mettaient d'union entré le Verbe et l'humanité en Jésus-Christ que par affection, par relation, par représentation; mais enfin, ils étaient forcés par le langage à ne mettre contre le fond de leur doctrine qu'une personne. Pourquoi veut-on que saint Chrysostôme parle plus mal que ces faux docteurs, et qu'il change le langage de l'Église, que les hérétiques n'osaient changer, encore qu'il leur fût contraire dans le fond.

Je ne veux pas dire que quelquefois les hérétiques, ennemis de la véritable unité de personnes en Jésus-Christ, n'aient parlé naturellement selon leur idée, et n'aient mis comme deux personnes le Fils de Dieu et le Fils de Marie. Mais je dirai bien que ce n'était pas leur langage, c'est-à-dire, leur expression ordinaire. Au contraire, elle était si rare dans leurs écrits, qu'à peine en reste-il quelque vestige dans les extraits qu'on en a. Quoi qu'il en soit, on ne trouvera pas que Théo-

¹ Lib. III, cap. 2, p. 109 et seq.; 125, etc.

² Conc. V, coll. IV et V.

dore, ni même Nestorius, aient énoncé deux personnes en Jésus-Christ aussi clairement et aussi absolument qu'on veut le faire dire à saint Chrysostôme. Il faut donc conclure de là que le langage de l'Église était formé de son temps, et qu'il y a trop d'affectation à le vouloir faire varier seul sur une chose qui était alors si établie.

CHAPITRE X.

Passages de saint Athanase sur la signification du mot de personnes en Jésus-Christ.

Il est vrai qu'auparavant nous avons marqué un endroit de saint Athanase, où il appelle *deux personnes, l'homme qui est né de Marie, et le Verbe qui est né devant tous les temps*; c'est dans une épître à ceux d'Antioche, autre que celle que nous avons, et dans laquelle constamment cela n'est pas; mais Facundus citant celle-ci comme très-autorisée dans les Églises¹, je n'en veux point révoquer en doute la vérité: seulement, comme nous n'avons qu'une traduction de cette lettre en latin, on pourrait peut-être douter de quels termes s'était servi saint Athanase, ou de celui de *δύο πρόσωπα*, ou de celui de *δύο ὑπόστασεις*, puisqu'on traduit souvent en latin l'un et l'autre terme par celui de *personne*, *persona*, comme il se fait encore aujourd'hui dans nos versions. Ce qui pourrait faire croire qu'il se serait plutôt servi du mot d'hypostase ou de subsistance, c'est que la signification n'en était pas fixée de son temps, comme il paraît par sa lettre synodique à ceux d'Antioche que nous avons, où il laisse pour indifférent de reconnaître en Dieu trois hypostases pour y signifier trois personnes, ou une hypostase pour y signifier une seule nature.

Je laisse donc aux critiques à examiner de quel terme se sera servi saint Athanase dans cette épître à ceux d'Antioche, produite par Facundus; et quoi qu'il en soit, il peut y avoir une raison particulière qui ait porté ce grand homme à employer dans cette épître le mot de *personne*, je dis même celui de *πρόσωπον*: car Facundus, par qui seul nous connaissons cette lettre, nous apprend qu'elle était faite contre les apollinaristes, et qu'on la leur faisait souscrire lorsqu'ils se convertissaient à la foi catholique. On sait l'erreur des disciples d'Apollinaire, qui disaient que le Fils de Dieu n'avait pris qu'un corps humain sans prendre une âme; ou que s'il avait pris une âme, c'était l'âme de l'animal, et non pas ce qui s'appelle l'âme raisonnable et intelligente, ou si l'on veut la raison et l'intelligence. Cela étant, il n'aurait pas pris la nature humaine parfaite; il n'aurait pris que le corps, et non pas l'âme raisonnable; et

¹ Facundus. lib. XI, cap. II, p. 470.