

LA
PAPAUTÉ HÉRÉTIQUE

EXPOSÉ

DES HÉRÉSIES, ERREURS ET INNOVATIONS DE L'ÉGLISE ROMAINE

DEPUIS SA SÉPARATION

DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE AU IX^e SIÈCLE

PAR

Vladimir GUETTÉE

DOCTEUR EN THÉOLOGIE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE DE RUSSIE

PARIS

SANDOZ ET FISCHBACHER, ÉDITEURS

53, RUE DE SEINE, 55

1874

BRUXELLES

IMPRIMERIE DE COMBE & VANDÉ WEGHE

PLACE DE LA VIEILLE-HALLE-AUX-BLÉS, 15

A V A N T - P R O P O S

Après avoir publié le volume intitulé : *La Papauté schismatique*, nous avons promis de publier *La Papauté hérétique*.

Nous tenons aujourd'hui notre promesse.

Dans notre premier travail, nous avons considéré la papauté *par rapport à l'Église*. Nous avons établi que, en usurpant un pouvoir souverain et universel, les papes avaient renversé la divine constitution de l'Église, qu'ils s'étaient séparés de l'Église primitive et apostolique, qu'ils s'étaient constitués en état *de schisme*. Comme ils ont essayé de trouver dans la sainte Ecriture et les monuments de la tradition catholique des preuves à l'appui de leur usurpation et des motifs pour lui donner une base divine et apostolique, nous avons passé en revue les textes de l'Ecriture et les faits historiques dont ils

ont abusé, afin de réduire à néant leurs fausses interprétations et leurs falsifications.

Dans le travail que nous publions aujourd'hui, nous considérons la papauté, *par rapport à la doctrine révélée*, conservée par les Eglises apostoliques depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours.

Les documents doctrinaux des premiers siècles, la pratique constante des Eglises, les faits extérieurs qui constituent l'histoire proprement dite, et même les systèmes que l'on a tenté d'opposer à la doctrine révélée, mettent en évidence un corps de doctrine reçu dans son identité par toutes les Eglises fondées par les apôtres, et conservé par elles avec un soin scrupuleux.

Jusqu'au huitième siècle environ, toutes les Eglises apostoliques d'Orient et d'Occident étaient dans l'accord le plus parfait touchant cette doctrine unique et universelle.

Un fait très-remarquable, c'est que les Eglises fondées en des pays fort éloignés les uns des autres et par des apôtres différents, se trouvèrent en possession de la même doctrine, dès qu'elles entrèrent en relations les unes avec les autres. Ce fait prouve que tous les apôtres ne prêchaient qu'une doctrine,

celle que Jésus-Christ leur avait enseignée, et qu'ils la prêchaient sous l'inspiration du même Esprit-Saint.

De ce fait découlait nécessairement ce principe : que tout enseignement contraire à la doctrine universellement reçue et universellement conservée, était *contraire* à la vérité révélée, enseignée par les apôtres, c'est-à-dire, constituait *une hérésie*.

A dater du huitième siècle, les Eglises occidentales abandonnèrent sur plusieurs points la doctrine qu'elles professaient pendant les siècles précédents, et que les Eglises orientales ont professée unanimement jusqu'à nos jours. Elles se constituèrent ainsi dans l'hérésie. Ce fut surtout la papauté qui les lança dans cette voie ; ce fut elle qui inventa ou consacra les nouvelles erreurs. Elle doit donc en porter principalement la responsabilité ; de là le titre de ce travail : **LA PAPAUTÉ HÉRÉTIQUE**.

Pour justifier ce titre, nous devrons passer en revue les questions doctrinales touchant lesquelles les Eglises occidentales ont changé leur enseignement : établir quelle a été leur doctrine primitive, afin de préciser exactement le sens de leurs innovations ; déterminer le vrai caractère de ces innovations ; indiquer la part que la papauté y a prise, ainsi que les motifs qui l'ont inspirée et dirigée.

Telle sera la méthode que nous suivrons sur chacune des questions que nous aurons à traiter.

Pour établir quelle a été la doctrine primitive des Eglises occidentales, nous en appellerons aux témoignages de ceux qu'elle a toujours considérés comme ses Pères et ses Docteurs.

Nous rapprocherons de cette doctrine primitive celle qui a été enseignée depuis par les papes, les évêques, les écrivains que l'Eglise romaine a canonisés ou approuvés.

De cette manière, le changement sera constaté d'une façon évidente et irrécusable.

Les faits historiques et les documents officiels émanés, soit de la papauté, soit des conciles qu'elle a inspirés, présidés et dirigés, feront ressortir le rôle que cette papauté a joué dans toutes les innovations.

Nous établirons ainsi, avec évidence, que l'institution qui s'est imposée aux Eglises occidentales comme le centre de l'unité et de la vérité catholiques, n'a été qu'une source de divisions et d'erreurs.

Dans toutes les discussions que nous allons aborder, on ne pourra rencontrer aucune trace de passion ni d'injustice. Nous pourrons d'autant mieux être impartial que, pour établir notre thèse, nous

n'aurons que l'embarras du choix entre les textes et les faits auxquels nous devrons faire appel. Les ouvrages où nous puiserons nos preuves seront indiqués avec exactitude, et tous ceux qui voudront nous contrôler pourront le faire sans difficulté.

Il nous a paru opportun de publier cet ouvrage au moment où la papauté ose se proclamer solennellement *infaillible*. Notre ouvrage démontrera quelle est la valeur de cette assertion, et prouvera que c'est une décision toute contraire que le concile du Vatican aurait dû adopter, s'il eût voulu être dans le vrai.

Puisse cet ouvrage être utile aux membres de l'Eglise romaine qui, par préjugé, par habitude, ou pour des considérations purement humaines, hésitent à se séparer entièrement et ostensiblement d'une papauté dont ils ne peuvent plus se dissimuler les erreurs! Ils ne les connaissent pas toutes. Nous avons la certitude de les convaincre que, depuis mille ans environ, la papauté a erré, comme elle erre aujourd'hui; que les Eglises occidentales l'ont suivie dans ses hérésies; qu'il faut remonter par conséquent aux huit premiers siècles pour retrouver en Occident la doctrine pure telle que les apôtres l'ont enseignée.

Personne ne doute, même au sein de l'Eglise

romaine que, pour mériter le titre de *catholique*, il ne soit nécessaire de professer la pure doctrine apostolique. S'il est démontré que l'Eglise romaine n'a pas été fidèle dans *la garde du dépôt divin*, il sera évident qu'il faut l'abandonner pour être *catholique*.

Telle est depuis longtemps notre conviction; et ce fut pour rester *catholique*, comme nous avions toujours voulu l'être, que nous avons quitté une Eglise à laquelle on ne peut être uni sans être schismatique et hérétique.

Nous savions qu'en agissant ainsi nous nous attirerions des critiques et des injures. Mais nous n'avons pas hésité, nous rappelant les paroles du Maître qui proclame heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, et qui sont honnis et méprisés à cause de lui.

Un homme de conviction ne peut s'arrêter à des considérations humaines quand sa conscience parle. C'est en cette occasion surtout qu'avec une noble fierté, il se rappelle que, pour les choses de conscience, il ne relève que de Dieu.

Nous avons fait suivre l'exposé des hérésies, erreurs et innovations de la papauté, de la réfutation du système papal, tel qu'il est adopté aujourd'hui en Occident. Nous ne pouvions mieux traiter un tel

sujet qu'en nous attaquant à l'ouvrage de M. J. de Maistre, intitulé *Du Pape*. Cet ouvrage a été le vrai point de départ du néo-ultramontanisme, qui a été consacré par le concile du Vatican.

Les anciens ultramontains, même les plus exagérés, conservaient encore certaines formes théologiques, et mettaient quelques restrictions au pouvoir qu'ils attribuaient à la papauté. Ils voulaient tenir quelque compte de l'histoire et des antiques doctrines. Ils cherchaient à les dénaturer au profit de leur système ; mais leurs efforts étaient comme un reste d'hommage rendu à la vérité.

M. J. de Maistre n'eut pas de ces scrupules. Il exposa brutalement le système d'absolutisme politico-ecclésiastique, qu'il identifie avec la papauté, et fit litière de l'histoire de l'Eglise et des monuments les plus vénérables de la tradition catholique.

Il fit école.

L'ultramontanisme adopta ses allures dégagées et son dogmatisme insolent. Les théologiens courberont la tête ; les évêques n'osèrent réclamer.

Les décrets du concile du Vatican et le *Syllabus* sont la consécration solennelle des théories de J. de Maistre.

La réfutation de son livre avait donc de l'actualité. Nous avons ainsi démolí, jusque dans ses fondements, cette papauté, qui est la grande hérésie de l'Occident et la source des autres hérésies.

W. G.

LA PAPAUTÉ HÉRÉTIQUE

PREMIÈRE HÉRÉSIE DE LA PAPAUTÉ OU SA DOCTRINE TOUCHANT LA CONSTITUTION DIVINE DE L'ÉGLISE

Quelle a été la doctrine suivie pendant les huit premiers siècles par les Églises occidentales sur la constitution divine de l'Église?

Pour répondre à cette question, nous devons interroger les ouvrages des Pères que ces Églises ont reconnus comme orthodoxes. Parmi ces Pères il en est trois qui ont traité *ex professo* de la constitution de l'Église; ce sont Cyprien, évêque de Carthage, Augustin, évêque d'Hippone, et Vincent, moine de Lérins.

Exposons leur doctrine.

Dans son traité de l'*Unité de l'Église*, saint Cyprien s'exprime ainsi (1):

Le Seigneur dit à Pierre: « Je te dis que tu es Pierre et sur « cette pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne la

(1) Cypr. *De Unitate Ecclesiae* § 4. L'auteur, dans les trois premiers paragraphes, dit que les ennemis cachés de la foi sont plus à craindre que les ennemis déclarés. Les premiers hérétiques ou schismatiques peuvent être facilement découverts au moyen d'une notion exacte de l'unité de l'Église, notion qu'il expose depuis le § 4.

« vaincront pas, et je te donnerai les clefs du royaume des cieux; « et ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel, et ce que « tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel. » Il lui dit de nouveau après sa résurrection: « Pais mes brebis; » il édifie son Église sur lui seul et il lui confie ses brebis pour les pasteurs. Quoique, après sa résurrection, il ait donné à tous les apôtres le même pouvoir et qu'il leur ait dit: « Comme mon père m'a envoyé, « je vous envoie: recevez le Saint-Esprit; si vous remettez les « péchés de quelqu'un, ils lui seront remis; si vous les retenez, « ils seront retenus; » cependant, pour attester l'unité, *il établit une seule chaire* (1), et, par son autorité, il établit que cette unité, à son origine, commencerait par un seul. Certainement les autres apôtres étaient ce que fut Pierre et partagèrent avec lui le même honneur et le même pouvoir; mais ce pouvoir commun apparaît au début dans une unité, afin que l'Église du Christ parût *une*, et que la chaire parût *une*. Ainsi, tous sont pasteurs, et le troupeau paraît *un*, lequel est nourri par tous les apôtres d'un commun accord, de sorte que l'Église du Christ apparaît dans son unité. »

Ainsi, selon saint Cyprien, l'autorité et la dignité furent les mêmes dans tous les apôtres; tous ensemble ne forment qu'une seule autorité, ou une seule chaire, et saint Pierre ne fut pas plus que les autres dans l'Église. Si son apostolat eût été différent, il y eût eu deux chaires: la sienne et celle des autres apôtres; mais il n'y en eut qu'une à laquelle Pierre et les autres apôtres participaient *également*; et c'est par cette chaire unique qu'apparaît l'unité du troupeau de l'Église.

Les paroles adressées à Pierre avant la résurrection n'ont pas été prononcées pour lui donner une autorité particulière, encore moins une autorité supérieure; mais elles

(1) Le texte de saint Cyprien a été interpolé en plusieurs endroits et les manuscrits ne s'accordent pas entre eux. On a cherché à y insérer des phrases favorables aux théories papales. C'est ainsi que, dans le texte que nous traduisons, on a intercalé ces mots: *La primauté est donnée à Pierre*. Ces mots sont évidemment ajoutés au texte et ils rompent le sens de la phrase de saint Cyprien. Les meilleurs manuscrits ne contiennent pas non plus les mots: *il établit une seule chaire*. Nous consentons cependant à les admettre comme authentiques, parce qu'ils peuvent rentrer dans le sens général de la phrase du saint docteur.

lui furent adressées à *lui seul*, afin qu'elles fussent un symbole de l'unité qui devait exister dans la chaire unique occupée au même titre par Pierre et les autres apôtres.

Saint Cyprien a donc donné aux paroles évangéliques relatives à saint Pierre une interprétation entièrement opposée à celle qui fut adoptée depuis par la papauté. C'est dans le sens qui vient d'être exposé qu'il ajoute :

« Cette Église *une* est désignée par le Saint-Esprit dans ces paroles du *Cantique des Cantiques* que le Seigneur prononce : *Ma colombe est une, ma parfaite est l'unique de sa mère, elle est sa privilégiée*. Celui qui n'appartient pas à cette unité de l'Église, croit-il posséder la foi ? Celui qui renie l'Église et lui résiste, qui abandonne la chaire de Pierre sur laquelle l'Église est fondée, peut-il espérer être dans l'Église ? »

L'expression *chaise de Pierre* ne peut présenter aucune obscurité, après l'explication donnée auparavant par saint Cyprien lui-même. Il est bien évident aussi qu'il ne la donne comme fondement de l'Église qu'en ce sens que l'unité de la chaire apostolique, qui en est la base véritable, a été d'abord *symbolisée* dans la personne de Pierre. L'auteur résume ces considérations en précisant, d'après saint Paul, en quoi consiste l'unité : « Un seul corps, un seul Esprit, une seule espérance, un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu. »

Il ne songe point à une unité résultant de l'union avec un pasteur souverain et universel ; il exclut même formellement l'idée d'un tel pontificat, en faisant de tous les apôtres *une seule chaire*, un corps unique investi d'un pouvoir commun, d'une dignité commune.

L'apostolat dans son unité s'est perpétué dans un épiscopat *un*. Saint Cyprien expose ainsi cette doctrine (1) :

« Nous devons retenir fermement et venger cette unité, nous surtout qui sommes évêques, qui présidons dans l'Église, afin de prouver que l'épiscopat aussi est *un* et *indivisé*. Que personne

(1) Cyp. *ibid.* § 5.

ne trompe par le mensonge la société fraternelle, que personne ne corrompe la vérité de la foi par une perfide prévarication ! L'épiscopat est un, et chacun en possède solidairement une partie. L'Église aussi est une, quelque éloigné que soit le pays où l'aït portée le progrès de sa fécondité, semblable au soleil dont les rayons sont multiples et la lumière une, à l'arbre dont les rameaux sont nombreux et qui n'a qu'un tronc sur lequel il s'appuie, à une source dont les ruisseaux qui en découlent conservent l'unité en elle, malgré leur nombre et leur abondance. Retranche un rayon du corps du soleil, ce rayon ne participera plus à l'unité de la lumière ; coupe une branche d'un arbre, elle ne poussera plus ; sépare un ruisseau de sa source, il se desséchera. Ainsi l'Église de Dieu, foyer de lumière, *envoie ses rayons dans tout l'univers ; mais c'est une seule lumière qui est répandue de toutes parts, et l'unité du corps lumineux n'est pas divisée. Dans sa fécondité, elle étend ses rameaux sur toute la terre, et d'elle coulent au loin des ruisseaux abondants ; mais la source est une et le tronc est un ; elle est une mère féconde ; nous naissions d'elle ; nous sommes nourris de son lait ; nous vivons de son esprit. »

Pour saint Cyprien, l'Église est *une*, sous la présidence d'un épiscopat *un*. Au lieu de reconnaître dans l'épiscopat quelque degré hiérarchique, il affirme que l'épiscopat est possédé à un degré égal par tous ceux qui en ont été investis. Ainsi, unité et égalité dans l'apostolat ; unité et égalité dans l'épiscopat, telle est la doctrine exposée par saint Cyprien et admise, de son temps, par toute l'Église occidentale qui l'a reconnu pour un docteur très-orthodoxe, et qui a vénéré ses ouvrages aussi bien que sa personne. Si quelque réclamation s'est élevée contre son opinion touchant le baptême des hérétiques, jamais on n'a fait la moindre objection contre sa doctrine sur l'Église. Des copistes, sentant combien cette doctrine était contraire à la papauté, et ne pouvant en contester la valeur, ont falsifié l'œuvre de Cyprien ; mais l'érudition a découvert et signalé leurs fraudes. Du reste, les faussaires n'avaient pas été habiles, car leurs intercalations ou gloses font un effet tellement disparate dans l'ensemble des raisonnements

du saint docteur, qu'il est impossible de ne pas en apercevoir, au premier coup d'œil, la fausseté. Malgré les efforts de certains théologiens, on comprend que la doctrine de l'égalité dans l'apostolat et dans l'épiscopat exclut nécessairement toute distinction entre les apôtres et les évêques. Il est bien évident que saint Cyprien ne voulait point parler des distinctions honorifiques ou des prérogatives que l'*Église* pouvait établir parmi les évêques. Il n'avait en vue que l'apostolat et l'épiscopat dans leur constitution divine.

Si saint Pierre eût joui d'un honneur et d'une autorité supérieurs parmi les apôtres, Cyprien l'eût dit en citant les textes évangéliques qui se rapportent à lui. Au lieu d'en déduire une telle idée, il affirme *l'égalité des apôtres*.

Si, dans l'épiscopat, l'évêque de Rome eût joui d'une supériorité quelconque, saint Cyprien l'aurait mentionnée en parlant de l'épiscopat. Or, il affirme le contraire en enseignant *l'égalité des évêques*. L'illustre docteur, s'appuyant sur les textes: *Tu es Pierre et Pais mes brebis*, nie que saint Pierre ait possédé des prérogatives supérieures à celles des autres apôtres. Il nie par conséquent que ces prérogatives prétendues aient été transmises à un évêque en particulier ; il nie, en affirmant *l'égalité des évêques*, les prérogatives réclamées en faveur d'un évêque quelconque.

Dans le reste de son ouvrage, Cyprien s'attache à faire comprendre les conditions et la nécessité de l'unité dans l'*Église*.

C'était bien le cas d'indiquer le centre visible de cette unité, si, en effet, il eût reconnu un tel centre. Mais il n'était pas inventé de son temps. Il ne mentionne donc pas plus l'évêque de Rome que l'*Église romaine*. Le centre de l'unité de l'*Église* est, selon le saint docteur, l'union de tous les membres dans la confession de la même foi, toujours conservée dans les Églises. Tous ceux qui se séparent de cette foi deviennent hérétiques et schismatiques, et n'appartiennent plus à l'*Église*.

L'épiscopat qui préside dans l'Église a pour devoir de maintenir cette unité et de la venger si elle est attaquée, en maintenant et en vengeant la foi antique et apostolique de l'Église.

Si l'on conservait quelque doute sur l'interprétation que saint Cyprien a donnée aux textes évangéliques relatifs à saint Pierre, et sur les interpolations dont son livre a été l'objet, il suffirait de lire ce passage de sa lettre vingt-septième :

« Notre-Seigneur, dont nous devons observer les préceptes et les avertissements, fondant l'honneur de l'évêque et la base (ou raison *ratio*) de son Église, s'exprime ainsi dans l'Évangile, en s'adressant à Pierre : « Je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne la vaincront pas ; et je te donnerai les clefs du royaume des cieux ; et ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux ; et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » De là, à travers les vicissitudes des temps et des successions, ont découlé : et l'ordination des évêques, et la base (*ratio*) de l'Église, de telle sorte que l'Église soit établie sur les évêques et que tout acte de l'Église soit gouverné par les mêmes préposés. »

Ce texte est tiré d'une lettre dans laquelle Cyprien revendique les droits de l'épiscopat pour le gouvernement de l'Église. Il ne pouvait déclarer plus ouvertement que, dans les textes évangéliques relatifs à saint Pierre, il n'y avait rien de personnel pour cet apôtre, que les paroles qui lui étaient adressées étaient pour ses collègues aussi bien que pour lui. Saint Cyprien explique ainsi lui-même son traité de l'*unité* et rejette les interpolations romaines.

Telle était la doctrine de saint Cyprien et de toute l'Église occidentale au troisième siècle. Au siècle précédent, Tertullien, le premier père de l'Église occidentale, n'en professait pas d'autre. Quoiqu'il n'ait pas fait d'ouvrage spécial sur l'Église, on ne peut lire ses livres et particulièrement celui qu'il intitula : *Des Prescriptions*, sans y rencontrer

des passages qui confirment la doctrine enseignée *ex professo* par saint Cyprien.

Saint Augustin a toujours joui, dans l'Église occidentale, d'une haute autorité. Son génie incontestable, sa science, sa pénétration lui ont même mérité un rang distingué, non-seulement parmi les théologiens, mais parmi les philosophes, les savants et les littérateurs. Ses œuvres forment une collection aussi considérable que variée. Nous nous attacherons particulièrement à ses ouvrages dans lesquels il a traité *ex professo* de l'Église, afin de préciser son enseignement sur ce point.

Le premier de ces ouvrages est celui de l'*Unité de l'Église*. Il s'y exprime ainsi :

« Entre nos adversaires et nous (1), s'élève cette question : Où est l'Église ? Est-elle chez nous ou chez eux ? Cette Église est une ; nos ancêtres l'ont appelée *catholique*, afin de montrer, par son nom même, qu'elle est au complet (*per totum*). Tel est en effet le sens du mot selon son étymologie grecque : *καθόλον*. Cette Église est le corps du Christ, selon cette parole de l'apôtre : « Pour son « corps qui est l'Église (Coloss. 1, 24). » De là il est évident que celui qui ne fait pas partie des membres du Christ ne peut avoir le salut chrétien. Or, les membres du Christ sont unis par la charité de l'unité, et par elle ils adhèrent à leur tête qui est Jésus-Christ. Tout ce qui est enseigné du Christ est relatif, soit à la tête, soit au corps : la tête c'est le fils unique du Dieu vivant, Jésus-Christ ; *il est le sauveur du corps* (Eph. v, 23). *Il est mort pour nos péchés et il est ressuscité pour notre justification* (Rom. iv, 25). Le corps, c'est l'Église dont il est dit : *Afin qu'il montrerat qu'il avait une Église glorieuse, sans taches, sans rides ni autres défauts* (Eph. v, 27). Entre les donatistes et nous, s'élève donc cette question : Où est ce corps, c'est-à-dire, où est l'Église ? Comment y répondre ? Chercherons-nous à le faire par nos propres paroles, ou par celles de la tête de ce corps, Notre-Seigneur Jésus-Christ ? Nous pensons qu'il vaut mieux chercher la solution dans les paroles de celui qui est la vérité et qui con-

(1) Saint Augustin, *Unit. eccl.*, c. II.

naît bien son corps, puisque *le Seigneur connaît ceux qui sont à lui* (2 Timothée, II, 19). »

L'Église est considérée ici, par saint Augustin, dans sa généralité et en même temps dans son existence visible. Il s'agissait en effet de déterminer si les donatistes formaient ou non la vraie Église, l'Église *catholique*, le corps du Christ.

Si une pareille question s'élève aujourd'hui dans l'Église romaine, comment la résout-on? Au moyen du pape. On répond : le pape est le chef ou la tête de l'Église, le centre d'unité. Si vous n'êtes pas avec le centre, vous êtes hors de l'Église, vous êtes hérétique, schismatique.

Est-ce là la méthode de saint Augustin? Non. Il part de ce principe : L'Église est le corps du Christ; ce corps a une tête, un chef. Quel est-il? le Christ lui-même. Quel a été l'enseignement du Christ sur l'Église? Il l'expose, et c'est par cet enseignement qu'il confond les donatistes.

Quant à la doctrine d'un chef visible, vicaire et représentant du Christ, écho de son enseignement, saint Augustin n'y fait même pas allusion. Cependant, c'était bien le cas de l'exposer. Si l'évêque de Rome eût joui de droit divin des prérogatives qu'il s'attribue aujourd'hui, saint Augustin n'avait qu'un mot à dire aux donatistes : Notre oracle est à Rome, écoutons-le et soumettons-nous à sa décision. Il aurait pu leur dire également : Vous n'êtes pas uni à Rome, donc vous êtes hors de l'Église. Ou bien encore : Le centre de la *catholicité* est à Rome; vous en êtes séparés, donc vous n'êtes pas *catholiques*.

Mais non, il ne raisonne pas ainsi. L'Église *catholique*, dit-il, est celle qui conserve la doctrine révélée *dans son entier* (*per totum καθόλον*). Cette Église est le corps du Christ; le Christ est son unique chef. Étudions son enseignement et voyons si vous possédez la doctrine *complète* ou si c'est nous. Si c'est nous qui la possédons, nous sommes

catholiques, nous sommes la vraie Église, et vous, vous êtes hérétiques, vous n'êtes pas membres du corps dont la tête est le Christ.

Conçoit-on que saint Augustin ait exposé une pareille doctrine sur l'Église, si, de son temps, la théorie papale eût été connue? Nous posons cette question à tout homme sincère. Pour saint Augustin comme pour saint Cyprien, le signe distinctif de la vraie Église est la possession de *toute la doctrine révélée*. L'Église qui n'a rien retranché, qui n'a rien modifié, qui n'a rien ajouté au dépôt divin, est l'Église vraie, l'Église *catholique*, l'Église que Jésus-Christ reconnaît pour son corps.

La *catholicité* ne consiste pas dans la plus ou moins grande étendue. Alors même que ceux qui ne maintiennent pas la vraie doctrine seraient répandus dans tous les lieux où existe l'Église, ajoute Augustin (1), ils n'appartiennent pas pour cela à l'Église. La multitude n'est donc point un signe de vérité pour l'Église; ce signe n'existe que dans la vraie doctrine. Mais cette vraie doctrine par quel moyen la connaître? Par le témoignage *universel* de toutes les Églises qui forment le nouveau peuple élu que les livres prophétiques de l'Ancien Testament ont indiqué, aussi bien que les livres apostoliques.

Telle est l'idée qui ressort des commentaires que saint Augustin oppose à ceux de ses adversaires sur divers textes des saintes Écritures (2). L'Église est la grande société de Dieu vivant de la vie divine; dès qu'on lui fait opposition, on n'appartient plus au peuple élu du Nouveau Testament ou à l'Église; on vit de sa vie propre, et non de cette vie commune qui est celle de tous les membres du corps du Christ.

Le but de saint Augustin, dans son ouvrage, était de

(1) Saint Augustin, *Unit. eccl.*, c. iv.

(2) *Ibid.*, a cap. v, ad. 11.

développer seulement cette idée, et non pas d'exposer le système complet de l'organisation ecclésiastique. Cependant, il indique en passant que c'était surtout par leur opposition aux évêques que les donatistes s'attaquaient à l'unité de l'Église (1); quant à un évêque en particulier, qui aurait été spécialement le moyen et le centre d'unité, il n'en fait nulle mention. Peut-on croire qu'il ne l'aurait pas indiqué, dans une telle discussion, si l'Église eût reconnu alors un tel centre d'unité? Plus ce centre est visible, plus il fournit un argument facile, et moins l'on comprend le silence des pères qui, pendant huit siècles, n'ont même pas eu idée de l'invoquer dans leurs discussions à propos de l'Église et de la doctrine. Nous pourrions citer un grand nombre de textes de saint Augustin sur l'épiscopat. Partout, il n'enseigne, comme Cyprien, qu'un épiscopat *un* et identique dans tous ceux qui en ont été revêtus. Son silence à propos des prérogatives de l'évêque de Rome équivaut à une négation positive. Il lui suffisait d'en appeler à Rome contre ses adversaires, si Rome était l'écho de la vérité et le centre d'unité. Il n'en agit pas ainsi, mais il en appelle au témoignage de toutes les Églises apostoliques qui forment le peuple élu de la nouvelle alliance. Il nomme (2) toutes les Églises d'Asie et de Grèce, fondées par les apôtres; il affirme à ses adversaires, comme preuve de la vérité de sa doctrine, qu'il est en communion avec ces Églises; et *il ne nomme même pas l'Église de Rome!* Que signifie un tel silence, sinon que, à ses yeux, le critérium de la vérité chrétienne n'existant pas dans le témoignage d'une Église, mais dans celui de toutes les Églises apostoliques! Il n'excluait pas le témoignage de l'Église de Rome, mais il n'y attachait pas plus d'importance qu'à celui des autres Églises fondées par les apôtres, et ce témoignage n'avait de valeur qu'autant qu'il était un écho de la prédication des

(2) Saint Augustin, *Unit. eccl.*, c. xi, § 28.

(3) *Ibid.*, c. xii.

apôtres, et non parce qu'il aurait une autorité particulière, en dehors du témoignage universel.

Après avoir exposé le témoignage des Églises apostoliques, saint Augustin s'écrie : (1) « Celui-là évangélise autrement qui dit que l'Église a disparu du monde et qu'elle n'est restée qu'en Afrique et dans le parti de Donatus. Donc, qu'il soit anathème ! S'il ne veut pas être anathème, qu'il me prouve que son affirmation est contenue dans les saintes Écritures. » Le saint docteur poursuit ses adversaires à travers leurs objections sur la prétendue défection de l'Église qui n'aurait trouvé refuge que dans leur parti, et, dans cette discussion, où le nom de Rome et de son évêque arriveraient à chaque ligne, si elle avait lieu aujourd'hui dans l'Église romaine, il ne fait pas la plus petite mention de l'une ni de l'autre. Il ne voit qu'une Église, universellement répandue et avec laquelle on doit être en communion si l'on veut appartenir à la vraie société chrétienne.

Cette Église *catholique* est, dit-il (2), *la mère très-vraie des chrétiens*. Elle a pour la diriger, les évêques, les prêtres, les diacres et autres ministres des divins sacrements (3). Dans cette énumération, l'épiscopat apparaît dans son unité; un évêque exceptionnel et supérieur n'y trouve point place. Comme dans son traité de l'*Unité de l'Église*, Augustin, dans son ouvrage sur les *Mœurs de l'Église catholique*, ne connaît point l'obéissance à Rome et à son évêque. Dans son dernier chapitre, il parle de Rome pour mentionner les crimes qu'y commettaient les manichéens, mais non pour y indiquer la source de l'autorité et de l'unité de l'Église.

Dans deux autres de ses ouvrages dogmatiques, *De la doctrine chrétienne* et *De la vraie religion*, Augustin était amené par son sujet à traiter de l'autorité doctrinale. Où la

(1) Saint Augustin, *Unit. eccl.*, c. XIII.

(2) *Ibid.*, *de Moribus Eccl. catholicæ*, lib. I, c. xxx.

(3) *Ibid.*, c. xxxiii.

place-t-il? dans les Églises apostoliques (1), qui nous font connaître les saintes Écritures, source de la vérité chrétienne.

Dans son explication du symbole (2), il ne mentionne que la même Église *catholique* dont les hérétiques et les schismatiques ne font pas partie. Si l'autorité papale existait, elle serait surtout utile aux ignorants qui auraient dans l'enseignement papal un moyen facile de s'instruire. Saint Augustin a fait un ouvrage sur la manière d'instruire les ignorants. L'autorité papale n'y est pas plus mentionnée que dans les innombrables livres où l'évêque d'Hippone s'attaque aux hérétiques et aux philosophes de son temps. Les ouvrages d'Augustin forment une des collections théologiques les plus considérables que l'Église primitive nous ait léguées. Or, il serait impossible d'y indiquer un seul passage où l'auteur fasse, non-seulement une mention formelle, mais une simple allusion à l'autorité doctrinale de l'Église ou de l'évêque de Rome. Il n'a enseigné sur l'Église que la doctrine exposée ci-dessus, laquelle exclut positivement cette autorité d'une église ou d'un évêque en particulier, et qui est la même que celle de saint Cyprien.

Cependant les théologiens romains ont prétendu que saint Augustin était favorable au système papal. Pour établir cette thèse, ils ont eu recours aux falsifications. Nous en donnerons quelques exemples. Le rév. Père jésuite Barruel (3) s'exprime ainsi : « Quant à saint Augustin, gardez-vous d'insulter en présence de ce Docteur à la chaire de l'Église romaine. « Que vous a-t-elle fait, vous répondrait-il avec « indignation, que vous a-t-elle fait cette chaire où Pierre « s'est assis, ou s'assied aujourd'hui *le Pontife qui nous « gouverne?* »

(1) *Saint Augustin, Unit. eccl., de Doct. Christ., lib. II, c. viii; de Vera Relig., c. viii.*

(2) *de Fide et symb., c. x.*

(3) *Du pape et de ses droits religieux*, t. 1^{er}, 2^e partie, ch. III. Cet ouvrage est cité et loué par les derniers et les plus savants théologiens romains, par le Père Péronne en particulier.

Nous soulignons ces derniers mots qui ne se trouvent pas dans le texte, même tel qu'il est cité par Barruel en latin : *Cathedra tibi quid fecit Ecclesiæ romanæ in qua Petrus sedit, et in qua hodie Anastasius sedet.* » La bonne foi permet-elle de traduire le mot *Anastasius* par ceux-ci : *le Pontife qui nous gouverne?* Le nom de l'évêque Anastase est-il synonyme de la phrase par laquelle le théologien romain la remplace?

Mais ce n'est pas tout. Le texte de saint Augustin a été complètement détourné de son sens naturel, et écourté avec prémeditation. Barruel n'a pas indiqué l'ouvrage d'où il est tiré. Il avait sans doute pour cela ses raisons. Nous l'avons trouvé au second livre de l'ouvrage intitulé : *Contre les lettres de Petilianus*, chapitre XI, § 118 (éd. Bened.). Petilianus, ayant contre lui le corps épiscopal, osait dire qu'il ne formait que cette chaire de pestilence dont le psalmiste avait parlé. C'est alors qu'Augustin lui répond : « Mais si toutes les chaires dans tout l'univers sont telles que tu le leur reproches si insolemment, dis-moi donc ce que t'ont fait la chaire de l'Église romaine sur laquelle Pierre s'est assis, et sur laquelle est assis aujourd'hui Anastase ; ou celle de l'Église de Jérusalem sur laquelle Jacques s'est assis, et sur laquelle Jean est assis aujourd'hui ; chaires avec lesquelles nous sommes unis dans l'unité catholique et dont vous êtes criminellement séparés ? »

Que peut-on trouver dans ce texte qui ne convienne à l'Église de Jérusalem, et à toutes les Églises apostoliques aussi bien qu'à celle de Rome ? Cité comme il l'a été par Barruel, il ne prouve rien en faveur de la papauté; *falsifié* dans sa traduction française, il aurait quelque importance, grâce seulement à la falsification ; cité en entier, il prouve contre le système papal et n'est favorable qu'à la doctrine de l'unité catholique résultant de la communion avec toutes les Églises apostoliques. C'est l'ensemble de toutes ces Églises que saint Augustin appelle *la chaire apostolique*, à

l'exemple de Cyprien et de tous les anciens pères. Il continue en effet ainsi, en s'adressant à Petilianus : « Pourquoi appelles-tu *la chaire apostolique*, chaire de pestilence ? Si c'est à cause des hommes que tu regardes comme prêchant la loi et ne la pratiquant pas, est-ce que le Seigneur Jésus-Christ a fait une pareille injure à celle sur laquelle étaient assis les pharisiens qui enseignaient et ne pratiquaient pas leur enseignement ? N'a-t-il pas loué la chaire de Moïse, et n'a-t-il pas fait des reproches aux pharisiens, en respectant l'honneur de cette chaire ? Si vous aviez de telles pensées, vous ne blasphémeriez pas, à cause des hommes que vous incriminez, cette chaire apostolique avec laquelle vous n'êtes pas en communion. »

Dans ce passage il n'est question que de toutes les Églises formant la chaire apostolique. Le donner comme une preuve en faveur de la papauté qui est la négation directe et positive de cette doctrine, n'est-ce pas commettre une honteuse falsification ?

Barruel en a appelé encore à deux autres textes de saint Augustin, sans indiquer les ouvrages d'où il les a tirés. Si l'on veut se transporter à la 2^e classe des lettres du saint Docteur, lettre 43^e, chapitre III, § 8, on y trouvera quelques lignes qui semblent avoir fourni prétexte à la partie la plus importante de la citation du théologien jésuite, et, si l'on veut lire le paragraphe entier, ou mieux encore toute la lettre, on sera stupéfait de l'impudence du falsificateur.

Le troisième texte qu'il cite est le fameux axiome : *Rome a parlé, la cause est finie*, axiome qui n'a jamais appartenu à l'évêque d'Hippone. Les adversaires qu'il combattait en avaient appelé successivement à toutes les Églises d'Orient et même à l'autorité impériale. Ils finirent par en appeler à Rome où l'on tint deux conciles à cette occasion. Rome jugea comme les autres Églises. Les hérétiques n'avaient donc plus à qui appeler, et la cause, *catholiquement*, était finie. Tous ceux qui ont jeté seulement un coup d'œil sur les

ouvrages d'Augustin savent que telle est l'opinion qu'il a formulée, et l'affirmation des théologiens romains est appréciée depuis trop longtemps à sa juste valeur pour que nous ayons besoin de nous étendre davantage sur ce point. Le texte que ces théologiens ont *falsifié* et dont ils ont tant abusé, confirme la doctrine enseignée par Augustin : que le consentement de toutes les Églises apostoliques est le critérium de la vérité catholique.

Il enseigne en outre, dans une foule de textes, que saint Pierre n'était que le type ou la figure de l'unité dans l'Église, que tout ce qui lui a été accordé, ne l'était pas à sa personne, mais à l'Église; qu'il n'était pas plus base et fondement de l'Église que les autres apôtres.

Enfin, il n'a reconnu dans l'Église romaine qu'une primauté analogue à celle que les premiers conciles œcuméniques avaient déterminée; il ne lui a jamais reconnu une autorité supérieure, ni à elle, ni à son évêque.

Saint Augustin a donc enseigné absolument la même doctrine que saint Cyprien : c'est-à-dire, l'unité et l'égalité dans les droits divins de l'apostolat et de l'épiscopat ; le consentement permanent de toutes les Églises apostoliques comme critérium de la vérité catholique ; la communion avec toutes les Églises apostoliques comme condition d'unité dans l'Église.

C'est dans ces divers points que se résume toute la doctrine de saint Augustin sur l'Église, et l'on n'a pu lui en attribuer d'autre qu'en falsifiant des textes, comme l'ont fait le révérend Père Barruel et les autres théologiens romains.

Vincent de Lérins est le troisième écrivain au témoignage duquel nous en appelons pour constater la doctrine des Églises occidentales sur la question de l'Église pendant les cinq premiers siècles. L'ouvrage de Vincent, moine de Lérins au cinquième siècle, a toujours joui d'une haute réputation en Occident, et le cardinal Baronius lui-même l'appelait un *livre d'or*.

Le but que l'auteur s'y était proposé était d'établir ce que l'on appelle le *critérium de la foi catholique*, c'est-à-dire la règle qui doit diriger les membres de l'Église pour rester dans la pure vérité révélée et éviter toute erreur.

L'ouvrage entier est consacré à établir : 1^o que, pour éviter l'erreur et persévérer dans la vérité, il ne faut admettre que ce qui a été cru universellement dans tous les temps ; 2^o que les premiers conciles œcuméniques n'ont eu d'autre souci que de suivre cette règle, en proclamant, pour répondre aux hérétiques, ce que toutes les Églises avaient cru comme révélé depuis les temps apostoliques.

Citons quelques extraits de cet ouvrage si important. L'auteur commence ainsi :

« L'Écriture nous donne cet avis : *Interroge tes pères et ils te parleront, tes ancêtres et ils te répondront. Mon fils, prête l'oreille aux paroles des hommes sages. Mon fils, n'oublie pas ces discours, et conserve mes paroles dans ton cœur* (1).

« Il m'a donc semblé, à moi, pauvre pèlerin en ce monde, et le plus petit des serviteurs de Dieu, il m'a semblé qu'il me serait très-utile d'écrire, avec l'aide du Seigneur, ce que j'ai appris dans les livres des saints Pères. Ce travail est bien nécessaire à ma faiblesse, et, en le relisant souvent, je suppléerai à mon peu de mémoire.

« Non-seulement l'utilité que je tirerai de ce livre me détermine à l'entreprendre, mais aussi la pensée du temps qui s'en-vole avec rapidité, et la facilité que me procure la solitude où j'ai fixé ma demeure. Le temps ! il emporte si vite toutes les choses humaines ! ne devons-nous pas lui ravir quelques-uns de ses instants afin de les utiliser pour la vie éternelle ? aujourd'hui surtout, que le jugement de Dieu qui approche demande de nous plus de zèle, et que l'artificieuse subtilité des nouveaux hérétiques nous impose l'obligation d'avoir plus de soin et de vigilance.

« Où trouverai-je plus de facilité, pour écrire, que dans ce village où n'arrive jamais le bruit des cités ; que dans ce monastère, cette silencieuse demeure où l'on se trouve dans l'état que veut le Psalmiste : *Placez-vous à l'écart et voyez que je suis le*

(1) Deut. xxxiii, 7 ; xxii, 47 ; iii, 1.

Seigneur (1). C'est un avantage de la vie nouvelle que j'ai embrassée. Quelque temps, je fus ballotté au milieu des tourbillons tristes et changeants de la vie du monde; mais, enfin, par l'inspiration du Christ, je me suis réfugié dans le port de la religion, qui offre à tous un si sûr asile. Là, j'ai déposé les inspirations de la vanité et de l'orgueil, je cherche à me rendre Dieu favorable par le sacrifice de l'humilité, et à éviter, non-seulement le naufrage de la vie présente, mais aussi les feux du siècle futur. »

Voici comment Vincent expose la raison de la foi catholique :

« Souvent (2), et avec zèle et sollicitude, j'ai demandé à des hommes éminents en science et en sainteté, comment je pourrais, à l'aide d'une règle générale, distinguer la vérité de la foi catholique, des erreurs de l'hérésie. Tous m'ont répondu que si, moi ou tout autre, voulions découvrir les pièges des hérétiques, éviter les erreurs et conserver notre foi pure et dans toute son intégrité, il fallait, avec l'aide du Seigneur, affermir notre croyance de deux manières : d'abord par l'autorité de la loi divine, ensuite par la tradition de l'Église catholique.

« Quelqu'un me dira peut-être : Puisque la règle des Écritures est parfaite et qu'elle est, par elle-même, plus que suffisante, pourquoi y joindre l'autorité de l'intelligence de l'Église ? Parce que l'Écriture, à cause de sa profondeur, ne peut être interprétée, par tous, d'une manière identique. Ses paroles sont diversement entendues par les uns et par les autres, au point qu'on peut dire : autant d'hommes, autant de sentiments. Autre est l'interprétation de Novatien, autre celle de Photin, de Sabellius, de Donat, d'Arius, d'Eunomius, de Macedonius, d'Apollinaris, de Priscillien, de Jovinien, de Pélage, de Celestius et enfin de Nestorius. Il est donc absolument nécessaire, à cause de ces graves et nombreuses erreurs, d'interpréter les livres prophétiques et apostoliques, selon le sens ecclésiastique et catholique ; et dans l'Église catholique elle-même, on doit avoir un soin extrême de ne s'attacher qu'à ce qui a été cru *en tout lieu, toujours et par tous.* »

(1) Psalm., XLV, 10.

(2) Vincent. Lirin., *Comm.*, § 2.

C'est là, en effet, la seule règle qu'il soit raisonnable de suivre dans l'examen des vérités chrétiennes ; la seule qui soit en rapport avec la nature du christianisme. Les dogmes chrétiens nous ayant été donnés par Dieu lui-même, on ne peut évidemment, dans le doute, que se faire cette question de fait : Tel dogme a-t-il été révélé de Dieu ? Et on ne peut résoudre cette question que par le témoignage des saintes Écritures qui contiennent la parole divine, ou par le témoignage universel et permanent de l'Église. Quand, à l'aide d'un tel témoignage, nous suivons un dogme jusqu'aux temps apostoliques, nous devons nécessairement conclure qu'il a toujours été regardé dans la société chrétienne comme révélé, et qu'elle l'a reçu de son divin fondateur.

Après avoir clairement exposé que le témoignage de l'Écriture sainte, interprétée suivant la tradition catholique, est la raison de notre foi et la seule règle à suivre pour ne pas tomber dans l'erreur, Vincent démontre que toujours, dans l'Église, on a suivi cette règle, dans la condamnation des hérétiques. Il fait voir l'autorité de l'Église, n'inventant aucun nouveau dogme ; gardant scrupuleusement le dépôt que lui a confié J.-C. ; se contentant de définir, clairement sa foi, de formuler la croyance universelle. Il la surprend à l'œuvre dans la condamnation de Donat, d'Arius, et des Re-baptisants ; et prouve qu'en dehors de la règle catholique, on ne peut que tomber dans l'erreur. La science même ne peut en garantir ; ainsi Nestorius, Photin, Apollinaris le vainqueur de Porphyre, étaient des hommes remarquables et sont pourtant devenus hérétiques ; ainsi Tertullien et Origène, deux puissants génies, ont perdu l'antique foi, parce qu'ils se sont éloignés de la tradition catholique.

L'exemple de ces grands hommes, qui ont erré, ne doit pas être pour nous une tentation. Dieu a permis, ajoute Vincent, qu'ils se soient trompés, pour nous faire comprendre combien nous devons être fidèles à cette règle en dehors de laquelle il n'y a qu'hésitation et erreur. Appuyés sur elle, les

vrais chrétiens sont en paix, sont fermes en J.-C.; les autres, au contraire, ressemblent à des pailles légères, emportées au gré des vents.

« Que leur état est déplorable, s'écrie Vincent (1); quels soucis, quelles tempêtes les agitent! Tantôt poussés au gré du vent impétueux de l'erreur, tantôt refoulés sur eux-mêmes, ils se choquent et se brisent comme des vagues opposées. Aujourd'hui, avec une téméraire et étrange présomption, ils adoptent des choses incertaines; demain, sous l'impression d'une folle défiance, ils refusent de croire ce qu'il y a de plus certain. Ils ne savent pas où marcher, par quel chemin revenir, ce qu'ils doivent chercher ou fuir, admettre ou rejeter.

« Ce malheur d'un cœur qui doute et hésite entre la vérité et l'erreur doit être, pour eux, un remède de la divine miséricorde, s'ils ont un peu de sagesse. Si, en dehors du port assuré de la foi catholique, ils sont agités, bouleversés, presque engloutis par les orages de leurs pensées, c'est afin qu'ils abaissent les voiles de l'orgueil, qu'ils avaient imprudemment déployées aux vents des nouveautés; qu'ils se réfugient dans l'asile assuré que leur offre leur bonne et douce mère; qu'ils vomissent les flots troubles et amers de l'erreur, pour boire les eaux vives et pures de la vérité; c'est afin qu'ils désapprennent bien ce qu'ils avaient mal appris, et que, dans la doctrine de l'Église, ils secontentent de comprendre ce qui peut être compris, et croient ce qui passe l'intelligence.

« Quand j'y réfléchis (2), je m'étonne toujours davantage de la folie de certains hommes, de leur impiété, de leur passion pour l'erreur, qui les porte à ne se pas contenter d'une règle de foi donnée et reçue anciennement; à chercher sans cesse du nouveau; à vouloir toujours ajouter, changer, retrancher dans la religion. Comme si elle n'était pas une doctrine céleste, comme s'il ne suffisait pas qu'elle ait été révélée une fois, comme si elle était une institution humaine qui ne put arriver à sa perfection que par des réformes et des corrections continues.

« Quelqu'un (3) dit, peut-être : Ne peut-il donc y avoir aucun progrès religieux dans l'Église du Christ? Je souhaite qu'il y en ait un, et un très-grand. Pourrait-il y avoir quelqu'un assez en-

(1) Vincent. Lirin.. *Comm.*, § 20.

(2) *Ibid.*, § 21.

(3) *Ibid.*, § 23.

nemi de Dieu et des hommes pour le comprimer, pour l'arrêter ? Mais il faut que ce soit un vrai progrès et non un changement. Ce qui constitue le progrès d'une chose quelconque, c'est qu'elle croisse en elle-même et sans changer d'essence. Ce qui constitue son changement, c'est qu'elle passe d'une nature à une autre. Qu'elles croissent donc et avec force et vigueur, l'intelligence, la science, la sagesse de chacun et de tous, de l'individu comme de l'Église ; qu'elles croissent en raison des âges et des siècles, mais qu'elles ne sortent pas de leur être ; que toujours le dogme soit le même, que le sens du dogme ne change pas de nature.

« Le progrès religieux dans les âmes doit se modeler sur celui des corps, qui, en grandissant avec les années, restent cependant les mêmes. Il y a une différence immense entre la fleur de la jeunesse et la maturité de la vieillesse. Cependant ceux qui aujourd'hui sont vieillards, sont les mêmes qui furent jadis adolescents ; et le même homme, en changeant d'état et de manière d'être, conserve toujours sa même nature, reste la même personne.

« Que la religion suive ces mêmes lois de progrès ; qu'avec les années elle devienne plus forte, qu'elle se développe avec le temps, qu'elle grandisse avec l'âge, mais qu'elle se maintienne pure et sans tache, qu'elle reste en pleine et parfaite possession de toutes ses parties qui sont comme ses membres et ses sens, qu'elle ne souffre aucun changement, ne perde rien de sa nature, ne subisse aucune variation dans sa doctrine. Nos pères ont semé dans l'Église le pur froment de la foi ; que la culture donne à cette semence une nouvelle beauté, mais n'en changeons pas l'espèce ; que les rosiers du sens catholique ne deviennent pas des ronces et des épines ; que jamais, dans ce paradis spirituel, l'ivraie et les plantes vénéneuses ne sortent des racines du baume et du cynamome ! Ce qui a été semé par nos pères, il faut le cultiver, l'entretenir, il faut que, par nos soins, il fleurisse, croisse et arrive à sa maturité. Il est permis de soigner, de polir, de limer avec le temps ces dogmes antiques d'une philosophie qui nous est venue du Ciel ; mais il est défendu de les changer, de les tronquer, de les mutiler. Qu'on les entoure d'évidence, de lumière, de clarté, mais qu'ils gardent leur plénitude, leur intégrité, leur essence. Si une fois on se permet une fraude impie, je frémis du péril que courra la religion. Une partie quelconque du dogme catholique rejetée, on en rejettéra une autre, puis une autre et encore une autre, ce sera bientôt chose licite et habituelle. Or, en rejettant les

unes après les autres toutes les parties, où arrivera-t-on enfin ?
A rejeter le tout.

« D'un autre côté, si aux dogmes anciens on mêle des opinions nouvelles, aux choses sacrées des choses profanes, on comprend que, de toute nécessité, s'établira la coutume générale de ne rien laisser, dans l'Église, d'intact, d'inviolable, d'intègre, de pur. On n'aura plus qu'un cloaque d'erreurs honteuses et impies, au lieu d'un sanctuaire de chaste et pure vérité.

« L'Église du Christ, gardienne vigilante et soigneuse des dogmes qui lui ont été confiés, n'y change rien, n'en retranche rien, n'y ajoute rien ; elle ne tronque pas les choses nécessaires, n'en introduit pas de superflues ; elle ne laisse rien perdre de ce qui est à elle et n'usurpe rien d'autrui. Elle met toute son industrie à conserver avec sagesse les choses anciennes, à façonner et polir ce qui fut autrefois commencé, ébauché ; à consolider et affermir ce qui fut exprimé, éclairci ; à garder ce qui fut confirmé et défini. Quel fut le but de ses efforts dans les conciles ? De faire croire plus fermement ce qui auparavant était prêché plus paisiblement ; de faire vénérer avec plus de soin ce qui déjà était l'objet d'une vénération non contestée. L'unique but que l'Église, troublée par les nouveautés hérétiques, s'est proposé dans les décrets de ses conciles, a été de transmettre par écrit à la postérité ce qu'elle avait reçu des anciens par la seule tradition, en renfermant beaucoup de choses en peu de mots, et désignant sous un nom nouveau une vérité qui n'était pas nouvelle ; et cela, pour aider l'intelligence. »

Après une exhortation pathétique à éviter toute nouveauté profane (1), à garder fidèlement le dépôt sacré des vérités que nous donna J.-C., à éviter les faux prophètes qui viennent à nous couverts de peaux de brebis et sous des dehors hypocrites, Vincent termine son premier avertissement en nous donnant les moyens d'éviter leurs piéges. Pour les vérités définies, on doit s'en tenir scrupuleusement aux décisions des conciles universels de l'Église catholique ; pour les questions non encore définies, au sentiment commun des Pères qui sont morts dans la foi. Les Pères sont,

(1) Vincent. Lirin., *Comm.*, § 24 usque ad 29.

en effet, les plus sûrs témoins de la foi de leur temps, et, en suivant leur sentiment unanime, on ne peut s'éloigner de la vérité catholique.

Dans le second avertissement (1), dont nous n'avons plus qu'un résumé, Vincent avait pour but de démontrer que l'Église, dans la condamnation de Nestorius, à Éphèse, avait suivi la règle de foi expliquée dans le premier avertissement.

Dans cet ouvrage, Vincent de Lérins n'a pas même mentionné l'Église de Rome. Nous le demandons à tout homme de bonne foi : pouvait-il ne pas parler de l'autorité doctrinale de l'évêque de cette Église, s'il en eût possédé ? Si cet évêque eût été regardé, au cinquième siècle, comme le centre d'unité, l'interprète infaillible de la doctrine, l'écho de la parole divine, le chef des Églises et des conciles, Vincent de Lérins aurait-il gardé à son sujet un silence aussi absolu ?

Non-seulement ce silence équivaut à une négation, mais tous les développements donnés par le docte et profond écrivain sont la réfutation péremptoire de tous les systèmes sur les prérogatives de la papauté, par rapport à la doctrine. « *L'unique source* de la vérité, dit-il, c'est la parole de Dieu, écrite ou conservée par tradition ; *l'unique moyen* d'être dans la vérité révélée, c'est d'être en communion de foi avec toutes les Églises apostoliques. » Il nie l'existence de toute autre règle catholique.

Que devient l'autorité doctrinale du pape ou des évêques de telle ou telle époque en présence de cet enseignement si précis ? Une seule autorité existe, celle de l'Église entière professant sa foi depuis les apôtres.

Nous pouvons donc résumer ainsi la doctrine de l'Occident chrétien, pendant les cinq premiers siècles, au sujet de l'Église :

1° Il n'y a dans l'Église qu'un seul épiscopat, comme il n'y eut au commencement qu'un seul apostolat ; il est le

(1) Vincent. Lirin., § 29 *usque ad finem.*

même dans tous les évêques, et il est possédé solidairement par tous, sans distinction;

2º De même que les apôtres posséderent une seule et unique dignité ou autorité; de même, tous les évêques possèdent une seule et unique dignité ou autorité;

3º Aucun évêque en particulier ne possède de prérogative divine sur les autres évêques;

4º L'unité de l'épiscopat est le signe de l'unité de l'Église;

5º L'Église seule conserve infailliblement les vérités qui lui ont été confiées dès le commencement par les prédictions et par les écrits apostoliques;

6º Les évêques n'ont que le devoir de veiller à ce que ces vérités ne soient point altérées dans les Églises qui sont confiées à leur surveillance;

7º Dans les conciles, ils ne peuvent que *constater* la foi toujours admise par leurs Églises respectives;

8º Aucune Église particulière, à plus forte raison aucun évêque, ne possède d'autorité doctrinale;

9º La seule condition pour être membre de l'Église catholique, c'est d'être en communion avec toutes les Églises apostoliques qui n'ont point innové dans la doctrine.

Nous pourrions citer, en dehors des trois écrivains dont nous avons examiné les ouvrages, un grand nombre de textes à l'appui de ces neuf affirmations; nous pourrions également réfuter les assertions des théologiens romains qui ont abusé de textes isolés de quelques auteurs en faveur du système papal. Mais il semble qu'il vaut mieux nous en tenir à ce que nous avons établi d'après des ouvrages dans lesquels des écrivains d'une orthodoxie et d'un mérite incontestés avaient l'intention de traiter *ex professo* les questions de l'Église, de l'épiscopat et de l'autorité doctrinale.

Cette doctrine ancienne des Églises occidentales, est-elle celle que professe aujourd'hui l'Église romaine?

Non. Elle en professe une toute contraire.

En présence de l'enseignement des Eglises occidentales pendant les premiers siècles, nous devons placer l'enseignement de l'Eglise romaine, afin de prouver, d'une manière incontestable, qu'il y a entre les deux doctrines une différence essentielle.

La doctrine de l'Eglise romaine n'est pas arrivée tout d'un coup au degré de développement où nous la voyons aujourd'hui. Ce n'est qu'à partir du neuvième siècle que l'on rencontre, dans l'histoire, les prétentions de l'évêque de Rome à l'autorité universelle dans l'Eglise. Ce siècle peut donc être considéré comme l'époque de la fondation de la papauté.

Mais, lorsque l'évêque de Rome formula pour la première fois ses prétentions, il ne donna pas comme une innovation l'autorité qu'il s'attribuait ; il essaya même de prouver que cette autorité était *un droit* qui avait toujours et partout été reconnu. Il réussit à imposer cette doctrine aux Eglises occidentales par trois moyens principaux : le premier fut la fabrication de certains documents que l'on donna comme antiques et qui furent acceptés comme tels en Occident, plongé alors dans une ignorance presque complète des vrais monuments historiques ; le second fut la falsification des textes de ceux de ces monuments qui étaient alors connus ; le troisième fut une interprétation fantaisiste de nombreux textes que l'on ne prenait pas la peine de falsifier matériellement.

C'est ainsi que l'on vit sortir, pendant le moyen âge, des ateliers de copistes qui, presque tous, n'existaient que dans les couvents, les Fausses Décrétales, des copies altérées des ouvrages des Pères de l'Eglise ; des traités théologiques dans lesquels on ne tenait aucun compte du sens traditionnel des Ecritures.

Pendant les premiers siècles, les Pères de l'Eglise ne se doutant point de l'abus que l'on ferait plus tard de leurs ouvrages, donnaient à saint Pierre les éloges que méritaient

sa foi et son zèle ; ils l'appelaient le premier des apôtres ; ils remarquaient que Jésus-Christ avait eu pour lui une espèce de préférence en plusieurs occasions ; ils commentaient, d'une manière oratoire, quelques textes évangéliques où le premier des apôtres semblait honoré d'une manière exceptionnelle.

On rencontre des textes de ce genre dans Origène, Tertullien, saint Cyprien, saint Basile de Césarée, saint Grégoire de Nazianze, saint Hilaire de Poitiers, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Jean Chrysostôme, saint Augustin, saint Léon et autres Pères.

Mais ces vénérables écrivains, en exaltant saint Pierre, ne songeaient pas que leurs éloges seraient détournés du sujet qu'ils avaient en vue et appliqués à l'Evêque de Rome. Ce fut l'œuvre des théologiens romains, à partir du neuvième siècle, de faire subir à leurs paroles cette transformation, sous l'influence et la direction des évêques de Rome.

Par quels moyens arrivèrent-ils à ce but ? En affirmant que l'évêque de Rome était successeur de saint Pierre, lequel avait fondé l'Eglise romaine, en aurait été premier évêque, et aurait transmis ses prérogatives au premier pasteur de cette Eglise.

On supposa donc d'abord que saint Pierre avait été évêque de Rome. On s'empressa de recueillir toutes les preuves que le premier des apôtres s'était rendu à Rome. On en conclut qu'il avait été évêque de cette ville. La déduction n'était pas rigoureuse ; mais on l'accepta, et bientôt on accepta aussi sans difficulté l'épiscopat de vingt-cinq ans, malgré la sainte Ecriture elle-même et malgré les monuments historiques les plus certains.

L'ignorance de l'histoire ecclésiastique, le défaut absolu de critique, le mouvement que l'Eglise de Rome imprimait à l'Occident, tout favorisait le développement de ces deux grandes erreurs qui furent la base de la papauté :

1^o Saint Pierre, premier des apôtres, fut évêque de Rome;

2^e Il légua à son successeur les prérogatives exceptionnelles dont il avait été investi par Jésus-Christ.

Ainsi : l'exagération dans le sens des prérogatives de saint Pierre, et dans les textes des Ecritures et des Pères qui les ont mentionnées ;

La falsification du sens de ces textes, en les appliquant à l'évêque de Rome ;

L'erreur historique qui fait de saint Pierre le premier évêque de Rome ;

Le sophisme en vertu duquel on fait, des *eloges* adressés à la personne de saint Pierre, des prérogatives qui devaient passer à d'autres comme une succession.

Telles sont les bases fragiles que l'évêque de Rome put faire accepter comme des preuves à l'appui de son autorité universelle, en y joignant, comme nous l'avons dit, la fabrication de faux documents et la falsification des textes.

Il y eut, même en plein moyen âge, des protestations contre l'œuvre papale, en Occident, sans compter la grande et constante protestation de l'Orient chrétien ; mais les protestations occidentales furent absorbées dans l'opinion admise presque universellement ; et lorsque, à l'aurore de la renaissance, quelques hommes instruits se trouvèrent en face de la grande erreur papale, ils n'osèrent l'attaquer de front ; ils se rattachèrent à un système intermédiaire qu'ils considéraient comme devant donner satisfaction à la science sans trop froisser le préjugé généralement accepté.

Le premier qui formula ce système d'une manière explicite fut le cardinal de Cusa, dans son livre *De la Concordance catholique*. Il est à remarquer que ce cardinal enseigna à Rome son système, au quinzième siècle, et qu'il jouit de la plus haute réputation de sainteté. Son témoignage possède donc la plus grande valeur. Or, il enseignait 1^o que la primauté d'un évêque dans l'Eglise était de droit divin ; 2^o qu'elle avait été donnée à saint Pierre.

Par ces deux affirmations, il faisait des concessions à l'erreur admise qu'il n'aurait pas osé attaquer de front. Il acceptait ou semblait affecter d'interpréter la sainte Ecriture comme on était dans l'usage de l'interpréter à Rome; mais, en même temps, il ne voulait pas contester les documents historiques qui prouvent que la primauté de l'évêque de Rome n'a qu'une origine ecclésiastique.

Il ajoutait donc : 1^o que la primauté, à la mort de saint Pierre, était passée à l'Eglise elle-même qui avait le droit de la conférer à qui elle voulait et dans les conditions qu'elle déciderait ; 2^o qu'elle l'avait accordée à l'évêque de Rome ; 3^o que si cet évêque s'en rendait indigne, elle pourrait la conférer à tout autre évêque qu'elle choisirait.

D'après ce système, il est évident que l'évêque de Rome ne posséderait la primauté que de *droit ecclésiastique*, et qu'il ne jouirait que des prérogatives attachées par l'Eglise à la primauté.

Le cardinal de Cusa eut des disciples. En France, au seizième siècle, sa doctrine était généralement admise ; Dominique de Soto l'enseignait en Espagne ; et le cardinal d'Ailly est d'accord sur ce point avec le docte Fauchet. (1)

Rome était bien éloignée de condamner ce vieux gallicanisme qui avait, pour ainsi dire, pris naissance dans son sein. Mais bientôt les jésuites apparurent qui prirent à tâche de systématiser la doctrine que la papauté avait cherché à développer pendant le moyen âge, et de lui donner des apparences scientifiques en même temps qu'un masque de catholicité.

Bellarmin peut être considéré comme le fondateur du papisme moderne ; c'est lui qui posa les principes dont les conséquences pratiques se sont manifestées de nos jours, dans le *Syllabus* et les Décrets du concile du Vatican. Tous les jésuites sont venus en aide à leur père Bellarmin, soit par des ouvrages écrits dans le même sens, soit par l'ensei-

(1) Pet. de Alliaco, ap. Gerson ; t. I^{er} ; FAUCHET, *Traité des libertés de l'Église gallicane*.

gnement scolaire. Constamment pratiquée par la papauté, la doctrine jésuitique conquit de nombreux et puissants adeptes, et le gallicanisme, dès le dix-septième siècle, était obligé de se modifier pour éviter une scission avec Rome.

Ce fut alors que Bossuet essaya d'un compromis entre le vieux gallicanisme et le papisme des jésuites. Il accepta, en principe, que le pape possédait la primauté *de Droit divin*, mais il ajouta que les prérogatives de cette primauté devaient être exercées de concert avec l'épiscopat et dans les limites fixées par les lois ecclésiastiques.

La papauté ne condamna pas ce système ; elle comprenait qu'il n'était qu'un pas en avant vers la doctrine jésuite ; qu'il était illogique, et qu'il ne tiendrait pas longtemps devant l'action incessante, énergique des jésuites, au sein de l'Église romaine. Bossuet avait trop de génie pour ne pas comprendre l'incohérence d'un système dans lequel une autorité *divine*, possédée de *droit divin* par *un seul*, était subordonnée à des *inférieurs* et à des lois *ecclésiastiques*. Mais il croyait amener Rome, par des concessions, à renoncer à des prétentions exagérées ; il pensait que la seconde proposition de son système annulerait la première. C'est le contraire qui arriva.

Le gallicanisme de Bossuet et de l'assemblée gallicane de 1682 tomba peu à peu de concessions en concessions jusqu'à celui de M. Frayssinous et du cardinal de Bausset, pour en arriver enfin à celui de MM. Maret, Gratry et Dupanloup. L'enseignement et l'action des jésuites avaient formé une masse papiste pour laquelle toute doctrine devait disparaître devant celle du pape tout-puissant et infailible. Cette masse inerte et fanatique dans son ignorance est devenue tellement puissante, dans l'Église romaine, qu'elle a imposé sa volonté aux évêques, en présence et avec l'assentiment desquels Pie IX a formulé et promulgué comme autant de dogmes divins, tous les points de la doctrine jésuite.

Jusqu'à nos jours, on pouvait discuter sur la nature et

l'étendue de la doctrine papiste. Les divers systèmes galliens n'ayant pas été ostensiblement condamnés, on pouvait contester, en partant des données de tel ou tel système, l'exactitude des reproches adressés aux prétentions papales. Il n'en est plus ainsi aujourd'hui. Le gallicanisme le plus subtil a été poussé dans ses derniers retranchements, de sorte qu'il n'y a plus qu'à se soumettre comme M. Maret, son dernier et très-inoffensif défenseur, ou à rompre entièrement avec l'erreur papale, pour en revenir à l'orthodoxie des huit premiers siècles, conservée par l'Orient chrétien.

Nous n'avons donc pas besoin, pour constater la divergence qui existe entre l'enseignement des premiers siècles et celui de l'Eglise romaine actuelle, de citer un grand nombre de témoignages. Le dernier concile du Vatican nous suffit. Le pape l'a convoqué, l'a présidé, l'a confirmé et promulgué. Aucun évêque occidental n'a protesté ; l'immense majorité de l'épiscopat a accepté les décrets avec enthousiasme ; ceux qui avaient semblé, tout d'abord, vouloir résister à l'erreur se sont soumis. Nous pouvons donc affirmer, sans crainte d'être contredit, que Rome professe aujourd'hui sur les neuf points que nous avons indiqués, une doctrine diamétralement opposée à celle de l'Eglise primitive d'Occident et que l'on peut formuler ainsi :

1^o L'évêque de Rome possède, de droit divin, la supériorité sur tous les évêques ; et aucun évêque n'est légitime s'il ne le délègue et ne lui donne l'institution ;

2^o Son autorité est supérieure à celle de tout le reste de l'épiscopat, de même que celle de saint Pierre était supérieure à celle des autres apôtres ;

3^o Il possède, de droit divin, des prérogatives sur tous les autres évêques ;

4^o Seul il est le centre et le signe de l'unité de l'Eglise ;

5^o C'est lui qui conserve infailliblement les vérités révélées ; il a le droit de leur donner les développements qu'il juge utiles, et il exerce ce droit sans pouvoir se tromper ;

6^e Il promulgue de nouveaux dogmes, et par le fait même de sa promulgation, il s'ensuit que ces dogmes nouveaux faisaient partie de la foi de l'Eglise et existaient dans la tradition à *l'état latent*; quand il promulgue un dogme, les évêques et les fidèles n'ont qu'à se soumettre à sa parole infaillible;

7^e Les conciles ne sont point réunis pour constater la foi constante et universelle de l'Eglise, mais pour donner plus de solennité à la manifestation de l'autorité papale;

8^e Seul, il possède l'autorité doctrinale, et il promulgue les dogmes en vertu de sa propre autorité;

9^e La seule condition pour être catholique, c'est d'être soumis au pape.

En rapprochant ces neuf propositions de celles dans lesquelles nous avons résumé la doctrine des premiers siècles, il est clair qu'il y a opposition complète, absolue, entre l'ancienne doctrine catholique et la doctrine papale actuelle; que le pape, par la nouvelle doctrine qu'il enseigne, nie plusieurs articles de foi, ceux par exemple, qui se rapportent 1^o à l'unité de l'apostolat et de l'épiscopat; 2^o à l'autorité traditionnelle de l'Eglise; 3^o à la charge épiscopale qui consiste en ce que les évêques sont tous également les échos de la foi de leurs Eglises respectives, à tel point que l'Eglise parle par eux; 4^o à la nature de l'unité qui consiste dans l'union permanente et universelle dans les croyances.

On peut dire que, par ses nouvelles doctrines, la papauté nie la règle catholique de la foi; l'autorité de l'Eglise; les caractères essentiels de l'épiscopat; qu'elle désorganise l'Eglise entière; qu'elle en rejette la divine constitution.

Telle est sa première hérésie.

DEUXIÈME HÉRÉSIE DE LA PAPAUTÉ

OU

SA DOCTRINE TOUCHANT LA TRINITÉ

Cette hérésie est relative au dogme de la sainte Trinité. Personne ne conteste que, dans l'Église romaine, on a ajouté au symbole de Nicée, après les mots : *qui procède du Père*, ceux-ci : *et du Fils*.

Ces mots renferment-ils une hérésie formelle, c'est-à-dire une doctrine opposée à celle qui a été admise dès l'origine de l'Église ? est-il vrai que la doctrine romaine soit une erreur destructive du dogme de la Trinité ? S'il en est ainsi, cette erreur formera une hérésie dont la papauté sera principalement responsable.

Nous reconnaissons que l'addition au symbole a été faite d'abord en Espagne au VII^e siècle ; que l'Église de France travailla activement à sa propagation au VIII^e siècle ; que le pape Léon III s'opposa à l'addition. Mais il n'en est pas moins vrai que, un siècle environ après, la papauté admit cette addition et que son exemple la consacra pour l'Occident tout entier.

Ce sont là des faits historiques sur lesquels nous n'avons pas à nous étendre, car ils ne sont contestés par aucun théologien sérieux.

Le principal argument dont on s'est servi pour excuser l'addition faite au symbole, c'est que les mots *filioque* n'expriment que l'ancienne foi, et que, de tout temps, les Églises particulières ont joui du droit de compléter le symbole.

Le symbole primitif, disent les théologiens latins, et principalement le P. Perrone, a reçu des additions en diverses Églises, sans que pour cela l'unité entre ces Églises ait été rompue (1). L'Église romaine a donc pu ajouter au symbole de Nicée le *filioque* sans que les Grecs aient raison de réclamer.

Ce raisonnement est faux de tout point. D'abord, il n'y a pas eu de symbole primitif avec une formule admise universellement. Chaque Église principale avait son symbole; dans tous les symboles sont exprimées les mêmes doctrines fondamentales du christianisme, et les différences qui existent entre eux, quant aux expressions, n'altèrent point le fond de la doctrine qui était le même dans toutes les Églises.

Il est donc faux de dire qu'un symbole primitif universellement admis a été modifié en quelques points secondaires dans certaines Églises particulières.

Alors que ce fait serait vrai, l'addition du *filioque* n'en serait pas moins illégitime pour deux raisons : d'abord elle a été faite malgré une défense formelle du concile œcuménique d'Éphèse qui a décrété que l'on n'ajouteraient rien au symbole tel qu'il était reçu de son temps; de plus, parce que cette addition renferme une grave erreur.

Sans doute, dans le cas où une hérésie nouvelle demanderait une nouvelle attestation de la foi constante de l'Église, un concile œcuménique aurait le droit d'insérer au symbole les mots nécessaires à la profession exacte et explicite de l'ancienne foi. Mais tel n'est pas le cas de l'addition des mots *filioque* introduits dans le symbole par une Église particulière, celle d'Espagne, qui n'avait pour cela aucune autorité. Si l'Église de France s'est ensuite prononcée pour la même addition, et si, enfin, Rome consentit à l'admettre après plus d'un siècle d'hésitation et entraîna dans l'erreur le reste des Églises occidentales, tout cela ne forme pas la

(1) PERRON. *Tract. de Trinit.*, c. v, proposit. 2.

voix de l'Église universelle constatant sa foi antique. L'addition étant exclusivement *occidentale* est par là même illégitime et constitue une violation flagrante d'une loi émanant de l'autorité de l'Église elle-même par l'organe du concile œcuménique d'Éphèse.

L'addition des mots *filioque* au symbole est d'autant plus illégitime qu'ils renferment une erreur destructive du dogme de la Trinité, dogme qui forme la base du christianisme.

Depuis que, en Occident, on eut admis l'addition, on s'efforça de prouver que la doctrine dont elle est l'expression était celle des premiers siècles et de toute l'Église primitive. On cita des textes nombreux que l'on eut soin d'interpréter dans un sens favorable à la thèse qu'on voulait soutenir.

Ces textes peuvent être classés en trois catégories : les premiers sont absolument controvés ; les seconds sont altérés essentiellement ; les troisièmes sont mal interprétés.

Un docte théologien, Zoërnicaw, a consacré sa vie à l'examen de tous les textes relatifs à cette discussion. Le résultat de ses recherches a été que l'Église orientale avait raison ; que les Églises occidentales ne pouvaient se prévaloir de l'antique tradition. Ce résultat le conduisit à un autre : celui de la vérité de l'Église orientale dans laquelle il entra, après avoir abjuré les erreurs du protestantisme.

Nous n'entreprendrons pas certainement de refaire le travail de Zoërnicaw. Mais il est nécessaire, pour convaincre la papauté d'hérésie touchant le dogme de la Trinité, de constater quelle a été la doctrine antique, et quelle est celle qu'elle soutient aujourd'hui.

Pour bien comprendre les textes des Pères dont on a prodigieusement abusé sur cette question, il faut d'abord exposer la doctrine générale sur la Trinité, d'après les plus anciens monuments doctrinaux de l'Église. La voici :

En Dieu *unique*, il y a trois *personnes* et une seule *essence*. Les trois personnes ont donc quelque chose de

commun et quelque chose de *distinct*. Ce qui est *commun*, c'est ce qui est *essentiel*; ce qui est *distinct*, c'est ce qui est *personnel*; l'attribut *personnel* et *distinctif* du Père, c'est qu'il est *Père ou principe*; l'attribut *personnel* et *distinctif* du Fils, c'est qu'il est *Fils ou engendré*; l'attribut *personnel* et *distinctif* du Saint-Esprit, c'est qu'il *procède ou émane*.

De qui procède-t-il? Saint Jean, dans son Évangile, dit positivement qu'il *procède du Père* (Joann. xv, 26). Il ne pourrait en effet procéder du *Fils* sans que le *Fils* fût *principe* comme le Père; si le *Fils* était *principe* à un degré quelconque, il participerait à l'attribut *personnel* et *distinctif* du Père; sa personne se confondrait avec celle du Père, et le dogme trinitaire n'existerait plus, puisqu'il n'existe qu'à la condition que chaque attribut personnel reste distinct et incomunicable.

Tous les textes des Pères allégués par les théologiens latins et dont ils abusent ne peuvent se rapporter qu'à ce qui est *essentiel* dans la Trinité; leur faux raisonnement consiste en ce qu'ils les font rapporter, à l'aide de sophismes subtils et souvent incompréhensibles, à ce qui est *personnel*, sans vouloir être convaincus qu'en agissant ainsi ils affirment que tous les Pères ont, ou nié le dogme fondamental du christianisme, ou manqué d'intelligence au point de soutenir une vérité qu'ils détruisaient en réalité par leurs raisonnements.

Parmi les pères Latins, celui dont on a le plus abusé et qui, il faut le reconnaître, fournissait les textes les plus précis en faveur du dogme romain, est le bienheureux Augustin, évêque d'Hippone. Dans ses *Traités sur saint Jean* et son *Traité de la Trinité*, il semble si précis en faveur de la procession du père et du fils, qu'on le prendrait pour un moderne défenseur de cette erreur. Cependant, il n'en est rien, et c'est le bienheureux Augustin lui-même qui l'atteste dans une phrase que les défenseurs de l'erreur romaine se sont bien gardés de citer.

Après s'être étendu fort longuement sur les relations *essentielles* qui existent entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, le docte écrivain s'exprime ainsi, à la fin de son *Traité de la Trinité* (1) : « Le Saint-Esprit procède du Père *principalement* (comme de son principe); il procède de l'un et l'autre *communément*. S'il procédait du Fils *principalement*, on dirait qu'il est le fils du Père et du Fils, puisque les deux l'auraient engendré, CE QUI RÉPUGNE AU BON SENS. Le Saint-Esprit n'a donc pas été engendré par l'un et l'autre, mais il procède de l'un et l'autre étant l'esprit des deux. »

En lisant saint Augustin, après avoir médité cette maxime, on comprend parfaitement que le mot *procéder* est pris par lui en deux sens : *avoir son origine de* et *sortir de*. Dans le premier sens, il est contraire au bon sens de dire que le Saint-Esprit *procède du Fils*; dans le second sens, le Saint-Esprit *vient du Père au Fils* qui l'envoie en ce monde, le communique au monde.

Saint Augustin soutient ces deux doctrines que *principalement* (comme de son principe) le Saint-Esprit ne procède que du Père; que le Fils ne le tient que du Père (2). Il contredit ainsi positivement la doctrine romaine : que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, comme d'un principe unique; ou *par le Fils*, comme le moyen par lequel il aurait agi.

En comparant et en rapprochant les divers textes de saint Augustin sur le même sujet, on voit sans aucune difficulté qu'on n'a pu en faire un partisan de l'erreur cachée sous le *filioque* qu'en interprétant dans un sens erroné un mot qu'il entendait dans un sens orthodoxe.

Il y a une double expression, dans les Pères, pour exprimer les relations du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. Les Pères grecs ne se servent que d'expressions conformes à celles de l'Évangile (*ἐκπορευεσθαι*, *ἐκπορευσις*, *ἐκπορευμα*), pour

(1) SAINT AUGUST. *De Trinit.*, § 47.

(2) *Ibid. Tract. xcix, in Joann.*, § vi et seq.

désigner la procession du Père comme *principe de l'Esprit*. Ils emploient d'autres mots qui n'ont que le sens de communication pour signifier l'action du Fils envoyant l'Esprit qu'il tenait du Père.

Nous le prouverons dans la suite de ce travail.

Il en est de même dans les pères Latins qui se servent des mots *fons*, *spiratio*, ou autres analogues pour dire que le Saint-Esprit *vient du Fils*; mais qui réservent le mot *processio* pour exprimer l'acte éternel par lequel l'Esprit procède du Père comme de son principe.

Nous le prouverons également.

Toute l'habileté des théologiens latins consiste en ce qu'ils interprètent dans le sens de *procession éternelle*, tous les mots employés par les Pères pour exprimer, soit la relation éternelle et essentielle qui existe entre le Fils et le Saint-Esprit, soit l'envoi ou la mission du Saint-Esprit par le Fils. C'est au moyen de ce procédé qu'ils ont pu revendiquer la tradition catholique qui les condamne formellement.

Après ces considérations générales, nous allons entrer dans un examen plus précis de la doctrine des Pères de l'Église, afin de constater quelle a été la foi primitive, à laquelle nous comparerons ensuite la doctrine romaine.

Avant de citer les textes où les Pères ont enseigné, soit comme échos de la foi de leur temps, soit comme théologiens, il sera bon de faire connaître le sens qu'ils ont attribué aux textes de l'Ecriture, cités par les Occidentaux à l'appui de leur opinion. De cette manière, nous interpréterons l'Ecriture d'après la règle catholique, et les commentaires des docteurs de l'Eglise nous initieront à leur vraie doctrine.

L'Ecriture contient ce texte :

« Lorsque le consolateur, l'Esprit de vérité qui *procède du Père*, et que *je vous enverrai de la part* de mon Père sera venu, il rendra témoignage de moi. » (Saint Jean, xv, 26.)

Est-il vrai que cette expression : *qui procède du Père*, désigne la *procession éternelle* du Saint-Esprit, et non pas son envoi *temporaire*? S'il désignait son envoi *temporaire*, il faudrait admettre que le Sauveur a exprimé la même idée par les mots : *qui procède et je vous enverrai*. Or, il suffit de remarquer que l'action de procéder est exprimée par un verbe *au présent* comme un acte *qui existe*, et que la seconde est exprimée par un verbe *au futur*, comme un acte *qui n'existe pas encore*, pour être convaincu que Jésus-Christ a eu en vue deux actes différents : le premier qui a le Père pour principe, le second dont lui-même est *l'agent de la part du Père*. La procession éternelle du Père et l'envoi temporaire, du Père par le Fils, sont donc fort clairement indiqués dans le texte cité. Jésus-Christ a toujours désigné de la même manière l'envoi ou la communication de l'Esprit : « Il vous *donnera* un autre consolateur, » (Jean, xiv, 16.) « Mon père l'*enverra* en mon nom. » (*Ibid.*, 26.) « Je vous l'*enverrai* de la part de mon Père. » (*Ibid.*, xiv, 26.)

Voici les commentaires des Pères de l'Église :

Saint Basile de Césarée s'exprime ainsi : « L'Esprit de Dieu *procède du Père*, c'est-à-dire *de sa bouche*; ne le prends donc pas pour quelque chose *d'extérieur*, *de créé*, mais glorifie-le comme tenant de Dieu *son hypostase*. » (Homél. sur le Ps. xxxii.) Le saint évêque de Césarée entend donc bien, par le mot *procéder*, l'acte éternel par lequel le Saint-Esprit est produit. Dans son *homélie contre les Sabelliens*, il donne le même sens au mot *procéder* : « Le Fils, dit-il, est sorti du Père, et l'Esprit procède du Père : l'un par génération, l'autre d'une manière inexprimable. » Il met ainsi sur la même ligne les deux actes éternels *du Père*, en les distinguant parfaitement l'un de l'autre et en ne leur donnant que le Père pour principe.

« En restant dans les limites qui nous ont été posées, dit saint Grégoire le Théologien (serm. 29, *sur la théologie*), nous prêchons Celui qui n'est pas né, Celui qui est né, et

Celui qui procède du Père, comme le Verbe-Dieu l'a dit lui-même.

Saint Grégoire entendait donc de l'acte éternel, le mot *procéder* prononcé par Jésus-Christ, et il attribue cet acte au Père seul.

Saint Jean Chrysostôme est aussi explicite :

« De même, dit-il (1), qu'il est écrit : l'*Esprit de Dieu* (Matth., XII, 28), et ailleurs : l'*Esprit qui est de Dieu* (I Corinth., II, 11), ainsi il est dit : l'*Esprit du Père* (Matth., X, 20); et pour que tu ne voies pas là une simple analogie, le Sauveur confirme cette expression en disant : « Lorsque le Consolateur, l'*Esprit de vérité*, qui procède du Père, sera venu. » Là, c'est de Dieu que l'*Esprit* procède; ici, c'est du Père. Comme il dit en parlant de lui-même : « Je suis sorti de Dieu, » (Jean, XVI, 27), ainsi il atteste, en parlant du Saint-Esprit, qu'il procède du Père. Par conséquent, l'*Esprit* est à la fois, et l'*Esprit de Dieu*, et l'*Esprit* qui vient de Dieu le Père, et il procède du Père. Que signifie le mot *procéder*? Jésus-Christ ne dit pas : est engendré. Le fils est engendré par le Père; le Saint-Esprit procède du Père. Quelle est la valeur du mot *procède*? Afin que l'on ne prenne pas l'*Esprit* pour le Fils, l'Ecriture n'emploie pas le mot *est engendré*, elle dit qu'il procède du Père, elle le représente procédant comme l'eau de sa source. Qui est-ce qui *procède*? Le Saint-Esprit. Comment? Comme l'eau de sa source. Si saint Jean, en rendant témoignage du Saint-Esprit, le nomme *eau vive* (Jean, VII, 38), et si le Père dit de lui-même : « Ils m'ont abandonné, moi qui suis une source d'eau vive (Jér., II, 13), le Père est la source du Saint-Esprit, parce que l'*Esprit* procède de lui. »

(1) *Homélie sur le Saint-Esprit*. Quelques érudits contestent l'authenticité de cette homélie que d'autres regardent comme très-authentique. Les premiers, tout en prétendant qu'elle n'est pas du saint patriarche de Constantinople, conviennent qu'elle est digne de lui et d'un écrivain de la même époque. Cet aveu suffit pour qu'on puisse en appeler à son témoignage.

On ne pouvait mieux fixer le sens des paroles du Sauveur : *Qui procède du Père.*

On peut affirmer que tous les Pères les ont ainsi entendues de *l'acte éternel* en vertu duquel l'Esprit est produit, et le deuxième concile œcuménique les a interprétées de la même manière en les insérant dans le symbole pour exprimer cet acte éternel.

Les interpréter autrement, c'est, non-seulement torturer le texte en lui-même, mais se séparer de la tradition catholique, et préférer son interprétation *individuelle* à l'interprétation *collective* de l'Eglise.

Les théologiens occidentaux qui n'osent soutenir que les paroles de Jésus-Christ ne se rapportent pas à l'acte éternel qui produit le Saint-Esprit, prétendent que le Sauveur, en disant : *qui procède du Père*, n'a pas exclu *le Fils*, parce que le Père et le Fils ont *la même essence*. Si la raison des Occidentaux est bonne, il faut en conclure que le Saint-Esprit procède aussi de *lui-même*, puisqu'il a la même essence que le Père et le Fils. Si l'on attribue à *l'essence divine* ce qui fait précisément la distinction *des personnes*, il faudra admettre que les actes propres du Père sont communs au Fils et au Saint-Esprit, et réciproquement ; on détruira ainsi complètement le mystère de la sainte Trinité. Les théologiens occidentaux n'auraient pas commis leur étrange méprise s'ils avaient connu ces belles paroles de saint Grégoire de Nazianze : « L'éternité et la divinité sont communes au Père, au Fils et au Saint-Esprit ; mais il appartient au Fils et au Saint-Esprit de tenir leur être du Père. L'*attribut distinctif* du Père, c'est de ne pas être né ; celui du Fils, *d'être engendré* ; celui de l'Esprit, *de procéder*. » (Greg. Naz., Serm. 25). Attribuer à une personne l'*attribut* qui en distingue une autre, c'est confondre deux personnes et détruire la Trinité. Ecouteons encore saint Grégoire de Nazianze : « Si le Fils et l'Esprit sont coéternels au Père, pourquoi ne sont-ils pas comme lui *sans principe*? Parce qu'ils sont du Père, quoiqu'ils ne soient pas après le Père. »

Le Saint-Esprit est *la troisième personne*, dit le P. Perrone, le Fils est donc *avant lui* dans l'ordre de la production, et a contribué à sa procession. N'est-ce pas là nier ouvertement la coéternité des trois personnes divines ? N'est-ce pas placer dans *le temps* la procession du Saint-Esprit ; faire par conséquent du Saint-Esprit une simple créature ? C'est à de pareils blasphèmes que les théologiens occidentaux ont été conduits par leurs efforts pour éluder les paroles de la sainte Ecriture.

Il suffit, du reste, de comparer entre elles toutes les paroles de Jésus-Christ pour voir que, chaque fois qu'il parle de *l'envoi* du Saint-Esprit, il l'attribue au Père et à lui-même ; mais qu'en parlant de la *procession*, il ne l'attribue qu'*au Père*, il ne mentionne que le Père. N'est-il pas évident qu'il établit ainsi une différence essentielle entre *l'envoi* qui est commun au Père et au Fils, et la *procession* qui appartient au Père seul ?

Les théologiens occidentaux ont fait presque tous ce raisonnement à propos des paroles du Sauveur : « *Je vous l'enverrai*, etc. » : Si le Fils *envoie* l'Esprit, c'est qu'il procède de lui. De ce raisonnement, il suivrait qu'une personne, dans la Trinité, ne pourrait être *envoyée* par une autre, sans en *procéder*. Alors, il faudrait dire que le Fils *procède de l'Esprit* puisqu'il *a été envoyé par lui*, selon cette parole d'Isaïe que Jésus-Christ s'est appliquée à lui-même : « L'Esprit du Seigneur est sur moi ; c'est pourquoi il m'a sacré et m'a envoyé évangéliser, etc. (Luc, iv, 18). » Les saints Pères ont considéré *l'envoi* comme un acte commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit, à cause de l'unité d'essence qui existe entre eux ; c'est pourquoi *l'envoi* du Fils est attribué au *Saint-Esprit et au Père*, et *l'envoi* du Saint-Esprit *au Père et au Fils* ; mais ils n'attribuent qu'*au Père la procession du Saint-Esprit et la génération du Fils*. Les mêmes docteurs de l'Église n'ont considéré l'envoi que par rapport à la *manifestation ad extra* soit du Fils, soit du Saint-Esprit, car la

divinité est *une* et ne peut être *envoyée séparément*. Cette doctrine de la tradition catholique confond tous les faux raisonnements des partisans de la procession *ex Filio*. Citons les textes de quelques Pères sur les deux points ci-dessus énoncés.

Saint Jean Chrysostôme : « Quand tu entends dire au Christ : *Je vous enverrai* l'Esprit, ne prends pas cela au point de vue de la divinité, car Dieu ne peut être envoyé. » Zœrnikaw a cité une foule d'autres textes analogues tirés des Pères, ainsi que sur l'envoi du Fils par le Saint-Esprit. Saint Ambroise résume ainsi parfaitement cette doctrine de l'Église : « C'est le Père avec l'Esprit qui envoient le Fils, c'est de même le Père avec le Fils qui envoient l'Esprit. Si donc le Fils et l'Esprit s'envoient l'un l'autre, comme les envoie le Père, ce n'est pas l'effet d'*une dépendance quelconque*, mais d'*une communauté de pouvoir*. » (*De Spirit. Sanct.*, lib. III, c. 1.) — Le même docteur s'exprime ainsi dans un autre ouvrage : « Le Fils a dit : *Qui procède du Père*; c'est en vue de l'origine (*propter originem*); il a dit : *Je vous l'envirrai*; c'est en vue de la *communauté et de l'unité de l'essence*. » (*Lib. de Symb.*, c. 10.) — Saint Jérôme s'exprime de la même manière : « Le Saint-Esprit qui *procède du Père*, et qui, *par communauté d'essence*, *est envoyé* par le Fils. » (*Comment.*, xvi, in *Jerem.*, 57.) — Saint Cyrille d'Alexandrie dit aussi : « Le Fils *donne l'Esprit* comme sien à cause de l'unité de son essence avec l'essence du Père. » (*In Joann.*, c. 10.)

On doit remarquer que la sainte Ecriture n'attribue au Père aucun acte *ad extra* qu'il n'ait fait par le Saint-Esprit ou par le Fils. C'est pourquoi les Pères ne parlent que de l'envoi du Fils et du Saint-Esprit et en donnent pour principe le Père agissant avec l'Esprit à l'égard du Fils et avec le Fils à l'égard de l'Esprit, à cause de la communauté de l'essence.

Le Père est ainsi la *cause première de l'envoi*, comme il

est le principe unique et éternel du Fils *par génération* et de l'Esprit *par procession*. Ces deux actes lui sont attribués *exclusivement*, tandis que l'*envoi* ou l'acte *ad extra* lui est attribué *en communauté* soit avec le Fils, soit avec l'Esprit.

Les partisans de la procession *ex Filio* n'ont pas voulu voir dans les monuments de la tradition catholique cette double action du Père avec le Fils et du Père avec l'Esprit. Ils n'ont voulu voir que la première, l'ont confondue avec l'opération éternelle, *exclusive* au Père, comme principe unique, et lui ont appliqué le raisonnement *de la communauté d'essence*, sans s'apercevoir qu'en raisonnant ainsi ils détruisaient la Trinité, comme nous l'avons démontré précédemment. De là les textes qu'ils ont cités à faux pour appuyer leur système erroné.

A la lumière de la tradition catholique, les faux raisonnements élevés sur ces mots : *Je vous l'enverrai, etc.*, disparaissent comme une ombre.

Il en est de même de ceux que l'on a construits sur ces autres paroles du Sauveur : « L'esprit *recevra* de ce qui est à moi... Tout ce qu'a mon Père est à moi. » (S. Jean, xvi, 12-15.) Si tout ce que possède le Père, le Fils le possède aussi, disent les théologiens occidentaux, il a donc, comme le Père, l'attribut de faire procéder le Saint-Esprit ; donc le Saint-Esprit *procède* de lui comme du Père, et il a *reçu* de lui l'être, comme du Père.

D'abord, ces théologiens n'ont pas remarqué que les verbes dont se sert Jésus-Christ pour exprimer les actes de l'Esprit, sont *au futur* : *il recevra*. Si cet acte se rapporte à *son être*, il ne l'avait donc pas *reçu* lorsque le Sauveur parlait. Peut-on soutenir une pareille absurdité ? Dès qu'il devait *recevoir* du Fils dans le futur, ce n'était pas son existence, donc on ne peut conclure de ces expressions, « *il recevra de moi*, » qu'il *procède de lui*. D'un autre côté, si l'on entend d'une manière *absolue* ces mots : *tout ce qu'a mon Père est à moi*, il n'y a *rien* qui les distingue l'un de l'autre ; *on confond*

leur personnalité. Dès que l'on admet la distinction des personnes du Père et du Fils, on admet qu'il y a un *attribut personnel* qui distingue le Père du Fils, il faut donc entendre dans ce sens restreint les paroles de Jésus-Christ, ou bien nier la Trinité. Or, quel est l'attribut personnel qui distingue le Père des deux autres personnes, si ce n'est celui en vertu duquel il les produit? Si l'on donne cet attribut au Fils ou à l'Esprit, on les confond avec le Père et l'on détruit la Trinité. Les paroles de Jésus-Christ se rapportent donc à l'*essence divine* qu'il a reçue du Père et non à l'attribut qui distingue le Père des deux autres personnes.

C'est ainsi que les Pères de l'Eglise ont entendu les paroles de Jésus-Christ. Didyme d'Alexandrie s'exprime ainsi (Lib. II. *De Spirit. S.*) : « Le mot *recevra* doit s'entendre dans un sens qui convienne à la nature divine. Par conséquent, comme le Fils, en donnant, ne se dépossède point de ce qu'il communique, ainsi l'Esprit ne reçoit *rien qu'il n'eût auparavant.* » Saint Cyrille d'Alexandrie exprime la même pensée (Lib. XXI, in Joann.) : « Ce que le Saint-Esprit devait recevoir du Fils, c'était la doctrine ; il ne devait pas la recevoir comme quelque chose de nouveau pour lui, mais cette doctrine qui est du Père, le Fils était envoyé par le Père et l'Esprit pour l'annoncer au monde, et l'Esprit était envoyé par le Père et le Fils pour la répandre dans les esprits, avec la conviction. » Saint Jean Chrisostôme développe aussi cette pensée : « Jésus dit : *Il recevra de ce qui est à moi,* c'est-à-dire : ce que j'ai dit, il le dira de même. Quand il parlera, il ne parlera pas de son chef, il ne dira rien de contraire à ce que j'ai dit ; rien de son *propre* fonds ; il dira seulement ce qui est de moi. De même qu'en parlant de sa personne, le Sauveur disait : *Je ne parle point de moi-même,* c'est-à-dire, je ne dis rien que ce qui est au Père, rien qui me soit propre, rien qui lui soit étranger, ainsi faut-il l'entendre également du Saint-Esprit. Cette expression : *De ce qui est à moi* signifie : de ce que je sais, de ma science, car

ma science et celle de l'Esprit sont une seule et même chose. *Il recevra de ce qui est à moi* signifie : il parlera d'accord avec moi. *Tout ce qu'a le Père est à moi*; or, comme cela est à moi et que l'Esprit parlera des choses qui sont au Père, par conséquent, il parlera de ce qui est à moi. (*S. Chrys., Homel. in Joann.*)

Il est évident que, d'après la tradition catholique, il ne s'agit point, dans les paroles de Jésus-Christ, de la *procession du Saint-Esprit*. Aussi les Pères n'y ont-ils vu qu'une preuve de la *consubstantialité* des personnes divines, de l'unité d'essence, conformément à ce passage de saint Athanase : « *Tout ce qu'a le Père étant également propre au Fils*, celui-ci est considéré avec raison comme étant *consubstantiel* au Père. C'est en prenant la chose dans ce sens, que les Pères reconurent, au concile de Nicée, le Fils comme *consubstantiel* au Père et de sa substance même. » (*Ath., Epist. ad Serap.*) — « *Tout ce qu'a le Père*, dit saint Grégoire le Théologien, le Fils l'a aussi, excepté d'être *cause ou principe*. (*Greg., Serm., 34.*) » Pourquoi cette exception ? Parce que l'attribut de *principe unique* est précisément son attribut distinctif et personnel. « *Nous croyons*, dit saint Cyrille, que le Fils est coéternel au Père et qu'il a tout en commun avec le Père, excepté *de produire*. » (*Cyrill., Dialog. II ad Herm.*) — Telle est la doctrine traditionnelle, et l'on ne peut donner un autre sens aux paroles du Sauveur sans renier la *règle catholique* de l'interprétation de la sainte Ecriture, et sans faire violence au texte.

Plusieurs partisans de la doctrine de la procession *ex Filio* citent en faveur de leur thèse quelques autres textes des saintes Ecritures, et les interprètent à leur manière, sans tenir compte du sens qu'on leur a toujours attribué dans l'Eglise. Ils n'ont pas voulu voir qu'en agissant ainsi, ils s'exposaient à mettre leurs propres pensées au lieu et place de la doctrine révélée, qui est *un dépôt*, et qui ne peut être par conséquent constatée que par la voix univer-

selle, unanime et constante de la société chrétienne ; qu'en laissant de côté cette voix, ils s'exposent à attribuer à Dieu leur propre doctrine erronée.

Parmi les textes cités à faux par les partisans du *Filioque* se trouve celui-ci, tiré de l'Epître aux Galates : « Parce que vous êtes enfants, Dieu a envoyé dans vos coeurs l'*esprit de son Fils* qui crie : Père ! Père ! » (Galat., iv, 6.) Sur quoi, ils raisonnent ainsi : L'Esprit est appelé *Esprit du Père* (Matth., x, 20), *parce qu'il* procède du Père ; s'il est appelé *Esprit du Fils*, c'est qu'il procède aussi du Fils.

On peut d'abord observer que dans le texte cité, il ne s'agit pas de l'*hypostase* du Saint-Esprit ; mais seulement de l'*Esprit humain* enrichi, grâce à la rédemption du Dieu-Homme, des dons du Saint-Esprit.

On peut faire remarquer ensuite que l'Esprit est appelé *Esprit du Père*, non-seulement *parce qu'il procède de lui*, mais aussi *parce qu'il* lui est *consubstantiel*. En ce sens, il est l'*Esprit du Fils* aussi bien que l'*Esprit du Père*, puisque le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont la même substance. Les partisans du *Filioque* supposent donc *gratuitement* que le Saint-Esprit n'est l'Esprit du Père que *parce qu'il* en procède, afin d'établir *sur cette supposition* la procession *ex Filio*. Or, leur raisonnement, comme l'assertion sur laquelle il repose, sont contraires à l'enseignement des Pères de l'Église.

« Si le Saint-Esprit, dit saint Jean Chrysostôme (homil. *in Pentec.*), est appelé tantôt Esprit du Père, tantôt Esprit du Fils, ce n'est point *pour confondre* le Fils avec le Père, mais pour signifier l'*indivisibilité* de l'essence divine. » — « A cause de l'identité de nature, dit saint Jérôme (*In Epist. ad Gal.*), le Saint-Esprit est appelé indifféremment l'Esprit du Père et l'Esprit du Fils. » — « C'est assez, dit saint Augustin que le chrétien croie au Père, au Fils engendré par le Père, à l'Esprit-Saint *procédant du même Père*, mais qui est en même temps l'Esprit du Père et du Fils. » (Aug., *Euch.*, c. ix.)

Telle est la foi parfaiteme nt et clairement exprimée. Le Père, comme principe; le Fils engendré du Père; l'Esprit procédant du même Père, telle est la foi qui suffit, d'après saint Augustin; il y ajoute : qu'il faut croire que le Saint-Esprit est l'Esprit du Père et du Fils, mais non comme une conséquence de la procession. Pourquoi alors? Parce que, selon le sentiment commun des Pères, le Saint-Esprit a la même essence que le Père et le Fils.

Les Pères, qui n'ont point entendu les expressions *Esprit du Fils* dans le sens d'identité d'essence, les ont interprétées de cette manière : que le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils parce que ce dernier l'a envoyé dans le monde. « Que l'Esprit procède de Dieu, dit saint Basile, l'apôtre le professe clairement lorsqu'il dit : *Nous n'avons point reçu l'Esprit du monde, mais l'Esprit de Dieu*; mais il montre avec évidence que l'Esprit a été manifesté par le Fils, lorsqu'il le nomme l'*Esprit du Fils*. » (Bas. Cont. Eun., lib. 5.) Le même saint (*De Spirit. S.*, c. 18) dit positivement : « L'Esprit est aussi nommé *Esprit du Christ*, parce qu'il lui est uni en essence. » Ses deux interprétations ne se contredisent point, et aucune des deux ne favorise la procession *ex Filio*. Saint Jean Damascène a parfaitement résumé ainsi l'enseignement traditionnel : « Nous adorons le Saint-Esprit comme Esprit de Dieu le Père, c'est-à-dire, procédant de lui; nous l'adorons aussi comme Esprit du Fils, parce que c'est par lui qu'il apparut et fut communiqué à la créature, et non pas parce qu'il tient de lui l'hypostase ou l'existence. » (Damasc., Orat. de Sabb.)

D'après ce qui précède, on comprend cet autre texte de saint Paul tiré de l'Épitre aux Romains (xiii, 9) : « Vous ne vivez pas selon la chair, mais selon l'esprit; car si quelqu'un n'a pas l'*Esprit de Jésus-Christ*, il n'est point à lui. » Il est évident que le mot *esprit de Jésus-Christ* est employé ici dans un sens purement moral; si on veut l'entendre rigoureusement de la personne du Saint-Esprit, on sait, par

les textes que nous avons cités, comment les Pères de l'Église ont entendu ces mots : *esprit du Père, esprit du Christ*. Du reste, les meilleurs théologiens occidentaux n'ont point eu recours aux textes tirés des Épitres aux Galates et aux Romains, pour appuyer leur système sur la *procession ex Filio*. Ils ont compris qu'il ne s'y agissait même pas de *la personne* du Saint-Esprit. L'opposition que fait saint Paul entre les hommes qui vivent *selon la chair* et ceux qui vivent *selon l'esprit* est trop claire pour que les théologiens tant soit peu sérieux puissent se tromper sur le sens de l'apôtre. Cependant, quelques théologiens y ont eu recours, voilà pourquoi nous nous y sommes arrêté.

Après avoir expliqué, d'après les Pères, les textes de l'Écriture relatifs aux relations entre les trois personnes de la très-sainte Trinité, nous devons citer les passages les plus importants dans lesquels les Pères ont parlé comme théologiens, afin qu'il ne reste aucun doute sur la doctrine primitive par rapport à la *Procession* du Saint-Esprit.

Plusieurs Pères établissent que le Saint-Esprit procède du Père, sans mentionner le Fils.

Saint Basile : « Comme le Verbe créateur affermit les cieux, de même l'Esprit qui est de Dieu, *qui procède du Père*, nous a apporté avec lui et de lui-même toutes les forces qui sont dans le Père. » Dans le même texte, saint Basile explique la procession par l'expression : *sorti de sa bouche*, afin que l'on n'entende pas par cet acte quelque chose *d'extérieur ou de créé*.

Saint Grégoire le théologien : « L'Esprit est vraiment l'Esprit-Saint *qui procède du Père*, non pas cependant comme le Fils, car il ne procède pas *par génération*, mais par procession. » (Sermon 39.)

Saint Jean Chrysostôme : Les sectateurs de Macedonius ne voulaient pas croire que le Saint-Esprit, *qui procède du Père* d'une manière ineffable, fût Dieu. » (Homil. in Ps. cxv.)

Saint Ephrem : « Le Saint-Esprit n'est point engendré, il procède de l'essence du Père, non imparfait et non confondu avec elle, car il n'est ni le Père ni le Fils, mais l'Esprit-Saint. » (*Serm. de Confess.*)

Saint Epiphanie : « Quoiqu'il y ait beaucoup d'esprits, cet Esprit est infiniment au-dessus des autres, car il a de toute éternité l'existence du Père même, et non d'aucun être créé... C'est d'une seule et même divinité que sont le Fils et le Saint-Esprit : le Fils étant engendré par le Père, et l'Esprit procédant du Père. » (*Hæres. LXXIV.*)

Saint Cyrille d'Alexandrie : « Nous croyons aussi à l'Esprit-Saint... procédant du Père, non engendré ; car il n'y a qu'un seul Fils unique et non créé... Nous savons qu'il procède du Père, mais nous ne cherchons point à approfondir comment il procède, restant dans les limites que nous ont tracées les théologiens et les bienheureux. » (*De S. Trinit.*, c. 19.)

Ainsi la *foi primitive*, d'après saint Cyrille, consiste à admettre : le Fils engendré par le Père, le Saint-Esprit procédant du Père.

Saint Ambroise : « Si tu nommes le Père, tu nommes en même temps et son Fils et l'Esprit de sa bouche... Si tu nommes l'Esprit, tu nommes également le Père de qui l'Esprit procède, et le Fils, parce qu'il est aussi l'Esprit du Fils. » (*De Spirit. S.*, lib. 1, c. 3).

Comme on voit, saint Ambroise ne fait point de l'acte éternel en vertu duquel l'*Esprit procède du Père* la base de cette autre vérité : que l'Esprit est l'*Esprit du Fils*.

Saint Hilaire de Poitiers : « Viendra le Consolateur que le Fils ENVERRA du Père ; c'est l'Esprit de vérité qui PROCÈDE du Père. » (*De Trinit.*, lib. VIII, § 19.)

Saint Augustin : « Les Ariens disent le Fils engendré par le Père et le Saint-Esprit créé par le Fils ; mais ils ne trouvent cela nulle part dans la sainte Ecriture ; car le Fils dit lui-même que l'*Esprit-Saint sort du Père*... Il est vrai que

le Père a donné à tout l'existence et que lui-même il n'a rien reçu de personne; mais il ne s'est point donné d'égal, excepté le Fils engendré par lui, et le Saint-Esprit *qui procède de lui.* » (*Cont. Arian.*, c. 21, 29.)

C'était bien le cas, pour saint Augustin, d'opposer aux Ariens l'action du Fils dans la procession de l'Esprit, s'il y eût cru. Mais le saint docteur n'y croyait pas.

Plusieurs Pères, en enseignant que le Saint-Esprit procède du Père, mentionnent un acte du Fils, différent de la procession, par rapport au Saint-Esprit.

Voici quelques-uns de leurs textes :

Saint Athanase : « S'ils (les hérétiques), raisonnaient bien sur le Fils, ils le feraient aussi bien sur le Saint-Esprit qui *procède du Père* et qui, étant propre au Fils (son allié), *est accordé par lui* à ses disciples comme à tous ceux qui croient en lui. » (*Ath., Epist., ad Serap.*, 1, 2.)

Le saint évêque d'Alexandrie distingue donc entre les deux actes du Père et du Fils par rapport à l'Esprit. En quel sens l'Esprit est-il *propre au Fils* ou l'allié du Fils? Il l'explique plus bas, dans le même ouvrage, en disant que c'est parce qu'ils ont en commun l'*essence divine*. Il affirme donc ces trois vérités de foi : 1^o l'Esprit procède du Père; 2^o il est accordé par le Fils aux croyants; 3^o le Fils et le Saint-Esprit sont *consubstantiels* au Père, et possèdent également l'essence divine.

Saint Basile (*Cont. Eunom.*, lib. 5) : « Que l'Esprit soit de Dieu, c'est ce qu'annonce clairement l'apôtre en disant : *Nous n'avons point reçu l'Esprit du monde... mais l'Esprit de Dieu* (*I Cor., II, 12*); qu'il ait été manifesté par le Fils, c'est ce que l'apôtre montre avec évidence *en le nommant aussi Esprit du Fils.* »

Ainsi l'Esprit est *du Fils* non pas parce qu'il en *procède*, mais parce qu'il a été manifesté par lui. Saint Basile ajoute ailleurs (*De Spirit. Sanct.*, c. 18) : « L'Esprit est de Dieu, non pas comme tout est de Dieu, mais comme *procédant* de

Dieu ; procédant, non par génération comme le Fils, mais comme *esprit de la bouche de Dieu*... Il se nomme aussi Esprit du Christ en tant qu'il est uni au Christ *par essence*. »

Le saint évêque de Césarée professe ainsi les trois vérités enseignées par celui d'Alexandrie, et les distingue parfaitement l'une de l'autre.

Saint Grégoire de Nysse (*Adv. Eunom.*, lib. 1) : « Figurons-nous, non point un rayon du soleil, mais un soleil qui, provenant d'un autre soleil non engendré, brillerait avec lui, en tirant de lui son existence... puis, une autre lumière semblable et pareillement *simultanée avec la lumière engendrée*, brillant *avec elle*, mais tenant *la cause de son existence de la lumière primitive*. »

Voilà bien le Fils exclu de l'acte en vertu duquel la troisième lumière ou l'Esprit a l'existence.

Saint Cyrille d'Alexandrie : « Pour formuler, touchant la Divinité, une idée saine et conforme à la vérité, nous disons que Dieu le Père engendre le Fils qui lui est consubstantiel... et produit le Saint-Esprit qui vivifie tout, *procède du Père* d'une manière ineffable et *est accordé à la créature au moyen du Fils*. » (*Cont. Jul.*, lib. iv.)

Euloge d'Alexandrie, que le pape saint Grégoire le Grand appelait son père et son maître, s'exprime ainsi dans son cinquième discours : « En vérité, Dieu est un... Le Fils connu dans le Père et le Père dans le Fils, l'*Esprit procédant du Père*, et ayant le *Père pour principe*, mais *descendant sur la créature par le Fils*, selon la bonne volonté de ceux qui le reçoivent. »

Les Pères d'Occident sont d'accord avec ceux d'Orient dans l'enseignement des mêmes vérités.

Saint Hilaire de Poitiers : « C'est *du Père que procède l'Esprit de vérité*, mais c'est par le Fils qu'il est *envoyé du Père*. » (*De Trinit.*, lib. viii, § 20.)

Saint Ambroise : « Le Seigneur dit dans l'Évangile :

Lorsque le consolateur, l'Esprit de vérité qui procède du Père, sera venu, il rendra témoignage de moi. Par conséquent, l'Esprit procède du Père et rend témoignage du Fils. » (*De Spirit. Sanct.*, lib. 1.)

Saint Jérôme : « Le Saint-Esprit sort du Père et, à cause de la communauté de nature, est envoyé par le Fils. » (*Comment. in Isa.*, lib. xvi, § 57.)

Saint Augustin : « Il suffit aux chrétiens de croire... que Dieu est Trinité, le Père, et le Fils engendré par le Père, et le Saint-Esprit procédant de ce même Père, mais seul et même Esprit du Père et du Fils. » (*Ench.*, c. 9.)

Le saint docteur enseigne ici ce qui est de foi; un point de foi est que le Saint-Esprit *procède du Père*, comme le Fils est engendré du Père; un autre point : c'est que l'Esprit est l'Esprit du Père et du Fils, mais il n'en tire pas une conclusion contraire à la première vérité qu'il établit : que le Saint-Esprit *procède du Père*. L'évêque d'Hippone a parfaitement distingué l'acte du Père dans la *procession éternelle*, de l'acte du Fils dans la *mission temporaire* du Saint-Esprit.

Les Pères enseignent que dans la divinité il n'y a qu'un principe unique, lequel, par une double action analogue, engendre le Fils et produit le Saint-Esprit. Voici quelques passages dans lesquels ils établissent cette vérité :

L'auteur connu sous le nom de saint Denis l'Aréopagite : « Il n'y a qu'une seule source de divinité : Le Père. Ainsi, le Père n'est point le Fils, et le Fils n'est point le Père, et à chacune des personnes divines reviennent des louanges particulières... Nous avons appris de la Sainte Parole que la Divinité *en sa source* est le Père, mais que Jésus et l'Esprit sont, pour ainsi dire, des branches divinement plantées *de la divinité née de Dieu*. On dirait des fleurs et des lumières naturelles; mais comment cela? C'est ce qu'on ne saurait ni dire ni représenter. » (*De Div. Nom.*, c. 2, §§ 5-7.)

Origène : « Il faut comprendre que le Fils et le Saint-

Esprit émanant de la même source de *Paternelle divinité*. (Comment. in Epist. ad Rom., c. 5.) « C'est de cette source que viennent, et le Fils qui est né et l'Esprit qui procède. » (*De Princip.*, lib. 1, c. 2.)

Saint Athanase : « Nous croyons à une seule et même divinité de la Trinité, venant *du Père seul*. » (*Epist. ad Serap.*, § 28.) Dans la même lettre, saint Athanase n'attribue qu'au Père seul les qualifications de *principe*, de *source*. Dans son ouvrage contre les Ariens (*Orat. iv, § 1*), il s'exprime ainsi : « Il n'y a qu'un seul principe de la Divinité et non deux principes : voilà pourquoi il y a en Dieu *monarchie* (*μοναρχία, unité de principe*). »

Saint Basile : « Le Père a une existence parfaite ; il est racine et source du Fils et du Saint-Esprit... Quoiqu'on dise que tout est de Dieu, il n'y a proprement de *Dieu* que le Fils *sorti du Père*, et l'Esprit *procédant du Père* ; le Fils est de *Dieu* par génération, et l'Esprit, d'une manière ineffable. » (*Homil. cont. Sabell.*, §§ 4-7.)

Saint Grégoire le théologien : « Si le Fils et le Saint-Esprit sont coéternels au Père, pourquoi ne sont-ils pas comme lui *sans principe*? Parce qu'ils sont *du Père*, quoique non après le Père. » (Serm. sur la théologie.)

Saint Augustin : « C'est du Père que reçoit l'Esprit, c'est aussi du Père que reçoit le Fils ; car, dans cette Trinité, le Fils est engendré par le Père, et l'Esprit procède du Père ; le Père seul n'est engendré de personne et ne procède de personne. » (*Tract. C. in Joann.*)

« Quand le Seigneur dit : *Je vous l'enverrai de mon Père*, il indique que l'Esprit est *du Père et du Fils* ; car, après avoir dit : *Mon Père vous l'enverra*, il ajoute : *en mon nom* ; mais il ne dit point : *Mon Père vous l'enverra de ma part*, comme il dit : *Je vous l'enverrai de la part de mon Père*, marquant ainsi que le principe de toute divinité, ou plutôt de toute la divinité, c'est le Père. » (*De Trinit.*, lib. iv, c. 20, § 29.)

Le saint évêque d'Hippone pouvait-il expliquer plus clairement qu'en disant que le Saint-Esprit est *du Fils* il n'entendait pas qu'il *en procédaît comme d'un principe*, mais qu'il en venait seulement *ad extra*, comme nous l'avons exposé?

Dans un autre ouvrage (*Cont. Maxim.*, lib. II, c. 14, § 1), saint Augustin dit encore : « C'est du Père qu'est le Fils ; c'est aussi du Père qu'est le Saint-Esprit ; il est de CELUI de qui il procède. » Saint Augustin n'a pas dit *de ceux*.

Saint Paulin de Nole : « Le Saint-Esprit et le Verbe de Dieu, également Dieu l'un et l'autre, demeurent dans le même chef, et viennent du Père leur *unique source*, le Fils par génération, et l'Esprit par procession ; ils conservent chacun leur attribut *personnel*, et sont différents plutôt que divisés entre eux. » (*Epit. 3, ad Amand.*)

Nous avons encore à mentionner les Pères qui reconnaissent que le Saint-Esprit procède du Père et qui, en même temps, **EXCLUENT**, soit implicitement, soit explicitement l'idée qu'il procède également **DU FILS**.

Saint Basile : « Le Saint-Esprit est uni au Fils, et il tient l'être de son auteur, du Père, dont il procède ; son attribut personnel a donc pour caractère distinctif : d'*être connu* après le Fils et avec lui, et de *tenir l'existence* du Père. Pour le Fils, qui *fait connaître* après lui et avec lui le Saint-Esprit qui *procède du Père*, il n'a, quant à son attribut distinctif, rien de commun avec le Père et le Saint-Esprit. » (Saint Basile, lettre 38 à son frère Grégoire, § 4.)

Pouvait-on exposer plus clairement que le Père est la source unique dans la Divinité ; que chaque personne en Dieu a son caractère *personnel* propre, incomunicable à une personne différente ; que le Fils n'a rien de commun avec le Père en ce qui constitue l'attribut personnel du Père ; que cet attribut est d'*être source unique* du Fils par *génération* ; du Saint-Esprit par *procession*, que l'Esprit est seulement *connu ou manifesté* par le Fils ?

Le même docteur s'exprime encore ainsi : « Je me représente, dans le Saint-Esprit, une parenté avec le Père, *parce qu'il procède du Père, et une autre* avec le Fils, *parce que je lis* : Si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, il n'est point à lui. » (Id., Homil. cont. Sabell., § 6.)

La parenté avec le Fils ne consiste donc que dans la *manifestation* et la *communication* de l'Esprit par le Christ.

Saint Grégoire le Théologien : « Ce que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont de commun, c'est d'être incrés et Dieu ; pour le Fils et le Saint-Esprit, c'est d'être du Père ; mais ce qu'il y a de propre au Père c'est d'être inengendré ; au Fils, d'être engendré ; au Saint-Esprit, de procéder. » (Orat. in Laud. Her., § 32.)

« Au Fils appartient tout ce qu'a le Père, *excepté d'être cause* ; et tout ce que possède le Fils appartient au Saint-Esprit, *sauf la qualité de Fils* et tout ce qui est dit corporellement du Fils pour mon salut. » (Orat. in Agypt. adv., § 15.)

Donc, d'après saint Grégoire, l'*essence divine* appartient aux trois personnes ; mais chaque personne se distingue des deux autres par un attribut *personnel* ou hypostatique, et l'on ne peut confondre les attributs personnels, sans confondre les personnes, et, par conséquent, sans nier la Trinité. L'attribut personnel du Père est d'être *source* ou *cause* ; celui du Fils, d'être *engendré* ; celui du Saint-Esprit, *de procéder*. Attribuer au Fils, soit directement, soit indirectement, la qualité d'être *cause*, c'est lui donner l'attribut personnel du Père, c'est confondre sa personne avec celle du Père. Or, dire que le Saint-Esprit procède de lui, d'une manière quelconque, c'est affirmer qu'il participe à ce qui fait le caractère distinctif du Père, c'est nier la Trinité.

Saint Grégoire de Nysse : « Dans la sainte Trinité, une seule et même personne, le Père, engendre le Fils et produit le Saint-Esprit. » (Advers. Græc. Excomm.)

« L'Esprit est uni au Fils en ce sens que tous deux sont

incrÉés, et qu'ils ont pour *principe* de leur Être le Dieu de toutes choses; mais il s'en distingue en ce qu'il procÈde du PÈre autrement que le Fils unique, et qu'il est manifesté par le Fils. » (Cont. Eunom., lib. 1.)

Saint Augustin : « Le PÈre ne s'est point amoindri en engendrant le Fils, mais il a tiré de son sein un autre lui-même, de telle façon qu'il reste tout entier et demeure tout entier dans le Fils. De même, l'Esprit-Saint est *un tout provenant d'un tout (integer de integro)*. Il ne s'éloigne point de CELUI dont il procÈde, mais il est avec LUI, tel qu'il est de LUI, sans LUI rien faire perdre en LE quittant, ni rien gagner en demeurant en LUI. » (Lettre 170, § 5.)

Saint Augustin eût parlé au pluriel s'il eût cru que le Saint-Esprit procédait du PÈre et du Fils. Or, jamais il ne parle que du PÈre, dès qu'il traite de la *procession* proprement dite.

Rusticus, diacre de l'Église romaine : « Le PÈre a engendré, mais il n'est point engendré; le Fils est engendré, mais il n'a rien engendré de coéternel; le Saint-Esprit procÈde du PÈre, mais rien de coéternel n'est engendré ou ne procÈde de lui. Quelques anciens ajoutaient ceci aux attributs : « De même que l'Esprit n'a pas engendré le Fils de concert avec le PÈre, de même aussi le Saint-Esprit ne procÈde pas du Fils, comme il procÈde du PÈre. » (Cont. Aceph. Disput.)

Rusticus, qui vivait au VI^e siècle, ne veut pas se prononcer sur la procession du Fils; il constate seulement que les anciens ne l'admettaient pas, et il expose la doctrine sur les attributs divins de manière à exclure cette procession prétendue. Si, au VI^e siècle, et à Rome même, l'opinion de la procession *ex Filio* était une simple opinion touchant laquelle on jouissait de sa liberté, comment peut-on prétendre que c'était un *dogme* de l'Église primitive? comment une telle opinion a-t-elle pu passer à l'état de dogme?

Au IX^e siècle, Anastase, bibliothécaire du pape, expli-

quait par l'*envoi dans le monde* la procession *ex Filio* que l'Orient reprochait à l'Occident d'admettre ; il niait ainsi la doctrine de la procession *du Fils*, telle qu'elle a passé à l'état de dogme dans l'Église romaine. (Anast. bibl., *Epist. ap. Joann. diac.*)

Il est hors de doute que la tradition catholique s'est exprimée sur les relations entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, de manière à déterminer clairement ce qui constitue leur unité d'essence, et leurs attributs personnels. De son témoignage il ressort que le Fils ne peut ni directement ni indirectement participer à l'attribut *de principe* dans la Trinité ; qu'on ne peut l'y faire participer, d'une manière plus ou moins détournée, sans s'attaquer à la distinction fondamentale qui existe entre les personnalités divines, et sans détruire la Trinité.

Cette doctrine acquise, on se demande comment l'Église romaine peut enseigner sa doctrine du *filioque* sans s'apercevoir qu'en même temps elle nie la Trinité à laquelle cependant elle veut que l'on croie.

L'Église romaine va plus loin ; elle prétend que la tradition catholique est pour elle. Nous avons indiqué précédemment par quels procédés ses théologiens ont pu éléver une telle prétention. Nos études sur les Pères ont détruit leurs subterfuges les plus subtiles. Il est bien évident en effet que toutes les expressions dont se sont servis les Pères de l'Église, en dehors des expressions évangéliques qui désignent la *procession* éternelle proprement dite, ne signifient que l'*envoi*, la *mission* du Saint-Esprit dans le monde, *du Père, par le Fils* ; ou comme interprète du Fils ou du Verbe pour répandre dans les âmes la *Vérité*, expression éternelle de l'Etre éternel, c'est-à-dire le Verbe. Il n'est pas moins évident que les Pères n'ont entendu qu'en ce sens les expressions *Esprit du Fils*, dont les théologiens romains ont tant abusé.

Or, que l'on examine les textes allégués par les théolo-

giens du romanisme pour s'attribuer la tradition catholique, et l'on sera convaincu qu'il n'en est pas un seul que l'on ne puisse retourner contre eux avec avantage, en dévoilant les subterfuges auxquels ils ont recours pour les interpréter en leur faveur.

Il serait fastidieux pour nos lecteurs d'entrer avec nous dans la discussion de tous les textes altérés sur lesquels l'Église romaine a appuyé son faux dogme. Nous avons exposé des principes généraux à l'aide desquels ceux qui voudraient entreprendre ce travail pourront le faire sans difficulté. Quel que soit le théologien romaniste qu'ils aient sous la main, il ne pourra leur échapper, dès qu'ils se souviendront des indications que nous avons données.

On pourra cependant rencontrer ça et là quelques textes qui sembleront plus favorables à l'hérésie romaine. Dans ce cas, il faudra remonter à la source. Alors on sera tout étonné de s'apercevoir que les textes en question ont été ou essentiellement falsifiés, ou absolument inventés.

Nous en citerons quelques exemples.

Parmi ceux que les envoyés du concile d'Aix-la-Chapelle invoquèrent en faveur de l'addition, en présence du pape Léon III, on trouve celui-ci qu'ils disent tiré de l'*Exposition du symbole*, par saint Jérôme : « L'Esprit qui procède du Père et du Fils est coéternel au Père et au Fils et leur est égal en tout. » Ces paroles ne se trouvent ni dans l'ouvrage cité, ni dans les autres ouvrages de saint Jérôme. Au concile de Florence, les Romains citaient ce texte comme étant tiré de la *Profession de foi* du pape Damase : « Nous croyons au Saint-Esprit qui procède du Père et du Fils... Le Consolateur procède du Père et du Fils. » Le pape Damase, dans sa *Profession de foi*, dit tout le contraire et affirme que le Saint-Esprit procède du Père seul.

Un des plus grands théologiens d'Occident, canonisé par l'Église romaine sous le nom de saint Thomas d'Aquin, a cité, dans son ouvrage *contre les Grecs*, plusieurs textes

de saint Athanase qu'il prétend tirés des discours prononcés par ce Père au concile de Nicée, et de sa lettre à Sérapion. Aucun de ces textes n'existe, comme en convient un critique appartenant à l'Église romaine, Casimir Oudin (1).

D'autres graves théologiens, comme Bellarmin et Vasquez, en ont appelé, d'après Thomas d'Aquin, à un passage de la lettre de saint Athanase à Sérapion, et ce passage n'existe pas (2).

D'autres textes ont été interpolés, soit dans les manuscrits des Pères, soit dans les premières éditions, afin de fortifier la doctrine romaine. Nous citerons en particulier un passage de saint Athanase (*troisième discours contre les ariens*) ; un autre du même Père (*Lettre à Sérapion*) ; un texte de saint Ambroise (*Traité du Saint-Esprit*) ; un de saint Grégoire de Nysse (sur l'*Oraison dominicale*) ; un de saint Jérôme (*Explication du Symbole*) ; un de saint Augustin (*Traité de la Trinité*) ; un de saint Jean Damascène (*Histoire de Barlaam*). On alla même jusqu'à ajouter le *Filioque* à la lettre de Photius à Michel, roi des Bulgares. Dans tous ces textes cités par des théologiens occidentaux, on ajouta le *Filioque*, et il a été constaté si clairement que cette adoption avait été faite au moyen âge, qu'on l'a retranchée dans les meilleures éditions même faites en Occident et par des érudits partisans de la procession *ex Filio*. Plusieurs de ces passages ont donc disparu des thèses sur cette question, mais d'autres y sont restés.

Un théologien romain encore vivant, le P. Perrone, cite la lettre du pape Hormisdas à Justinien, en 521, et prétend que dans cette lettre il faut lire que le Saint-Esprit procède *du Fils*. Cependant, Mansi qui a donné une édition complète des *Conciles* du P. Labbe, Mansi, dont les sentiments

(1) *Casim. Oud. Dissert. de scrip., Thom. Aquinat.*

(2) *Bellar., De Christ., lib. II ; Vasquez, In Prim. Part. Thom.*

romains sont connus, convient que les mots *et du Fils* ont été intercalés *par une main étrangère*.

Le même théologien cite un passage de Didyme d'Alexandrie, favorable à sa thèse. Au neuvième siècle, Ratramn, moine de Corbie, cita le même texte où ne se trouvaient pas les mots favorables à l'addition; ce qui prouve qu'au neuvième siècle, ce texte n'était pas encore interpolé.

Le même théologien cite comme tiré de saint Basile contre *Eunome*, un texte déjà cité à Florence contre les Grecs. Dès cette époque, Marc d'Ephèse prouvait qu'il ne se trouvait point dans les meilleurs manuscrits grecs. Aujourd'hui l'érudition a donné raison à Marc d'Ephèse. Dans les meilleures éditions faites en Occident, on a admis le texte tel qu'il le soutenait; ce qui n'empêche pas le Père Perrone de le citer avec l'altération.

A côté des textes altérés par le P. Perrone, plaçons ceux de quelques autres théologiens et particulièrement de M. Pitzipios, un Grec vendu à Rome et dont le pamphlet contre l'Église orientale a été composé à peu près tout entier par des théologiens romains, et imprimé par la Propagande.

Ce dernier fait est constaté par le livre lui-même; le premier l'a été par l'auteur lorsque Rome, satisfaite d'avoir obtenu de lui ce qu'elle désirait, refusa de continuer ses payements.

Pitzipios cite ce texte prétendu de saint Basile :

« Cette expression : *Le Père a créé le monde par le Fils*, n'indique point l'imperfection du pouvoir du Père; elle ne diminue pas non plus l'action du Fils, mais elle marque l'unité de la volonté. Ainsi l'expression *créé par le Fils* n'attaque point, mais elle atteste la cause primitive.

« De même que ce terme : le Saint-Esprit *procède du Père par le Fils*, n'a pour but ni de qualifier d'imparfaite la procession du Père, ni de présenter comme faible la procession du Fils; mais elle démontre l'unité de la volonté. De

telle sorte que l'expression *par le Fils*, n'attaque point, mais confirme la cause primitive. »

M. Pitzipios renvoie à saint Basile, *Sur le Saint-Esprit, à Amphilogue*, ch. viii.

Nous avons vérifié le passage. Nous avons trouvé dans saint Basile la première partie qui se rapporte à l'action créatrice et au Fils. Quant à la seconde partie qui se rapporte au Saint-Esprit et à sa procession, *il n'y en a pas un seul mot* dans saint Basile. M. Pitzipios a-t-il inventé lui-même ce texte, ou l'a-t-il emprunté à un autre faussaire? nous l'ignorons. Mais un fait certain que chacun pourra vérifier, c'est que le texte cité n'existe pas dans saint Basile.

Texte de saint Cyrille : « Le Fils de Dieu par nature est de Dieu, car il est né de Dieu le Père, et le Saint-Esprit lui est aussi propre; il est en lui et *procède de lui*, comme il est entendu qu'il *procède* aussi de Dieu le Père lui-même. »

Le texte grec est donné par M. Pitzipios qui renvoie à saint Cyrille, *Commentaire du prophète Joël*. Il n'a pas du tout le sens qu'on lui attribue. Saint Cyrille, expliquant les mots du prophète : *Je répandrai mon Esprit*, etc., expose que, en Jésus-Christ nouvel Adam, le Saint-Esprit *a été communiqué* à la nature humaine et qu'il a été ainsi, par Jésus-Christ, le principe de notre régénération. Quant à la *procession*, *il n'en est pas dit un seul mot*, ni dans ce passage ni dans les autres ouvrages de saint Cyrille.

Saint Grégoire de Nysse a expliqué en *cinq discours* le *Pater ou oraison dominicale*. M. Pitzipios a cru que ces derniers mots signifiaient *prière du dimanche*; il a tronqué un texte dans ce qu'il appelle *Discours sur la prière du dimanche*. On chercherait en vain le texte indiqué par M. Pitzipios dans les cinq discours de saint Grégoire de Nysse. On trouve, en revanche, dans le troisième discours, une colonne entière contraire au système de la *procession ex Filio*.

On doit remarquer, de plus, que le texte faux de M. Pitzipios ne prouve rien, puisqu'on y lit seulement ceci : « Le Saint-Esprit vient du Père, et il est attesté qu'il vient *aussi du Fils*, car il est dit que celui qui n'a pas l'esprit du Christ ne lui appartient pas. » Il ne s'agit ici que de l'Esprit en tant qu'il est communiqué aux chrétiens. Ce n'était vraiment pas la peine de tronquer un texte pour arriver à ce résultat.

Voici une nouvelle preuve de l'érudition de M. Pitzipios et des théologiens de Rome. Ils citent ce prétendu texte de saint Athanase : « Le Saint-Esprit vient du Père et du Fils ; il n'en a pas été fait ni créé ; il n'en est pas né, mais il en procède. » Ils indiquent ce texte comme étant tiré de l'*Homologation de la foi*. On croirait, au premier abord, qu'il s'agit d'une œuvre théologique du grand évêque d'Alexandrie ; il n'en est rien. M. Pitzipios, qui est Grec, a traduit par *homologation* le mot grec qui, en français, signifie *profession*, et il a appelé *homologation de foi* la profession de foi connue sous le titre de *Symbole de saint Athanase*. Tous les érudits conviennent unanimement, et il est démontré que ce symbole a été composé par un écrivain qui ne serait pas antérieur au sixième siècle.

Noël-Alexandre expose parfaitement toutes les raisons qui ont décidé les érudits à rejeter le symbole en question comme étant du saint archevêque d'Alexandrie ; il fait en particulier cette remarque importante : que ni saint Cyrille d'Alexandrie, ni le concile d'Ephèse, ni saint Léon, ni le concile de Chalcédoine, n'ont opposé ce symbole aux hérétiques Eutychès et Nestorius, dont les erreurs y sont cependant exposées et réfutées très-catégoriquement. Saint Cyrille, en particulier, assis sur le même siège que saint Athanase, n'eût certainement pas négligé d'opposer aux hérétiques cette haute autorité. « Il faut ajouter à cela, continue Noël-Alexandre, le silence des Latins qui n'ont point opposé ce symbole aux Grecs, jusqu'au temps de Grégoire IX, » c'est-à-dire *jusqu'au treizième siècle*. « Peut-on

croire, en effet, dit le même historien, que si l'on avait regardé comme certain que ce symbole était de saint Athanase, on ne s'en serait pas servi comme d'un trait contre les Grecs *schismatiques*, car cet argument n'eût pas été d'un petit poids, à cause de l'autorité dont jouit saint Athanase dans les deux Églises ? » (Natal. Alex., *Hist. eccl., sœcul. IV*, cap. IV, § x.) — Tillemont (*Mem. eccl.*, t. VIII, note 34, p. 668) remarque avec beaucoup de raison que les hérésies de Nestorius et d'Eutychès sont aussi clairement indiquées et réfutées dans le symbole *dit* de saint Athanase, que celle d'Arius, et que l'on n'a pu s'exprimer aussi *théologiquement* qu'on le fait dans ce symbole, qu'après la condamnation de ces hérésies, c'est-à-dire lorsque les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine eurent élucidé toutes les questions soulevées par ces hérétiques et *défini* la vraie foi. Il aurait pu ajouter aux hérésies d'Eutychès et de Nestorius, celle des monothélites qui y est aussi réfutée et qui ne fut condamnée définitivement qu'au sixième concile général, à la fin du septième siècle. Le symbole *dit* de saint Athanase ne peut donc dater que du septième siècle.

Parmi les savants, les uns l'attribuent à Eusèbe de Verceil, d'autres à Anastase le Sinaïte, d'autres à *quelque théologien anonyme français, du temps de Pépin ou de Charlemagne*. (Natalis-Alexandre, *loc. cit.*)

Le P. Quesnel, dans sa *quatorzième dissertation sur les œuvres de saint Léon*, l'attribue à Vigil de Tapsé. Anthelmi a combattu cette opinion et a attribué le susdit symbole à Vincent de Lérins. Mais cette opinion a été rejetée par tous les érudits ou à peu près.

Parmi les preuves multipliées que l'on a données pour prouver que le symbole attribué à saint Athanase n'est pas de ce saint docteur, les écrivains occidentaux n'en ont pas fait valoir une qui est cependant péremptoire, c'est que la doctrine du *Filioque* qui y est enseignée est contraire à celle que saint Athanase a exposée dans ses ouvrages authenti-

ques, et en particulier dans sa *Lettre à Sérapion sur le Saint-Esprit*.

Il est bien évident, par les divers auteurs auxquels on attribue le symbole *dit* de saint Athanase, que les savants ne sont pas d'accord sur l'époque où cette profession de foi fut composée.

Vossius (*Dissert. de tribus symb.*) affirme positivement que le premier écrivain qui l'attribua à saint Athanase est Abbon, abbé du monastère de Fleury, au dixième siècle. Mais Tillemont fait observer qu'il a été cité de la même manière au neuvième siècle, par Hincmar de Reims, et par Ratramn et Enée dans les ouvrages qu'ils ont composés pour la défense de l'addition *Filioque* au symbole de Nicée.

Ce n'est donc que depuis cette discussion qu'il est attribué à saint Athanase. Il était antérieur à cette époque, et Tillemont dit que « *l'on croit* que le quatrième et le sixième concile de Tolède, en 633 et en 638, en ont emprunté *diverses expressions*. » La plus haute origine que l'on puisse attribuer au symbole *dit* de saint Athanase serait donc le septième siècle. Tillemont croit qu'il peut dater du sixième siècle, en même temps qu'il avoue qu'on n'en trouve quelques expressions que dans les conciles d'Espagne du septième siècle.

Il est remarquable que sa première apparition dans l'histoire concorde avec l'époque où l'on agita la question du *Filioque*, et qu'elle ait eu lieu, en Espagne, à ces mêmes conciles de Tolède où la doctrine du *Filioque* fut enseignée pour la première fois. Un autre fait également certain et qui a la plus haute importance, c'est que les érudits admettent généralement qu'il a été écrit en latin et qu'il ne peut émaner d'un autre grec qui aurait connu cette langue, car on n'y rencontre aucun *hellénisme*. De plus, il existe en grec plusieurs textes différents de ce symbole, ce qui prouve qu'il n'a pas été composé en cette langue, mais qu'il a été traduit du latin par plusieurs auteurs différents, et que

l'Orient l'a accepté de l'Occident, moins les mots *Et Filio.*

Donc le symbole *dit* de saint Athanase n'est pas de ce saint docteur; il n'est pas *antérieur* à la doctrine du *Filioque*; il est seulement, comme le *Filioque* lui-même, antérieur au neuvième siècle où l'addition passa d'Espagne en France; il est *contemporain* de la doctrine du *Filioque*; et il prit probablement naissance dans le même pays et dans les mêmes circonstances. On ne l'attribua pas à saint Athanase avant le neuvième siècle.

La théologie romaine en appelle à saint Jean Chrysostome qui aurait dit dans son *Discours sur l'Incarnation* (lisez : *sur la naissance*) de *Notre-Seigneur* : « Jésus-Christ est venu parmi nous ; il nous a donné l'Esprit *qui procède de lui*, et il a pris notre chair. » Ce texte, à part le mot : *qui procède de lui*, lequel ne se trouve nulle part dans les œuvres de saint Jean Chrysostome, ce texte, disons-nous, est imité du passage où le saint patriarche de Constantinople dit tout simplement : « Il a pris notre chair, et nous a donné son esprit. » Il faut avoir de la bonne volonté pour voir dans une pareille phrase la procession *ex Filio.*

Voici maintenant un texte attribué à saint Épiphane et qui serait tiré de l'ouvrage intitulé : *Encoratus*. « Nous devons croire que le Saint-Esprit *procède du Christ* ou de tous les deux (du Père et du Fils) puisque Jésus-Christ dit : « *Qui procède du Père et celui-ci recevra du mien.* »

Nous avons ouvert l'*Encoratus* de saint Épiphane, et nous y avons trouvé ce qui suit : « Il n'y a pas deux Fils, car le Fils est unique. Ainsi, le Saint-Esprit est l'Esprit-Saint et l'Esprit de Dieu qui est toujours avec le Père et le Fils, non étranger à la divinité, mais existant par Dieu, et *procédant du Père et recevant du Fils.* (§ vi.)

« L'Esprit *procède du Père et reçoit du Fils.* (§ vii.)

« Et le Saint-Esprit aussi est unique, n'usurpant ni le nom de Fils, ni le titre de Père, mais appelé l'Esprit-Saint et non étranger au Père; car le Fils lui-même l'a appelé :

l'Esprit du Père, et a dit : « Qui procède du Père et qui re-« cevra du mien, » afin qu'il ne fût pas cru étranger au Père et au Fils, et que l'on sût qu'il avait la même substance et la même divinité. » (§ VIII.)

C'est de ce dernier passage qu'est tiré le texte *tronqué* et *falsifié* par la théologie romaine. Saint Épiphane n'y attribue la *Procession* qu'au Père, et elle lui fait enseigner la *Procession ex Filio*. C'est tout le contraire de ce qu'enseigne le saint évêque de Chypre.

Pitzipios a osé en appeler à la liturgie orientale en faveur de l'hérésie romaine du *Filioque*. Un de ses textes falsifiés est tiré de la légende de saint Denis l'Aréopagite écrite par Métaphraste, ouvrage qui n'appartient pas aux livres d'office de l'Église orientale. Que disent les textes allégués ? Que le Saint-Esprit est *l'image du Fils*; que Jésus-Christ a *envoyé* le Saint-Esprit sur les nations infidèles pour les convertir; que le Saint-Esprit est le fleuve de la Divinité *venant* du Père par le Fils sur le monde; que l'Esprit est l'esprit du Fils et du Père; que le Fils a envoyé son Esprit sur le monde. M. Pitzipios traduit par *procéder* et *procession* les mots qui signifient *l'envoi* du Saint-Esprit dans le monde; quant au mot évangélique : *qui procède* (*εκπορεύεται*), on ne le trouve pas une seule fois employé pour désigner l'acte du Fils envoyant le Saint-Esprit. Cette remarque est d'autant plus importante que la liturgie orientale a été écrite dans la même langue que l'Évangile. Si les auteurs de cette liturgie avaient voulu exprimer la procession *ex Filio*, comment concevoir qu'ils n'aient pas employé le mot qui, dans l'Évangile, signifie *procéder*? Or, ils ne l'emploient pas une seule fois pour exprimer l'action du Fils par rapport au Saint-Esprit. Cela n'empêche pas l'auteur de voir partout la *procession*. L'Esprit-Saint est de la même substance avec le Père et le Fils; il a reçu du Fils, qui est *la vérité essentielle*, *cette vérité* pour initier le monde à sa connaissance; par *la vérité* qu'il a apportée dans le monde, le Saint-Esprit est

l'image du Fils, qui est vérité. Voilà toute la doctrine qui ressort des prières publiques de l'Église orientale. Quant à la *procession ex Filio*, on ne trouve pas un seul mot qui y ait rapport.

Terminons cette nomenclature de falsifications par une dernière qui a été faite par un théologien romain encore vivant, dans un ouvrage d'un évêque russe encore vivant.

Dans un ouvrage intitulé : *Essai de conciliation entre l'Église latine et l'Église grecque non-unie*, M. l'abbé Tilloy, docteur en théologie et en droit canon, et écrivain fort connu en France, dans le parti ultramontain, a essayé de prouver l'hérésie romaine du *Filioque* à l'aide de textes falsifiés. Il en appelle enfin à une profession de foi qu'il attribue à l'Église russe. Citons ses paroles : « C'est Mgr Macaire qui, sans le vouloir sans doute, me fournit ce témoignage. Dans sa *Théologie orthodoxe*, il cite une *profession de foi* parfaitement connue, imprimée plusieurs fois, et, pour plus de sûreté, le théologien russe *indique l'édition qu'il préfère*; c'est celle que Kimmel a insérée dans les *Libri symbolici Ecclesiæ orientalis*, dédiés au comte Protassof et publiés à Iéna en 1843. J'ouvre le livre à l'endroit indiqué par Mgr Macaire, et je lis : ... » Suivent deux passages tirés de la *première profession de foi* attribuée à Gennadius, patriarche de Constantinople, et dans lesquels on enseigne en effet *la procession du Père et du Fils*.

Avant de nous occuper de la valeur et de l'authenticité de la *profession de foi* en question, nous devons examiner préalablement si Mgr Macaire l'a donnée, dans sa *Théologie orthodoxe*, comme acceptée par l'Église russe; s'il a *indiqué les passages* cités par M. l'abbé Tilloy; s'il a recommandé l'édition de Kimmel. Notre docteur l'affirme; et nous affirmons, nous, qu'il faut avoir perdu toute pudeur pour oser le dire. Notre docteur n'a pas indiqué, et pour cause, l'endroit où Mgr Macaire aurait parlé de la profession de foi en question. Nous allons donner des indications précises et l'on

pourra vérifier. Ce n'est pas dans la *Théologie orthodoxe* que le savant et vénérable évêque-théologien en a parlé, mais dans *l'Introduction à la théologie orthodoxe*, qui forme un ouvrage à part. Dans la deuxième partie de cet ouvrage, intitulée des *Sources de la théologie orthodoxe*, section III, chapitre iv, le docte théologien parle des *expositions de la foi*. Ces *expositions* sont de deux classes : 1^o celles qui appartiennent à l'ancienne Église œcuménique infaillible ; 2^o celles qui appartiennent à des Églises particulières et qui n'ont de mérite qu'autant qu'elles sont conformes aux premières. Parmi les *expositions* de la seconde classe, il distingue celles qui sont communes à toute l'Eglise orientale et celles qui sont particulières à l'Eglise russe. Il indique comme communes à toute l'Eglise orientale deux expositions de foi, qui n'ont aucun rapport avec celle qui est citée par M. Tilloy, puis celles qui sont contenues : dans le *serment des évêques* ; dans les *Questions dogmatiques* pour les Juifs et les Sarrasins qui entrent dans l'Eglise ; dans la *profession de foi* que récitent les membres des autres Eglises en entrant dans l'Eglise orthodoxe ; dans la *formule d'excommunication*. Aucune de ces expositions de foi n'a de rapport avec celle qu'a citée M. Tilloy.

Celles que Mgr Macaire indique comme appartenant en particulier à l'Eglise de Russie sont : 1^o le *Grand Catéchisme* composé par Mgr Philarète, métropolitain de Moscou, et publié par le Saint-Synode ; 2^o des ouvrages de controverse publiés par la même autorité, comme les *Entretiens* composés par Mgr Philarète de Moscou ; la *Pierre de la foi*, etc.

Mgr Macaire remarque ensuite *en note* qu'on ne peut donner pour *livre symbolique* d'une Eglise qu'une *exposition de foi* publiée par tous ceux qui se trouvent à la tête de cette Eglise, et non par un évêque en particulier, quelle que puisse être sa célébrité. « C'est pourquoi, ajoute-t-il, les théologiens étrangers ont grandement tort quand ils rangent

parmi les livres symboliques de l'Eglise d'Orient, etc., etc. » Le savant théologien, après avoir cité quelques exemples de confessions de foi purement particulières, s'exprime ainsi : « C'est le tort que s'est donné récemment Kimmel, dans la publication de son ouvrage intitulé : *Libri symbolici Ecclesiaz orientalis*, lenæ 1848. » (*Introduction à la théologie orthodoxe*, p. 609, édition de Paris, 1857.)

Ainsi Mgr Macaire blâme Kimmel d'avoir donné pour des expositions de foi de l'Eglise orientale, des œuvres qui ne méritent pas ce titre. Il ne mentionne point, parmi les professions de foi de l'Eglise orientale en général, ni de l'Eglise russe en particulier, *la première profession de foi*, attribuée à Gennade et insérée dans la collection de Kimmel ; il a soin d'établir que les professions de foi des *particuliers* ne peuvent appartenir *aux Eglises*, et M. Tilloy prétend qu'il a reconnu comme profession de foi de l'Eglise russe *la première profession* de Gennade dont il a cité des extraits ; et qu'il a recommandé l'édition de Kimmel !

Comment caractériser un pareil procédé ? Et c'est après avoir imputé au savant théologien russe le contraire de ce qu'il a enseigné, que M. Tilloy ose s'exprimer ainsi : « Après un tel aveu de la part de Mgr Macaire, on a lieu de s'étonner que le savant prélat *ait consacré* plus de cent pages de sa théologie *pour* soutenir une doctrine diamétralement opposée à celle de la *confession de foi* qu'il APPROUVE et dont il RECONNAIT L'ORTHODOXIE ! » Quelle impudence dans ce triste et mauvais langage ! Mais M. Tilloy se surpassé encore dans ce qui suit : « Une telle contradiction dans un prélat regardé à juste titre comme l'un des plus savants théologiens de l'Eglise russe serait inexplicable si l'on ne savait pas que *les préjugés de secte, même dans un théologien, ont trop souvent plus d'empire sur l'esprit que la logique.* »

Voilà le digne corollaire d'un des plus grossiers mensonges qu'il nous ait été donné de rencontrer dans les

ouvrages ultramontains, si féconds cependant en falsifications et en imputations calomnieuses.

Quant à la *profession de foi* citée par M. Tilloy, on peut se poser cette question : Quel en est l'auteur ? Kimmel en a publié deux qu'il attribue à Gennadius, patriarche de Constantinople. La première est en forme de dialogue entre le patriarche et le sultan Mohammed. C'est de celle-ci que M. Tilloy a tiré ses textes favorables à la *procession ex Filio*. Dans la seconde, le discours est suivi, et la doctrine est opposée formellement à la procession *ex Filio*. Kimmel n'a prouvé l'authenticité ni de l'une ni de l'autre. A la page 8 de ses *Prolegomena*, il dit, sans en donner de preuves, « que le patriarche semble avoir écrit la première profession de foi ; et que le sultan la lui ayant ensuite demandée *par écrit*, il la *rétracta*, l'*abrégea*, et *semble* l'avoir publiée dans cette dernière forme. » Que signifient ces paroles du professeur protestant ? quelle garantie d'authenticité offrent-elles ?

Un fait certain, et qui ne peut être contesté, c'est que Georges Scholarius, qui fut depuis le patriarche Gennadius, après avoir un peu faibli au concile de Florence, se déclara si ouvertement en faveur de la doctrine orientale, après son retour à Constantinople, que Marc d'Ephèse, lui-même, lui confia le soin de l'orthodoxie après sa mort ; il est certain que Georges Scholarius, n'étant pas encore patriarche, se montra le digne émule de Marc d'Ephèse dont il prononça l'éloge funèbre et dont il composa l'épitaphe. Peut-on croire que ce vigoureux défenseur de la doctrine orientale, cet adversaire du *tatinisme*, aurait composé une profession de foi dans laquelle il aurait affecté de s'étendre sur la *procession ex Filio* ?

La première *profession de foi* attribuée à Gennadius ne peut donc être de lui. Serait-elle de lui qu'elle n'aurait pas d'importance comme profession de foi d'une Eglise. M. l'abbé Tilloy a donc pris un apocryphe pour un écrit

sérieux, et il a manqué aux premiers devoirs de l'honneur littéraire en prétendant que Mgr Macaire a donné cet apocryphe, émanant d'un particulier, comme une profession de foi orthodoxe reconnue par l'Eglise de Russie.

Du travail que nous venons de faire, nous sommes en droit de tirer ces deux conclusions :

1° La tradition catholique enseigne une doctrine formellement contraire à celle de l'Eglise romaine sur la procession du Saint-Esprit.

2° Les théologiens romains n'ont pu en appeler à la tradition qu'en altérant le sens des textes ou en les falsifiant.

TROISIÈME HÉRÉSIE DE LA PAPAUTÉ

OU SA DOCTRINE TOUCHANT L'INCARNATION

Nous ne pensons pas que l'on puisse raisonnablement contester ce que nous avons établi touchant l'hérésie de la papauté, relative à la sainte Trinité. Les théories prétenues philosophiques à l'aide desquelles on a essayé de justifier l'addition du *filioque* au symbole ne supportent pas l'examen. On comprend même à peine que l'on ait tenté ce genre de preuves dans une Eglise qui enseigne que la Trinité est un mystère incompréhensible, et que la preuve traditionnelle est seule admissible lorsqu'il s'agit de constater l'existence d'un dogme révélé.

Nous ne perdrons pas le temps à discuter des théories se rapportant à un dogme incompréhensible. Nous avons employé la seule méthode raisonnable en exposant, sous tous les rapports, et dans tous ses détails, la tradition constante de l'Eglise chrétienne.

Le dogme papal étant contraire à cette tradition est une hérésie.

Du premier dogme fondamental du christianisme, nous passons au second, c'est-à-dire, au mystère de l'Incarnation. La papauté a imposé aux Eglises occidentales plusieurs hérésies destructives de ce dogme.

Exposons d'abord en quoi il consiste.

Toutes les églises chrétiennes ont professé et professent que le Verbe, deuxième personne de la Trinité, s'est fait homme; qu'il a pris un corps humain et une âme humaine;

qu'il est apparu dans le monde sous le nom de *Jésus*, et avec la qualification de *Christ*.

Il y a donc en Jésus-Christ deux natures, la divine et l'humaine. Cependant, il n'y a qu'*un Jésus-Christ*, c'est-à-dire, *une seule personne* en lui ; cette personne est celle du Verbe, de sorte que Jésus-Christ, Dieu-homme, est appelé à juste titre *Fils de Dieu*.

De ce qu'en Jésus-Christ il n'y a qu'*une seule personne*, et que cette personne est divine, il doit être *adoré*, c'est-à-dire, qu'on lui doit le culte de latrie qui ne peut s'adresser qu'à Dieu.

Nestorius a contredit cet enseignement chrétien. Il n'osa pas, comme les anciens Gnostiques, dire ouvertement qu'il y avait en Jésus-Christ *deux personnes*, mais il attribua à chacune des deux natures un état tellement distinct que l'on pouvait bien en conclure qu'il considérait chaque nature comme une personnalité. Il allait jusqu'à séparer tellement la nature humaine de la nature divine qu'il prétendait que la divinité devait être adorée séparément de l'humanité.

Si, dans la personne unique de Jésus-Christ, on pouvait séparer l'humanité de la divinité, il est bien évident que cette humanité ne mériterait pas le culte de latrie qui n'est dû qu'à Dieu; car, séparée de la divinité, l'humanité est créature et n'est pas Dieu. C'est à cette conséquence que tendait Nestorius qui voulait faire de l'homme en Jésus-Christ, une personne humaine, distincte de la personne divine.

Pour répondre à son hérésie, l'Eglise devait proclamer qu'*une seule adoration* s'adressait à Jésus-Christ, parce qu'il n'y a en lui qu'une personne qui est celle du Fils de Dieu. C'est ce que décida le concile œcuménique d'Ephèse.

Les cinquième et sixième conciles œcuméniques proclamèrent la même vérité, conformément à l'enseignement de l'Eglise primitive, dont saint Athanase d'Alexandrie était l'organe lorsqu'il disait : « Nous n'adorons pas une chose créée, mais le maître des choses créées, le Verbe de Dieu

fait chair, quoique la chair elle-même considérée séparément, fasse partie des choses créées, cependant elle est devenue le corps de Dieu; nous n'adorons pas ce corps, après l'avoir séparé du Verbe; de même, nous ne séparons pas le Verbe du corps lorsque nous voulons l'adorer; mais sachant que *le Verbe s'est fait chair*, nous reconnaissons comme Dieu le Verbe existant dans la chair. » (S. Ath. *Epist. ad Adelph.*, § 3.) Tel est le dogme défini depuis par les conciles œcuméniques, et admis par toutes les Eglises, y compris celle de Rome.

Il n'est pas nécessaire de nous étendre davantage sur la constatation d'un point de foi qui n'est pas contesté. Pour prouver que la papauté a été hérétique sur ce point, nous devons seulement démontrer que, à côté de l'enseignement commun, elle en a ajouté un particulier, qui détruit radicalement le dogme de l'unité de personne en Jésus-Christ, qu'elle n'adore pas Jésus-Christ d'une seule adoration se rapportant à sa personne divine; qu'elle adresse un culte spécial à son humanité et même à des parties de son corps, spécialement au cœur, et qu'elle adresse à ce cœur, abstraction faite de la personne divine, un culte de latrie.

Si nous prouvons ce fait, on devra en conclure que la papauté a enseigné et imposé aux Eglises occidentales une hérésie plus déplorable encore que le Nestorianisme.

Quelques mots sur l'origine du culte du *Sacré-Cœur* sont nécessaires pour l'intelligence de ce que nous allons dire.

Le premier théologien qui l'aït enseigné est un jésuite nommé La Colombière, mort en 1682. Il était confesseur d'une religieuse de la congrégation dite *de la Visitation*, et nommée Marie Alacoque. Le père La Colombière prêta à sa pénitente une foule de révélations, qui passèrent, de ses papiers, dans plusieurs publications faites par les jésuites, et dans la vie de Marie Alacoque, publiée par Languet évêque de Soissons, évêque jésuite s'il en fut jamais.

Lorsque Languet publia cet ouvrage, il y eut un tel scandale que, de concert avec le curé de Saint-Sulpice de Paris, son frère, il se hâta de faire disparaître les exemplaires. Quelques-uns cependant avaient été vendus, et il en parut une traduction italienne. Le pape Clément XIV la condamna aussitôt en 1772.

Marie Alacoque, religieuse de Paray-le-Monial, au diocèse d'Autun, était morte dès 1690.

Par ces dates, on voit que le culte du *Sacré-Cœur* ne remonte pas à une très-haute antiquité; à la fin du dix-huitième siècle, la papauté ne lui était pas encore favorable.

Mais les jésuites se mirent si bien à l'œuvre depuis cette époque, que le culte qui avait leur prédilection fit de rapides progrès. Leur but évident était d'établir le Nestorianisme. Deux de leurs Pères, Hardoin et Berruyer, avaient enseigné cette hérésie. Tandis que les évêques, unis au pape, condamnaient les ouvrages de ce dernier écrivain, les bons Pères en faisaient publier secrètement une seconde édition (1). Ne pouvant braver ostensiblement l'autorité ecclésiastique par un enseignement théologique évidemment hérétique, ils eurent recours à la *dévotion* pour insinuer leur erreur sous une pieuse apparence, et, par leurs récits surnaturels, ils lui donnèrent comme une consécration divine. Berruyer fut abandonné; le père La Colombière et sa Marie Alacoque conduisirent plus sûrement au même but.

Marie Alacoque prétendait que la dévotion au Sacré-Cœur lui avait été révélée. Un jour qu'elle était en prière devant le saint sacrement, Jésus lui dit, en lui montrant son cœur, qu'il exigeait d'elle que le vendredi après la Fête-Dieu fût consacré au culte de son cœur, en récompense des témoignages d'amour qu'il avait donnés aux hommes; adresse-toi, continua-t-il, à mon serviteur le Père La Colom-

(1) V. *Notre Histoire de l'Église de France*, pour les preuves.

bière, jésuite ; dis-lui de ma part de travailler autant qu'il lui sera possible à établir cette dévotion, afin de donner ce plaisir à mon cœur. Marie Alacoque communiqua au P. La Colombière la mission divine qu'elle avait reçue et ajouta : Jésus-Christ espère beaucoup de votre Compagnie.

La Compagnie des jésuites, après s'être ainsi délégué de la part de Jésus-Christ, la mission d'établir la dévotion au Sacré-Cœur, y travailla par tous ses moyens ordinaires.

D'abord les révélations se multiplièrent, si nous en croyons le P. La Colombière et l'historien Languet. Marie Alacoque, d'après eux, passait des nuits presque entières *en colloques amoureux avec son bien-aimé Jésus*. Un jour, il lui permettait d'appuyer sa tête sur sa poitrine et lui demanda son cœur. Elle y consentit ; alors Jésus le prit, le mit dans le sien, puis le lui rendit. Dès lors, elle sentit une douleur continue au côté par où son cœur était sorti et rentré. Jésus lui conseilla de *se faire saigner quand la douleur serait trop forte*.

Marie Alacoque donna son cœur à Jésus par un acte en bonne forme qu'elle signa de son sang en cette manière : « Sœur Marguerite Marie, disciple du divin amour de l'adorable Jésus. » En retour de cet acte, Jésus lui en fit un autre par lequel il la constitua héritière de son cœur pour le temps et l'éternité : « N'en sois pas chiche, lui dit-il, je te permets d'en disposer à ton gré, tu seras le jouet de mon bon plaisir. » A ces mots Marie Alacoque prit un canif et traça sur sa poitrine le nom de Jésus *en caractères grands et profonds*.

Un jour, la sainte Vierge lui apparut, tenant dans ses bras Jésus enfant. Elle lui permit de le caresser et de le tenir entre ses bras. Marie Alacoque lui dit, entre autres choses intéressantes, qu'elle voulait être en prison dans son cœur jusqu'à ce qu'elle eût payé toutes ses dettes.

Languet s'étend fort longuement sur *la promesse de mariage* intervenue entre Jésus et Marie Alacoque, sur les

fiançailles et les *épousailles*. Le respect pour nos lecteurs nous interdit de citer les expressions dont s'est servi l'évêque jésuite.

Les sœurs de Marie Alacoque n'avaient pas, à ce qu'il paraît, autant de ferveur qu'on l'eût désiré. Mais la dévotion au Sacré-Cœur suppléait au reste; aussi, devant cette dévotion, le diable fut-il forcé de déguerpir du couvent, non sans renverser les rideaux et les tringles de la grille du chœur. Il devait au moins commettre une espièglerie, en quittant les lieux.

Le grave historien Languet raconte ces belles choses sans rire. Il nous apprend que le premier vendredi de chaque mois, les douleurs de côté de son héroïne étant fort vives, elle se faisait saigner, comme Jésus le lui avait conseillé. Seulement, il n'a pas réfléchi que les saignées ayant été pratiquées chaque mois, depuis l'apparition en 1674, jusqu'à la mort de Marie Alacoque en 1690, il s'ensuivrait qu'elle aurait été saignée *cent quatre-vingt-douze fois* en l'honneur du Sacré-Cœur. Si elle n'a pas succombé à un tel traitement, c'est encore par miracle sans doute.

Les jésuites, en donnant une origine céleste à la dévotion au Sacré-Cœur, profitaient de la circonstance pour recommander leurs autres doctrines de prédilection. Autant les bons pères sont rigoureux pour ceux qui n'aiment pas leur Compagnie, autant ils sont débonnaires pour les autres. Si les vertus des premiers ne leur servent point pour le salut, les péchés des seconds ne peuvent leur nuire dès qu'ils ont aimé la pieuse Société. Aussi, Marie Alacoque vit-elle un jour le purgatoire, et fut-elle très-heureuse d'y apercevoir une foule d'âmes qui n'avaient sur elles que cette étiquette: *Elle n'a pas haï le Seigneur* (lisez: la Compagnie de Jésus). S'il suffit de ne pas haïr le Seigneur pour être sauvé, en passant par le purgatoire, il est bien évident qu'il n'y aura de damnés que ceux qui auront haï la sainte Compagnie.

L'Immaculée - Conception devait nécessairement être

recommandée par le Sacré-Cœur. Marie Alacoque la faisait entrer dans l'esprit au moyen de petits billets que l'on devait avaler en guise de pilules. Elle écrivait donc à son frère qui était prêtre : « Nous avons promis que vous prendriez les billets que je vous envoie, un, chaque jour, à jeûn, et que vous diriez ou que vous feriez dire neuf messes, durant neuf samedis, en l'honneur de l'Immaculée-Conception, et autant de messes de la Passion, pendant neuf vendredis, en l'honneur du Sacré-Cœur. Je crois que nul ne périra de ceux qui lui seront particulièrement consacrés. »

On sait que les jésuites sont très-prodigues du salut pour tous ceux qui consentent à suivre aveuglément leurs ordonnances. Le sang rédempteur n'est plus pour rien dans le salut de l'homme, dès qu'une invocation au Sacré-Cœur et à l'Immaculée-Conception vous rendent certain du salut.

Nous reviendrons sur ce sujet à propos des hérésies de l'Église romaine, contraires à la doctrine catholique sur la rédemption.

Nous pourrions citer une foule de *miracles* très-singuliers racontés par les *cordicoles*, pour établir l'origine divine de leur culte de prédilection (1) ; mais il serait inutile de chercher à prouver que l'hérésie nestorienne, cachée sous la dévotion au Sacré-Cœur, est donnée comme une révélation divine ; personne ne le conteste dans l'Église romaine, surtout aujourd'hui que par la faveur de Pie IX, Marie Alacoque est placée au nombre des saintes.

Pour établir que le cœur charnel de Jésus est réellement l'objet du culte, il suffit de jeter un coup d'œil sur le premier livre venu relatif à cette dévotion. On s'adresse à lui comme à un être distinct dans toutes les litanies et prières qui lui sont adressées. On y lit, par exemple :

(1) Il faut lire Languet, dans sa *Vie de Marie Alacoque, et le Culte de l'amour divin ou la Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, par Fumel, évêque de Lodève. Depuis ces deux ouvrages, on en a publié par centaines plus ridicules et plus hérétiques les uns que les autres.

« Cœur de Jésus, riche envers ceux qui vous invoquent ! Cœur de Jésus, propitiation pour nos péchés, etc., etc., intercédez pour nous ! » On l'invoque dans le ciel, dans l'Eucharistie, partout où l'on place Jésus-Christ ; il a ses prières spéciales ; on en fait un objet séparé que l'on offre au Père, au Fils, au St-Esprit ; on parle de ses *palpitations* de sa *dilatation* ; on affirme qu'il a été formé du sang de David ; qu'il est tissu de fibres d'une exquise sensibilité ; que son mouvement est doux, etc., etc. (1).

Un jésuite, le P. Galifet, a cherché à excuser le culte rendu au Sacré-Cœur par celui que l'Église romaine rend à la *chair* de Jésus-Christ dans la fête du Saint-Sacrement, appelée vulgairement *Fête-Dieu*. Il est certain que cette fête est appelée dans les livres liturgiques romains : *Festum Corporis, la Fête du Corps*. Sur cela, le Père Galifet raisonne ainsi : « Le seul et propre objet de la Fête-Dieu est la *chair* de Jésus-Christ : d'où l'on doit conclure qu'on n'a pas précisément institué cette fête pour honorer la personne de Jésus-Christ, mais pour honorer sa chair, son corps, son sang, puisque ni l'âme, ni la divinité, ni la personne ne sont l'objet formel de cette fête. L'objet direct et immédiat est la *chair* très-sainte de Jésus-Christ dans le sacrement (2). »

Le P. Galifet raisonne bien. En effet, si l'Église romaine a établi la fête *du corps* de Jésus-Christ, sans relation à la personne divine, elle a pu établir celle du Sacré-Cœur. Seulement, du raisonnement du P. Galifet résultent deux preuves au lieu d'une à l'appui du nestorianisme de l'Église romaine.

On n'eut point illusion à Rome sur le caractère hérétique de la dévotion au Sacré-Cœur. Aussi, lorsque les jésuites sollicitèrent l'établissement d'une fête du Sacré-Cœur, leur demande fut-elle rejetée par la Congrégation des Rites. Après

(1) V. *Recueil de différents exercices de piété en l'honneur du très-saint Cœur de Jésus ; la Dévotion au Sacré-Cœur, etc., etc.*

(2) *Dévotion au Sacré-Cœur*, liv. II, c. 2.

cet échec, éprouvé en 1797, ils attendirent trente ans pour adresser une nouvelle requête ; mais ils profitèrent largement de ce délai pour répandre la dévotion nouvelle dans le peuple ignorant et dévot. Les images, les médailles, les petits livrets, les miracles, les prophéties, les prédications, les exhortations au confessionnal, les congrégations, tous ces moyens par lesquels les jésuites préparent les doctrines qu'ils veulent faire définir, furent employés. Le terrain étant ainsi préparé, deux requêtes sont adressées coup sur coup pour l'établissement de la fête, en 1727 et en 1729.

La Congrégation des Rites avait alors pour promoteur de la foi Prosper Lambertini qui fut depuis le pape Benoit XIV. Il était instruit et peu jésuite. Il fit rejeter les requêtes. C'est lui qui a conservé les détails de cette affaire dans son ouvrage intitulé : *De la Canonisation des Saints*. Si l'on demande, dit-il, une fête pour le Sacré-Cœur de Jésus, pourquoi n'en pas demander aussi pour le *sacré côté*, les *sacrés yeux*, et même pour le *cœur de la sainte Vierge* ?

Cette dernière est aujourd'hui en usage dans l'Église romaine. Benoît XIV ne se doutait pas que ce qu'il trouvait ridicule, serait institué de la part de Dieu.

L'échec des jésuites ne les découragea pas. Les miracles se multiplièrent ; on avait fait surtout grand bruit de la peste de Marseille. Cette ville avait, en 1722, pour évêque un ancien jésuite nommé Belzunce, lequel n'avait quitté la Société, comme tant d'autres, que pour la mieux servir dans l'épiscopat (1). On lui avait inspiré l'idée de dédier sa ville épiscopale au Sacré-Cœur, pour arrêter le fléau. Il fit cette consécration avec une mise en scène très-émouvante. Quel en fut le résultat ? Rome ne se laissa point toucher ; le jésuite Galifet et Languet, contemporains du fait, dirent

(1) On sait que les jésuites sont doués d'un si admirable désintéressement que, en restant jésuites, ils ne peuvent être évêques : seulement il y a plusieurs manières d'être jésuite, et avec le ciel et le désintéressement, il y a des accommodements.

timidement que le fléau avait *commencé à diminuer*, à dater du jour de la consécration. Mais il fallait quelque chose de plus positif; c'est pourquoi Drouas, évêque de Toul, élève de Languet, assura, en 1763, que la contagion avait cessé le jour même de la consécration. En 1823, M. de Quélen, archevêque de Paris, affirmait que la contagion avait cessé subitement.

Aujourd'hui tout le monde, dans l'Église romaine, accepte ce miracle *subit*. Ce fait, très-bien exploité, servit beaucoup à la propagation de la dévotion nouvelle et prépara l'institution de la fête.

Deux papes, amis des jésuites, Clément XI et Clément XIII, firent les premières concessions. Ce dernier se fit adresser des lettres par quelques évêques polonais; il supposa en avoir reçu une de Philippe V, roi d'Espagne, lequel, en étant averti, fit déclarer que cette prétendue lettre était apocryphe. Les jésuites, le pape et son ministre Torrégnani étaient dans ce complot ténébreux. Cependant, Clément XIII n'osa pas établir une fête en l'honneur du cœur *matériel* de Jésus-Christ; il autorisa seulement, en 1765, une fête en l'honneur du cœur *symbolique*, c'est-à-dire, de l'amour du Sauveur pour les hommes. Cependant, son décret fut interprété dans le sens du culte rendu au cœur matériel par Fumel, évêque de Lodève. Rome intervint par l'organe du canoniste Blasi qui publia, en 1771, une dissertation dans le but d'établir que le culte du cœur matériel n'était pas autorisé. Depuis, le pape Pie VI fit une déclaration analogue.

Ceci prouve évidemment que Rome ne se faisait point illusion sur la nature du nouveau culte et sur l'hérésie qu'il couvrait; afin d'y échapper, les cordicoles imaginèrent de dire qu'ils adoraient le cœur en ce sens qu'il était uni hypostatiquement à la divinité, et ils ne s'apercevaient pas qu'ils s'exprimaient comme Nestorius lequel *adorait ce qui paraissait, à cause de ce qui était caché*. En effet, le cœur matériel était toujours à leurs yeux l'objet direct du culte nouveau. Ils

n'osaient pas dire avec le jésuite Berruyer : « *Jesu Christi humanitas est in se directe et in recto adoranda et cultu latrīx prosequenda* ; » mais ils n'en faisaient pas moins du cœur matériel *personnifié* l'objet direct de leur culte ; c'est à lui qu'ils adressent leurs prières. Du reste, en remontant à l'origine de la dévotion, il est évident que le cœur matériel est l'objet exclusif du culte. Le P. Galifet l'affirme de cette manière : « Il s'agit du cœur de Jésus-Christ dans sa signification propre et naturelle et nullement métaphorique. Jésus-Christ parle de son cœur réellement pris (dans les révélations de Marie Alacoque) ; cela est manifeste par l'action qu'il fait de découvrir son cœur et de le montrer ; il parle de ce cœur qu'il découvre et qu'il montre ; c'est ce cœur qu'il veut qu'on honore, et dont il veut qu'on fasse la fête. On ne peut prendre dans un autre sens le mot de *cœur* répété plusieurs fois dans cette révélation, sans faire manifestement violence aux paroles et aux actions de Jésus-Christ. D'ailleurs, il est manifeste, dans la vie de la vénérable mère Marguerite (Marie Alacoque) que, dans tous les endroits où elle parle de cette dévotion, elle a toujours pris le cœur de Jésus dans le sens naturel. Voilà donc l'*objet sensible* de la dévotion que Jésus-Christ veut établir (1). »

La doctrine du P. Galifet qui était celle de tous les cordicoles, l'emporta sur les réticences de Rome.

La plupart des évêques, à la fin du XVIII^{me} siècle, firent des mandements pour établir dans leurs diocèses le culte du Sacré-Cœur, et indiquèrent le cœur matériel comme objet du culte ; ils composèrent des offices qui furent insérés dans les Bréviaires et les Missels de leurs diocèses ; ils laissèrent répandre des livrets, des prières, des *exercices de piété*, où le cœur matériel était donné le plus explicitement possible comme objet d'adoration.

Après la révolution française, la dévotion au Sacré-Cœur

(1) *De l'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ.*

devint le point de ralliement de tous ceux qui se déclaraient pour le *trône et l'autel*; de vastes associations s'établirent, semi-politiques, semi-religieuses; le culte du Sacré-Cœur acquit ainsi une nouvelle importance, et à mesure qu'il s'étendait, il s'accentuait avec moins de ménagement dans le sens nestorien. Les papes entrèrent dans la même voie. Les indulgences furent prodiguées au nouveau culte; on prétendit que la nouvelle dévotion était destinée à vaincre l'impiété, comme si ceux qui refusaient d'être disciples de Jésus-Christ, allaient devenir ceux de Marie Alacoque.

De nos jours, Marie Alacoque a été mise dans le catalogue des saints par Pie IX. Cette béatification est l'approbation directe de ses révélations et de sa doctrine. Or, comme il est impossible d'élever le plus léger doute sur ce que Marie Alacoque entendait par *le cœur de Jésus-Christ*, Rome a abandonné les distinctions théologiques de Clément XIII et de Pie VI, pour proclamer le cœur matériel de Jésus-Christ digne d'adoration, sans aucune relation à la personne divine, conformément à la doctrine de Marie Alacoque, expliquée par La Colombière, Galifet, les deux Languet de Sens et de Saint-Sulpice de Paris, Fumel et cent autres docteurs cordicoles.

Aussi cette doctrine ne fait-elle plus doute aujourd'hui. Nous pourrions citer plusieurs ouvrages autorisés qui le prouvent jusqu'à l'évidence. Nous préférons donner la parole à un évêque qui, il y a quelques jours (1), s'exprimait ainsi dans un mandement publié pour vouer son diocèse au Sacré-Cœur :

« Dans quelques jours, l'Eglise, après avoir entouré des hommages de sa foi et de son amour *le corps* du Sauveur toujours vivant pour nous dans la sainte Eucharistie, adressera *des adorations spéciales au cœur sacré de Jésus, à ce cœur toujours palpitant* pour nous de tendresse et d'amour.....

(1) Mandement de l'évêque du Mans, en date du 16 mai 1872.

« Pour répondre à notre double nature, cette dévotion, comme toutes les autres, a un double objet, *l'un matériel et sensible*, l'autre spirituel. C'est d'abord le cœur matériel même de Jésus, à cause de son union avec la divinité. L'humanité tout entière de notre divin Sauveur est, en effet, l'objet de notre adoration...»

« Comment donc le cœur de Jésus ne serait-il pas l'objet d'un culte spécial? Non-seulement il est uni à la divinité, mais n'est-il pas ce qu'il y a de plus excellent dans la création? N'est-il pas la partie la plus noble de la sainte humanité du Verbe fait chair? N'est-ce pas la source de sa vie physique? N'est-ce pas de ce cœur que sont sorties toutes les gouttes du sang répandu sur la croix et qu'il nous est donné de recueillir dans le calice eucharistique? Ce cœur enfin, percé sur la croix par la lance du soldat, ne nous présente-t-il pas une des plaies les plus touchantes de notre doux Sauveur?....»

« Si le cœur matériel de Jésus-Christ est déjà digne de tous nos hommages, que sera-ce si, en nous conformant au langage universel, nous considérons ce cœur comme le siège, comme l'emblème et le symbole de l'amour infini du Verbe éternel, de l'amour du Dieu fait homme pour nous? »

L'évêque qui a prononcé de telles paroles s'étend en vain sur l'union de l'humanité avec le Verbe et sur le cœur symbolique, il n'en a pas moins affirmé : que l'humanité de Jésus-Christ en elle-même est adorable; que le corps est adorable; que le cœur est adorable; qu'ils ne sont pas adorés d'une seule et même adoration s'adressant à la personne divine.

Il est vrai que l'évêque de Mans n'enseigne pas une doctrine qui lui soit personnelle; sa doctrine est celle de son Église, comme il a soin de le déclarer.

Or, cette doctrine est hérétique, et a été condamnée par les deux conciles œcuméniques d'Ephèse et de Constantinople.

Le premier de ces conciles approuva le huitième anathème de saint Cyrille dans lequel on condamnait celui qui n'adorait pas l'Emmanuel ou la personne divine Jésus-Christ par une seule adoration.

Le deuxième concile œcuménique de Constantinople s'exprime ainsi : « Si quelqu'un soutient que Jésus-Christ doit être adoré dans chacune de ses natures, de manière qu'il introduise deux adorations, l'une de Dieu, l'autre de l'homme en Jésus-Christ, au lieu d'adorer par une seule et unique adoration, le Verbe incarné et la nature humaine qu'il s'est rendue propre et sienne, ainsi que l'Eglise, par une tradition constante, l'a toujours cru et observé, qu'il soit anathème. »

Les cordicoles cherchent à échapper à cette condamnation, en prétendant que leur adoration ne s'adresse au cœur qu'à cause de l'union hypostatique de l'humanité avec la divinité. Nestorius avait recours au même subterfuge, comme le lui reprochait Théodote d'Ancyre en plein concile d'Ephèse, mais ce subterfuge n'empêcha pas les Pères de condamner ses erreurs, car il n'y avait recours que pour dissimuler la division qu'il établissait dans la personne unique du Verbe incarné.

L'Eglise romaine divise non-seulement la personne unique du Verbe pour rendre à chacune des deux natures une adoration, mais elle divise même la nature humaine pour adorer séparément le cœur matériel de Jésus-Christ ; elle va donc plus loin que Nestorius lui-même, et son hérésie est plus monstrueuse encore.

QUATRIÈME HÉRÉSIE DE LA PAPAUTÉ

ou

SA DOCTRINE TOUCHANT LA RÉDEMPTION

La foi de l'Église touchant la rédemption consiste à croire que l'humanité déchue par le péché originel a du être rachetée par Jésus-Christ qui s'offrit pour elle en sacrifice à Dieu son père.

C'est donc par le Christ seul que l'humanité a été rachetée.

La rédemption est appliquée à chaque homme en particulier par les mérites du médiateur ; et ces mérites lui sont attribués *gratuitement*. De là vient le mot de *grâce* par lequel on désigne le secours divin qui rachète la nature humaine, la purifie et la sanctifie.

On a élevé des discussions sur l'acte humain produit sous l'influence de la grâce. Les uns n'y ont vu qu'un pur effet de la grâce, ont considéré cette grâce comme la cause unique et nécessaire de l'acte bon, la liberté n'existant plus depuis la déchéance.

D'autres ont prétendu que l'homme avait conservé sa liberté, ou son libre arbitre pour le bien, après la déchéance; que la grâce ne lui était pas absolument nécessaire ; que cette grâce n'était même accordée que comme récompense du bon usage de la liberté; que l'homme, par conséquent, mérite, par ses actes libres, la grâce et la justification.

Enfin, il y a une doctrine intermédiaire d'après laquelle l'homme a en effet conservé son libre arbitre après la déchéance, mais ce libre arbitre ne peut agir réellement

pour le bien que par la grâce qui lui rend son énergie, laquelle grâce est accordée par Dieu, selon sa volonté.

Luther a soutenu la première opinion ; Pélage la seconde ; l'Église catholique a enseigné la troisième.

Nous n'avons pas besoin d'entrer dans les mille et une questions secondaires soulevées à propos du libre arbitre et de la grâce. Il suffira d'avoir indiqué les trois principales doctrines auxquelles ces questions se rattachent.

Il est certain que toute opinion, d'après laquelle l'homme aurait, par le mérite de son action, l'initiative de sa justification, est opposée à la doctrine de l'Église et est contraire au dogme de la rédemption *gratuite* de l'humanité par le sacrifice de l'homme-Dieu.

A ce titre, Pélage fut hérétique. Ce n'était pas à Dieu qu'il attribuait *le commencement* de la justification, mais à l'acte de l'homme qui trouvait en lui-même la cause première de la grâce et du salut, dans le bon usage de son libre arbitre. Dans ce système, la rédemption n'était plus nécessaire ; car si l'homme peut *mériter* par lui-même la première grâce, il peut mériter la seconde et le salut lui-même.

Quand saint Augustin, évêque d'Hippone, eut déduit ces conséquences évidentes et logiques du système pélagien, personne, au sein de l'Église, n'osa le soutenir ouvertement ; mais des théologiens eurent recours à des subtilités pour maintenir en secret une doctrine qu'ils devaient anathématiser, sous peine de n'être plus chrétiens. Plus les questions étaient ardues, plus il était facile de soulever des difficultés. Mais tandis que les uns attribuaient à l'acte humain trop de valeur, d'autres s'aventuraient dans une prétendue explication de l'action divine, et allaient jusqu'à admettre un décret insurmontable qui faisait de l'homme déchu la créature privilégiée ou condamnée de Dieu, sans que son action y eût la moindre part.

Or ce fatalisme n'est pas moins opposé que le pélagianisme franc ou déguisé à la vraie doctrine chrétienne.

Pendant le moyen âge, les scholastiques ressuscitèrent, en Occident, les questions de la grâce et du libre arbitre qui avaient agité l'Église au v^{me} siècle. Leurs discussions restèrent à peu près enfermées entre les murs des écoles théologiques. Thomas d'Aquin, qui devint le grand maître de ces écoles, n'était pas pélagien, et, sous ce rapport, il contribua à soutenir assez purement la doctrine orthodoxe touchant la rédemption.

Mais comme les dominicains suivaient la doctrine de Thomas d'Aquin, les jésuites, leurs antagonistes, devaient enseigner un autre système, selon un usage adopté de bonne heure au sein de leur Compagnie, et qui consistait à suivre, sous tous les rapports, une ligne qui n'était pas celle des autres. Alors se présenta le père jésuite Molina avec son livre *De concordantiâ gratiæ et liberi arbitrii*. Les dominicains l'attaquèrent au nom de Thomas d'Aquin; de là les deux écoles des thomistes et des molinistes qui se firent une guerre acharnée.

Pour y mettre un terme, les papes Clément VIII et Paul V convoquèrent les fameuses assemblées ou congrégations de *Auxiliis*, c'est-à-dire, *des secours accordés par Dieu à l'homme*.

Les deux théories furent débattues longuement; les molinistes ou jésuites y eurent le dessous, mais ils payèrent d'audace; ils empêchèrent, par leurs intrigues, la condamnation du pélagianisme déguisé, enseigné par leur père Molina, et continuèrent à l'enseigner dans toutes leurs écoles.

A la lutte des dominicains, au xvi^{me} siècle, succéda, au xvii^{me}, celle de l'école de Port-Royal qui adopta, comme expression de la saine doctrine, un gros livre que Jansénius, évêque d'Ypres, avait intitulé *Augustinus*. C'était un résumé fort ample, avec explications, de toute la doctrine de saint Augustin, évêque d'Hippone, contre Pélage.

Les écrivains de Port-Royal trouvèrent de nombreux appuis chez les dominicains, les bénédictins, les orato-

riens, et l'on vit apparaître tout à coup une énorme quantité d'ouvrages théologiques et ascétiques, de pamphlets, d'écrits de toutes sortes, où le molinisme était donné comme le pélagianisme, mais déguisé avec toute l'astuce jésuite.

Sans accepter les doctrines et les raisonnements contenus dans tous ces ouvrages, il est évident pour ceux qui en ont lu, au moins une partie, et qui ont compris le livre de Molina, que ce dernier ouvrage est certainement pélagien et qu'il s'attaque directement au dogme de la rédemption, en plaçant dans la liberté humaine une initiative du bien qui *mérite* la première grâce.

Au XVII^e siècle, les jésuites étaient à l'apogée de leur puissance. Ils dominaient les papes, et s'étaient insinués auprès des rois, des princes les plus puissants, des dames les plus influentes, avec le titre de confesseurs. Ce grand monde corrompu appréciait les bons pères qui avaient composé pour eux une foule de petits procédés, au moyen desquels on pouvait endormir ou illusionner sa conscience, au milieu des plus infâmes immoralités, et combiner ensemble les œuvres de Dieu et celles du démon.

Les jésuites lancèrent bien quelques-uns de leurs théologiens et de leurs pamphlétaires contre les adversaires du molinisme; mais ils s'aperçurent bientôt qu'ils étaient vaincus sur le terrain de l'esprit comme sur celui de la science. Ils combinèrent donc quelque chose qui devait les conduire plus sûrement à leur but.

Ils avaient sous la main un de leurs pères qui avait quitté en apparence leur compagnie afin de pouvoir la servir plus utilement en entrant dans l'Université de Paris. Il s'appelait Cornet. Il ne devait pas être suspect de trop de partialité pour la compagnie, puisqu'il l'avait quittée. Les jésuites ont trop abusé de ce moyen pour que l'on puisse aujourd'hui s'y laisser prendre, à moins d'y mettre beaucoup de bonne volonté. Mais, au commencement du XVII^e siècle,

on pouvait se laisser tromper. Donc le R. P. Cornet reçut des jésuites cinq propositions qu'il disait extraites de l'*Augustinus* de l'évêque d'Ypres, et qui renfermaient le poison subtil d'une doctrine abominable, qui n'était autre que le fatalisme et la négation de la liberté humaine.

On chercha les cinq propositions dans l'*Augustinus* et l'on ne put les y trouver. Alors les jésuites et leurs amis répondirent que, sans y être formellement, elles résumaient toute la doctrine du livre, et ils en poursuivirent à Rome la condamnation. On leur a attribué un procédé parfaitement digne d'eux pour faire croire au pape que les cinq propositions étaient dans le livre de Jansénius. Ils auraient fait imprimer une page du livre avec des modifications et des intercalations, avec de vieux caractères et sur un vieux papier, et l'auraient intercalée dans l'exemplaire soumis au pape, qui aurait été ainsi persuadé que les cinq propositions étaient réellement dans l'*Augustinus*. Les bons pères se sont joués si souvent de l'*Infaillible*, que le moyen qui leur est imputé pour le duper n'a rien qui puisse étonner ceux qui les connaissent.

La France avait alors un roi comme il leur en fallait un, despote, dévot et corrompu. Ils se servirent utilement de ces trois qualités de Louis XIV. Ils excusèrent ses adultères et ses débauches, à condition qu'il en ferait pénitence sur *le dos des jansénistes*, comme dit le duc de Saint-Simon. Puis, ils firent enjurer à leur royal affilié l'école de Port-Royal comme un foyer d'opposition. Louis XIV, ainsi préparé, exigea de Rome la condamnation de Port-Royal ; il réunit quelques évêques courtisans, et leur imposa les démarches les plus humiliantes envers la cour de Rome ; celle-ci, qui ne refuse jamais rien ni aux rois ni aux évêques qui s'humilient, se hâta de lancer ses foudres. Les jésuites étaient les intermédiaires entre les deux cours. Ils se servaient de l'influence de la cour de France pour vaincre ce qui, à Rome, pouvait leur faire quelque opposition ; ils se servaient de la

cour de Rome pour effrayer en France les récalcitrants et leur imposer la note d'hérésie.

Les cinq propositions furent condamnées d'une manière générale par Innocent X.

Port-Royal démêla les divers sens amphibologiques des jésuites, et posa nettement la question. Dans un sens forcé, qui était celui des jésuites, les propositions étaient hérétiques et l'école les rejetait. Dans le sens raisonnable, qui était celui de Jansénius, elles n'exprimaient que la doctrine catholique, et l'école les admettait.

Rome, malgré les jésuites, allait se contenter de cette déclaration. Mais Louis XIV, flanqué de ses évêques courtisans, intervint. Il demanda à la cour de Rome de faire un hérétique de plus (ce qui n'était vraiment pas très-nécessaire) et de déclarer que le sens donné par les jésuites aux cinq propositions était celui de Jansénius. Rome ne le croyait peut-être point ; mais le moyen de résister à un grand roi et à des évêques gallicans qui demandent au saint Siège, très-respectueusement, une décision de foi ? Alexandre VII fit donc le Formulaire pour obliger à croire que le sens des jésuites était celui de Jansénius.

On appela cela la question de *fait*. L'école de Port-Royal avait distingué, avec beaucoup de raison, entre ces deux questions : Tel sens est-il hérétique ? tel sens est-il celui de l'auteur ? La première question est celle du *droit* ; la seconde, celle du *fait*.

Mais les jésuites tenaient trop à faire de leurs adversaires des *hérétiques* pour leur permettre de se défendre par un moyen aussi raisonnable. Les théologiens avaient toujours distingué, comme Port-Royal, entre le *fait* et le *droit* ; même des théologiens jésuites, comme Petau et Sirmont, s'étaient rendus coupables de cette prétendue hérésie. Mais les circonstances étaient changées ; or d'après la politique jésuite, les doctrines n'ont de valeur que selon les circonstances.

La distinction du *fait* et du *droit* fut donc condamnée par Alexandre VII. Mais alors un grand nombre d'évêques français, qui n'étaient pas courtisans, se déclarèrent contre la doctrine romaine. Louis XIV imposa aux évêques courtisans une soumission absolue. Les autres évêques durent se taire pour ne pas s'attirer de désagrément, ou négocièrent en secret pour faire expliquer ou révoquer l'acte romain. *Quatre* seulement écrivirent des mandements contre le Formulaire. La cour épissa contre eux les menaces et les mauvais procédés. Elle les trouva inébranlables. A la fin elle fut obligée de céder devant leur énergie. Le pape Clément IX révoqua ce qu'avait fait Alexandre VII ; Louis XIV, heureux d'être débarrassé d'une affaire qui lui avait causé tant de soucis, fit frapper une médaille pour transmettre à la postérité le souvenir de la paix.

Mais les jésuites, avec le temps, changèrent ses dispositions. La médaille fut *revue et corrigée*; et, lorsque le jésuite Ménestrier fit son pompeux ouvrage sur les médailles du règne de Louis XIV, il ne donna que la médaille apocryphe (1).

Après la mort de Louis XIV, les ennemis des jésuites reprirent courage. L'infâme Dubois, et le régent non moins infâme, se servirent des discussions théologiques. tantôt pour effrayer, tantôt pour satisfaire la cour de Rome. Dubois y gagna le chapeau de cardinal et le siège archiépiscopal de Cambrai. D'autres évêques, *orduriers* comme de Mailly de Reims, ou *ambitieux* comme de Bissy de Meaux, y trouvèrent le même profit. Le jansénisme devint, tour à tour, un fantôme qui arrêtait la cour de Rome, ou une monnaie courante pour payer ses faveurs.

(1) Toutefois, les jésuites faillirent à leur habileté traditionnelle en cette circonstance. Ils ne songèrent pas au coin de la médaille vraie ; ce malheureux coin se trouve aujourd'hui au musée de la Monnaie, et vient à l'appui de la sincérité des écrivains dits Jansénistes. *L'iniquité s'est mentie à elle-même*. On peut consulter notre *Histoire de l'Église de France* et notre *Histoire des Jésuites*, sur tous ces faits.

Les jésuites ne poursuivaient qu'un but, au milieu de ces intrigues et de ces scandales, l'approbation de leur doctrine pélagienne. Ils arrivèrent à leur but d'une manière indirecte en faisant condamner l'ancienne doctrine catholique par la bulle *Unigenitus*.

En condamnant cette doctrine, on proclamait la doctrine opposée. Quatre évêques en appellèrent de cette bulle au futur concile général ; mais tous les autres la promulguèrent comme règle de foi. Quelques-uns voulurent l'interpréter ; mais il suffit, pour en fixer le sens, de savoir qu'elle a été obtenue par les jésuites, en faveur du molinisme. Elle est donc la promulgation du pélagianisme dans l'Eglise romaine.

Les jésuites, par la bulle *Unigenitus*, obtinrent la condamnation de la doctrine catholique, mais d'une manière indirecte. Ils n'osèrent pas proposer au pape de consacrer explicitement le molinisme ou le pélagianisme, mais ils lui firent entendre qu'il était de haute nécessité de condamner un livre dans lequel cette hérésie était combattue. Ce livre était intitulé : *Réflexions morales sur le Nouveau Testament* ; il avait pour auteur le père Quesnel, prêtre de l'Oratoire. Cette congrégation était particulièrement détestée des jésuites. Le cardinal de Bérulle l'avait fondée pour faire échec à celle d'Ignace de Loyola, et elle s'acquittait de sa mission de manière à mériter la haine de ceux qu'elle voulait supplanter.

En imposant la condamnation du livre du père Quesnel, les jésuites obtenaient un double résultat : ils humiliaient une congrégation hostile, et ils glorifiaient la doctrine de leur père Molina. Clément XI était trop ami des jésuites pour ne pas céder à leurs sollicitations. Il publia en conséquence la bulle *Unigenitus* pour condamner cent et une propositions tirées du livre du père Quesnel.

Si ces propositions sont fausses et condamnables, les propositions *contradictoires* sont vraies et contiennent la

saine doctrine. Il suffit donc d'indiquer le sens opposé à celui de Quesnel pour connaître la doctrine romaine.

Nous allons appliquer ce procédé à plusieurs propositions :

Proposition condamnée :

« Que reste-t-il à une âme qui a perdu Dieu et sa grâce, sinon le péché et ses suites ; une orgueilleuse pauvreté, une indigence paresseuse ; c'est-à-dire, une impuissance générale au travail, à la prière et à tout bien. »

La doctrine contradictoire est celle-ci : A une âme qui a perdu Dieu et sa grâce, il reste le pouvoir de travailler à son salut, de prier efficacement et de faire tout bien.

Or cette doctrine romaine n'est pas autre chose que le pélagianisme et la négation de ces doctrines révélées : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire. (Joann. 15. 5.) Qui sera sauvé ? cela est impossible aux hommes, mais tout est possible à Dieu. (Matth. 19. 26.) Plusieurs chercheront à entrer par la porte étroite et ne le pourront. (Luc. 13. 24.) C'est par Jésus-Christ que nous avons une si grande confiance en Dieu, non que nous soyons capables de former, de nous-mêmes, aucune bonne pensée, comme de nous-mêmes ; mais, c'est Dieu qui nous en rend capables. (Paul. n. ad. Corinth. 3; 4. 5.) La proposition du père Quesnel n'étant que l'expression, même affaiblie, de la doctrine révélée, il s'ensuit que Rôme, en la condamnant comme *hérétique*, a commis elle-même une hérésie.

Proposition condamnée :

« En vain vous commandez, Seigneur, si vous ne donnez vous-même ce que vous commandez. »

La doctrine contradictoire est celle-ci : Vous ne commandez pas en vain, Seigneur, et nous n'avons pas besoin de vous pour exécuter ce que vous commandez. Selon la doctrine romaine, la grâce est donc inutile, et l'Écriture a eu tort de nous enseigner ce qui suit : « Personne ne peut venir à moi, si mon père ne le tire. (Joann. 6. 44.) C'est

Dieu qui opère en nous la volonté et l'action. (Paul *ad. Philipp.* 2, 13.) »

N'est-ce pas là le pélagianisme le moins déguisé?

Proposition condamnée :

« Oui, Seigneur, tout est possible à celui à qui vous rendez tout possible, en le faisant en lui. »

Doctrine contradictoire : oui, Seigneur, tout est possible à celui qui agit par lui-même et sans votre grâce.

Donc, toujours le pélagianisme le plus incontestable et la négation de la doctrine révélée : « Je puis tout en celui qui me fortifie. (Paul. *ad Philipp.* 4. 13.) Que le Dieu de paix vous dispose à tout bien, afin que vous fassiez sa volonté, lui-même faisant en vous, par Jésus-Christ, ce qui lui plaît. (Paul. *ad. Hæb.* 13, 21.) »

Proposition condamnée :

« Ce n'est que par la grâce de Jésus-Christ que nous sommes à Dieu : grâce souveraine sans laquelle on ne peut jamais confesser Jésus-Christ, et avec laquelle on ne le renie jamais. »

Doctrine romaine opposée à cette proposition :

Nous pouvons être à Dieu sans la grâce de Jésus-Christ, sans la rédemption, par conséquent. On peut confesser Jésus-Christ sans une grâce souveraine qui nous éclaire et nous fortifie ; on peut renier Jésus-Christ même lorsque Dieu nous donne une grâce qui nous détermine à user de notre liberté complète pour le confesser.

Cette doctrine rend évidemment la grâce inutile ; elle est opposée à celle que nous avons établie par les textes ci-dessus des livres saints, auxquels on peut ajouter celui-ci : « Nul ne peut confesser que Jésus est le Seigneur, sinon par le Saint-Esprit. » (Paul. 1. *ad Corinth.* 12. 3.)

Proposition condamnée :

« La grâce peut tout réparer en un moment, parce que ce n'est autre chose que la volonté toute-puissante de Dieu qui commande et qui fait tout ce qu'il commande. »

Cette proposition est le commentaire littéral de cette sentence de l'Ecriture : « C'est Dieu qui opère en nous *le vouloir et le faire* (c'est-à-dire la volonté et l'action) selon sa volonté. » (Paul *ad Philipp.* 2. 13.)

En la condamnant, Rome refuse à Dieu le pouvoir de faire sentir à l'âme son influence d'une manière assez énergique, pour la décider certainement à vouloir et à agir ; c'est nier la grâce elle-même, et professer ouvertement l'hérésie de Pélage qui donnait à l'homme la liberté, non-seulement de faire toute espèce de bien, mais de résister à la toute-puissance divine. Ce sot orgueil est enseigné par Rome, dès qu'elle condamne comme *hérétique* la proposition dans laquelle est exposée la doctrine contradictoire. Elle l'enseigne encore en condamnant la proposition suivante :

Proposition condamnée :

« Quand Dieu accompagne son commandement et sa parole extérieure de l'onction de son esprit, et de la force intérieure de sa grâce, elle opère dans le cœur l'obéissance qu'elle demande. »

Ainsi Rome refuse à Dieu d'opérer dans le cœur humain l'obéissance, lorsqu'il accompagne son commandement de la force intérieure de sa grâce. C'est bien là nier cette grâce *efficace* qui a toujours été un dogme de l'Église et qui est la grâce proprement dite, c'est-à-dire le secours divin suivi de son effet, par l'adhésion volontaire de l'homme au mouvement que Dieu lui imprime.

Proposition condamnée :

« La semence de la parole que la main de Dieu arrose porte toujours son fruit. »

Rome a vu une hérésie dans cette proposition; à ses yeux la doctrine vraie consiste donc à dire que la semence de la parole arrosée par Dieu ne porte pas son fruit. Alors que fait-elle de cet enseignement scripturaire : « La parole qui sort de ma bouche ne retournera point à moi sans fruit ; mais elle fera tout ce que je veux, et elle produira l'effet

pour lequel je l'ai envoyée.» (Isai. 55. 11.) « Celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose, mais tout vient de Dieu qui donne l'accroissement. » (Paul. 1. *ad Corinth.* 3. 7.)

Proposition condamnée:

« La foi est la première grâce et la source de toutes les autres. »

Rome enseigne donc qu'il y a une grâce qui précède la foi. Quelle est cette grâce? Comment concilier sa doctrine avec celle de saint Paul qui dit formellement : « Pour s'approcher de Dieu, il faut d'abord croire qu'il est et qu'il récompense ceux qui le cherchent. » (Paul. *ad Hæb.* 11. 6.) « Jésus-Christ nous a donné entrée *par la foi* à la grâce. » (Paul. *ad Rom.* 5. 1. 2.)

La proposition condamnée est évidemment la même que celles de saint Paul. La proposition romaine leur est contraire. Elle est donc hérétique et opposée formellement à la doctrine révélée.

Proposition condamnée :

« Tous ceux que Dieu veut sauver par Jésus-Christ, le sont infailliblement. »

Si cette proposition est condamnable, il faut admettre cette autre comme vraie : Tous ceux que Dieu veut sauver par Jésus-Christ ne le sont pas infailliblement, c'est-à-dire, la volonté formelle de Dieu n'obtient pas son effet. Cependant on lit dans l'Ecriture: « La volonté de mon Père qui m'a envoyé est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés; mais que je les ressuscite tous au dernier jour. » (Joann. 6. 39.) « Ceux que Dieu a connus dans sa préscience, il les a prédestinés pour être conformes à l'image de son fils; ceux qu'il a prédestinés, il les a appelés; ceux qu'il a appelés, il les a justifiés et glorifés. » (Paul. *ad Rom.* 8. 28. 29. 30.)

Prétendre avec Rome que Dieu ne peut ni prédestiner, ni appeler, ni justifier, ni glorifier, ceux à l'égard desquels il veut agir de cette sorte, c'est nier la puissance divine sous prétexte de défendre la liberté de l'homme; comme si,

sous l'influence divine, la liberté pour le bien n'était pas plus grande que sous l'influence de la chute originelle et de ses suites.

Sous prétexte de défendre la liberté humaine, Rome enseigne imperturbablement le pélagianisme le moins dissimulé. Seulement comme elle se contentait de condamner des propositions sans formuler ses propres doctrines, elle espérait faire illusion et tromper ses adeptes.

C'est en effet ce qui est arrivé.

Proposition condamnée.

« Il n'y a que la grâce de Jésus-Christ qui rende l'homme propre au sacrifice de la foi. Sans cela, rien qu'impureté, rien qu'indignité. »

La proposition contradictoire qui exprime la doctrine romaine est celle-ci : Il y a autre chose que la grâce de Jésus-Christ qui rende l'homme propre au sacrifice de la foi ; sans la grâce, l'homme peut être pur et digne aux yeux de Dieu.

Si cette doctrine est vraie, la grâce est inutile, et Pélage aurait pu être encore plus *pélagien* qu'il ne l'a été, sans sortir de la vérité. Cependant nous lisons dans la sainte Ecriture : « Je suis la vigne, vous êtes les branches ; celui qui demeure en moi, je demeure en lui et il porte beaucoup de fruit, parce que, *sans moi vous ne pouvez rien faire.* » (Joann. 15. 5.) « La grâce a été donnée à chacun de nous, selon la mesure du don de Jésus-Christ, afin que nous croissions en toutes choses en Jésus-Christ. » (Paul. *ad Ephes.* 4. 7. 15. 16.) « Toute grâce excellente et tout don parfait vient d'en haut, et descend du père des lumières. » (Jacob. *Epist.* 1. 17.) « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu. » (Paul. *ad Hæb.* 11. 6.)

Proposition condamnée :

« Le premier effet de la grâce du baptême est de nous faire mourir au péché ; en sorte que l'esprit, le cœur, les sens, n'aient non plus de vie pour le péché que ceux d'un mort pour les choses du monde. »

Saint Paul n'a pas dit autre chose : « Nous avons été ensevelis avec Jésus-Christ par le baptême pour mourir au péché ; afin que, comme Jésus-Christ est ressuscité pour la gloire de son père, nous marchions aussi dans une nouvelle vie. » (Paul. *ad Rom.* 6. 2.) « N'ayez de goût que pour les choses du ciel et non pour celles de la terre ; car vous êtes morts, et votre vie est cachée en Dieu avec Jésus-Christ. » (Paul *ad Coloss.* 3. 3.)

En condamnant cette doctrine, Rome affirme que la vie mondaine, après le baptême, peut s'accorder avec la vie chrétienne, et qu'avec le ciel, il y a des accommodements.

Les jésuites qui confectionnèrent la bulle *Unigenitus*, ne pouvaient oublier d'y enseigner une doctrine dont ils usent si largement à l'égard de leurs amis. Il est vrai que, s'il s'agit de leurs ennemis, la doctrine des accommodements et de la tolérance devient la plus horrible des hérésies.

Proposition condamnée :

« Que peut-on être autre chose que ténèbres, qu'égarement et que péché sans la lumière de la foi, sans Jésus-Christ et sans sa charité. »

Si cette proposition est fausse, celle-ci est vraie : Sans la foi, sans Jésus-Christ, sans la charité, on peut être sans ténèbres et sans péché.

Peut-on enseigner le pélagianisme d'une manière plus clair et nier plus formellement la doctrine révélée ? ne lit-on pas en effet dans la sainte Ecriture : « La fin du précepte c'est la charité qui naît d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère. » (Paul. 1. *ad Thim.* 1. 5.) « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu. » (Paul. *ad Hæb.* 11. 6.) Je suis la voie, la vérité et la vie. Personne ne vient à mon père que par moi. » (Joann. 14.16.) « L'amour des choses terrestres est la mort, et l'amour des choses spirituelles est la vie et la paix ; ceux qui vivent selon la chair ne peuvent plaire à Dieu. » (Paul. *ad Rom.* 8. 5.)

Proposition condamnée :

« La foi justifie quand elle opère ; mais elle n'opère que par la charité. »

Rome, en condamnant cette proposition, affirme que l'on peut être justifié sans la foi opérant par la charité. Par conséquent elle enseigne, plus explicitement que Pélage, que l'homme peut être justifié sans foi et sans charité. Cependant, saint Paul n'a-t-il pas enseigné ceci : « C'est en vertu de la foi que nous espérons recevoir du Saint-Esprit la justice ; car, en Jésus-Christ, ni la circoncision ni l'inceircircion ne servent de rien ; mais *la foi qui est animée par la charité.* » (Paul. *ad Galat.* 5. 5.) « Quand j'aurais distribué tout mon bien aux pauvres ; quand j'aurais livré mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert de rien. » (Paul. 1. *ad Corinth.* 13. 3.) « Si je parle toutes les langues des hommes et des anges et que je n'aie pas la charité, je ne suis que comme une cymbale retentissante. (Paul. 1. *ad Corinth.* 13. 1. 3.)

Nous nous arrêtons ici, dans l'examen de la bulle *Unigenitus*. Nous n'avons eu l'intention ni de prendre en main la cause du P. Quesnel ou de sa doctrine; ni de nous escrimer contre Molina. Nous disons seulement : voici une bulle *doctrine*, reçue dans toute l'Église romaine comme *règle de foi*. On y condamne une certaine doctrine. Cette doctrine est donc en contradiction avec celle de l'Église romaine. Par conséquent, nous pouvons prendre cette bulle comme l'expression de la foi de cette Église.

En opposant à quelques-unes des propositions condamnées des propositions contradictoires, il en résulte que l'Église romaine enseigne le pélagianisme. Or comme il est constant que cette hérésie a toujours été considérée comme attentatoire au dogme de la rédemption, nous en concluons que l'Église romaine est hérétique de ce chef; qu'elle nie formellement la nécessité de la rédemption et de la grâce que le sacrifice du Sauveur a méritée à l'humanité; qu'elle

nie par conséquent, soit directement soit indirectement, une des bases essentielles du christianisme.

L'Eglise romaine professe, touchant l'immaculée conception de la sainte Vierge, une doctrine formellement opposée au dogme de la rédemption. En effet, il est de foi que toute l'humanité, *sans aucune exception*, est frappée d'un vice originel, lequel vice est transmis par l'acte même de la génération. Il s'ensuit que l'humanité, dans la personne de Jésus-Christ, n'a point participé au vice commun, puisqu'elle n'a pas été engendrée d'après la loi commune. Mais la sainte Vierge a été engendrée d'après cette loi ; donc, elle a été conçue avec le vice inhérent à la nature humaine ; qu'elle en ait été purifiée, dès le sein de sa mère, comme Jérémie et Jean-Baptiste, là n'est pas la question. D'après la bulle de Pie IX du 8 décembre 1854, promulguant la *conception immaculée* de la sainte Vierge, il faudrait croire qu'elle n'a pas été conçue dans le péché originel ; qu'elle en a été absolument *préservée*, de sorte qu'elle n'aurait pas eu besoin de purification. En effet, si elle avait eu besoin de purification, c'est que sa *conception* n'aurait pas été *immaculée*. Si elle n'en a pas eu besoin, c'est qu'elle n'appartient pas réellement à l'humanité. Un docteur de l'Eglise romaine, M. Newman, a tiré cette conséquence du dogme de 1854, et a soutenu, à la face de l'Eglise romaine qui ne l'a pas condamné, qu'à dater de la bulle de 1854, la Trinité a été complétée par la sainte Vierge élevée au rang divin.

Malgré les nombreuses innovations que la papauté a fait subir à la doctrine catholique, jamais elle n'avait osé promulguer ouvertement un *nouveau dogme* ; elle avait toujours conservé une certaine pudeur doctrinale, et elle enveloppait ses innovations d'un voile qui les dissimulait assez bien. Pie IX n'a pas de ces pudeurs que j'appellerai *catholiques*. Il a promulgué, en 1854, un dogme nouveau, et il a eu soin de dire aux évêques réunis autour de lui comme des *enfants*

de cœur, selon l'expression parfaitement juste de l'abbé Combalot, qu'il définissait le dogme *en vertu de sa propre autorité*.

L'Eglise romaine, par l'organe de son chef, et avec l'assentiment de tous ses évêques, a donc été dotée, le 8 décembre 1854, d'un dogme nouveau. Mais on n'a pas craint d'affirmer que ce dogme nouveau n'était qu'une ancienne doctrine catholique, appartenant à une *tradition latente* de l'Eglise, et que la bulle ne faisait que mettre en lumière (1). On a même osé prétendre que l'Eglise catholique orientale professait la doctrine élevée par Pie IX à l'état de dogme.

Il ne nous sera pas difficile d'établir que Pie IX, par sa bulle du 8 décembre 1854, a proclamé un dogme absolument nouveau, et que l'Eglise romaine, en l'acceptant, professe une hérésie contraire au dogme de la rédemption.

Afin de réfuter, non-seulement la bulle de Pie IX, mais les théologiens qui en ont pris la défense, nous devons établir les règles toujours suivies dans l'Eglise pour les définitions dogmatiques.

Jésus-Christ n'est point un philosophe, inventeur d'un système susceptible de perfectionnements indéfinis, selon le progrès des sciences et de l'esprit humain; il est le fils de Dieu, le Verbe incarné, l'expression de l'éternelle et essentielle vérité, qui est sortie du sein du Père, et est descendue pour illuminer tout homme venant en ce monde. La doctrine de Jésus-Christ est donc la vérité; elle ne peut être par conséquent qu'un *dépôt confié au monde*, selon la belle expression de saint Paul (*I ad Timoth., vi, 20*): « O Timothée! écrit-il à son disciple chéri, ô Timothée! garde le dépôt, évitant les profanes nouveautés de paroles! »

Écoutons saint Vincent de Lérins commenter ces paroles divines (§ xxii) :

« Il est nécessaire d'approfondir avec la plus grande

(1) Pie IX chargea M. Malou, évêque de Bruges, de soutenir cette thèse. M. Malou l'a fait en deux volumes refutés par nous dans un ouvrage intitulé : *le Nouveau dogme en présence de l'Ecriture sainte et de la tradition catholique*.

diligence ces expressions de l'apôtre : *O Timothée ! dit-il, garde le dépôt, évitant les profanes nouveautés de paroles.* O ! c'est en même temps l'exclamation et de la prévision et de la charité. Il prévoyait en effet des erreurs futures que, par avance, il déplorait. Qu'est-ce que *Timothée* aujourd'hui, sinon, en général, toute l'Eglise, et spécialement *tout le corps* des chefs qui doivent posséder eux-mêmes et faire connaître aux autres la vraie science du culte divin ? Que veulent dire ces mots : *Garde le dépôt ? Garde*, dit-il, à cause des voleurs, à cause des ennemis, de peur que, pendant le sommeil de tes hommes, ils ne sèment de l'ivraie sur ce pur froment que le Fils de l'homme a semé dans son champ. *Garde le dépôt*, ajoute-t-il. Qu'est-ce que ce dépôt ? C'est ce qui t'a été confié, et non ce que tu as inventé ; ce que tu as reçu, et non ce qui est le fruit de ta pensée ; c'est une chose qui ne vient pas de l'intelligence, mais de l'enseignement ; qui est le résultat, non de l'usurpation d'un particulier, mais d'une tradition publique ; une chose qui est venue jusqu'à toi, mais que tu n'as pas produite ; à l'égard de laquelle tu ne dois pas être auteur, mais gardien ; non fondateur, mais sectateur ; non guide, mais disciple. *Garde le dépôt*, c'est-à-dire conserve le trésor de la foi catholique intact et pur. Ne conserve en toi et ne confère aux autres que ce qui t'a été confié. Tu as reçu de l'or, donne de l'or : je ne veux pas que tu me donnes une chose pour l'autre : je ne veux pas qu'au lieu d'or, tu me donnes frauduleusement du plomb ou du cuivre : je ne veux pas quelque chose qui ressemble à de l'or ; je veux de l'or même. O Timothée ! ô évêque ! ô théologien ! ô docteur ! si la grâce de Dieu t'a donné du génie, de la facilité, de la science, sois le Beseeleel du tabernacle spirituel : taille les pierres précieuses du dogme divin ; assemble-les fidèlement ; orne-les avec sagesse ; rends-les plus brillantes, plus belles, plus gracieuses ; que ton exposition fasse mieux comprendre ce que l'on croyait auparavant d'une manière plus obscure ; que la

postérité se félicite de voir plus clairement ce que l'antiquité vénérerait sans le comprendre. Cependant, enseigne ce que tu as appris ; de sorte qu'en parlant d'une manière nouvelle, tu ne dises pas de choses nouvelles.

« Mais revenons à l'apôtre (§ xxiv) : *O Timothée, dit-il, garde le dépôt, évitant les profanes nouveautés de paroles. Évite, dit-il, comme une vipère, comme un scorpion, comme un basilic, de peur que, non-seulement ils ne te touchent, mais qu'ils ne te voient et qu'ils ne t'atteignent de leur haleine. Que signifie éviter ? Avec de telles gens, ne prends pas de nourriture (I ad Corinth., v). Que signifie encore éviter ? Si quelqu'un vient à vous, et n'apporte pas cette doctrine.... (II Joann.) Quelle doctrine, sinon la doctrine catholique et universelle, restant une et la même, à travers les siècles, par la pure tradition de la vérité, et qui doit durer dans tous les âges, sans jamais finir ? Que faut-il donc faire à celui qui ne présente pas cette doctrine ? Ne le recevez pas dans votre maison ; ne le saluez pas, car celui qui le sauve communique à ses mauvaises œuvres.*

« L'apôtre ajoute : *Les profanes nouveautés de paroles* ; c'est-à-dire celles qui n'ont rien de saint, de religieux, qui sont entièrement étrangères au tabernacle de l'Eglise, qui est le temple de Dieu. *Profanes nouveautés de paroles !* nouveautés de paroles, c'est-à-dire de dogmes, de choses, d'opinions contraires à l'ancienneté, à l'antiquité. Si l'on reçoit ces nouveautés, il faut nécessairement que la foi des saints Pères soit violée tout entière ou en grande partie ; il faut nécessairement dire que tous les fidèles de tous les âges, tous les saints, tous les hommes purs et continents, toutes les vierges, tous les clercs, les prêtres et les évêques, les milliers de confesseurs, la grande armée des martyrs, tant de villes, tant de populations si célèbres et si nombreuses, tant d'îles, de provinces, de rois, de peuples, de royaumes, de nations, presque tout l'univers enfin qui a été incorporé à Jésus-Christ par la foi catholique, ont été dans l'ignorance

pendant un grand nombre de siècles, ont erré, ont blasphémé, n'ont pas su ce qu'ils devaient croire. *Évite*, dit l'apôtre, *les profanes nouveautés de paroles*, c'est-à-dire celles que les catholiques n'ont jamais ni reçues, ni suivies, et qui ne sont que du domaine des hérétiques. En effet, quelle hérésie n'est pas née sous certain nom, en certain lieu, en certain temps? Qui a fondé des hérésies, si ce n'est celui qui a d'abord brisé avec la doctrine *ancienne, universelle et unanimie* de l'Eglise catholique? »

Cet admirable commentaire des paroles de saint Paul établit parfaitement que la doctrine catholique est un *dépôt* confié à l'Eglise, et que, pour distinguer cette doctrine de toute invention humaine, il y a trois moyens : *l'antiquité*, *l'unanimité*, *l'universalité*.

Il suffit qu'une doctrine soit nouvelle, pour qu'elle ne puisse appartenir au *dépôt* confié à l'Eglise par Jésus-Christ; au point de vue catholique, la *nouveauté* est donc nécessairement un signe de fausseté. « Tout ce qui est nouveau, dit saint Vincent de Lérins, tout ce dont on n'a point entendu parler antérieurement n'appartient pas à la religion, c'est une tentation. » (§ xx.)

« La chose étant ainsi, continue le même saint (§ xxii), je ne peux assez m'étonner de la folie de certains hommes, de l'impiété et de l'aveuglement de leur esprit, de leur passion pour l'erreur, qui les portent à ne se point contenter de la règle de foi qui a été donnée une fois et acceptée anciennement; il leur faut du nouveau et encore du nouveau; ils veulent sans cesse ajouter, changer, retrancher quelque chose à la religion; comme si le dogme céleste qui a été révélé une fois ne leur suffisait pas; comme si ce dogme était une invention humaine qui ne puisse arriver à la perfection que par des modifications et même des corrections continues. Les oracles divins leur orient cependant: *Ne passe pas les bornes que tes Pères ont posées* (Prov., xxii). *Ne prononce pas contre ton juge* (Ecclés., viii). *Celui qui dé-*

vaste la haie sera mordu du serpent (Ecclés., x). Et cette parole apostolique par laquelle, comme par un glaive spirituel, toutes les criminelles nouveautés de tous les hérétiques ont été et seront toujours coupées! *O Timothée, garde le dépôt, évitant les profanes nouveautés de paroles et les oppositions d'une science fausse et seulement apparente, dont les promesses ont fait perdre la foi à plusieurs* (I ad Timoth., vi, 20, 21). Et c'est après de telles paroles que l'on rencontre des gens qui ont la tête assez dure, une obstination et une pertinacité assez indomptables, pour ne pas être écrasés sous ces mots tombés du ciel, broyés par ce poids accablant, brisés par ce marteau, terrassés par cette foudre! *Évite, dit-il, les profanes nouveautés de paroles!* Il ne dit pas les choses anciennes, antiques; et il montre, au contraire, que c'est à elles qu'il faut s'attacher. En effet, s'il faut éviter la nouveauté, il faut suivre l'antiquité. »

Il en est qui, pour se soustraire aux considérations victorieuses de saint Vincent de Lérins, ont recours à des subterfuges. Ils prétendent que certaines nouveautés, qui leur sont chères, étaient à l'état latent dans les profondeurs de la tradition; ils réclament en leur faveur le cachet sacré de l'antiquité, et prétendent que l'Église doit les adopter comme un progrès légitime dans l'exposition de la doctrine. La bulle de Pie IX favorise cette doctrine, qui ne tend à rien moins qu'à ébranler le caractère de visibilité nécessaire à l'Église chrétienne. Que les partisans de cette erreur qui osent s'appuyer sur saint Vincent de Lérins entendent et comprennent ce grand théologien de l'Église catholique; ils apprendront ce qu'il faut entendre par le mot *progrès* dans l'Église (§ xxii).

« Quelqu'un dit peut-être : Ne peut-il y avoir aucun progrès religieux dans l'Église du Christ? Qu'il y en ait un, et un très-grand! Quel est l'homme assez envieux et ennemi de Dieu pour l'empêcher? mais il faut que ce soit un vrai progrès de la foi et *non un changement*. Il est de l'essence du

progrès que l'objet s'accroisse en lui-même; le changement, au contraire, consiste dans la transmutation de cet objet en un autre. Qu'elles croissent donc, et beaucoup, l'intelligence, la science, la sagesse de chacun et de tous, de l'homme et de l'Église entière, en raison des âges et des siècles; mais *qu'elles restent dans leur nature, c'est-à-dire dans le même dogme, dans le même sens, dans le même sentiment.* »

Selon notre profond docteur, le progrès religieux ne se rapporte donc pas au dogme lui-même. Ce qui a été cru anciennement ne peut être ni changé, ni augmenté, ni diminué; seulement l'esprit humain peut répandre, sur certaines questions inhérentes à un dogme, plus de lumière; voilà en quoi consiste le progrès. Vincent de Lérins explique lui-même sa pensée d'une manière admirable (*Ibid.*).

« Que le développement des corps serve de modèle au progrès religieux des âmes; ceux-ci en grandissant avec les années restent cependant les mêmes. Il y a une grande différence entre la fleur de la jeunesse et la maturité de la vieillesse; cependant, ceux qui sont vieux sont les mêmes qui ont été jeunes; et quoique l'état et la manière d'être soient différents, c'est toujours la même nature et la même personne.

« Que le dogme de la religion chrétienne suive ces lois de progrès; qu'il se consolide avec les années, qu'il s'étende avec le temps, qu'il grandisse avec l'âge, qu'il reste cependant pur et inviolable, qu'il ne change pas, qu'il ne perde rien de ce qui lui est propre, qu'il ne subisse aucun changement dans la définition... Il est permis de soigner, de limer, de polir les dogmes de la philosophie céleste, mais c'est un crime de les changer, de les tronquer, de les mutiler. Qu'on les entoure d'évidence, de lumière, de clarté; mais il est nécessaire qu'ils conservent leur plénitude, leur intégrité, leur essence. »

Ainsi, le progrès religieux consiste dans le développe-

ment des lumières sur un objet, un dogme connu, et non dans la découverte d'un dogme inconnu à l'antiquité.

On comprend que cette théorie du progrès n'attaque en rien la règle de l'*antiquité*, premier signe de vérité posé par Vincent de Lérins, pour le dogme catholique. Aussi s'applique-t-il principalement dans son ouvrage à faire voir comment tous les évêques de la sainte Église, héritiers de la vérité apostolique, aimèrent mieux se trahir eux-mêmes que la foi de la *vieille universalité* (§ v) ; et comment l'audace de la nouveauté profane fut écrasée sous l'autorité de l'*antiquité sacrée* (§ vi). On a pu remarquer dans les passages que nous avons cités qu'outre l'antiquité, ce premier signe de vérité, Vincent de Lérins en indique deux autres : l'*universalité* et l'*unanimité* des témoignages dans l'Église ; il expose d'une manière fort claire ces trois principes qui forment comme le *critérium* du dogme catholique, dans les passages suivants :

« Souvent, dit-il (§ ii), et avec beaucoup de zèle et d'attention, j'ai demandé à des hommes distingués par leur sainteté et leur doctrine, comment je pourrais, à l'aide d'une règle certaine, distinguer la vérité de la foi catholique des erreurs de l'hérésie ; presque tous me répondirent toujours que si moi ou tout autre voulions échapper aux pièges de l'erreur et nous tenir fermes dans la vraie croyance, nous devions fortifier notre foi de deux manières, avec la grâce de Dieu : d'abord par l'autorité de la loi divine, et ensuite par la tradition de la foi catholique... et dans l'Église catholique elle-même, il faut avoir grand soin que nous n'embrassons que ce qui a été cru *partout, toujours et par tous*. Cela, en effet, est vraiment et proprement *catholique*, comme le démontre la force et la signification du mot *catholique*, qui veut dire plénitude, universalité. Nous suivrons donc la foi catholique, en nous conformant à ce qui a pour soi l'*universalité*, l'*antiquité*, l'*unanimité*. Nous suivrons l'*universalité*, si nous avouons que cette foi seule est

la vraie, qui est professée par toute l'Église, dans tout l'univers; nous suivrons l'*antiquité*, si nous n'abandonnons jamais les sentiments qu'ont évidemment soutenus nos ancêtres et nos pères; enfin, nous suivrons l'*unanimité*, si dans les choses anciennes elles-mêmes nous suivons les définitions et les sentences de tous ou de presque tous les évêques et les maîtres. »

Lorsqu'une discussion s'élève dans l'Église, le devoir d'un chrétien catholique est, selon saint Vincent de Lérins (§ III), de s'attacher d'abord à l'antiquité, qui ne peut être évidemment séduite par les fraudes de la nouveauté. Si dans l'antiquité on découvre plusieurs opinions, il faut s'attacher aux décrets qu'a rendus anciennement l'Église universelle; s'il n'y a pas de semblables décrets, on doit examiner les opinions des docteurs qui vécurent en divers temps dans la communion de l'Église, et croire, sans aucun doute, ce que tous, d'un consentement unanime enseignèrent *ouvertement, fréquemment et persévéramment*. Le livre de saint Vincent de Lérins a toujours été regardé dans l'Église comme l'expression de la pensée générale.

Toute la tradition catholique y est conforme. Nous pourrions citer à peu près tous les Pères de l'Église. Nous nous contenterons d'indiquer l'ouvrage de saint Irénée *contre les Hérésies* et le traité *Des Prescriptions* de Tertullien. Dans ces deux magnifiques œuvres, la question est traitée avec la clarté et l'éloquence que nous avons remarquées dans l'*Avertissement* de saint Vincent de Lérins.

Aucun docteur, aucun évêque, aucun théologien n'a osé attaquer cette sublime théorie de la foi chrétienne.

Pour appliquer ces règles catholiques à la bulle de Pie IX, nous devons examiner quelle a été la foi *ancienne, universelle, unanime*, touchant la conception de la sainte Vierge.

Les *témoins* de cette foi sont les Pères de l'Église. Si les Pères de l'Église ont unanimement, et dans tous les temps,

enseigné une doctrine contraire à celle de la bulle de Pie IX, il s'ensuivra nécessairement que cette bulle contient une doctrine nouvelle et par conséquent hérétique.

Pie IX prétend que la doctrine de l'immaculée conception est contenue dans l'Ecriture sainte et dans la tradition.

Comme les hérétiques dont parle saint Vincent de Lérins, il vole à travers tous les livres de la sainte Ecriture, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse, pour étayer son opinion ; mais, de tous les textes qu'il indique, nous ne craignons pas de dire *qu'il n'en est pas un seul* qui ait été appliqué à la conception de la sainte Vierge par les Pères de l'Eglise.

Or il a été reçu de tout temps dans l'Eglise catholique que l'Ecriture sainte doit être interprétée conformément à la tradition de tous les siècles. Si aucun des Pères de l'Eglise n'a appliqué à la conception de la sainte Vierge les passages indiqués dans la bulle, de quel droit les lui applique-t-on aujourd'hui ?

Nous le disons hautement et sans crainte d'être confondu, *aucun* Père de l'Eglise, depuis les temps apostoliques, n'a appliqué à la conception de la sainte Vierge *aucun* texte de l'Ecriture sainte ; ce qui n'a pas empêché Pie IX de dire : « Que l'Eglise catholique, colonne de la vérité, avait *toujours* regardé l'innocence originelle de la Vierge comme une doctrine contenue dans le dépôt de la révélation.... comme l'attestent les monuments de l'antiquité de l'Eglise orientale et occidentale. »

S'il en était ainsi, on l'eût regardée *anciennement, universellement, unanimement*, comme un dogme.

Or la bulle elle-même qui crée ce dogme ne prouve-t-elle pas à elle seule qu'avant *le 6 des ides de décembre de l'anée 1854*, il n'existe pas ?

S'il était vrai, comme on l'a dit dans la bulle, que tous les Pères avaient vu ce dogme dans l'Ecriture et l'avaient

tous proclamé, comment se fait-il qu'on l'ait nié pendant quatorze cents ans même dans l'Eglise romaine?

Mais c'est à tort qu'on invoque le témoignage des Pères.

Tout ce qui est indiqué dans la bulle comme s'appliquant à la conception de la sainte Vierge se rapporte à l'innocence de sa vie, à sa virginité, à sa sanctification dans le sein de sa mère, à sa maternité divine; mais, nous le répétons, il n'y a pas *un mot*, *un seul mot*, dans les monuments de la tradition des Eglises orientale et occidentale, pendant les douze premiers siècles, qui ait le moindre rapport à la conception.

Si nous en croyons M. Parisis, évêque d'Arras, le dogme de la conception immaculée était dans la tradition *comme un astre voilé que tous ne discernaient pas*. C'est un aveu en faveur de ce que nous affirmons, c'est-à-dire que les Pères de l'Eglise n'ont point parlé de la conception. Seulement, M. Parisis veut faire entendre que les âmes privilégiées voyaient sous l'écorce de certaines expressions le dogme que le commun des fidèles n'apercevait pas.

Ce système et l'affirmation de la bulle tombent sous le poids écrasant de toute la tradition catholique; car il est constant que *tous* les Pères de l'Eglise, *sans aucune exception*, ont soutenu, comme enseignement de l'Eglise, une doctrine diamétralement et évidemment opposée à la conception immaculée de la sainte Vierge.

En effet, ils ont affirmé :

1^o Que Jésus-Christ *seul*, dans sa nature humaine, a été exempt du péché originel;

2^o Que ce péché a été transmis à *tous* les descendants d'Adam, sans aucune exception;

3^o Que ce péché a été transmis à l'humanité par la génération.

D'où il suit que la sainte Vierge, engendrée par la voie ordinaire, a dû nécessairement être conçue avec le péché originel, et que Jésus-Christ, dans sa nature humaine, en a été exempt, parce qu'il est né d'une vierge.

Telle est la doctrine constante de tous les Pères de l'Eglise, comme nous le verrons tout à l'heure.

Plusieurs de ces Pères ont même soutenu que la sainte Vierge avait commis des péchés actuels pendant sa vie.

Saint Augustin, il est vrai, dans un passage que l'on a faussement appliqué à la conception immaculée, ne veut pas qu'il soit fait mention de la sainte Vierge lorsqu'il s'agit du péché actuel (*de Natura et gratia*, c. xxxvi); mais saint Jean Chrysostôme est d'un avis contraire (*de Mundi creat.*, orat. vi, § 10), et dit positivement, en plusieurs de ses ouvrages, que Marie se rendit coupable de péché. Tertullien n'est pas moins positif (*de Carne Christi*, § 7), et plusieurs autres Pères, comme saint Ambroise (*in Luc.*, lib. II), saint Grégoire de Nysse (*de Occ. Dom.*) saint Basile (*Epist. cclxi, ad Optim. Episc.*, § 9), saint Paulin de Nole (*inter Epist. August.*, cxxi), et plusieurs autres, penchent en faveur de cette opinion.

Quand il n'y aurait que ces Pères qui n'auraient pas admis la conception immaculée, leur nombre est assez grand et leur autorité est assez considérable pour qu'on ait pu en conclure que, sur ce point, la tradition n'avait jamais été *universelle et unanime*.

Mais les Pères eux-mêmes qui ne veulent pas que la sainte Vierge ait péché, même vénierlement, pendant sa vie, n'ont jamais admis le privilége qu'on voudrait aujourd'hui imposer comme un dogme.

Nous citerons quelques passages des Pères, afin d'établir les trois points que nous avons indiqués comme le résumé de toute leur doctrine :

Tertullien (*de Anima*, § 41) :

« Dieu seul est sans péché : le Christ est le *seul* homme qui soit sans péché, parce que le Christ était Dieu. »

Dans son livre *De Carne Christi* (§ 16, 17, 20), Tertullien soutient que le péché est nécessairement attaché à la chair humaine procréée par la voie ordinaire de la génération ; et

que la chair du Christ fut la seule pure, parce qu'elle fut conçue par une Vierge et par l'opération de l'Esprit-Saint.

Cette doctrine est celle de *tous* les Pères de l'Eglise sans exception. Voici ce que dit Origène (*Homil.*, vii, *in Levit.*) : « Quiconque entre dans le monde par la voie ordinaire de la génération a, par cela même, été souillé dans son père et dans sa mère, puisque personne n'est exempt de souillure, pas même l'enfant d'un jour. Jésus-Christ *seul*, notre Seigneur, a été conçu sans péché. »

Il enseigne la même doctrine en plusieurs autres endroits de ses ouvrages (*Homil.*, v, *in Jerem.*; *Comment. in Joann.*).

Saint Hilaire de Poitiers (*de Trinit.*) :

« La Vierge a été conçue par la concupiscence; elle a donc eu besoin d'être régénérée spirituellement et purifiée du péché. »

Saint Irénée (*adv. Hœres.*, lib. IV, c. xvi) :

« Jésus-Christ *seul* a été exempt du péché, quoiqu'il ait paru avec la ressemblance du péché. »

Saint Cyprien (*epist. de Baptism. parvul.*) :

« Tout enfant qui vient au monde par la génération contracte le péché de notre premier père, et est assujetti à l'arrêt de mort qui a été prononcé contre Adam et Ève. »

Saint Ambroise (*in Luc.*, lib. II, § 55) :

« Parmi tous ceux qui sont nés des femmes, il n'y a de parfaitement saint que le Seigneur Jésus : *lui seul, par la manière ineffable dont il a été conçu*, et par la puissance infinie de la divine Majesté, n'a point éprouvé la contagion du vice qui corrompt la nature humaine. »

Saint Athanase (*in Luc.*) :

« Jésus-Christ a été saint d'une manière *toute singulière*, car il y a eu cette différence entre lui et les autres saints, qu'il a reçu la *sainteté avec la nature*. »

Saint Augustin (*de Peccat. remiss.*, lib. II) :

« Jésus-Christ *seul* n'a jamais eu de péché; il n'a pas pris la chair du péché, quoiqu'il ait pris de sa mère une

chair qui était celle du péché ; car ce qu'il en a pris de sa mère, ou il l'a purifié avant de le prendre, ou il l'a purifié en le prenant. »

Le même saint dit ailleurs (*adv. Julian.*) :

« La concupiscence par laquelle Jésus-Christ n'a pas voulu être conçu a fait la propagation du mal dans le genre humain, puisque le corps de Marie, *quoique venu par cette concupiscence*, ne l'a pas cependant transmise au corps qu'elle n'a pas conçu par elle....

« Le corps de Marie a été conçu par la voie de la concupiscence, mais elle n'a eu aucune part à la génération de l'enfant qu'elle a conçu elle-même sans concupiscence....

« Le péché originel passe dans *tous* les hommes ; mais il n'a pu passer dans ce *corps unique*, que la sainte Vierge a conçu autrement que par la concupiscence....

« Aussi le corps de Jésus-Christ a tiré sa mortalité de la mortalité de sa mère ; mais il n'en a pas tiré le poison du péché originel, n'ayant pas été conçu par la voie de la concupiscence.... *Lui seul* est né homme sans un vice dont n'est exempt aucun des autres hommes. »

Saint Augustin dit encore (*Op. imperf. contra Julian.*, lib. VI) :

« Marie, mère de Dieu, dont Jésus-Christ a pris la chair, a été engendrée par la concupiscence charnelle de ses parents (*de carnali concupiscentia parentum nata est*). »

Pélage reprochait à saint Augustin de soumettre la sainte Vierge au démon par le péché originel. Si le saint docteur eût admis la conception immaculée, il eût démenti son adversaire. Loin de là, il convient que Marie a été sous l'empire du démon par nécessité de nature, mais qu'elle en a été arrachée par la *nouvelle naissance* qu'elle a eue en Jésus-Christ.

« Nous ne soumettons pas, dit-il, Marie au démon par sa naissance, parce que cette naissance a été effacée par la grâce de la *renaissance*. »

Peut-on, après des paroles aussi formelles, alléguer ce

texte où saint Augustin ne veut pas qu'il s'agisse de la sainte Vierge, quand on parle du péché? Par le contexte, il est évident que le saint docteur ne parle que des péchés actuels ; on ne peut, en outre, lui donner une plus grande extension sans mettre saint Augustin en contradiction avec lui-même. On n'a jamais douté, dans l'Eglise, que la sainte Vierge n'ait été soumise à la loi de la mort. Saint Augustin n'hésite pas à regarder cette mort comme la conséquence du péché originel.

« Marie, enfant d'Adam, dit-il (*in Psalm., xxiv, § 3*), est morte à cause du péché; Adam est mort à cause du péché; et la chair du Seigneur, qu'il a reçue de Marie, est morte pour effacer les péchés. »

Eusèbe d'Emèse (*de Nativit. Dom. Homil., II*) :

« Personne n'est exempt du péché originel, pas même la mère du Rédempteur du monde. Jésus-Christ seul est exempt de la loi du péché. »

Saint Fulgence (*de Incarnat et Grat.*) :

« Le corps de Marie, qui avait été conçu dans l'iniquité par la voie ordinaire de la nature, fut certainement une chair de péché (*caro fuit utique peccati*). »

Bède (*Homil. in Joann.*) affirme que tout homme conçu par la voie ordinaire communique au péché d'Adam.

Alcuin (*lib. I, Sent., c. xviii*) :

« Quoique le corps de Jésus-Christ ait été tiré de celui de la Vierge, qui avait été corrompu par le péché originel, Jésus-Christ, cependant, n'a pas été coupable du péché originel, parce que sa conception n'a pas été l'ouvrage de la concupiscence de la chair. »

Anselme (*cur Deus homo*) :

« Quoique la conception de Jésus-Christ ait été pure et exempte du péché qui est attaché à la concupiscence charnelle, la Vierge, cependant, dont le corps de Jésus-Christ a été tiré, a été conçue dans l'iniquité, sa mère l'a conçue dans le péché. »

Hugues de Saint-Victor (*in Summ. sent. Tract. I, c. xvi*):

« Touchant cette chair, à laquelle le Verbe a été uni, on demande si elle avait été d'abord soumise au péché dans Marie. Saint Augustin l'affirme. Mais au moment où elle fut séparée de celle de Marie, elle fut purifiée par l'Esprit-Saint de tout péché et de toute pente au péché. Il purifia aussi Marie de tout péché, mais non de toute inclination au péché; cependant, il affaiblit tellement cette inclination, qu'on croit qu'elle n'a pas péché ensuite. »

Est-il besoin de citer plus de témoignages pour les douze premiers siècles de l'Eglise?

Nous affirmons *qu'il n'est pas un seul Père de l'Église* qui soutienne une autre doctrine que celle qui est contenue dans les textes que nous avons cités.

Nous renvoyons ceux qui hésiteraient encore à le croire à l'ouvrage que Vincent de Bandellis composa au xv^e siècle sur la question qui nous occupe, et dans lequel il a indiqué plus de *quatre mille* textes des Pères, des papes, des docteurs et des théologiens faisant autorité dans l'Église, et il est loin d'avoir épuisé la matière. Plusieurs des textes ci-dessus ne sont pas indiqués par lui. Comment se fait-il donc que dans la bulle on ait dit que *les pères et les écrivains ecclésiastiques, instruits par les enseignements célestes, n'ont rien eu de plus cher dans leurs livres que de proclamer à l'environ et de prêcher le dogme de la conception immaculée?*

Nous avons cherché dans ces livres des Pères et des écrivains ecclésiastiques, et nous y avons trouvé tout le contraire de ce que la bulle affirme, et nous n'y avons rien trouvé en faveur du dogme qu'elle proclame.

Quand bien même on citerait (ce qui n'est pas) quelques textes formels en faveur de la doctrine de la bulle; quand bien même ces textes seraient aussi nombreux que ceux qui lui sont contraires, la bulle n'en serait pas plus légitime; car alors il n'y aurait jamais eu dans l'Église de croyance *constante, universelle, unanime*, touchant la conception de la

sainte Vierge ; d'où il suivrait qu'une opinion sur ce point ne pourrait être l'objet d'une définition dogmatique de la part de l'Église.

La bulle s'appuie sur les prédécesseurs de Pie IX et sur la tradition de l'Eglise romaine.

Voyons quelle a été cette tradition.

Saint Innocent I^e (*ap. Aug. cont. Julian.*) soutient que le péché originel a été communiqué à tous les hommes, sans exception, qui ont été engendrés par la voie ordinaire.

Saint Gélase I^r (*adv. Pelag.*) professe la même doctrine dans son livre contre Pélage : « C'est le *propre de l'Agneau immaculé*, dit-il, de n'avoir jamais eu aucun péché. »

Saint Léon le Grand dit et répète souvent (*serm. I, II, V, in Nativ. Dom.*) :

« Jésus-Christ, *seul* entre tous les enfants des hommes, a conservé son innocence en naissant, *parce que lui seul* a été conçu sans concupiscence charnelle. »

Saint Grégoire le Grand n'a pas d'autre doctrine. Nous pourrions indiquer cent textes dans ses divers ouvrages. Citons seulement celui-ci, tiré de ses *Morales* (*in Job., lib. XVIII*) :

« Celui-là seul est né véritablement saint, qui, pour vaincre la nature corrompue, n'a pas été conçu par la voie ordinaire. »

Le pape Innocent II (*serm. in Assumpt.*) :

« La glorieuse Vierge a été conçue dans le péché, mais elle a conçu son fils sans péché. »

Le pape Innocent III (*serm. in Purif.*), commentant ces paroles de l'Ecriture : « Le Saint-Esprit surviendra en vous, » dit :

« Le Saint-Esprit était déjà venu en elle, lorsque, étant encore dans le sein de sa mère, *il purifia son âme du péché originel.* »

Le même pape fait ce parallèle entre Ève et Marie (*serm. in Assumpt.*) :

« Ève a été formée sans péché, mais elle a conçu dans le péché; *Marie a été conçue dans le péché*, mais elle a conçu sans péché. »

Le pape Innocent V s'exprime en ces termes touchant la sainte Vierge (*Comment. in Lib. III, Sentent.*) :

« La bienheureuse Vierge a été sanctifiée dans le sein de sa mère, non pas avant que son âme eût été unie à son corps, parce qu'elle n'était pas encore capable de grâce, ni dans le moment même de cette union, parce que, si cela était, elle aurait été exempte du péché originel et n'eût pas eu besoin de la rédemption de Jésus-Christ, nécessaire à tous les hommes, ce qu'on ne doit pas dire. Mais il faut croire pieusement qu'elle a été purifiée par la grâce et sanctifiée très-peu de temps après cette union : par exemple, le même jour ou dans la même heure, non pas cependant dans l'instant même de l'union. »

Telle fut, pendant les douze premiers siècles de l'Eglise, la doctrine du siège romain, comme la doctrine *constante, universelle, unanime* de toutes les Eglises de l'Orient et de l'Occident.

Vers le xn^e siècle, on commença à parler dans l'Eglise occidentale de la conception immaculée. Les chanoines de Lyon ayant cru devoir célébrer dans leur église une fête en l'honneur de la *conception de la sainte Vierge*, Bernard, abbé de Clairvaux, leur adressa sur cette innovation une lettre sévère, dans laquelle il n'est que l'écho de la tradition catholique, en soutenant d'une manière solennelle que la sainte Vierge a été conçue dans le péché originel. Nous citerons quelques passages de cette lettre (*Epist. clxxiv, ad Can. Lugd.*) :

« Il a été nécessaire que Marie ait été sanctifiée après avoir été conçue, afin de pouvoir naître dans la sainteté *qu'elle n'avait point eue dans la conception* qui a précédé sa

naissance. Direz-vous que sa naissance, quoique postérieure, communique sa sainteté à sa conception, qui est la première selon l'ordre des temps ? Cela ne se peut ; car la sanctification de Marie, *qui a suivi sa conception*, a bien pu s'étendre sur sa naissance ; mais elle n'a pu remonter, par un effet rétroactif, jusqu'au temps de sa conception. »

Bernard ne voit qu'un moyen de soutenir l'opinion de la conception immaculée, c'est de dire que Marie a été conçue par l'opération du Saint-Esprit ; mais il ajoute aussitôt : « Une pareille assertion est *inouïe*, et pour parler le langage de l'Eglise, toujours infailible, je dis qu'elle a conçu, mais je ne dis pas qu'elle a été conçue du Saint-Esprit... »

« Il en est peu qui soient nés saints, mais *nul* n'a été conçu dans la sainteté, à la réserve de CELUI qui, devant sanctifier les hommes et expier le péché, en devait *seul* être exempt. »

Dans sa lettre entière aux chanoines de Lyon, Bernard, conformément à la doctrine de tous les Pères, affirme que la sainte Vierge, engendrée par la voie ordinaire, a contracté le péché originel dont elle a été purifiée avant sa naissance.

Le savant abbé trouvait dans cette doctrine un argument puissant pour s'opposer à la fête de la Conception : on ne pouvait, selon lui, solenniser le seul instant où Marie avait été sous l'empire du péché.

* * *

L'Eglise romaine professe, touchant le mérite des œuvres humaines, les indulgences et le purgatoire, des doctrines formellement contraires au dogme catholique de la rédemption.

Nous aurons occasion de traiter ces questions avec détails lorsque nous exposerons les erreurs et les hérésies de la papauté relativement aux sacrements et à la vie future. Nous ne devons donc, pour le moment, qu'indiquer ces

erreurs en ce qu'elles ont de contraire au dogme de la rédemption.

L'erreur première qui est la source des autres consiste en ceci : que les saints ont eu des mérites *surabondants* qui forment *un trésor* dont le pape a la disposition, et qu'il distribue comme il l'entend, soit aux vivants, soit aux morts, au moyen des *indulgences*.

Cette notion des indulgences, fondée sur les *mérites surabondants* des saints, est contraire à ce principe catholique : que personne n'a devant Dieu de *mérite personnel*, et que tout notre mérite n'est que celui de Jésus-Christ lui-même qui nous est appliqué, et par lequel seul nous obtenons le salut.

Nous exposerons plus tard, avec tous les détails nécessaires, la doctrine romaine sur les indulgences, basée sur une prétendue surabondance de mérites humains, et sur l'application de ces mérites à ceux qui ne les ont pas eus. Nous mettrons en lumière la disproportion qui existe entre les œuvres dites *mériotoires* et les faveurs spirituelles qui leur sont accordées ; l'immoralité du trafic de ces indulgences tarifées à Rome avec un cynisme révoltant ; l'application de ces faveurs ou indulgences aux âmes du *purgatoire*.

Nous exposerons les transformations qu'a subies cette doctrine du purgatoire dont l'Eglise romaine fait aujourd'hui un tel abus.

Nous nous contenterons, pour le moment, de faire remarquer que toutes ces erreurs émanent du faux principe du mérite des œuvres humaines, et que ce faux principe est directement contraire à la doctrine de la rédemption.

Cette doctrine peut être ainsi résumée, en ce qui concerne l'œuvre humaine :

Ce n'est que par Jésus-Christ, *unique* rédempteur, *unique* médiateur, que nous pouvons être justifiés. Ce n'est qu'*en lui* que nous pouvons l'être, c'est-à-dire en nous identifiant à lui *par la foi*.

Mais, pour que cette foi nous unisse à Jésus-Christ, il faut qu'elle soit vraie, c'est-à-dire qu'elle nous fasse pratiquer les commandements ou les vertus qui y sont prescrites.

Nos bonnes œuvres n'ont pas la vertu de nous *justifier* par elles-mêmes ; mais elles sont la conséquence nécessaire de la vraie foi, et cette foi, se manifestant par les œuvres, nous unit au Rédempteur qui nous justifie.

La foi qui nous excite au bien est un don de Dieu ; elle nous a été méritée par Jésus-Christ ; tout ce qui est bon en nous vient donc de la grâce de Dieu, en Jésus-Christ ; et, sans cette grâce, nous ne pouvons rien faire de bon et d'utile pour notre salut.

Il est bien évident qu'en admettant *un trésor* composé des mérites *surabondants* des saints, lequel trésor peut être distribué aux vivants et aux morts qui en manqueraient, selon la volonté du pape, par les indulgences, on contredit ouvertement la doctrine catholique d'après laquelle aucun homme ne peut être justifié que par les mérites de l'unique médiateur, notre Seigneur Jésus-Christ. Ainsi :

1^o Par sa doctrine sur la grâce ;
2^o Par sa doctrine sur l'immaculée conception de la sainte Vierge ;

3^o Par sa doctrine sur le mérite surabondant de l'acte humain,

L'Eglise romaine professe trois hérésies formellement et directement opposées au dogme de la rédemption.

HÉRÉSIES ET ERREURS DE LA PAPAUTÉ

TOUCHANT LES SACREMENTS

I

BAPTÈME ET CONFIRMATION

Il y a dans le baptême des rites essentiels dont on ne peut se dispenser sans que le sacrement soit nul.

Il en est d'autres qui, sans être absolument essentiels, sont d'origine apostolique. On doit les conserver, et on ne peut les abolir sans manquer de respect aux apôtres eux-mêmes et à leurs premiers successeurs.

Enfin il y a une troisième catégorie de rites ou d'usages que l'on a été obligé de modifier selon les circonstances de temps ou de lieu.

A cette troisième catégorie appartient, par exemple, la fixation des jours où le baptême peut être administré. Dans les premiers siècles, alors que les fidèles étaient moins nombreux et étaient recrutés parmi les adultes, on administrait le baptême, dans chaque Eglise, une fois par an, à Pâques. L'Eglise prenant de l'extension, on dut l'administrer, non-seulement à Pâques, mais à la Pentecôte. On ajouta ensuite à ces deux fêtes celles de l'Epiphanie et de Noël; puis les autres principales fêtes de l'Eglise; enfin on décida que le baptême pourrait être administré chaque jour.

Il en a été de même pour le baptême des enfants. D'abord on ne baptisait que les adultes après les épreuves du catéchuménat; mais dès qu'il y eut plusieurs générations de chré-

tiens dans les mêmes familles, on présupposa le désir des enfants, sur la garantie des familles, et on les baptisa.

Cet usage remonte aux premiers siècles.

Parmi les rites essentiels que l'on ne peut abolir sans rendre le sacrement nul, nous indiquerons la formule : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » et l'emploi de l'eau naturelle.

Mais, à côté de ces rites essentiels, il en est qui, sans avoir une aussi haute importance, sont si respectables et si antiques, qu'une Eglise ne peut les abolir sans encourir le reproche mérité d'innovation et d'irrévérence à l'égard des traditions apostoliques.

Parmi ces rites, nous en indiquerons deux principaux : La triple immersion dans l'eau, et l'union des deux sacrements de baptême et de confirmation.

La papauté s'est rendue coupable de l'abolition de ces deux institutions dans les Eglises occidentales.

On ne pourrait fixer d'une manière absolument certaine l'époque précise où l'on a abandonné, en Occident, la pratique apostolique de la triple immersion baptismale. Il est probable que cette innovation s'est établie peu à peu, et non en vertu d'un décret de date certaine. Dans tous les livres rituels ou pontificaux manuscrits de cinq cents ans et au-dessus, on ne mentionne que le baptême donné par immersion (1). On peut affirmer en conséquence que, au XIV^e siècle, on conservait encore le rit apostolique dans l'administration du baptême.

Avait-on conservé la triple immersion en usage dans l'antiquité, ou baptisait-on par une immersion unique ?

L'hérétique Eunomius, à la fin du IV^e siècle, fut le premier qui enseigna que le baptême devait être administré par une immersion unique (2). Deux disciples de cet héré-

(1) Dom Martène l'affirmait, il y a environ deux siècles, des manuscrits qui alors avaient trois cents ans de date.

De antiq. Eccl. Rit. Lib. I. C. 1. art. 14, § 6.

(2) Act. Concil. I. Constantinopol.; Sozomen. *Hist. Eccl.* L. VI. c. 26.

siarque, Théophronius et Eutychius, contribuèrent surtout à répandre cette innovation.

Elle se répandit en Occident, de sorte que, à la fin du vi^{me} siècle, on y suivait indifféremment les deux rites d'une seule immersion ou de trois. Léandre, évêque de Séville, en Espagne, ayant consulté à ce sujet Grégoire le Grand, évêque de Rome, celui-ci lui répondit que l'on pouvait suivre légitimement l'un ou l'autre usage (1).

Le quatrième concile de Tolède alla plus loin, et décréta que l'on devrait baptiser par une seule immersion (2). Hildephonse, archevêque de Tolède (3), donne comme motif de ce règlement, que les hérétiques, par la triple immersion, avaient l'intention de diviser l'essence divine.

Ce fut sous le même prétexte que les évêques d'Espagne ajoutèrent le *filioque* au symbole, sans réfléchir qu'en voulant enseigner l'unité d'essence, ils s'attaquaient à la Trinité des Personnes.

L'usage espagnol n'avait pas pénétré en France, au ix^{me} siècle. En effet, à cette époque, le docte Alcuin s'éleva contre lui aussi bien que contre l'addition *filioque*, et blâma sévèrement *les hérésies espagnoles* (4).

Walfrid blâma également, à la même époque, l'innovation espagnole (5); mais, en 868, un concile de Worms en prit la défense, et affirma que les deux usages de trois immersions ou d'une seule étaient également légitimes (6).

La coutume d'une immersion unique s'était conservée en France, dans le diocèse de Saint-Malo, jusqu'au xvii^{me} siècle (7). A la fin du xiii^{me} siècle, des prêtres du diocèse d'Angers s'étaient permis de baptiser, les uns par une immersion

(1) Gregor. Magn. Epist. Lib. I. Epist. 41.

(2) Concil. Toletan. IV. C. 6.

(3) Hildeph. *Annotat. de Cognit. Bapt.* Lib. I. C. 117.

(4) Alciun. Epist. 69 ad Lugdun.; Epist. 81 ad Paulin.

(5) Walfrid. *De reb. Eccl.*

(6) Conc. Wormat. C. 5.

(7) V. Statut. Guillelm. ann. 1620.

unique, les autres en versant de l'eau sur les baptisés. L'évêque Nicolas Gélant, dans son synode de 1275 (1), blâma ces deux usages et ordonna de suivre le rit apostolique de la triple immersion.

D'après ce document, on voit que le baptême par infusion commençait à être administré par quelques prêtres, à la fin du XIII^e siècle, mais que cet usage était considéré comme blâmable. Il arrivait parfois que, pour donner le baptême, on plongeait seulement trois fois la tête du catéchumène dans l'eau (2). Cet usage s'était conservé à Milan jusqu'au XVII^e siècle. Il fut probablement le rit intermédiaire entre l'immersion et l'infusion.

A dater du XIV^e siècle, le baptême administré par infusion s'établit dans l'Occident tout entier, sans que la papauté, dont l'autorité y était universellement reconnue, s'y soit opposée. Elle doit en conséquence porter la responsabilité d'une innovation contraire au rit apostolique de l'administration du baptême.

Nous ne prétendons pas que le baptême, administré par *infusion* ou par *aspersion* soit *invalid*. Quelques Grecs l'ont prétendu, mais d'autres Grecs et l'immense majorité des orthodoxes acceptent comme *valide* le baptême administré de cette manière. On sait que, dans la primitive Eglise, on baptisait ainsi les malades obligés de garder le lit et que l'on désigne dans les antiques monuments par le nom de *cliniques* (alités). L'Eglise n'eût pas conféré le baptême de cette manière, même aux malades, si elle l'eût considéré comme *nul*. Il est à remarquer qu'elle ne le renouvelait pas. Seulement on n'admettait pas aux ordres ceux qui avaient été ainsi baptisés, et le baptême des *cliniques* n'était pas accompagné de l'*imposition des mains*, c'est-à-dire de la confirmation.

D'après ces dispositions, que l'on rencontre dans les plus

(1) V. D'Archery Spicil. T. XI.

(2) Hieron. *Dialog. adv. Luciferian.*

anciens documents canoniques, il est évident que le baptême administré aux *cliniques* par aspersion ou infusion, tout en étant *valide*, était cependant considéré comme *défectueux*, en ce sens qu'il n'était pas administré selon le rit apostolique. C'était un baptême de *nécessité*, et non pas un baptême *régulier*.

Peut-on dire que la papauté ait pu introduire ou laisser introduire impunément, dans les Eglises soumises à son autorité, un baptême considéré comme *défectueux* par l'Eglise primitive? qu'elle a pu décider qu'un baptême administré d'une manière *défectueuse* et dans des *cas de nécessité*, pouvait *licitemen*t devenir le baptême ordinaire et légal?

On peut affirmer que le baptême romain actuel est *valide*, mais qu'il est *illicite*. Sans doute, ceux qui ont été condamnés par leur naissance à recevoir un tel baptême ne peuvent en être responsables devant Dieu; sans doute, ils ne doivent ni ne peuvent se faire *rebaptiser*, puisque le baptême qu'ils ont reçu est *valide* et que le baptême est *unique*; mais la papauté est coupable d'avoir accepté et enseigné comme baptême *ordinaire*, un baptême *illicite*, administré en dehors du rit apostolique.

D'après ce que nous avons dit plus haut, on peut fixer la fin du XIV^{me} siècle et le commencement du XV^{me} comme l'époque où s'établit l'innovation. Aussi rencontre-t-on encore, dans plusieurs Eglises antérieures à cette époque, les baptistères qui servaient au baptême par immersion. Ces vieilles pierres sont autant de témoins muets de l'innovation romaine.

A dater du commencement du XV^{me} siècle, cette innovation s'était tellement répandue que, au XVI^{me}, les protestants qui avaient la prétention de ramener l'Eglise à sa pureté primitive, l'acceptèrent et la mirent en pratique. Aujourd'hui encore, ceux d'entre eux qui baptisent, le font par infusion ou par aspersion, et souvent, dans certaines sectes, avec une telle légèreté, que l'on peut douter si leur

baptême peut être considéré comme réel, s'il n'est pas un vain simulacre de sacrement.

L'Eglise anglicane admet en principe les deux rites sacramentaux de l'immersion ou de l'infusion pour les enfants, selon que les parents déclarent que cet enfant est *fort* ou *faible*. Elle admet également les deux rites pour les adultes (1). Mais on peut affirmer que l'innovation romaine a été respectée, et que l'immersion n'est pas en usage dans cette Eglise.

Les théologiens romains osent affirmer aujourd'hui qu'il *est de foi* que le baptême administré par infusion ou aspersion est *valide*. La raison qu'ils donnent à l'appui de cette assertion, c'est que, *depuis quelques siècles* (2), l'Eglise romaine l'administre ainsi. Le concile de Trente a même fait un canon pour déclarer *anathème* celui qui dirait que l'Eglise romaine, *mère et maîtresse de toutes les Eglises*, ne professer pas une doctrine vraie touchant le baptême (3).

Le concile de Trente, purement romain, était juge et partie en cette cause. Pour être exact, il aurait dû être plus modeste et réclamer seulement l'indulgence pour le rit baptismal qu'il prenait sous sa protection. De même, les théologiens romains devraient se montrer plus modestes, et s'appliquer seulement à établir que le baptême de leur Eglise est *valide*.

Quant à *sa licéité*, ni leurs propositions hasardées, ni l'anathème du concile de Trente ne pourront l'établir, car cela est illicite qui a été établi par une autorité incomptente, contrairement aux enseignements apostoliques, et aux traditions primitives, conservées par l'Eglise romaine elle-même, jusqu'au XIV^e siècle.

Pour être complet, il faut reconnaître que la papauté n'a

(1) V. le *Livre des Prières au Baptême public des enfants et au Baptême des adultes*.

(2) *Ab aliquot saeculis*, dit le P. Perrone, *De Baptism. c. 1. Proposit. 2.* Ce théologien accepte même la fin du XIV^e siècle comme l'époque de l'innovation. (*Ibid.*)

(3) Concil. Trident. *De Baptism. C. 3.*

pas condamné le rit apostolique de l'immersion. On pourrait donc, même dans l'Eglise romaine, baptiser de cette manière. On peut dire cependant que les choses en sont arrivées à un point, dans cette l'Eglise, qu'un prêtre qui voudrait administrer le baptême par immersion, serait considéré comme *un novateur* et serait probablement condamné par son évêque comme *un rebelle* contre l'Eglise. Il serait curieux de voir un prêtre occidental traité de *novateur*, pour avoir suivi un rit apostolique aboli seulement depuis cinq cents ans et par une simple coutume contraire.

Ceux qui, dans l'Eglise romaine, veulent maintenir *la vieille foi et les vieux rites* sont regardés comme des novateurs. Cet étrange renversement des choses a pour cause la manie des papes de tout changer au nom de l'Eglise qu'ils identifient avec eux. Par ce procédé, on ferait des apôtres et des Pères de l'Eglise autant de novateurs et d'hérétiques. Il n'est donc pas étonnant que l'Eglise romaine considère comme tels et comme *apostats*, ceux qui suivent les traditions des apôtres, des Pères et des conciles de l'Eglise primitive.

Les théologiens romains ont voulu expliquer les motifs qui ont amené l'Eglise romaine à abolir le rit apostolique du baptême. Ecouteons un des derniers, des plus savants, des plus autorisés, le père Perrone, professeur de théologie à ce collège romain que l'on donne comme le grand centre de la science théologique en Occident : « Plusieurs et de très-graves raisons ont amené l'Eglise romaine à adopter le rit de l'infusion ; d'abord l'usage qui s'était établi très-facilement de conférer ainsi le baptême et qui avait pris une telle consistance que *tous les livres rituels*, édités vers la fin du xiv^{me} siècle, prescrivent d'administrer le baptême par infusion (1) ; ensuite le soin

(1) Nous avons vu que Dom Martène, beaucoup plus savant sur les manuscrits que le P. Perrone, n'est pas aussi affirmatif.

que l'on devait prendre de l'âge tendre des petits enfants auxquels l'immersion pourrait être nuisible. »

Il a donc fallu mille trois cents ans à l'Eglise romaine pour s'apercevoir que l'immersion pouvait être nuisible aux enfants ; elle permet encore de leur être nuisible, puisqu'elle ne condamne pas l'immersion ; enfin toutes les Eglises orientales ne s'en sont pas encore aperçues.

Le père Perrone ajoute ces autres raisons : « On devait éviter le danger de noyer les enfants qui auraient pu tomber des mains du ministre au fond du baptistère, ce qui est arrivé plusieurs fois, et obvier à ce que les eaux baptismales fussent souillées, ce qui était un mauvais présage, comme on l'observa au baptême de Constantin Copronymé ; si cet accident arrivait, on ne pouvait renouveler l'eau qu'avec beaucoup de peine (*gravi labore*) puisqu'elle est consacrée par une assez longue prière. »

On a peine à retenir un sourire en lisant ces futilités du grave théologien. Les inconvénients dont il parle n'avaient pas frappé l'Eglise romaine pendant treize siècles, et n'ont point encore frappé les Eglises orientales. Vraiment, *au xiv^{me} siècle*, en plein moyen âge, l'Eglise romaine était devenue bien avisée.

Continuons la citation du père Perrone :

« On devait veiller à la pudeur des femmes après l'abolition du ministère des diaconesses. »

Ne pourrait-on pas trouver, pour remplacer les diaconesses, des religieuses ou de vertueuses femmes, pour le cas, très-rare depuis le xiv^{me} siècle, du baptême d'une femme adulte ?

Cette raison est digne des précédentes.

Le théologien romain continue :

« On devait abolir les inconvénients résultant, surtout dans les pays du Nord, du baptême administré par immersion dans l'eau froide (1). »

(1) Perron. *Loc. supracit.*

Qui empêche de baptiser dans l'eau tiède? L'Eglise de Russie, qui baptise par immersion, gèle-t-elle les enfants?

Telles sont les raisons fuites et ridicules au moyen desquelles les théologiens romains ont voulu légitimer l'innovation de leur Eglise.

Alors que les motifs eussent été plus graves, il n'en serait pas moins établi : 1^o que l'Eglise romaine, sans en avoir le droit, a aboli le rit apostolique du baptême; 2^o que son baptême, quoique *valide*, est *illicite*.

Une grave erreur s'est introduite dans l'Église romaine relativement au sacrement de confirmation.

L'ancienne coutume, dit Dom Martène (1), coutume qui s'est perpétuée presque jusqu'à notre temps, était de donner le sacrement de confirmation aux enfants aussitôt après le baptême. Non-seulement les rituels et les pontificaux l'attestent, mais encore tous les Pères qui ont écrit sur ce sujet.

La raison de cette coutume, c'est que par le baptême *on naît* seulement à la vie régénérée, et que l'on a besoin de la vertu du Saint-Esprit *pour croire et devenir homme parfait*. Selon la sainte Ecriture, on doit renaitre en même temps *par l'eau et par l'Esprit*. On renait *par l'eau* au moyen du baptême; on renait *par l'Esprit* au moyen de la confirmation.

En consultant les plus anciens sacramentaires occidentaux, on acquiert la preuve que l'ancienne Eglise latine professait la même doctrine que l'Église orientale actuelle, touchant l'union des deux sacrements de baptême et de confirmation, leur administration et leur ministre.

Dans l'ancien sacramentaire gélasién, édité par le cardinal Thomasi, on trouve, après le rit du baptême, celui de la confirmation. On y lit cette règle : « Par trois fois tu immergeras l'enfant dans l'eau; puis quand il sera retiré des fonts, l'enfant sera marqué du chrême sur la tête par le

(1) Dom Martène, *De antiqu. Eccl. Rit.* Lib. I. C. 2, art. 1.

prêtre qui dira : « Dieu Tout-Puissant, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui t'a régénéré par l'eau et le Saint-Esprit, et qui t'a accordé la rémission de tes péchés, te fait l'onction avec le chrême du salut, en Jésus-Christ, Notre Seigneur, pour la vie éternelle. »

Le samedi saint, lorsque le baptême était donné d'une manière solennelle, l'évêque ajoutait une prière pour demander les sept dons du Saint-Esprit.

Mais le vrai sacrement de confirmation était administré par l'onction du chrême ; et c'est l'évêque qui faisait lui-même cette onction lorsqu'il donnait la confirmation (1). Il la donnait ordinairement le samedi saint avec le baptême. Dans un vieux manuscrit du ix^e siècle (2), on indique la prière suivante pour conférer la confirmation :

« Dieu Tout-Puissant éternel qui as daigné régénérer tes serviteurs ici présents par l'eau et le Saint-Esprit, et qui leur as donné la rémission des péchés, envoie du ciel sur eux ton esprit septiforme, ton saint paraclet, l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de science et de piété ; remplis-les de l'esprit de ta crainte et, dans ta bonté, marque-les du signe de la croix pour la vie éternelle. »

Il est évident que cette formule est la même que celle du sacramentaire gélasien citée plus haut ; seulement un peu plus détaillée.

Elle est indiquée, avec de légères modifications, comme la formule de la confirmation, qu'elle soit récitée par l'évêque, lors du baptême solennel de la veille de Pâques, ou par le prêtre après le baptême ordinaire (3).

(1) Codex S. Remig. Rem. (m^{ss} du viii^e siècle). *Ap. Marten. Lib. I. C. 2, art. 18.*

(2) Codex Parthen. (m^{ss} du ix^e siècle). *Ibid.*

(3) Lib. *Sacrament. monast. Moisacens.*; m^{ss}, Gemmet. et d'autres anciens manuscrits l'attribuent à l'évêque ; d'autres l'attribuent au prêtre ; V. Cod. Gladbac.; Ritual. Lemovic.; Vet. Missale Rom. ad usum Minorum ; Rit Cadom.; Rit. Ambrosian. ap. D. Martène, *de antiqu. Eccl. Ritib.* Lib. I. C. 1, art. 18.

Il est à remarquer que, dans l'office du baptême, tel qu'il est administré aujourd'hui dans l'Eglise romaine, on a conservé l'onction du chrême et la prière indiquée dans tous les anciens rituels et sacramentaires occidentaux pour la formule du sacrement de confirmation. On doit en conclure que ce sacrement est encore conféré aujourd'hui par le prêtre, aussitôt après le baptême, selon l'ancienne coutume.

Cependant, on enseigne aujourd'hui, dans l'Eglise romaine, que l'évêque seul peut donner la confirmation, et que le prêtre ne la confère pas, tout en faisant l'onction du chrême et en y joignant la prière en usage, de temps immémorial, pour l'administrer, et dont on s'est servi pour cela jusqu'au XIII^e siècle (1).

Il faut remonter assez haut pour trouver l'origine de cette erreur. En effet, dès le IX^e siècle, le patriarche Photius reprochait à l'évêque de Rome, Nicolas I^r, d'enseigner qu'il était interdit aux prêtres de conférer la confirmation. « D'où vient cette loi? disait-il (2); quel en est le fondateur? Serait-ce un des apôtres? Serait-ce un des Pères? Serait-ce un des conciles? »

On ne pouvait donner à cette loi aucune de ces origines et l'on peut penser que certains évêques cherchaient, dès le IX^e siècle, à en abuser au profit de leur autorité dont ils cherchaient à exagérer les prérogatives.

Sans doute, c'était l'évêque qui, primitivement, donnait le baptême, à certains jours solennels; et c'était lui aussi, par conséquent, qui donnait la confirmation aux nouveaux baptisés. Mais lorsque l'usage s'établit d'administrer le baptême tous les jours et partout, le prêtre l'administra et, avec lui, la confirmation.

Le reproche adressé par Photius à l'évêque de Rome donne à penser que ce fut dans cette église que l'on commença à résERVER à l'évêque l'administration de la confir-

(1) D. Martène. Lib. I. C. 1, art. 1, § 3.

(2) Phot. *Epist. ad omnes Episcop.*

mation. Mais on n'osa, ni enlever positivement au prêtre le pouvoir de conférer ce sacrement, ni changer les rits unis du baptême et de la confirmation. C'est pourquoi on retrouve des traces de l'ancienne coutume jusqu'au XIII^{me} siècle; et l'on a conservé jusqu'aujourd'hui les rits unis des deux sacrements.

Le prêtre continua ainsi, dans l'Église romaine, à administrer la confirmation, et il continue encore aujourd'hui à l'administrer, ce qui n'empêche pas les évêques de la réitérer avec de nouveaux rits. On peut donc dire que l'Église romaine professe, au sujet de la confirmation, la même erreur que les rebaptisants professaient au sujet du baptême.

Des théologiens occidentaux enseignent aujourd'hui que l'évêque seul peut administrer le sacrement de confirmation. Sans vouloir nier absolument le pouvoir du prêtre, le *Catéchisme du concile de Trente* enseigne que l'évêque est le *ministre ordinaire de ce sacrement*, et fait des raisonnements dont la conséquence logique est celle-ci: que l'évêque seul peut conférer ce sacrement. Dans ce catéchisme, on prétend faire remonter cette doctrine au III^{me} siècle. La plupart des pièces indiquées sont apocryphes. Dans les autres, les évêques de Rome paraissent s'attacher principalement à cette idée: que l'évêque était primitivement le ministre de baptême et de la confirmation administrés d'une manière solennelle; que le baptême, devant être administré quotidiennement à cause du nombre des fidèles, il était bien de réservé à l'évêque l'administration de la confirmation. De là, l'opinion très-erronée qu'il en est le ministre *ordinaire*. Il eût été plus juste de dire *extraordinaire*, puisqu'il lui était réservé de l'administrer d'une manière solennelle. Mais le mot *ordinaire* a passé dans la théologie romaine.

Le premier document authentique dans lequel l'administration de la confirmation est considérée comme une prérogative de l'épiscopat, est du V^{me} siècle; c'est la lettre de l'évêque de Rome, Innocent I^{er}, à l'évêque Decentius. Il

est à remarquer qu'Innocent s'élevait contre une coutume des prêtres d'Eugube, en Italie, lesquels conféraient la confirmation. La coutume suivie à Eugube l'était aussi dans l'Église de Cagliari, à la fin du vi^{me} siècle; saint Grégoire-le-Grand (*Epist. ad Januar. Caralit.*) la blâma, comme Innocent avait blâmé celle d'Eugube. Il est à remarquer cependant que saint Grégoire ne condamnait pas en elle-même la coutume de l'Église de Sardaigne. Comme cette Eglise, ainsi que celle d'Eugube, était suburbicaire, c'est-à-dire dépendante du patriarchat romain, les évêques de Rome blâmaient une coutume contraire à celle de l'Eglise que les diocèses suburbicaires considéraient comme Eglise-mère. Mais d'où venait cette coutume suivie, même dans le diocèse de Rome? évidemment de la même source d'où elle était venue dans toutes les Eglises, c'est-à-dire, du pouvoir reconnu aux prêtres d'administrer la confirmation.

Les lettres de saint Innocent et de saint Grégoire-le-Grand prouvent que c'est à Rome qu'a commencé l'erreur qui a envahi depuis toutes les Eglises occidentales.

Mais il est nécessaire de remarquer que saint Grégoire-le-Grand ne regardait la prérogative réservée à l'évêque dans l'Église romaine que comme étant de droit ecclésiastique; en effet, il considérait comme valide la confirmation donnée par les prêtres de Cagliari, ainsi qu'on le voit dans la lettre citée plus haut.

Au ix^{me} siècle, lorsque les Orientaux commencèrent à reprocher aux Latins leurs innovations, Nicolas I^r, évêque de Rome, écrivit aux évêques de France pour les prier de leur répondre. Ratramn, abbé de Corbie, en fut chargé. Il admit que le reproche des Grecs au sujet de la confirmation était fondé; mais il l'excusa en disant que c'était là une simple coutume ecclésiastique et non pas une loi divine (1).

La coutume passa bientôt à l'état de dogme, et un grand nombre de théologiens romains prétendent aujourd'hui que

(1) Flodoard, *Hist. Rhem.*, Lib. III. C. 7; Ratramn, *Contra Grecos*.

le prêtre ne peut jamais administrer validement la confirmation alors que les évêques et même le pape lui en donneraient délégation (1). Cependant, on admet communément que le prêtre peut, avec délégation du pape, conférer validement la confirmation.

Tel est l'état actuel de la théologie dans l'Église romaine : c'est qu'il *est de foi* que l'évêque seul a le pouvoir de conférer la confirmation (2), et on appuie cette assertion sur un canon du concile de Trente (3).

On voit quel chemin a fait la question en Occident depuis le vi^e siècle. Alors, saint Grégoire-le-Grand regardait comme valide la confirmation donnée par des prêtres.

Au ix^e siècle, Ratramn ne regardait que comme une pure coutume ecclésiastique l'usage de réserver à l'évêque la prérogative d'administrer ce sacrement.

Au moyen âge, la théologie, représentée principalement par Thomas d'Aquin (3. *Part. quæst. 72. art. 2*), admettait que le prêtre pouvait donner la confirmation par délégation. Aujourd'hui, on ne parle plus du droit du prêtre et l'on enseigne *comme de foi* que l'évêque seul a le pouvoir de confirmer. On essaye même de baser ce prétendu pouvoir sur l'Écriture sainte (*Act. Apost., c. 8*), c'est-à-dire de le présenter comme une prérogative de *droit divin*.

En présence de ces faits, il est bien évident que l'Église romaine a changé de doctrine relativement à la question du ministre de la confirmation.

D'autre part, nous avons établi que, le rit de la confirmation ayant été laissé parmi ceux du baptême, tel qu'on l'administre encore aujourd'hui dans l'Église romaine, on réitère un sacrement qui ne peut l'être, même d'après la doctrine de l'Église romaine.

(1) V. Juénin. *Comment. hist. et dogmat. de sacrament.* Dissert. III. quæst. V, § 3.

(2) Perron. *Tract. de confirmat.* C. 2.

(3) *Conc. Trident.* Sess. 23, C. 7.

Du reste, l'erreur des *reconfirmants* a son origine dans la conduite du pape Nicolas I^{er}, qui ordonna de réitérer ce sacrement aux Bulgares qui avaient été confirmés par des prêtres grecs, selon la coutume de toutes les Églises d'Orient. Le père Perrone excuse cette conduite par ce singulier motif : que la Bulgarie appartenant au patriarcat occidental, c'était au pape qu'il appartenait de déléguer des prêtres pour donner la confirmation, et non pas à Photius, patriarche de Constantinople. Le théologien jésuite a oublié deux choses : la première, de prouver que la Bulgarie appartenait au patriarcat d'Occident; la seconde, que les prêtres avaient besoin de délégation pour administrer la confirmation.

Les erreurs romaines ne peuvent évidemment prévaloir contre la vérité, telle qu'elle a été admise, de tout temps, dans toutes les Églises orientales, et dans les Églises occidentales jusqu'au IX^{me} siècle ; on peut même dire jusqu'au XIII^{me}. Cette vérité consiste en ceci : que les prêtres ont, en vertu de leur ordre, le pouvoir de conférer le sacrement de la confirmation.

Le docte père Morin (*Exercitat. de confirmat.*) a prouvé, aussi bien que le père Martène, que, en Occident, les prêtres ont confirmé, comme en Orient.

Devant la science de ces deux érudits de premier ordre, sans en compter beaucoup d'autres, les écrivains occidentaux raisonnables doivent s'incliner.

A-t-on bien fait de retirer aux prêtres l'exercice de leur pouvoir ?

Pour répondre à cette question, il suffit de considérer deux choses : la première, que l'on regardait primitivement le sacrement de confirmation comme si utile que l'on blâmait ceux qui différaient de le recevoir ; la seconde, que, aujourd'hui, dans l'Église romaine, la règle est de le différer jusqu'à l'âge de douze ans, et qu'il est souvent arrivé que, par suite de la négligence des évêques, un grand nombre de fidèles ne l'ont reçu que dans un âge avancé ou pas du tout.

Ceci ne serait pas arrivé si chaque prêtre l'avait administré en donnant le baptême.

Nous parlons ainsi au point de vue romain; car, en réalité, tous les fidèles sont confirmés par les prêtres lorsqu'ils sont baptisés, et la confirmation épiscopale n'est qu'*un faux sacrement*.

Pour résumer les considérations qui précédent, il est incontestable: 1^o que les prêtres ont donné la confirmation validement aussi bien dans l'Église latine primitive que dans l'Église grecque; 2^o que ce sacrement était toujours administré en même temps que le baptême.

En séparant les deux sacrements et en ajournant indéfiniment la confirmation, selon la fantaisie de l'évêque, et en retirant au prêtre *le droit* de conférer ce sacrement, l'Église romaine s'est rendue coupable d'une double erreur fort grave. Elle professe *implicitement* une troisième erreur, celle des *reconfirmants*, en laissant, dans l'office du baptême, les prières et l'onction par lesquelles le prêtre et l'évêque conféraient primitivement la confirmation.

L'erreur opposée au pouvoir sacerdotal n'atteignant point radicalement ce pouvoir, il s'ensuit que le prêtre continue à confirmer dès qu'il accomplit les rite établis pour l'administration de ce sacrement.

L'évêque prétendant, de son côté, conférer le même sacrement, il s'ensuit qu'il est réitéré contre toutes les règles.

II

L'EUCHARISTIE.

L'Eucharistie est le rit sacré établi par Jésus-Christ, en mémoire de son immolation sur le Calvaire, et dans le but de communiquer à ses disciples son corps livré et son sang répandu pour le salut du monde.

Pour obéir au précepte donné à la dernière Cène, l'Église, dès l'origine, a choisi le pain et le vin pour les symboles du rit de l'immolation et de la communication au corps et au sang de Jésus-Christ. Pour obéir au même précepte, le pasteur de l'Église a béni ce pain et ce vin, en rappelant les paroles prononcées par Jésus-Christ dans la dernière Cène, et en priant, à son exemple, pour que la bénédiction d'en haut fût une divine consécration pour les symboles de la manducation mystique.

En considérant les divers rits des Églises orientales et de l'Église romaine d'une manière générale et superficielle, on pourrait croire qu'il existe, entre les premières et la dernière, accord parfait. Cependant cela n'est pas. L'Église romaine s'est permis, touchant le sacrement qui est la base de tout le culte chrétien, des changements nombreux et multipliés qui en ont dénaturé l'essence. Elle s'est aussi rendue coupable de plusieurs hérésies.

L'École de Port-Royal a publié un docte ouvrage sous le titre de *Perpétuité de la Foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie*: Les auteurs ont eu pour but d'établir contre les protestants la vérité de la doctrine occidentale par le témoignage des Églises orientales désintéressées dans les luttes de l'Occident. Nous rendons pleine et entière justice à A. Arnault et à ses savants collaborateurs. Seulement, nous avons une restriction à faire à nos éloges, c'est que les auteurs de la *Perpétuité de la Foi* n'ont jugé de la doctrine de l'Église romaine que d'après les plus grands théologiens de cette Église, et qu'ils n'ont pas assez tenu de compte de la doctrine usuelle et populaire de cette Eglise. Cependant cette dernière est celle qui est véritablement professée.

Une revue rétrospective sur la croyance occidentale jettera des lumières sur cette question.

Au ix^e siècle, on souleva en France une discussion très-vive au sujet de la manière d'être de Jésus-Christ dans le

sacrement de l'Eucharistie. L'origine de cette discussion remonte à Paschase-Ratbert, abbé du monastère de Corbie. C'était un des hommes les plus remarquables de l'époque (1). Longtemps modérateur de l'école sous les abbés Adalhard, et Wala, il avait fortement contribué à donner au monastère de Corbie la haute réputation dont il jouissait au ix^e siècle.

Paschase-Ratbert fit plusieurs ouvrages. Le plus célèbre est celui qui a pour titre : *Du Corps et du Sang du Seigneur*. Il l'adressa à Warin, surnommé Placidus, abbé de la Nouvelle-Corbie, et son disciple.

Paschase-Ratbert écrivit son ouvrage d'un style simple en faveur de ceux qui n'étaient pas encore instruits des lettres humaines et qui habitaient le monastère de la Nouvelle-Corbie. Son but était principalement de faciliter l'instruction des jeunes Saxons que l'on y élevait. L'ouvrage n'est point polémique, mais purement dogmatique. L'auteur y expose simplement la doctrine de l'Église et enseigne principalement trois choses : que l'Eucharistie est le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ; que la substance du pain et du vin n'y demeure plus après la consécration, et que le corps eucharistique de Jésus-Christ est le même qui est né de la Vierge Marie. Il est impossible de parler plus clairement que ne le fait Paschase-Ratbert sur chacune de ces questions.

« Il faut croire, dit-il (2), qu'après la consécration, ce qui paraît encore du pain et du vin n'est cependant autre chose que la chair et le sang de Jésus-Christ. La vérité même l'a certifié à ses disciples par ces paroles : « C'est ma chair pour la vie du monde. » Le sacrement de l'Eucharistie est en même temps vérité et figure; vérité, parce qu'il contient réellement le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ; et figure, parce que le prêtre, en immolant tous les jours l'agneau sur l'autel, rappelle le souvenir du sacrifice

(1) Voir notre *Histoire de l'Eglise de France*, t. III, pages 374 à 382.

(2) Pasch. Ratb., *De corp. et sang.*, *passim*

que Jésus-Christ a offert une fois sur la croix. Le changement qui se fait sur l'autel s'opère par la vertu de cette parole : « *Hoc est corpus meum*, ceci est mon corps, parce que c'est une parole divine et toute-puissante. C'est aussi par cette autre parole : « *Hic est sanguis meus*, ceci est mon sang, » que ce qui était auparavant vin et eau devient sang et le même sang qui a été donné aux disciples. Si vous me demandez la raison de ce mystère, je n'en ai d'autre à vous donner que la puissance et la volonté de Jésus-Christ, et ma foi est là-dessus toute ma science. »

Personne, à l'époque où écrivait Paschase-Ratbert, ne contesta ce qu'il disait de la présence réelle et du changement de substance qui s'opère dans le sacrement de l'Eucharistie ; mais en disant que « le corps de Jésus-Christ, réellement présent dans l'Eucharistie, était la même chair qui est née de la Vierge, la même qui a souffert sur la croix et qui est sortie glorieuse du tombeau, » il donna lieu à une discussion importante. Plusieurs Pères de l'Église, saint Ambroise en particulier, avaient bien parlé de la même manière et on ne s'était pas mépris sur la valeur de leurs expressions ; mais au ix^e siècle, la dialectique d'Aristote, qui commençait à être beaucoup étudiée ; avait introduit dans le langage scientifique une précision qui dégénérerait parfois en un pédantisme ridicule et faisait trouver des difficultés dans les propositions les plus simples.

On ne trouva donc pas fort juste de dire que le corps eucharistique fût le même que le corps né de la Vierge, et on trouva qu'il en différait *quant à la manière d'être*.

Amalaire, qui publia son *Traité des offices ecclésiastiques* en même temps que Paschase-Ratbert publiait pour la première fois son *Traité du corps et du sang du Seigneur*, avait fait de subtiles distinctions sur trois manières d'être qui pouvaient convenir au corps de Jésus-Christ (1).

Ce qu'il disait n'attaquait en rien le dogme catholique de

(1) *De Officiis Eccl.*, lib. III, c. xxvi.

la présence réelle, mais pouvait donner lieu à d'interminables discussions, comme tout ce qui est de pure subtilité. Florus (1), diacre de Lyon, entra donc en lice contre Amalaire et le dénonça dans un concile où se trouvaient Drogon de Metz, Hetti de Trèves, Aldric du Mans, Alberic de Langres et Raban, abbé de Fulde ; ces savants personnages ne condamnèrent point Amalaire et donnèrent au contraire à ses ouvrages des éloges mérités. Florus ne se tint pas pour battu et dénonça de nouveau Amalaire aux Pères d'un concile qui se tint à Quiercy. Ceux-ci ayant demandé au célèbre liturgiste s'il pouvait appuyer ses opinions sur quelques passages des Pères, et celui-ci ayant déclaré franchement qu'il ne le pourrait, ses subtilités furent déclarées dangereuses (2).

Pour peu qu'on examine les paroles d'Amalaire, il est facile de se convaincre qu'il n'attaquait pas le moins du monde la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Il parle au contraire de ce dogme de la manière la plus claire (3).

Le troisième livre surtout des *Offices ecclésiastiques* (4) est rempli de témoignages formels en faveur de la foi catholique.

Dans sa lettre à Gunthar, Amalaire ne s'exprime pas

(1) Il n'y eut entre Florus et Amalaire qu'une simple discussion liturgique. Florus avait fait, comme Amalaire, un traité de la Messe.

(2) *Hist. litt. de France*, t. V.

(3) Usserius, savant protestant, en convient, mais il ajoute que ce fut pour cela qu'il fut condamné au concile de Quiercy. Usserius a oublié de dire où il avait trouvé ce fait.

Blondel, ministre protestant, qui a fait Paschase-Ratbert auteur du dogme de la présence réelle et de la transsubstantiation, prétend que dans le concile de Quiercy, Florus et Amalaire furent les adversaires de Paschase. Ces différents personnages avaient des opinions contradictoires, mais peu importe à Blondel. Dans le désir de trouver des adversaires à Paschase-Ratbert, il enregistre la plupart des hommes célèbres de cette époque. Une chose certaine, c'est que personne n'a contesté ce que Paschase-Ratbert a dit de la présence réelle, excepté *peut-être* Jean Scot. Blondel n'a rien compris à la discussion qui eut lieu au IX^e siècle au sujet de l'Eucharistie.

(4) Voir surtout le chap. xxiv du III^e livre.

moins clairement. Ce jeune homme lui avait reproché de communier trop souvent et de cracher peu de temps après avoir communié. Amalaire, pour répondre à ce second reproche, dit qu'il avait un tempérament lymphatique et que c'était pour lui une nécessité de cracher souvent ; c'est pourquoi, ajoute-t-il, si, malgré ses précautions, il crachait quelque parcelle de l'Eucharistie, Dieu ne lui en ferait pas un crime ; et du reste, l'essentiel est de recevoir le corps de Jésus-Christ avec un cœur pur. Quant au premier reproche, Amalaire répond à Gunthar que les anciens canons ordonnaient de communier chaque fois qu'on assistait au saint sacrifice ou de déclarer la raison pour laquelle on s'en absténait.

« Vous avez suivi, lui dit-il (1), le conseil de Gennade de Marseille qui exhorte les fidèles à communier tous les dimanches, apparemment parce qu'il n'avait pas coutume lui-même de communier tous les jours. C'est plutôt saint Augustin qu'il faut consulter. Ce saint docteur, parlant de ceux qui communient tous les jours et de ceux qui ne croient pas pouvoir le faire tous les jours, dit qu'ils ne doivent pas se condamner les uns les autres. »

Amalaire ne doutait point, et avec raison, des sentiments de saint Augustin sur la présence réelle. Il n'en fut pas de même d'un jeune moine nommé Frudegarde, pour lequel certaines expressions du saint docteur étaient une occasion de trouble et d'inquiétude. Frudegarde (2) était disciple de Paschase-Ratbert, et il lui écrivit pour lui exposer les textes de saint Augustin qu'il croyait contraires à la présence réelle.

L'abbé de Corbie lui répondit très-sagement que pour entendre ces textes obscurs de saint Augustin, il fallait les

(1) Amal., *Epist. ad Gunth.*

(2) Blondel s'est hâté de mettre Frudegarde parmi les adversaires de Paschase-Ratbert, qui combattirent vaillamment contre l'invention de cet abbé. Il faut avoir de la *bonne volonté* pour faire l'histoire de cette manière.

rapprocher de ceux où il parlait plus clairement, et que de cette manière, il verrait bientôt que le saint docteur admettait certainement la présence réelle. Il lui cite en particulier ces paroles tirées d'un de ses sermons : « Dans le pain eucharistique, recevez ce qui a été suspendu sur la croix, et dans le calice, ce qui a coulé du côté de Jésus-Christ. » Paschase-Ratbert joignit à cette lettre un extrait de son commentaire sur saint Matthieu, où il parle de l'Eucharistie.

Lorsque Paschase-Ratbert eut publié pour la seconde fois son traité de l'Eucharistie vers l'an 844, on agita de nouveau dans les écoles théologiques la question non pas de la *présence réelle*, mais de la *manière d'être ou de la forme* du corps eucharistique de Jésus-Christ.

Le monastère de Corbie possédait alors un homme de haute capacité nommé Ratramn. Ce moine affectionnait surtout les questions difficiles (1) et ardues et s'était trouvé en désaccord avec son abbé sur la question de la naissance de Jésus-Christ. Ratramn, sans attaquer les prérogatives virginales de la sainte Mère de Jésus-Christ, prétendait que la naissance du Dieu-homme s'était opérée d'une manière naturelle. Paschase-Ratbert fit un livre pour le réfuter et prouver que cette naissance s'était opérée d'une manière surnaturelle et miraculeuse (2). Ratramn fut vaincu dans cette lutte, quitta Corbie et se retira au monastère de Ferrières, auprès du célèbre abbé Loup, son ami. Loup écrivit à Paschase-Ratbert pour le réconcilier avec son disciple (3); mais le pieux abbé de Corbie mourut vers cette époque et Ratramn attaqua son opinion touchant le corps eucharistique de Jé-

(1) Ratramn avait eu une discussion avec un moine dont on ignore le nom et qui prétendait que tous les hommes n'avaient qu'une seule et même âme. (Voir *Hist. litt. de France par les Bénéd.*, t. IV, pages 258, 259.)

(2) Voir D. Luc d'Acheri, *Spicileg.*, t. I, nov. édit.; Pasch. Ratb., *De Part. Virg.*; Ratram., *De Nativit. Christi*.

(3) Loup écrivit trois lettres à Paschase-Ratbert (Lup., *Epist.* 56, 57, 58). Nous croyons que le moine dont il parle était Ratramn. Il était lié avec ce dernier, comme on le voit par une lettre qu'il lui adressa et qui nous a été conservée (Lup., *Epist.* 79).

sus-Christ. Karl le Chauve, qui aimait à s'occuper de questions de théologie et de philosophie, et qui avait lu l'ouvrage de Paschase-Ratbert, voulut que Ratramn mit aussi ses opinions par écrit. Telle fut l'occasion du livre du savant moine intitulé, comme celui de Paschase : *Du corps et du sang du Seigneur* (1).

Après avoir expliqué les termes dont il doit se servir, Ratramn pose clairement les deux questions qu'il se propose de résoudre. La première est celle-ci : « Le corps et le sang que les fidèles reçoivent à l'Église s'opèrent-ils en mystère ou en vérité, c'est-à-dire de manière qu'il y ait quelque chose de mystique qui ne puisse être aperçu que des yeux de la foi. Ou bien tout s'y opère-t-il d'une manière tellement évidente que les yeux du corps découvrent aussi bien que les yeux de la foi ce qui s'opère. »

Ratramn répond qu'il y a quelque chose de mystique dans la manière dont le mystère eucharistique s'opère et qu'il n'est accessible à nos sens que par les *accidents* ou espèces (2). Ces espèces ou apparences sont celles du pain et du vin, tandis que la substance, visible seulement pour les yeux de la foi, est celle du corps et du sang du Seigneur.

Ratramn se pose ensuite cette seconde question : « Le corps que l'on reçoit à l'autel est-il celui qui est né de la Vierge Marie et qui a souffert ?

C'était sur ce point qu'il voulait attaquer Paschase-Ratbert. Il fait donc une distinction subtile que n'avait pas faite le pieux abbé de Corbie ; selon Ratramn, le corps eucharistique est bien le même *substantiellement* que le corps né de la Vierge, mais il n'est pas le même *accidentellement*, c'est-à-dire, quant à la *forme*, à la *manière d'être* et aux *attributs*.

(1) Ratram., *Lib. De corp. et sang. Dom.* (Voir Natal. Alex., t. VI, diss. 13.)

(2) Le mot *espèce*, *species*, a été traduit par le mot figure ou par d'autres analogues, par les protestants. On conçoit qu'avec cette méthode on puisse trouver bien des phrases opposées au dogme catholique dans les ouvrages les plus orthodoxes. Il était facile surtout d'en trouver dans le livre de Ratramn, où il se proposait de traiter une question aussi subtile.

dont il est doué. Il n'attaquait pas la *présence réelle*; au contraire, tout dans son livre, le titre même, prouve qu'il ne songeait pas à la contester; il dit positivement qu'il regarde comme un crime la seule pensée de nier la présence réelle (1). La discussion roulait donc sur une question tout à fait secondaire, et fort peu importante en elle-même; car si Paschase-Ratbert, et ceux qui avaient parlé de l'Eucharistie comme lui, n'avaient pas fait explicitement la distinction de Ratramn, elle était certainement dans leur pensée.

Le livre de Ratramn fit du bruit, et tous ceux qui se flattaien d'avoir tant soit peu de pénétration voulurent dire leur mot sur la question qu'il avait soulevée. Un des premiers à entrer en lice fut Jean, surnommé Scot ou Erigène, parce qu'il était originaire d'Ecosse.

C'était un homme peu profond, mais assez instruit, d'un esprit singulier et systématique, et qui avait le talent d'obscurcir tellement les questions qu'il voulait traiter qu'il finissait par les rendre à peu près incompréhensibles. Il affectait une pénétration qui n'était ordinairement qu'une subtilité

(1) On peut consulter sur ce point, surtout les nos 9, 10 et 12 de son livre.

Il est bien étonnant que le livre de Ratramn ait été abandonné aux protestants comme un livre hérétique. On y trouve certainement beaucoup d'expressions dont on peut abuser, et c'était inévitable en traitant la matière comme il l'a fait; mais quand on examine le livre en lui-même et qu'on a égard à la discussion qui s'était élevée de son temps, ce livre, si obscur en apparence, devient clair. Dès 1559, les censeurs des livres établis par le concile de Trente classèrent le livre de Ratramn parmi les livres hérétiques. Le cardinal du Perron fut du même avis et fut copié depuis, à peu près, par tous ceux qui en parlèrent. Les théologiens de Douai, cependant, dès l'an 1571, avaient trouvé cet ouvrage bon, à part quelques expressions qu'ils n'entendaient pas, parce que la question historique n'était pas encore complètement éclaircie. En 1655, de Sainte-Beuve, professeur de Sorbonne, fut le premier qui se déclara ouvertement pour le livre de Ratramn. On l'examina alors d'un peu plus près. D. Mabillon releva une foule de fausses interprétations que les protestants lui avaient données dans leurs traductions, et le livre du savant moine de Corbie commença à être réhabilité comme il le mérite. Les auteurs de la *Perpétuité de la Foi*, malgré leur science, n'avaient pas une idée juste du livre de Ratramn, qu'ils abandonnaient à cause de son obscurité, et n'avaient pas parfaitement compris la discussion qui s'éleva au ix^e siècle sur l'Eucharistie. Leurs adversaires, Blondel, Aubertin, etc., etc., la comprenaient beaucoup moins encore.

puérile, et croyait parler de tout d'une manière profonde, parce qu'il ne se comprenait peut-être pas toujours lui-même.

Karl le Chauve, qui avait hérité de Charlemagne et de Hludwig-le-Pieux l'amour de la science, accueillit l'Ecos-sais dans son intimité, et il se plaisait à lui poser des questions singulières, afin de s'égayer des réponses originales qu'il donnait toujours.

Jean Scot, comme on le pense bien, voulut surpasser Ratramn en subtilité, et au lieu de voir comme lui un corps eucharistique différent seulement quant à la manière d'être du corps naturel de Jésus-Christ, ne voulut voir, dans le sacrement de l'autel, que des *accidents* et des *figures* (1).

Ascelin (2), qui nous fait surtout connaître le livre de Jean Scot, dit positivement qu'il se proposait d'attaquer la foi commune sur la présence réelle, mais qu'il avait soin de cacher sa pensée sous des apparences d'orthodoxie. Son livre était diamétralement opposé à celui de Paschase-Ratbert. A peine Jean Scot l'eut-il publié qu'un moine de Fleury, nommé Adrevald, y opposa un traité tiré des saints Pères (3). Il est probable aussi que ce fut pour le réfuter que le savant Haimon (4), évêque d'Halberstat, écrivit son *Traité de l'Eucharistie*, dans lequel il établit, de la manière la plus claire, le dogme de la présence réelle attaqué par Jean Scot.

(1) L'hérétique Béranger avoua que le livre de Jean Scot lui avait été très-nuisible. Ce livre fut condamné en 1050 par le concile de Vercceil, comme nous l'apprend Durand de Troarn, et condamné au feu par un concile de Rome de 1059. Le savant de Marca prétendit que le livre de Jean Scot était le même que celui de Ratramn, et cette conjecture fut adoptée par les savants auteurs de la *Perpétuité de la Foi*. Mais le P. Mabillon et le P. Noël-Alexandre, entre autres, ont démontré que le livre de Ratramn était différent de celui de Jean Scot, et que le premier était orthodoxe. (Voir Natal. Alex., diss. 43, t. VI; *Hist. litt. de France par les Bénéd.*, t. V., p. 338 et p. 424.)

(2) Ascelin., *Epist. ad Berengar.*

(3) Apud D. Luc d'Acheri, *Spicileg.*, t. I, nov. edit.

(4) *Ibid.* — Haimon travailla beaucoup sur l'Écriture sainte. Il composa aussi un abrégé d'histoire ecclésiastique et fut un des plus doctes écrivains de l'époque. (Voir *Hist. litt. de France*, t. V, p. 411 et suiv.)

Ce sophiste eut quelques partisans (1); mais son erreur fut dédaignée de tout ce que l'Église franque avait alors d'hommes remarquables (2).

L'opinion de Ratramn qui, au fond, était la même que celle de Paschase-Ratbert, et différente seulement dans l'expression, fut mieux reçue des savants et adoptée en particulier par Raban-Maur (3), ce qui ne contribua pas peu à le mettre en honneur.

La lettre de Raban à Héribald d'Auxerre ne laisse aucun doute sur la nature de la discussion qui s'éleva au ix^e siècle au sujet du livre de Paschase-Ratbert. Sa lettre à Eigil, abbé de Prum, qui l'avait consulté sur le même sujet, est encore plus claire (4).

(1) Hincl., de *Prædest.*, c. xxxi.

(2) Les protestants (voir *Perpétuité de la Foi*) ont cherché, on comprend pourquoi, à mettre en relief Jean Scot. « Tous les historiens, disent-ils, lui rendent le témoignage d'avoir été un personnage de grand esprit et de grande éloquence, docteur consommé en toute littérature, prêtre et moine très-saint, abbé d'un monastère de fondation royale. Ils disent même qu'on vit une lumière miraculeuse sur le lieu où il avait été tué, ce qui obligea les moines de le transporter dans la grande église et de lui faire un honorable tombeau auprès de l'autel, avec cette épitaphe : « Ci-gît Jean, le saint philosophe qui, en sa vie, fut « enrichi d'une merveilleuse doctrine, et qui, enfin, eut l'honneur de monter, « par le martyre, au royaume du Christ. » »

Les protestants ont confondu Jean Scot avec Jean, abbé d'Althenay. Jean Scot ne fut jamais ni moine ni élevé aux Ordres, disent les savants auteurs de l'*Histoire littéraire de France* (t. V, p. 418), et il n'en faudrait pas davantage pour le distinguer du docte Jean, né en Saxe, que le roi Elfrid appela, vers 884, de France en Angleterre, et qui, après avoir été chapelain de ce prince, devint abbé d'Althenay et fut cruellement mis à mort, ce qui le fit honorer comme martyr. Ce qui a contribué à faire confondre deux hommes si différents, c'est surtout le nom de *Sophista* ou de *sage* donné à l'abbé d'Althenay. L'historien contemporain Asser, qui a fait l'énumération des savants qu'Elfrid appela en Angleterre, parle bien de Jean d'Althenay et ne dit rien de Jean Scot. Noël-Alexandre a surtout bien éclairci ces difficultés (t. VI, dissert. 14).

(3) On voit par sa lettre à Héribald d'Auxerre, qu'il avait été consulté sur ce point par cet évêque et par Eigil, abbé de Prum, et qu'il embrassa l'opinion de Ratramn. Aussi Blondel, fidèle à sa manie, se hâta-t-il de faire de ces trois personnages autant d'ennemis de la présence réelle et de Paschase-Ratbert. Le fait est que les immenses ouvrages de Raban sont remplis des témoignages les plus clairs en faveur de la foi catholique, et qu'il ne songe même pas à l'attaquer dans le passage qui a décidé Blondel à le mettre parmi les adversaires de Paschase.

(4) Apud Mabill., *Act.*, t. VI.

Il commence par y établir la présence réelle comme un point fondamental de la foi catholique qui ne peut être nié que par les infidèles, et n'attaque Paschase que sur ses expressions. Il montre en particulier que Jésus-Christ ne souffre pas de nouveau autant de fois qu'on célèbre les saints mystères. C'était là une des conséquences exagérées que l'on tirait des paroles de Paschase-Ratbert et une des indications les plus précieuses pour nous faire apprécier la controverse eucharistique du ix^e siècle. Plusieurs exagéraient le dogme de la présence réelle jusqu'à n'y rien admettre de figuratif. Les auteurs les plus sages, en admettant comme tous les catholiques la présence réelle, reconnaissaient cependant avec raison que le corps eucharistique n'était pas le même quant à certains attributs et à la *manière d'être*, et que son immolation était figurative.

Au x^e siècle, la discussion fut renouvelée par Béranger, archidiacre d'Angers. Nous avons vu que, entre Paschase-Ratbert et ses adversaires, il ne s'agissait pas de la question de la *présence réelle*, mais de la *manière d'être* du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

Nous pensons que Paschase-Ratbert ne donnait qu'un sens raisonnable à des expressions comme celles-ci, copiées dans les Pères de l'Eglise les plus estimés : « Le corps de Jésus-Christ qui est dans l'Eucharistie est le même que celui qui est né de la Vierge, qui a été crucifié, qui est ressuscité. » Il entendait sans doute qu'il était le même quant à l'*être*, mais non quant à la *forme* ou à la *manière d'être*. Pourtant quelques-uns de ses disciples prirent ces expressions dans leur sens rigoureux, prétendirent que le corps eucharistique était, quant à l'*être* et quant à la *manière d'être*, le même que le corps naturel de Jésus-Christ ; il s'en trouva même qui poussèrent cet absurde système jusqu'à la dernière conséquence et adoptèrent l'opinion monstrueuse du *stercoranisme* (1).

(1) Système d'après lequel le corps eucharistique de J.-C. serait soumis au travail digestif de l'estomac.

Les plus savants hommes, comme Raban au ix^e siècle et Gerbert au x^e, combattirent ce système dont l'absurdité pouvait, aux yeux des simples, retomber sur le dogme catholique; tout en admettant avec l'Eglise la présence réelle, ils prétendirent avec raison que le corps eucharistique de Jésus-Christ, le même que son corps naturel quant à l'*essence*, n'était pas le même quant aux *qualités accidentelles*, à la *manière d'être*; qu'il avait cette nature quasi spirituelle dont seront doués les corps des justes après la résurrection générale; qu'il avait des qualités surnaturelles encore plus éminentes.

Tel est, en effet, le véritable sentiment admis de tout temps dans l'Eglise catholique.

En même temps que des disciples, plus croyants que raisonnables, de Paschase-Ratbert, exagéraient jusqu'à l'absurde le sentiment de ce grand homme, Jean Scot adoptait un système diamétralement opposé et également éloigné de la vraie foi catholique (1). C'était la manie de Jean Scot de vouloir toujours subtiliser plus que les autres; il voulut tellement spiritualiser le corps eucharistique de Jésus-Christ, qu'il ne lui laissa plus aucune réalité, ou du moins le réduisit à une réalité vague et fantastique comme une émanation purement intelligible. Au nom de la philosophie et de la raison, Jean Scot donnait un démenti à l'Ecriture sainte qui affirme une réalité positive, tandis que les stercoranistes plus ou moins exagérés contestaient à la philosophie et à la raison leurs droits les plus légitimes.

Le dogme catholique, également éloigné de ces deux exagérations, donne en même temps satisfaction à la parole divine et à la raison; car la parole de Jésus-Christ est claire: « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » Les droits de la raison sont également respectés dans le dogme

(1) Le livre de Jean Scot est perdu. Mais, comme Béranger déclara avoir pris son opinion dans le livre de ce philosophe, on connaît ainsi l'opinion de Jean Scot par celle de Béranger.

catholique sainement entendu. Les sens, en effet, n'attestent que ce qui *paraît*; leur témoignage ne va pas au delà, et ce n'est que par une induction, qui n'est pas toujours logique, que nous nous formons, d'après l'*apparence* d'un objet, une idée de l'*essence* elle-même de cet objet.

Dans les faits naturels, cette induction est souvent fausse. A plus forte raison, lorsqu'un avertissement divin, clair et formel, nous met en garde contre elle, devons-nous nous abstenir et nous contenter d'accepter purement et simplement ce que les sens nous attestent, c'est-à-dire *ce qui paraît*, ce qui tombe sous les sens. Quant à la réalité, à l'essence, nous la connaissons dans l'Eucharistie par le témoignage divin qui ne contredit en rien le témoignage des sens, qui nous attestent toujours ce qu'ils sont chargés d'attester; et jamais on ne prouvera qu'il soit contraire à la raison d'admettre que, sous les *apparences* qu'attestent nos sens, il ne puisse exister une essence autre que celle que nous serions portés à déduire par le raisonnement, dans les cas ordinaires.

Au point de vue de la philosophie, comme au point de vue de la foi, Jean Scot était donc dans l'erreur. Il n'eut point de partisans jusqu'au xi^e siècle. Son livre même était à peu près oublié lorsque Béranger le tira de la poussière et adopta les sentiments hérétiques qui y étaient développés (1).

Béranger, d'abord écolâtre à Tours, où il s'était acquis une réputation méritée, était devenu archidiacre de l'Église d'Angers. Il avait une science réelle; mais, si nous en croyons un de ses adversaires (2), il aurait poussé, sur ce point, ses prétentions trop loin. Il tranchait de l'homme extraordinaire, et sa démarche trahissait en lui beaucoup

(1) Quelques auteurs, entre autres le P. Mabillon et l'abbé Pluquet, ont prétendu que Béranger avait cru à la présence réelle et rejeté seulement la transsubstantiation. Nous croyons que ces auteurs se sont trompés et que Béranger eut l'opinion qui fut admise par Calvin et ses sectateurs.

(2) Guitmond. Cont. Berengar, lib. I.

de suffisance : il marchait avec une gravité affectée, parlait avec emphase et avait presque toujours la tête enfoncée dans son capuchon, pour faire croire qu'il réfléchissait profondément. Son caractère était, du reste, fort doux, son éloquence insinuante ; il était irréprochable dans ses mœurs, mais la haute estime qu'il avait de sa science l'avait rendu tellement opiniâtre dans ses idées, qu'il les conservait intérieurement, même lorsqu'il était obligé de les abandonner publiquement.

Béranger, après avoir étudié sous Fulbert de Chartres, s'était fixé à Tours, dont il rendit l'école une des plus célèbres de France. Après avoir étudié la grammaire et la philosophie, il se jeta dans le vaste champ de l'exégèse biblique (1). Il n'apportait point à l'étude des Ecritures les connaissances philologiques et historiques qui lui eussent été nécessaires pour en pénétrer le sens, mais seulement une subtilité de dialectique qui ne pouvait que le conduire à des systèmes erronés. C'est ce qui arriva. Comme il ne s'appliquait, dans ses travaux bibliques, qu'à trouver des explications neuves, sans tenir compte des interprétations traditionnelles qui seules peuvent avoir une valeur incontestable, il ne resta pas longtemps dans la vérité.

Béranger avait lu les livres de Jean Scot, dont l'esprit subtil avait beaucoup d'analogie avec le sien ; il avait lu en particulier son livre sur l'Eucharistie, et comme personne n'en avait adopté les conclusions hétérodoxes, ce fut pour Béranger une raison de les admettre, et il entreprit de les propager. Au lieu donc d'interpréter, comme toute la tradition chrétienne, les paroles évangéliques touchant l'Eucharistie, il ne voulut voir dans ce sacrement qu'une simple figure, ou une présence purement intelligible.

Béranger communiqua d'abord son système à de pauvres écoliers qu'il nourrissait et qu'il s'était attachés par ses libé-

(1) Guitmond, loc. cit.

ralités; puis il envoya ces disciples le répandre dans les diverses écoles de France.

L'écolâtre du Bec, Lanfranc, ayant ainsi appris que Béranger enseignait les erreurs de Jean Scot sur l'Eucharistie, s'appliqua dans son école à défendre la croyance catholique. Béranger, qu'on en instruisit, adressa à Lanfranc un défi sur le terrain théologique où il se croyait fort.

« Frère Lanfranc, lui écrivit-il (1), Engelramn de Chartres m'a rapporté que vous désapprouviez et traitiez d'hérétique le sentiment de Jean Scot touchant le sacrement de l'autel, en ce qu'il a d'opposé au sentiment de Paschase que vous défendez. Frère, si cela est, je vous dirai franchement que c'est indigne de vous de raisonner ainsi, car vous n'êtes pas sans intelligence : on voit que ni vous, ni vos disciples n'êtes encore assez versés dans la science des Ecritures. Quoique je n'y sois pas moi-même très-habile, je désirerais bien, s'il était possible, vous entendre discourir sur ce point devant tels juges et tels auditeurs que vous voudriez. En attendant, faites bien attention à ceci : si vous traitez d'hérétique Jean Scot dont j'approuve la doctrine, il faut aussi donner le même titre à Ambroise, à Jérôme et à Augustin, sans parler de beaucoup d'autres. »

Lanfranc dut recevoir cette lettre au moment où il partait pour un concile que le pape Léon IX avait convoqué à Rome, et qui eut lieu dans l'Eglise de Latran. Il ne répondit donc pas à Béranger qui, ignorant son départ, lui écrivit une seconde lettre dans laquelle il s'applaudissait presque d'avoir obligé Lanfranc à adopter ses opinions. Sa vanité lui faisait sans doute croire que le savant prieur du Bec avait reculé devant sa provocation.

Le porteur (2) de cette lettre, n'ayant pas trouvé Lanfranc, la remit à des clercs qui, après l'avoir lue, crurent que le docte écolâtre du Bec s'était véritablement rallié au

(1) Epist. Bereng. ad Lanf. — Ap. Labb. et Gossart. t. ix, pag. 1084.

(2) Lanf., lib. de corp. et sang. Domini, adv. Bereng., c. 4.

sentiment hétérodoxe de Jean Scot, concurent quelques soupçons sur la pureté de sa foi et envoyèrent au concile de Rome la lettre qui lui était adressée.

Cette lettre fut lue dans le concile, où l'on traita la question importante de l'Eucharistie.

On peut croire que le diacre Pierre avait en vue l'erreur de Béranger, lorsqu'au concile de Reims il fit mention de certaines hérésies qui avaient des adeptes en France; l'on s'en fût dès lors sans doute occupé si Hugues de Langres, le premier adversaire de Béranger, n'eût quitté le concile dans la crainte d'être condamné comme simoniaque. Cet évêque, se trouvant au concile de Rome, put éclairer les évêques sur les véritables opinions de Béranger, contre lequel il s'était cru obligé de publier un livre (1) pour défendre le dogme catholique. Béranger fut condamné et cité au concile de Vercceil qu'on indiqua pour l'automne de l'année 1050. Comme la lettre adressée par Béranger à Lanfranc pouvait donner lieu de soupçonner la foi de ce dernier, le pape lui ordonna d'exposer ses sentiments. Il le fit d'une manière si nette et si précise, que tout le concile en fut satisfait. Comme Lanfranc connaissait parfaitement les opinions de Béranger, le pape le garda auprès de lui jusqu'au concile de Vercceil.

Béranger, pendant qu'on le condamnait à Rome, parcourrait la Normandie (2) pour y répandre ses erreurs. Ne recevant point de réponse de Lanfranc, il croyait sans doute que l'on craignait de discuter avec lui ou qu'on était disposé en sa faveur. Il est probable qu'il se rendit au Bec où, n'ayant pas trouvé Lanfranc, il visita le nouveau monastère de Préaux, où l'abbé Ansfröi eut horreur de sa doctrine; il se rendit de là au palais de Guillaume, duc de Normandie.

(1) Lanf., loc. cit. — *Vid. etiam Mabillon, præfat, in sæcul. vi, Bened.* — Le livre de Hugues de Langres se trouve parmi les œuvres de Lanfranc, edit. de D. Luc d'Acheri, append. p. 68.

(2) Durand. Troarn. lib. de corp. et sang. Christi, pars 9^e. -- Inter Op. Lanf. append. p. 106.

Guillaume n'avait aucune prétention à la théologie ; cependant, comme la question était grave, il convoqua tous les savants de son duché à Brionne, afin de discuter avec Béranger.

Lanfranc n'était pas là pour lutter avec son antagoniste ; mais deux de ses disciples, Ascelin et Guillaume, tinrent dignement sa place, et combattirent Béranger avec une telle vigueur, qu'il fut obligé de convenir que le livre de Jean Scot contenait des erreurs et qu'il ne l'avait pas lu tout entier.

Il se retirait confus de cette conférence où son orgueil avait tant souffert, lorsqu'il apprit à Chartres la condamnation de sa doctrine au concile de Rome, et sa citation au concile de Vercceil. Quand il passa à Chartres, on y connaissait déjà son échec de Brionne et sa condamnation. On le questionna malicieusement, et il sortit de la ville tellement exaspéré, qu'il écrivit à ses amis des lettres pleines des plus violentes invectives contre le pape et son concile.

Cependant il envoya à Vercceil deux de ses plus habiles disciples pour prendre sa défense. Afin de détruire le fâcheux effet qu'avait produit le bruit de son échec à Brionne, il publia un prétexte compte rendu de la conférence, sous forme de lettre à Ascelin, l'un de ses adversaires.

« En passant chez vous, lui dit-il (1), j'avais résolu de ne disputer avec personne sur l'Eucharistie, et mon unique but était d'en référer aux évêques que j'allais trouver. Voilà pourquoi je n'ai à peu près rien dit dans la conférence où vous avez eu tort de vous trouver. »

On n'aperçoit pas dans ce pauvre préambule le vigoureux champion qui défiait Lanfranc avec tant de hardiesse.

« C'est pour la même raison, continue-t-il, que je n'ai point voulu crier trop haut contre cette damnable et sacrilége proposition de Guillaume : *Tout homme doit s'approcher à Pâque de la table du Seigneur.*

(1) Epist. Berengar, ad Ascelin.; Inter ap. Lanfranc, not. p. 24, edit. d'Acheri.

« Pour en venir à ce qui me fait écrire cette lettre, j'ai appris que Guillaume se vantait de m'avoir forcé à avouer que Jean Scot était hérétique. Puissiez-vous comprendre combien il est imprudent et impie de traiter ainsi ce savant! Paschase, sachez-le bien, est le seul qui se soit imaginé que la substance du pain disparaît complètement dans le sacrement du corps du Seigneur; si vous pensez comme lui, votre opinion est aussi contraire au sens commun qu'à la doctrine de l'Evangile et de l'apôtre. Voici tout ce que j'ai dit de Jean Scot dans la conférence : Après avoir déclaré que je n'avais pas lu tous ses ouvrages, j'ai dit que je pouvais démontrer qu'il était catholique dans ce que j'en avais lu; et cela je le prouverai par les écrits des Pères que j'ai cités dans ma lettre à Lanfranc, où j'ai prétendu qu'on devait traiter ces Pères d'hérétiques, si l'on donnait cette qualification à Jean Scot. J'ajoutai que si dans ses écrits on trouvait quelque chose d'inexact, je le condamnerais sans difficulté. Je parlais sincèrement et je ne voulais pas entrer en discussion là-dessus.

« Quant à Guillaume, il me demanda si je soutenais véritablement ces deux propositions que l'on m'attribuait ; 1^o les paroles de la consécration prouvent que la substance du pain demeure dans l'Eucharistie ; 2^o le bâton pastoral n'est pas le signe du soin des âmes confiées à ceux qui le portent. Je n'ai jamais avancé cette seconde proposition; pour la première, vous pouvez vous souvenir que je la démontrai si clairement, que le moindre écolier capable d'entendre passablement la signification des mots pourrait me comprendre et faire à d'autres la même démonstration. »

Or c'était précisément sur ce point qu'il avait été confondu, et il ne parlait avec tant d'aplomb que pour faire illusion à ceux qui voudraient bien le croire sur parole.

Ascelin ne laissa pas sans réponse la lettre de Béranger et rétablit la vérité sur tout ce qui s'était passé à la conférence(1).

(1) Epist. Ascelini ad Béreng.; Inter Op. Lanf. not. p. 24.

Il lui reproche, en particulier, d'avoir tronqué la proposition de Guillaume sur l'obligation où était tout fidèle de communier à Pâque, car Guillaume y avait mis cette condition : « A moins que pour ses péchés, il ne soit trouvé indigne d'un banquet si salutaire; il ne doit pas s'en éloigner lui-même, mais seulement par ordre de son confesseur. »

On doit remarquer la conformité de cette doctrine avec celle qui fut plus tard officiellement décrétée au concile de Latran, sous Innocent III. Les crimes et les désordres qui affligeaient l'Eglise occidentale avaient fait perdre progressivement la pieuse coutume où étaient les fidèles de participer, chaque dimanche, au banquet eucharistique. Déjà, au ix^e siècle, on avait été forcé d'ériger en obligation cette participation que les premiers fidèles regardaient comme une faveur; on avait alors rendu la communion obligatoire trois fois l'année : à Pâque, à la Pentecôte et à Noël. Au ix^e siècle, on avait déjà réduit cette obligation à Pâque seulement, et encore s'en trouvait-il qui, comme Béranger, ne voulaient pas la reconnaître. Comme, à cette époque, il n'y avait pas de décret positif sur ce point en Occident, les indifférents adoptaient cette opinion relâchée, et c'est pour cela sans doute qu'au commencement du xiii^e siècle, le concile de Latran porta le décret qui est encore en vigueur aujourd'hui et qui ne fit que consacrer un usage déjà passé depuis longtemps dans la pratique, comme on le voit par la lettre d'Ascelin.

Cet auteur, après avoir réfuté les assertions de Béranger relativement à la conférence de Brionne, lui dit en finissant : « Rougissez de défendre un livre qui vient d'être condamné à Verceil dans un concile plénier où vous-même avez été noté d'hérésie. »

Le concile de Verceil (1) avait eu lieu en effet à l'époque fixée par le pape. Le livre de Jean Scot y fut lu et condamné

(1) Lanfranc., lib. de corp. et sang. Domini adv. Berengar., c. 4.

d'une voix unanime, et les disciples de Béranger furent confondus dès les premiers mots qu'ils voulurent prononcer en faveur de leur maître.

L'hérésie de Béranger faisait grand bruit en France. Cet hérésiarque travaillait clandestinement à augmenter le nombre de ses sectateurs, et ses adeptes parcouraient dans ce but les principales écoles. Ils firent quelques tentatives à Liége, mais ils rencontrèrent dans cette ville des gardiens vigilants de la foi, l'évêque Déoduin, l'écolâtre Adelmann et l'écolâtre Gozechin qui signale avec énergie les progrès de l'erreur.

« Ouvrez les yeux, dit-il (1), et voyez les dogmes pernicieux, les fausses opinions qui sortent de l'académie de Tours à laquelle préside Béranger, cet apôtre de Satan ! Voyez les serpents qui sortent des cavernes de cette nouvelle Babylone. Les hommes enivrés du vin nouveau ou plutôt du venin de cet hérésiarque, sont à la piste de nouveautés sacriléges et donnent aux Ecritures des sens contraires à la foi. Ils disent, chose horrible à entendre ! que les divins sacrements qui s'opèrent sur nos autels ne contiennent que l'ombre et non la vérité. Ils enseignent cette erreur avec tant d'artifices, qu'ils séduisent un grand nombre de clercs nomades dont ils pipent la simplicité ou piquent la curiosité. Ces novateurs leur font voir la superficie des Ecritures, comme un chemin uni qui les conduit au palais de la sagesse, comme un sentier droit qui les mène au port du salut. Mais dès qu'ils sont entrés dans ce chemin, ils les embarrassent dans les filets de leur philosophie sophistique et dans leurs syllogismes captieux, les éloignent de la voie du salut et les jettent dans l'abîme. »

Le principal sectateur de Béranger était Eusèbe Brunon, évêque d'Angers. Les autres évêques furent alarmés des progrès de l'hérésie, et, de concert avec les seigneurs, con-

(1) Ap. Mabillon. Annales.

seillèrent au roi Henri d'assembler un concile à Paris. Les hérétiques eux-mêmes le sollicitèrent (1); c'est pourquoi Henri le convoqua pour le 16 octobre (1050).

Déoduin, évêque de Liège, ayant appris que l'on devait tenir ce concile, en écrivit au roi Henri. « Le bruit s'est répandu, dit-il (2), dans toute la Germanie que Brunon, évêque d'Angers, et Béranger de Tours, renouvelant les anciennes hérésies, prétendent que le corps du Seigneur n'est pas un corps réel, mais une ombre et une pure figure; attaquent le mariage légitime, et le baptême des enfants (3). On dit aussi que votre zèle pour l'Eglise vous a inspiré de convoquer un concile pour les convaincre publiquement et délivrer de cette peste votre illustre royaume. Ce projet est digne d'un grand roi, et plaise à Dieu que vous puissiez l'exécuter et punir, comme ils le méritent, les auteurs de ces blasphèmes! Cependant nous ne pensons pas que vous puissiez le faire dans votre concile; car Brunon est évêque et ne peut être condamné que par le pape. Voilà ce qui nous afflige, nous fidèles enfants de l'Eglise; nous craignons qu'après avoir entendu les hérétiques dans votre concile, vous ne puissiez les punir, car de là résultera un grand scandale pour le peuple, qui croira qu'on n'aura pas pu les y convaincre d'erreur. Nous prions Votre Majesté de n'avoir point égard à la demande que vous ont faite les hérétiques, car ils ne sollicitent un concile que parce qu'ils se tiennent assurés de l'impunité. Ayez donc soin de faire autoriser préalablement votre concile par le pape, ou mieux ne songez point à demander d'éclaircissements aux sectaires: il ne faut songer qu'à les punir. On a dû écouter les hérétiques lorsque les questions n'étaient pas encore bien approfondies; mais aujourd'hui, qu'est-il besoin d'un concile pour

(1) C'est au moins ce que dit Déoduin dans la lettre citée ci-dessous.

(2) Epist. Deoduin; ap. Mabill. analect.

(3) Guimont, l'un des adversaires de Béranger, nous apprend aussi que cet hérétique attaquait le mariage, et le baptême des enfants.

éclaircir des questions si bien définies par les conciles et les Pères ? »

Déoduin, après avoir cité plusieurs passages de saint Cyrille, de saint Ambroise et de saint Augustin sur la présence réelle, le mariage et le baptême des enfants, conclut ainsi :

« Nous croyons donc que Brunon et Béranger doivent être regardés comme des hérétiques déjà condamnés. Vous n'avez plus qu'à délibérer avec vos évêques et les nôtres, avec l'empereur votre ami et avec le pape, de la punition qu'ils méritent. »

Ces dernières paroles sont remarquables. Aux yeux de Déoduin l'hérésie attaque l'empire chrétien, et tous les représentants de l'autorité doivent concourir à éteindre une erreur funeste qui menace son unité.

Henri ne crut pas devoir tenir compte de la lettre de l'évêque de Liège, et le concile se tint à l'époque fixée (1). Il s'y trouva un grand nombre d'évêques, de clercs et de seigneurs. Le roi lui-même y assista. Béranger, au lieu de comparaître, comme il en avait reçu l'ordre, se retira à Angers auprès de Brunon, son protecteur. On n'en procéda pas moins à l'examen de sa cause. Isembert, évêque d'Orléans, qui avait assisté au concile de Rome où Béranger avait été condamné pour la première fois, produisit une longue lettre de l'hérétique : « Ordonnez, dit-il aux évêques, que cette lettre soit lue. Ce n'est pas à moi qu'elle a été écrite ; mais je l'ai interceptée et enlevée de force au porteur qui devait la remettre à un de ses amis, nommé Paul. » On croit que c'est Paulin, primicer de Metz. Cette lettre fut lue, mais les Pères du concile en furent si scandalisés, qu'ils en interrompirent plusieurs fois la lecture pour témoigner leur indignation. On condamna d'une voix unanime Béranger, ses adeptes et le livre de Jean Scot d'où ils

(1) Durand. Troarn. Lib. de Corpore Christi, pars 9^e. — Inter op. Lanfranc., append.

avaient tiré leurs erreurs. On déclara ensuite que si Béranger et ses sectateurs ne se rétractaient, toute l'armée de France, ayant à sa tête le clergé revêtu des ornements sacerdotaux, marcherait contre eux et irait les traquer, quelque part qu'ils fussent, et les mettrait à mort.

D'après l'opinion commune, l'hérésie était un crime politique.

Comme l'abbaye de Saint-Martin était un fief relevant du roi, qui en avait même le titre d'abbé, Béranger, en sa qualité de chanoine de cette abbaye, lui était immédiatement subordonné. Henri le priva donc, après le concile de Paris, des revenus auxquels il avait droit sur les biens de l'abbaye. Béranger, plus sensible à la perte de son revenu qu'à celle de sa foi, écrivit à l'abbé Richard, son ami, de s'intéresser auprès du roi en sa faveur (1), et de lui dire qu'il s'offrait de prouver que Jean Scot avait été injustement condamné à Verceil. « Le roi, ajoute-t-il, doit savoir que Jean Scot n'a écrit qu'à la prière de Karl le Grand, son prédécesseur, si zélé pour la religion. De peur que l'erreur des hommes grossiers et ignorants de ce temps-là ne prévalût, il chargea ce savant homme de recueillir dans les Écritures de quoi les désabuser. »

Jean Scot avait écrit, en effet, par l'ordre de Karl le Chauve : ce n'était pas une preuve que son livre fût très-catholique.

Béranger réclama aussi l'appui du trésorier de l'abbaye de Saint-Martin. « Si vous avez occasion, lui dit-il (2), de parler au roi, ayez la bonté de lui dire un mot en ma faveur, pour exciter sa libéralité, sa religion, sa compassion, et le porter à me dédommager, par quelque largesse, du tort qu'il m'a fait, à moi qui suis un clerc de son Église. »

On peut croire qu'il sollicita de même la protection de Frolland, évêque de Senlis ; au moins cet évêque parvint-il

(1) Epist. Berengar.; ap. D'Acheri spicileg. nov. edit., t. III, p. 400.

(2) Ap. Mabill. præf. in sæcul. IV Bened.

à faire croire au roi que Béranger était un vertueux prêtre qui n'était poursuivi que par des envieux jaloux de son mérite. Frolland (1) donna avis à Béranger du succès qu'il avait eu auprès du roi, et comme il était malade au moment où il lui écrivait, il se recommanda à ses prières. Frolland n'était sans doute pas partisan des erreurs de Béranger; il est probable que son estime pour la personne de cet hérétique lui faisait interpréter d'une manière bienveillante des opinions condamnables. Quoi qu'il en soit, son crédit auprès du roi empêcha que le décret du concile de Paris ne fût mis à exécution. Béranger resta cependant privé de son titre canonial; mais l'évêque d'Angers, son ami, l'avait fait archidiacre de son église depuis assez longtemps (2).

Ce fut sans doute vers cette époque que Béranger reçut une lettre d'Adelmann, écolâtre de Liège, et qui fut depuis évêque de Bresse. Au nom de leur vieille amitié et de leur vénérable maître Fulbert, il le conjure, dans sa lettre, de ne pas troubler l'Eglise en prêchant une détestable hérésie.

« Je vous appelle mon frère, lui dit-il (3), quoique vous soyez plus jeune que moi, à cause de la douce intimité dans laquelle nous avons vécu à Chartres, à l'école de notre vénérable *Socrate*. Platon remerciait la nature de l'avoir fait naître du temps de son *Socrate*; mais nous, c'est avec plus de raison que nous pouvons nous glorifier du nôtre, de cet homme si chrétien, si catholique, dont nous avons expérimenté la sagesse, la sainte vie, la salutaire doctrine, et qui prie sans doute aujourd'hui le Seigneur pour nous. Il se souvient de nous certainement, il nous conjure encore de marcher, à la suite des saints Pères, vers la sainte cité qu'il habite maintenant, sans nous laisser égarer dans les sentiers de l'erreur. Ne vous rappelez-vous pas ces conversations tou-

(1) Ap. D'Acheri spicileg. t. III, p. 399.

(2) Il avait ce titre en 1040 lorsqu'il assista à la consécration de l'église de Vendôme. — V. Mabill. præfat. in sœcul. vi Bened.

(3) Biblioth. PP., t. XXIII.

chantes qu'il avait avec nous, dans son petit jardin, auprès de l'oratoire ; ces douces larmes qu'il répandait en nous parlant et que lui arrachaient sa foi et sa tendresse pour nous ? Que le Seigneur, mon cher frère, vous préserve d'entrer dans ces routes ténébreuses que nous indiquait notre père Fulbert ! Puissent-ils mentir ceux qui publient partout que vous êtes séparé de l'unité de l'Eglise, et que vous avez des sentiments contraires à la foi catholique touchant le corps et le sang du Seigneur immolé chaque jour sur l'autel, dans toute la terre. Suivant eux, vous diriez que ce n'est ni le vrai corps ni le vrai sang de Jésus-Christ qui serait offert sur l'autel, mais seulement une figure et une ressemblance.

« L'ayant entendu dire il y a deux ans, je résolus de vous écrire et de vous demander à vous-même ce qui en était. Mais comme votre ami Paulin, primicer de Metz, est un peu plus rapproché de vous, je le priai de s'en charger et il le promit. Il n'en a rien fait jusqu'ici, mais Dieu m'a fait trouver une autre occasion de vous écrire. Je vous conjure donc, par la miséricorde de Dieu, et par la mémoire de notre cher Fulbert, de ne point troubler la paix de l'Eglise catholique pour laquelle tant de milliers de martyrs et tant de saints docteurs ont combattu, et qu'ils ont si bien défendue, que tous les hérétiques sont demeurés confondus. »

Adelmann établit ensuite la foi catholique touchant l'Eucharistie, d'après les paroles de l'Ecriture.

On croyait à Liège, comme l'atteste la lettre de Déoduin, que Béranger refusait de croire à la réalité du corps eucharistique de Jésus-Christ, parce qu'il aurait pensé, comme d'anciens gnostiques, que le Sauveur n'aurait eu qu'un corps fantastique et purement apparent. Telle n'était pas l'opinion de Béranger. Il admettait que Jésus-Christ avait eu un vrai corps et que le corps eucharistique était *vrai* en ce sens qu'il n'était pas fantastique, mais il n'admettait pas que ce vrai corps fût *réellement* sous les apparences eucharistiques, mais seulement d'une manière *intelligible*, comme disait

Hugues de Langres (1). C'est en ce sens qu'il répondit à Adelmann. Après l'avoir assuré de la pureté de sa foi, il ajoute (2) :

« Vous avez entendu dire que je n'admettais pas dans l'Eucharistie le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ. Sachez que j'ai toujours été éloigné des opinions des manichéens. En accordant qu'une chose peut devenir le corps et le sang de Jésus-Christ, je dois nécessairement accorder que c'est un vrai corps, car Jésus-Christ a eu un corps humain et non pas un corps fantastique, comme le croyaient les hérétiques. Je dis que, selon l'Ecriture, le pain et le vin deviennent le corps et le sang de Jésus-Christ, par conséquent je ne puis nier qu'après la consécration le pain et le vin ne soient, pour la *foi* et pour l'*intelligence*, le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ. »

Ces paroles, en apparence si formelles, contenaient cependant toute l'erreur de Béranger. S'il eût été catholique, il n'eût pas dit que le pain et le vin étaient le corps et le sang de Jésus-Christ, ce qui est faux; mais que le corps et le sang étaient réellement sous les apparences eucharistiques; et comme, suivant lui, le pain et le vin existaient substantiellement dans le sacrement de l'autel, le pain et le vin *représentaient* à la foi et à l'intelligence le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ; ils l'étaient pour la foi et l'intelligence, c'est-à-dire d'une manière purement intelligible, et non pas en réalité. Béranger se servait volontiers d'équivoques pour dissimuler ses véritables sentiments à ceux qu'il savait ne pouvoir compter parmi ses adeptes (3).

(1) Hug. Lingon. Tract. de corp. et sang. Dom. cont. Ber.; inter op. Lanf. append.

(2) Ap. Mabill. præfat. in sœcul. iv. Bened. part. 2 : § 38. — Nous ignorons pourquoi le P. Mabillon ne regarde pas cette lettre comme la réponse à celle d'Adelmann et pourquoi il dit, en parlant de cette réponse (loc. cit., § 20) : *Quæ epistola ad nos non pervenit*. La lettre de Béranger à Adelmann, qu'il cite plus loin, nous paraît bien être cette réponse.

(3) Les auteurs qui ont pensé que Béranger admettait la présence réelle, à

Les opinions de Jean Scot, soutenues par Béranger, ayant été condamnées par le pape et les évêques occidentaux, on accepta comme orthodoxe le livre de Paschase-Ratbert. Mais on l'interpréta bientôt d'une manière exagérée et l'on tomba dans ce que l'on pourrait appeler le *matérialisme eucharistique*.

L'opposition que rencontra Béranger dégénéra en réaction fanatique. Le matérialisme de la présence réelle alla si loin que, si l'on s'en réfère aux questions de détail soulevées par un grand nombre de théologiens occidentaux, on peut affirmer que l'on y est tombé dans le système aussi immonde qu'absurde désigné, au moyen âge, sous le titre de *stercoranisme*. Nous ne voudrions pas même indiquer les questions discutées par ces théologiens ; nous nous contenterons de renvoyer à l'ouvrage *pratique* le plus grave et le plus décent qui ait été publié sur ce sujet : le *Traité des Saints Mystères* par Collet. On y trouvera des détails qui donneront une idée des questions traitées dans des ouvrages moins graves et moins modérés.

L'Église romaine suivit la pente que lui imprima le mouvement réactionnaire contre l'hérésie, et sa croyance en la présence réelle s'est transformée peu à peu en un matérialisme aussi opposé à la vraie doctrine que le faux spiritualisme protestant.

Le culte qu'elle rend à l'Eucharistie en est une preuve palpable et incontestable. Ce culte a pour objet spécial le *corps du Christ*.

Comme nous l'avons démontré, en traitant du culte du Sacré-Cœur, on ne peut, sans tomber dans le nestorianisme, rendre un culte à l'une des deux natures de Jésus-Christ ; car on transforme cette nature en *personne*. Selon l'an-

cause de son affectation à se servir des mots : *Vrai corps du Seigneur*, n'avaient pas fait attention au reproche non fondé qu'on lui avait fait de n'admettre, comme les gnostiques, qu'un corps fantastique. Béranger se défend de ce reproche, mais n'admet pas pour cela la réalité.

cienne doctrine catholique, la *personne* de Jésus-Christ mérite un culte, parce que cette personne est divine. La nature divine de Jésus-Christ ne peut être l'objet d'un culte spécial; on ne pourrait le lui rendre qu'en séparant cette nature de celle du Père et du Saint-Esprit; en niant, par conséquent, en Dieu, l'unité de nature ou d'essence.

La nature humaine de Jésus-Christ ne doit pas être non plus l'objet d'un culte spécial. Si l'on sépare cette nature de la nature divine, il ne reste qu'un objet humain, lequel n'a aucun droit au culte; de plus, on transforme cette nature en personnalité, et l'on admet, sinon explicitement, du moins logiquement, deux personnes en Jésus-Christ, ce qui constitue le nestorianisme.

Voilà pourquoi l'Église primitive a voulu que le culte fût rendu seulement à la personne divine de Jésus-Christ, et a condamné tout culte particulier rendu à une des deux natures sous prétexte que ce culte s'adressait implicitement à la personne.

Comment l'Église romaine a-t-elle donc pu se laisser entraîner aux erreurs qui sont renfermées dans le culte spécial qu'elle rend au cœur de Jésus et à *son corps eucharistique*? Il faut observer soigneusement que la fête instituée dans un esprit de réaction contre le système de Béranger est bien la fête du *Corps du Christ*. C'est là sa qualification liturgique, comme on peut le voir dans le *Missel romain*; les diverses dénominations qu'on a données à cette fête chez certaines nations, sans être plus exactes en elles-mêmes, n'ont pas le caractère officiel de celle qui a été admise dans les livres liturgiques de l'Église de Rome.

Aujourd'hui que ces livres sont imposés dans toute l'Église occidentale, on ne peut soulever aucune discussion à propos de la qualification admise pour la fête du *Corpus Christi*. On en peut si peu soulever dans l'Église romaine que les novateurs qui ont travaillé, aux XVII^e et XVIII^e siècles,

à faire admettre le culte du Sacré-Cœur, s'autorisaient du culte établi et regardé comme légitime du *corps du Christ*. S'il est légitime de rendre un culte spécial au *corps*, il l'est également d'en rendre un au *cœur* qui est une partie du corps.

Ce raisonnement *ad hominem* pouvait fermer la bouche aux théologiens romains qui s'opposaient à l'innovation jésuitique du culte du Sacré-Cœur; mais il n'a aucune valeur pour les catholiques *vrais*, c'est-à-dire pour ceux qui s'en tiennent à la doctrine des premiers siècles et qui condamnent également le culte du *corps* du Christ aussi bien que celui de son *cœur*, comme deux manifestations de la doctrine nestorienne.

De la fête du *Corpus Christi* sont sortis divers autres rites qui ont fini par former la principale partie du culte romaniste. Les processions et les *Saluts* du *Saint-Sacrement* ont été les formes les plus solennelles du culte, jusqu'au moment où elles ont cédé la place à des dévotions plus nouvelles et plus conformes au faux sentimentalisme développé par la direction jésuitique. Aujourd'hui les congrégations du *Saint-Sacrement* et le *Saint-Sacrement* lui-même n'ont plus les faveurs du peuple dévot. Il faut à ce peuple des *mois de Marie*, des *mois du Sacré-Cœur*, des *mois de pèlerinages*. Les apparitions de la Salette et de Lourdes elles-mêmes pâlissent devant Marguerite-Marie Alacoque et le pèlerinage de Paray-le-Monial.

Le culte du Sacré-Cœur, placé d'abord au second plan, dans l'année liturgique, après celui du *Corpus Christi*, a pris le dessus. Le culte du *Corpus Christi* est déjà un peu vieillot; celui du Sacré-Cœur est dans sa virilité juvénile. Or, dans l'Église romaine, qui se vante encore parfois de son immuabilité dans la conservation de la doctrine révélée, on n'aime rien tant que ce qui est nouveau et fraîchement inventé.

Cependant, le culte du *Corpus Christi*, ou l'adoration

spéciale adressée au corps du Christ, est encore un des dogmes incontestés de l'Église romaine, et une preuve évidente, palpable, qu'elle a erré dans la foi.

Elle a erré de deux manières, d'abord parce qu'elle professe ainsi le nestorianisme, comme par le culte du Sacré-Cœur; en outre, parce qu'elle a matérialisé, par ce culte, ce qui devait conserver un caractère d'immatérialité.

Dans l'Église catholique orientale, on croit à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, à la communication réelle au corps et au sang de Jésus-Christ, sous les symboles du pain et du vin consacrés; on vénère le pain et le vin consacrés, on les conserve avec respect pour les malades qui désirent communier avant de partir pour l'autre monde; mais la croyance en la réalité n'a pas été matérialisée par elle.

Il suffit d'admettre que le pain et le vin consacrés restent, *pour nos sens*, ce qu'ils étaient avant la consécration, pour ne pas tomber dans les questions ridicules soulevées par les *matérialistes* de l'Eucharistie, et dans toutes les erreurs qui en sont la conséquence.

La réalité est plutôt compromise que défendue par les exagérations matérialistes de l'Église romaine. La vérité catholique se trouve dans un juste milieu entre ces exagérations matérialistes et les exagérations dites *spirituelles* des calvinistes. Ces dernières deviennent tellement subtiles qu'elles excluent toute réalité même *spirituelle*. Les premières sont tellement ridicules qu'elles font du dogme de la présence réelle une impossibilité, c'est-à-dire, une chose aussi indigne de Dieu qu'inadmissible par la raison humaine.

Les détails dans lesquels nous sommes entré ont indiqué deux courants dans la doctrine des Églises occidentales : l'un qui a abouti au faux spiritualisme de Calvin; l'autre au matérialisme romain.

Ce dernier est une erreur d'autant plus dangereuse qu'elle rend le dogme de la présence réelle inacceptable pour la saine raison.

Nous avons exposé de quelle manière l'Eglise romaine a été amenée à un matérialisme contraire à la vraie notion de l'Eucharistie, et comment ce matérialisme l'a conduite au nestorianisme qu'elle professe en rendant *au corps eucharistique du Christ une adoration spéciale*.

Ces deux erreurs ne sont point la négation de la présence réelle, mais elles la dénaturent à tel point qu'on est en droit de dire que l'Eglise romaine n'a pas conservé la vraie notion de cette présence réelle, tout en professant ce dogme très-explicitelement. L'exagération, dans une doctrine, n'est pas moins pernicieuse que sa diminution. La vérité catholique ne peut être ni augmentée, ni diminuée, elle doit rester la même dans tous les temps, et une Eglise qui ajoute à un dogme une opinion qui le dénature n'est pas moins hérétique que celle qui en retranche une partie essentielle.

D'après ce principe, l'Eglise romaine est hérétique dans sa croyance à la présence réelle, aussi bien que Calvin. Si ce dernier a exagéré le spiritualisme eucharistique jusqu'à détruire la réalité, l'Eglise romaine a exagéré le dogme de la présence réelle dans le sens d'un matérialisme inadmissible, et a attribué au corps et au sang du Christ, dans l'Eucharistie, ce qui ne peut convenir qu'au pain et au vin, lesquels, après la consécration, restent *pour nos sens*, les mêmes qu'avant la consécration.

Après cette notion générale de la foi de l'Eglise papale, nous avons à examiner ses autres erreurs relatives à l'Eucharistie. Elles sont nombreuses.

Elle a erré : 1^o touchant *la matière* du Sacrement, c'est-à-dire, sur le pain qui doit être consacré; 2^o sur *la forme* du Sacrement, c'est-à-dire, sur la formule de consécration; 3^o sur la communion elle a erré de trois manières. Elle ne communique pas les fidèles du même pain consacré; elle

refuse la communion aux enfants ; elle ne confère la communion que sous l'espèce du pain, aux adultes, même aux évêques et aux prêtres qui ne célèbrent pas. 4^e Elle a erré en permettant de célébrer des messes privées ; 5^e enfin, elle a opéré dans les rits de la messe, des changements qui en dénaturent l'esprit.

Nous allons exposer ces différentes hérésies, erreurs, ou innovations illicites.

Au xi^e siècle, il était encore d'usage en Occident de consacrer un seul pain, d'une assez grande dimension et qui servait à la communion du prêtre et des fidèles. Le cardinal Humbert l'attestaît positivement en 1054, dans son ouvrage en faveur du pain azyme dirigé contre le patriarche de Constantinople Michel Cœrularius. Cependant, vers la fin du même siècle, Bernard, prêtre de Constance, dans ses notes sur l'Ordre romain, atteste que le pain eucharistique était réduit, de son temps, à de petites proportions. Au xii^e siècle, on lui avait donné la forme d'une pièce de monnaie (1). Au même siècle on fit de *petites hosties* spécialement destinées aux fidèles, lesquels, dès lors, ne communierent pas du même pain que le prêtre (2).

Primitivement, le pain eucharistique dont on se servait en Occident, était, comme en Orient, du pain ordinaire dans lequel il y avait du levain. Le père Sirmond, jésuite, convient que, en Occident comme en Orient, le pain avec levain fut en usage pendant les neuf premiers siècles ; que l'Eglise romaine changea l'antique usage, de la fin du ix^e siècle à la première moitié du onzième (3).

Le cardinal Bona (4) adopta l'opinion du père Sirmond.

Le père Mabillon émit, il est vrai, une opinion con-

(1) Ernulp. Episc. Roff. *Pistol. ad Lambert. ap. d'Achéri, Spicil.*, T. 2.

(2) Eodem saeculo (Duodecimo), b^reviores hostiae quas populo communicanti distribuimus adhiberi coaperunt. (Juénin. *Comment. de Sacrement. Dissert.*, iv., C., 1. Art. III, n^o 4.)

(3) Sirmond, *de Azymo*.

(4) Bona. *Rerun. Liturg.* Lib. 1., C. 23.

traire (1). Mais nous n'avons pas à intervenir dans cette discussion, et nous constatons seulement que les arguments du père Sirmond, acceptés par le cardinal Bona, ont été si peu détruits par le savant bénédictin que les théologiens romains les plus doctes se réfugièrent dans un système qui donnerait raison aux deux opinions et qui consiste à dire que, dans les premiers siècles, on se servait indifféremment de pain azyme ou de pain fermenté (2). Ils ajoutent que ni les grecs ni les latins n'ont le droit aujourd'hui de changer la coutume de leur Eglise (3).

Ce système n'est évidemment qu'un moyen d'échapper au *sacrum* constaté par Sirmond et Bona et d'après lequel l'Eglise romaine aurait changé, à partir de la fin du ix^e siècle, l'ancienne coutume suivie depuis le commencement par l'Eglise universelle.

Est-il vrai que le pain azyme puisse être la matière de l'Eucharistie ?

C'est une question qui a été très-vivement agitée, et les deux opinions contradictoires ont eu de nombreux et énergiques défenseurs. Nous n'avons pas à la discuter et l'Eglise ne s'est pas prononcée sur ce point. Nous devons cependant faire observer qu'il y a une grande différence entre le pain azyme, tel qu'il est fabriqué, par exemple, par les juifs, et tel qu'il le fut sans doute dans l'Eglise romaine au début de l'innovation, et celui qui est fabriqué aujourd'hui. Ce dernier est-il du pain, dans l'acception usuelle du mot ? Non, évidemment. Suffit-il que, dans une composition de farine et d'eau non soumise à une vraie cuisson, cette farine et cette eau existent, pour que l'on appelle cette composition du pain ? On peut le soutenir ; mais on peut soutenir le contraire. De là il résulte qu'il est incertain que l'Eglise romaine

(1) Mabill. *Præfat. ad. sœcul. III. Bened.*

(2) Juénin. *Comment. de Sacrament. Dissert.*, iv., C. I Art. 4, § 5, n° 1.

(3) *Ibid.*, § 3.

ait conservé la vraie matière du sacrement eucharistique, et que sa consécration soit valide.

C'est ainsi qu'aujourd'hui la question nous paraît devoir être posée entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise latine. Elle acquiert incontestablement beaucoup plus de gravité qu'à l'époque où l'Eglise orientale commença à reprocher à l'Eglise latine de se servir de pain azyme, puisque ce pain était alors de vrai pain, quoiqu'il ne fût pas fermenté; tandis que, à travers les modifications auxquelles l'azyme fut soumis, l'Eglise papale se sert aujourd'hui, pour la célébration de l'Eucharistie, d'une matière qui n'est peut-être pas du pain.

Pour ce qui est de la *forme* du sacrement, comme disent les scholastiques de l'Eglise latine, c'est-à-dire, de la formule de consécration, il existe un différend fort grave entre les Eglises d'Orient et d'Occident.

On croit, dans l'Eglise latine, que le pain et le vin sont consacrés par le prêtre au moment où il fait mémoire de l'institution du sacrement, et où il répète, *d'une manière historique*, les paroles de l'institution : « Prenez et mangez, ceci est mon corps... Buvez-en tous, ceci est mon sang... »

Toutes les Eglises orientales, sans exception, croient que la consécration n'a pas lieu au moment où le prêtre raconte ce qui s'est passé à la dernière cène, mais lorsque, après avoir invoqué le Saint-Esprit, le prêtre le prie de bénir et consacrer les dons par sa grâce toute-puissante.

On peut douter que l'invocation au Saint-Esprit existe réellement dans la Liturgie romaine suivie aujourd'hui par toute l'Eglise latine. Elle existait dans plusieurs anciennes liturgies occidentales, par exemple, la liturgie espagnole ou mozarabique. Elle existe encore dans la liturgie écossaise. Mais peut-on affirmer positivement qu'elle existe d'une manière équivalente dans les prières du Canon romain? nous croyons qu'on en peut douter. Il y aurait donc *doute* au sujet

de la validité de la consécration dans l'Eglise romaine, aussi bien qu'au sujet de la matière du sacrement. Le doute n'existerait pas s'il était absolument certain que le Canon de la messe n'a subi aucune modification depuis le VIII^e siècle. Mais cela est-il absolument certain (1) ? Un fait certain c'est que les anciennes liturgies attribuées à saint Jacques et à saint Clément de Rome, contiennent l'invocation au Saint-Esprit, aussi bien que celles de saint Basile et de saint Jean-Chrysostôme. Peut-on croire que l'ancienne liturgie romaine aurait *seule* fait exception dans l'Eglise (2) ?

Suffit-il de dire, avec la plupart des théologiens romains, que Jésus-Christ consacra par les paroles de l'institution ? Nous ne craignons pas de dire que cet argument est ridicule. Jésus-Christ, en prononçant ces paroles : « Ceci est mon corps... ceci est mon sang... » ne les prononça pas d'une manière *historique*, mais d'une manière positive qui entraînait avec elles leur effet. Peut-on affirmer qu'il en soit ainsi du prêtre ?

Le père Lebrun (3) a émis un système intermédiaire. Il affirme que la consécration a lieu au moyen des paroles de l'institution, mais il ajoute que la prière de l'Eglise est nécessaire aussi pour que l'effet soit produit, et regarde comme la formule de la consécration toute la prière *Quam oblationem...* qui renfermerait équivalement l'invocation au Saint-Esprit.

Sur cette question, comme sur celle du pain eucharistique, on voit que les théologiens romains les plus graves essayent quelques moyens de conciliation, afin de dissimuler

(1) Il est même certain qu'il a subi un grand nombre de modifications dans plusieurs églises. V. D. Martène, *De antiq. Eccl. Rétib.* Lib. 1., C. 4., art. 9.

(2) On sait que les Sacramentaires de S. Gelase et de S. Grégoire-le-Grand, ne nous sont connus que par des manuscrits postérieurs au huitième siècle, et qui ont pu être interpolés, comme tant d'autres monuments, par les copistes. On ne peut donc affirmer que l'invocation au Saint-Esprit ne s'y trouvait pas primitivement.

(3) *Explication de la messe*, t. I. Part. 4, art. 6.

autant que possible la position fâcheuse où leur Eglise s'est mise par ses changements continuels.

L'Eglise romaine avait primitivement le même usage que l'Eglise orientale touchant les dimensions du pain consacré. Comme nous l'avons établi précédemment, ce ne fut qu'au XII^e siècle qu'elle consacra une hostie pour le prêtre, et des hosties plus petites pour les fidèles. Elle a détruit ainsi un des plus touchants mystères de la communion. Saint Paul l'avait indiqué par ces paroles : « Le calice de bénédiction que nous avons béni, n'est-il pas la communication au sang du Christ ? et le pain que nous avons rompu, n'est-il pas la participation au corps du Seigneur ? Quoique nombreux, nous ne sommes qu'un seul pain, qu'un seul corps, nous tous qui participons à un pain unique. » (1 ad Corenth. x, 16, 17.)

La participation à un seul pain eucharistique est le symbole de l'unité des chrétiens qui ne forment qu'un seul corps, dans le corps et le sang du Christ auxquels ils participent.

Par son invention des petites hosties pour les fidèles, l'Eglise romaine a bouleversé un des plus touchants mystères de la communion ; elle a considéré comme non avenues les paroles de saint Paul qui montrent si clairement quelle importance on attachait, du temps des apôtres, à la participation au pain unique consacré ; elle a mis de côté l'exemple de Jésus-Christ lui-même qui a consacré un seul morceau de pain qu'il distribua à ses apôtres.

Une Eglise peut-elle être irréprochable, lorsqu'elle méprise ainsi l'exemple de Jésus-Christ, et une coutume primitive sous laquelle les apôtres apercevaient un si touchant et si profond mystère ?

Nous n'hésitons donc pas à dire que l'Eglise romaine s'est rendue coupable, par son invention des petites hosties pour les fidèles, d'une innovation très-blâmable.

Elle s'est rendue également criminelle, en abolissant la communion des enfants.

Lorsque les Eglises occidentales, entraînées dans le

schisme par la papauté, se furent séparées de l'Orient catholique, elles perdirent tellement le sens chrétien, que leurs théologiens reprochèrent aux Eglises orientales la communion des enfants comme un abus énorme. Les protestants joignirent leurs clamours à celles des Romains. Il faut dire qu'ils étaient plus intéressés que ces derniers à crier contre l'abus de l'Orient, car il détruisait leur théorie de la participation *par la foi au corps et au sang du Christ.*

L'usage de donner la communion aux enfants n'a cessé, dans l'Eglise romaine, qu'au xii^e siècle (1). Le concile de Trente (2) reconnaît l'antiquité de cet usage; n'ose pas blâmer ceux qui l'observeraient dans les églises où il serait conservé encore au xvi^e siècle. Seulement il décida que la communion n'était pas nécessaire au salut des enfants.

Dans cette décision comme dans la plupart de celles qu'il a rendues, le concile de Trente se plaçait systématiquement à côté de la question. Il ne s'agissait pas de décider que les enfants baptisés pouvaient être sauvés, sans avoir reçu la communion, mais si la communion leur était nécessaire pour développer en eux la vie chrétienne. Il est incontestable que, considérée ainsi, la question ne souffrait pas de difficulté. Dans l'Eglise occidentale primitive on jugeait que la communion était nécessaire aux enfants de cette manière, et il nous suffit de citer comme preuves les témoignages multipliés de saint Augustin et de saint Innocent premier, évêque de Rome (3). Le concile de Trente a esquivé la difficulté, ne voulant blâmer ni l'ancienne doctrine occidentale, ni l'usage qui s'était établi dans l'Eglise romaine depuis trois ou quatre siècles, de priver les enfants de la communion.

Dès le xiii^e siècle, un concile de Bordeaux défendait de donner la communion aux enfants, et prescrivait de leur

(1) *Recueil de jurisprudence*, par Guy du Roussaud de Lacombe. V^e *Communion*. Renaudot, *Perpétuité de la foi sur les Sacrements*, Liv. II. C. C. 8 et 9.

(2) Conc. Trident. Sess. 21. C. 4.

(3) Voir Aug. De Peccat. Rem. Lib. III. C. 4; Saint Innocent. Epist. 26 ad Synod. Milevit.

donner à Pâques un morceau de pain bénî à la place (1).

La défense formulée par le concile de Bordeaux passa dans le reste de l'Eglise romaine. Les protestants ayant conservé cette erreur romaine, Bossuet leur en demandait le motif, puisque la suppression de la communion pour les enfants n'était pas basée sur l'Ecriture, mais sur une décision de l'Eglise. « Je leur ai demandé, dit-il (2), si CE PRÉCEPTE : *mangez ceci, et buvez en tous*, qu'ils croient si universel, ne regarde pas tous les chrétiens ? Mais s'il regarde tous les chrétiens, quelle loi a excepté les petits enfants, qui sans doute sont chrétiens étant baptisés ? »

L'Eglise, selon Bossuet, avait le droit de changer l'antique usage ; mais comment l'Eglise peut-elle abolir un PRÉCEPTE divin ? En combattant les protestants, l'évêque de Meaux flagellait sa propre Eglise. Son argument *ad hominem* pouvait être bon contre les protestants ; mais que prouve-t-il contre les catholiques orientaux qui croient que l'Eglise n'a pas le droit d'abolir un précepte divin ? Si l'Eglise catholique n'a pas ce droit, comment une Eglise particulière, comme celle qu'on nomme romaine, l'aurait-elle ?

Renaudot, qui connaissait bien l'antiquité chrétienne et la doctrine des Eglises orientales, s'élève avec beaucoup d'énergie contre les théologiens modernes qui ont traité d'abus la communion des enfants. Cette accusation, dit-il (3), retombe sur les anciens pères des temps les plus florissants de l'Eglise. » Il ajoute : « On ne peut, sans ignorer entièrement l'ancienne discipline de l'Eglise, douter qu'elle n'ait été telle que nous la trouvons encore parmi les Grecs, les Syriens, les Aegyptiens, les Abyssins, les Arméniens et tous les chrétiens d'Orient, de quelque langue et de quelque secte qu'ils soient. Ce consentement général en fait voir

(1) Concil. Burdigal. ann. 1288.

(2) Bossuet, *Traité de la Communion sous les deux espèces*, deuxième partie. *Défense de la tradition sur la communion sous une espèce*, première partie. C. 5.
(3) Renaudot, *Perpétuité de la foi sur les Sacrements*, liv. II. C. C. 8 et 9.

l'universalité et l'antiquité dont on a un grand nombre de preuves. »

Renaudot prouve fort bien, contre les exagérations de certains théologiens occidentaux, que les orientaux sont restés fidèles à l'ancienne discipline, en administrant la communion aux enfants ; et qu'ils n'ont point enseigné qu'un enfant baptisé ne serait pas sauvé s'il n'avait pas participé à la communion.

Mais le docte orientaliste n'a pas osé soulever la question du *précepte divin* de la communion pour tous les chrétiens sans distinction. Il voulait ménager l'Eglise romaine à laquelle il appartenait ; c'est pourquoi il n'a voulu voir qu'une question de discipline dans un usage qui repose sur la Parole même de Dieu.

Alors même qu'il n'y aurait là qu'une question de discipline, on pourrait demander de quel droit l'Eglise romaine a-t-elle aboli une règle *universelle* et dont l'origine remonte positivement aux temps apostoliques ?

Mais Jésus-Christ ayant ordonné, d'une manière générale, à tous ses disciples, de communier, peut-on dire que l'Eglise romaine observe ce commandement, en privant de la communion les enfants jusqu'à l'âge de dix ou douze ans ? Elle n'a pas la même excuse que les protestants, ceux-ci ne croyant pas à la présence réelle, ne croyant qu'à une participation *idéale*, par la foi de celui qui communie. D'après ce système, le communiant doit savoir ce qu'il fait et avoir la *foi subjective*. Mais l'Eglise romaine croit à l'effet produit par le sacrement, en dehors des dispositions du communiant ; qu'il reçoive dignement ou indignement le sacrement, il participe au corps et au sang de Jésus-Christ, pour sa justification ou pour sa condamnation. Comment, lorsqu'on enseigne une telle doctrine, priver l'âme pure et innocente des enfants de la participation à un sacrement qui peut développer sûrement en elle l'esprit chrétien et lui communiquer la grâce ?

On peut donc dire que l'Eglise romaine n'a pu abolir la communion des enfants sans porter atteinte à sa propre doctrine sur l'efficacité des sacrements; sans s'attaquer à une règle universelle et apostolique de la discipline de l'Eglise; sans manquer au *précepte divin* de la communion imposé à tous les chrétiens.

Sa culpabilité est donc incontestable, et son innovation est contraire à la sainte Ecriture et à la tradition universelle de l'Eglise catholique.

Elle s'est rendue également coupable en abolissant la communion sous les deux espèces du pain et du vin.

Pour défendre l'innovation de l'Eglise romaine sur ce point, on a essayé de prouver : 1^e que c'était là une question de pure discipline et que l'Eglise avait pu modifier sa discipline sur ce point; 2^e que l'on participait à Jésus-Christ tout entier, soit que l'on communiait sous les deux espèces, ou sous une seule; 3^e que dans l'Eglise primitive, on a donné quelquefois la communion sous une espèce, quoiqu'il fût d'usage de la donner ordinairement sous les deux.

Nous répondons : 1^e qu'alors même qu'il s'agirait seulement de discipline, l'Eglise romaine, qui n'est qu'une Eglise particulière, n'avait pas le droit d'abolir une règle universelle et apostolique de l'Eglise catholique.

Nous répondons secondelement, que, tout en admettant que l'on reçoit Jésus-Christ tout entier, en communiant sous l'une des deux espèces, il n'en est pas moins vrai que Jésus-Christ a établi le sacrement sous les deux espèces, qu'il a dit à tous ses disciples : *Prenez et mangez... Buvez-en TOUS.* On n'obéit donc pas au *précepte divin* en communiant sous une seule espèce.

Nous répondons troisièmement que, alors même que les faits allégués seraient certains et bien compris, ils ne constituerait que des exceptions légitimées par la nécessité, et qui ne feraient que confirmer la règle générale suivie par toute l'Eglise.

Après avoir posé ainsi la question d'une manière générale, examinons-la dans ses détails.

Il y avait primitivement trois manières de participer à la communion sous l'espèce du vin (1). On humait le vin consacré à l'aide d'un chalumeau; ou bien on approchait le calice des lèvres; ou enfin, on recevait le pain consacré trempé dans le vin consacré.

Cette dernière manière était usitée dans tout l'Orient. En Occident on suivait le même usage dans plusieurs églises. Le troisième concile de Brague (2), l'interdit, tandis qu'un concile de Tours (3), le prescrivit. La raison que ce concile donne à l'appui, c'est que le prêtre en distribuant la communion n'aurait pas pu dire sans cela : *Que le corps et le sang du Seigneur te soient utiles*. Au xii^e siècle, l'usage de donner ainsi la communion était devenu presque général (4), et on le regardait comme très-bon, en ce sens que les fidèles communiaient ainsi sous les deux espèces, sans que l'on fût exposé à répandre le vin consacré, comme cela arriyait souvent lorsqu'on approchait le calice des lèvres des communiants. Cependant il y eut des protestations contre cet usage, qui ne fut que toléré, principalement pour les enfants et les malades qui ne pouvaient recevoir le pain consacré sans être imbibé.

Telle était encore, au xii^e siècle, la doctrine dans l'Eglise romaine.

Bientôt après, l'usage s'établit peu à peu de distribuer la communion sous la seule espèce du pain, et on supprima la communion sous l'espèce du vin. Ce sont les moines de Cîteaux qui, les premiers, la supprimèrent *officiellement* dans leur chapitre général de 1261. Leur exemple a été suivi par l'Eglise romaine tout entière. Peut-on justifier son innovation?

(1) D. Marten. de Antiq. Eccl. Rit. Lib. I. C. 4, art. 8, § 13.

(2) Concil. Bracaren. III, can. 4.

(3) Ap. Burch. Lib. 5, C. 9.

(4) Ernulph. Epist. ad Lambert. ap. D. D'achéri *Spicileg.* T. 2; Renaudot, *Perpétuité de la foi sur les Sacrements*, liv. VIII, Ch. 4 et suivants.

Le plus grand théologien de l'Eglise romaine, Bossuet, a traité *ex professo*, contre les protestants, de la communion sous les deux espèces. Cette question, dit-il (1), « n'a qu'une difficulté apparente, qui peut être résolue par une pratique constante et perpétuelle de l'Eglise et par des principes dont les *prétendus réformés* demeurent d'accord. »

Bossuet aurait dû élargir la question. Quoiqu'il n'eût en vue que les *prétendus réformés*, il savait parfaitement que l'Eglise catholique orientale était d'accord avec eux sur ce point, et que l'on ne pouvait la traiter comme une secte protestante. Mais restons dans les termes fixés par Bossuet et examinons s'il a prouvé que « la pratique et le sentiment de l'Eglise dès les premiers siècles » ont été favorables à la pratique et au sentiment de l'Eglise romaine actuelle.

Il affirme que « la pratique de l'Eglise dès les premiers siècles est qu'on y communiât sous une ou sous deux espèces, sans qu'on se soit jamais avisé qu'il manquât quelque chose à la communion, lorsqu'on n'en prenait qu'une seule. » Quelle preuve le célèbre évêque de Meaux donne-t-il à l'appui de cette assertion ? On peut, dit-il, des paroles de saint Luc et de saint Paul, conclure que Jésus-Christ donna son corps pendant le souper et son sang après le souper. Le corps et le sang peuvent donc être reçus séparément et l'effet que devait avoir la réception du corps n'a pas été suspendu jusqu'à ce que les apôtres eussent reçu le sang.

Nous oserons dire, sauf le respect que nous professons pour le grand Bossuet, que ce raisonnement est une pure chicane.

Nous ne contestons nullement que Jésus-Christ n'aït donné séparément son corps et son sang; que la réception du corps ne soit accompagnée de l'effet du sacrement aussi bien que la réception du sang. Là n'est pas la question. Nous n'avons donc point à entrer dans la discussion du texte

(1) Bossuet, *Traité de la communion sous les deux espèces*.

(2) Luc. XXII. 20 ; Paul. I ad Corinth. XI, 25.

de saint Luc pour savoir si le corps fut donné pendant le souper et le sang après ; pour savoir si la particule *ou* dans le texte de saint Paul équivaut à la particule *et*, comme le prétendait, contre Bossuet, le ministre Jurieu. Nous posons la question d'une manière beaucoup plus simple, et nous demandons : Jésus-Christ a-t-il institué son sacrement sous l'espèce du pain et sous l'espèce du vin ? Jésus-Christ, en donnant son corps, a-t-il dit à ses apôtres, et en leur personne à toute l'Eglise : *Prenez et mangez, ceci est mon corps ?* A-t-il dit, en donnant son sang : *Buvez-en TOUS, ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance,* etc., etc.? On ne peut que répondre affirmativement à ces deux questions. Nous en concluons que, pour rester fidèle à l'institution de Jésus-Christ, on doit participer à son corps sous l'espèce du pain, et à son sang sous l'espèce du vin. De quel droit un théologien peut-il prétendre que la participation au corps suffit, lorsque Jésus-Christ a établi la participation au sang ? De quel droit décide-t-il que le sacrement est complet, lorsqu'on n'accomplit que la moitié de ce qu'a établi Jésus-Christ ? De quel droit décide-t-il que l'on participe au corps et au sang, en communiant sous une seule espèce, lorsque Jésus-Christ en a établi deux, une pour le corps, l'autre pour le sang ?

Bossuet et les autres théologiens romains qui reprochent si vivement aux protestants leur principe de l'interprétation arbitraire des Ecritures, ne leur donnent-ils pas l'exemple d'une pareille interprétation ? Jésus-Christ établit la communion sous les deux espèces, et les théologiens interprètent l'Ecriture en ce sens qu'une seule suffit au sacrement. De quel droit après cela reprocher aux protestants de ne voir dans le corps et le sang eucharistiques qu'une simple figure et un symbole ? En interprétant ainsi les paroles de Jésus-Christ, ils ont du moins à alléguer que l'Ecriture doit être souvent interprétée ainsi ; tandis que les théologiens romains n'ont pas recours à une interprétation

symbolique, et nient une partie essentielle, claire et positive du texte évangélique.

Le sacrement en effet se compose de deux parties, distinctes il est vrai, mais unies dans un même sacrement : la participation au corps et la participation au sang : *Prenez et mangez... Buvez-en TOUS*; et ce mot *tous* n'est-il pas clair et positif ? Est-il possible de l'interpréter d'une manière mystique, allégorique ? Si les théologiens romains répondent affirmativement, ils autorisent toutes les interprétations allégoriques des protestants. Jésus-Christ a distingué la communion au corps de la communion au sang ; il a institué l'une et l'autre comme partie intégrante du sacrement. Ces deux points sont d'une invincible évidence. De quel droit donc l'Eglise romaine a-t-elle décidé que la participation au sang n'est pas une partie intégrante du sacrement ? De quel droit prétend-elle qu'on ne peut participer au corps sans participer au sang ? Alors que cela serait vrai, en est-il moins certain que Jésus-Christ a distingué les deux communions, qu'il a établi les deux espèces ? Plus Bossuet insiste sur ce que Jésus-Christ a mis de l'intervalle entre les deux parties intégrantes du sacrement, plus il prouve que Jésus-Christ les a distinguées, et que l'Eglise romaine a tort en réunissant la double communion au corps et au sang sous l'unique espèce du pain, désignée exclusivement par Jésus-Christ pour la communion au corps seul.

Il est évident qu'en instituant séparément la communion au corps et la communion au sang, Jésus-Christ a voulu perpétuer la mémoire de sa mort, de son sacrifice sanglant : le corps mort d'un côté, et de l'autre le sang répandu. C'est donc détruire l'économie divine du sacrement que de l'administrer sous une seule espèce.

Est-il vrai que, dans l'Eglise primitive, on ait donné la communion indifféremment sous une ou sous deux espèces ? Bossuet l'affirme et donne comme preuves : la communion des malades ; celle des enfants ; la communion domestique,

lorsque les fidèles emportaient l'eucharistie pour communier dans leurs maisons; et même la communion publique et solennelle.

Ces preuves sont-elles solides ?

Nous soutenons qu'elles ne le sont pas. Bossuet prétend qu'on ne communiait les malades que sous l'espèce du pain. Il en donne pour preuve l'histoire du vieillard Sérapion, histoire rapportée par saint Denis d'Alexandrie. Ce vieillard étant sur le point de mourir, le prêtre lui envoya par un enfant une parcelle de l'eucharistie, en recommandant à cet enfant de la faire tremper dans l'eau et de la faire couler dans la bouche du malade. Ceci, d'après Bossuet, prouve qu'il ne s'agissait que de la communion sous l'espèce du pain.

Dans l'Eglise orientale actuelle, on communie encore les malades de la manière indiquée par saint Denis d'Alexandrie. Les fait-on pour cela communier seulement sous l'espèce du pain ? Non, car le pain consacré réservé pour les malades est imbiber de vin consacré, qui a séché avec le pain, qui y est adhérent, et qui est reçu en même temps que le pain.

Sans doute, comme le remarque Bossuet, on ne pourrait résérer l'espèce du vin séparément; mais il est parfaitement conservé avec le pain. Il s'agit donc de savoir si la coutume actuelle de l'Eglise orientale remonte aux premiers siècles, ou si elle a été établie postérieurement. Bossuet devait se prononcer pour cette dernière opinion, afin de se donner raison; mais sur quelle preuve s'est-il appuyé ? Il affirme que ce n'est qu'au VII^e siècle au plus tôt que l'on a eu l'idée d'unir le pain et le vin consacrés. Il promet, en plusieurs endroits de son traité de prouver ce fait; il accumule contre les grecs, qu'il appelle schismatiques, les expressions les plus blessantes et fort indignes d'un homme aussi distingué par son génie. Il eût été préférable de donner tout simplement la preuve que les Orientaux ne mêlaient pas le vin consacré

au pain consacré pour la réserve de l'eucharistie, avant le VIII^e siècle. Or, cette preuve, Bossuet ne l'a pas donnée et ne pouvait pas la donner. Supposé que ce soit au VII^e siècle, ou, comme il dit ailleurs, *après leur schisme*, que l'on en trouve la première mention, faudrait-il en conclure que c'est à cette époque que l'usage a été établi? Alors Bossuet mériterait le reproche qu'il fait aux protestants, lesquels, dit-il (1), « mettent l'origine d'une chose à l'endroit où ils s'imaginent en avoir trouvé la première mention. »

C'est un fait certain que, dans l'Eglise orientale, on ne communie jamais sous une seule espèce. Quoi qu'en dise Bossuet, on ne célèbre la messe des Présanctifiés, pendant le carême, qu'avec le pain consacré, imbibé de vin consacré et préparé le dimanche pour les jours de la semaine où cette messe doit être célébrée. Le prêtre et les fidèles ne communient qu'avec ce pain consacré ainsi préparé. Les enfants ne communient pas seulement sous l'espèce du vin, comme il l'affirme encore, mais sous l'espèce du vin dans lequel se trouvent des parcelles de pain consacré.

L'usage oriental s'établit en Occident comme nous l'avons établi précédemment, et les premiers qui le recommandèrent disaient que cette manière de communier correspondait mieux aux paroles prononcées par le prêtre en donnant la communion : *Que le corps et le sang du Seigneur, etc.*

Bossuet a un raisonnement tout opposé à celui de ces anciens théologiens. Il prétend qu'on ne communie pas sous les deux espèces dès que le vin consacré est desséché dans le pain consacré. Il veut que l'on boive réellement, pour communier réellement sous l'espèce du vin. Il faut avouer que cette opinion est bien indigne d'un théologien aussi distingué, et les paroles dont il se sert à plusieurs reprises font voir jusqu'à quel point le préjugé et le parti pris peuvent parfois aveugler même un homme de génie.

Tous les théologiens occidentaux n'ont pas partagé cette

(1) Défense de la tradition sur la Communion sous une seule espèce. Ch. 36.

manière de voir de Bossuet. Renaudot, qui connaissait beaucoup mieux que Bossuet l'Eglise orientale et ses liturgies, convient que l'on communie bien sous les deux espèces, lorsqu'on reçoit le pain consacré trempé dans le vin consacré. Cet usage, suivi dans tout l'Orient, est certainement antérieur au concile d'Ephèse, dit Renaudot (1), puisque les Nestoriens qui se séparèrent alors de l'Eglise, ont le même usage, ainsi que tous les chrétiens orientaux, Syriens, Æthiopiens, Arméniens. On crut aussi, en Occident, que cette manière de communier ne blessait point le précepte de la communion sous les deux espèces, comme nous l'avons vu. L'opinion de Bossuet n'est donc conforme ni à la doctrine de l'Eglise d'Orient ni à celle de l'ancienne Eglise occidentale.

Nous voulons bien admettre que l'on participe à Jésus-Christ tout entier, en communiant sous une espèce; mais les faits allégués en faveur de cette communion ne prouveraient en faveur de cette communion que si l'on établissait, ou que le pain consacré n'était pas teint de vin consacré, ou que des parcelles de pain consacré n'étaient pas dans le vin consacré. Tant qu'on n'aura pas prouvé ces deux points, on ne pourra rien inférer de la communion des enfants, des malades, de la communion domestique, ou de certains faits où la communion solennelle n'était pas donnée, à cause de la nécessité, selon toutes les règles ordinaires.

En outre, quand on aurait à citer quelques exceptions, on ne prouverait pas par là que l'Eglise romaine n'a pas transgressé le commandement de Dieu, et aboli un usage apostolique conservé par l'Eglise romaine elle-même jusqu'au XII^e siècle. Jésus-Christ n'a-t-il pas dit en parlant de son sang sous l'espèce du vin : « Buvez-en TOUS ? » De quel droit l'Eglise romaine dit-elle, les fidèles n'y participeront pas ; les prêtres seuls qui célébreront la messe y participeront ? Pouvait-on établir une règle plus opposée à un précepte formel de Jésus-Christ ?

(1) *Perpétuité de la foi sur les sacrements*, liv. VIII.

Pour légitimer son acte, ses théologiens ont recours à des sophismes. Ils disent, avec Bossuet, et moins bien que lui : En communiant au corps, on communie au sang ; l'ancienne Eglise a pratiqué, en certaines circonstances, la communion séparée. Mais par ces deux assertions, on déplace la question et on ne répond pas à la véritable objection. Cette objection consiste en ceci : Jésus-Christ a établi pour tous la communion sous les deux espèces ; Il a fait un devoir de cette communion à tous ses disciples. On ne peut donc supprimer une des espèces, sans contrevenir au précepte divin.

Contester le sens de ce précepte, c'est s'aventurer à travers les interprétations fantaisistes de la sainte Ecriture ; c'est rejeter la règle catholique de la tradition apostolique et universelle ; c'est cesser d'être *catholique* dans le vrai sens du mot ; c'est remplacer la saine doctrine par un système.

Si Bossuet, malgré son génie, n'a pu défendre réellement l'Eglise romaine, qui pourra l'entreprendre ? Il faut donc reconnaître que cette Eglise a désobéi à un précepte divin en abolissant la communion sous les deux espèces ; qu'elle a mis un système humain à la place de la vérité catholique qu'elle avait respectée pendant onze siècles.

Pour compléter ce que nous avons dit sur la communion sous les deux espèces, il ne sera pas inutile d'examiner les thèses du père Perrone sur ce sujet. L'on considère aujourd'hui, dans l'Eglise romaine, ce jésuite comme un des grands théologiens, et peut-être le plus grand de cette Eglise. Ses ouvrages ont donc une très-grande importance, sinon en eux-mêmes, du moins comme expression de la doctrine de l'Eglise romaine actuelle.

Perrone (1) affirme d'abord que « ni un précepte de Dieu, ni la nécessité du salut, ne demandent que tous et chacun des fidèles du Christ doivent recevoir l'une et l'autre espèce du très-saint sacrement de l'Eucharistie. » Nous

(1) Perrone, trait. de Eucharist. Pars. I, C. 3, prop. 4.

avons traduit textuellement. Il prouve cette thèse par l'autorité du concile de Trente qui dit *anathème* à ceux qui croient autrement. Cet anathème ne prouve rien et n'effraie pas ceux qui ne regardent pas le concile de Trente comme œcuménique. La preuve n'est bonne que pour les romаниstes, lesquels n'en ont pas besoin, puisqu'ils ne contestent pas la doctrine de leur Eglise.

Aucun précepte divin n'existe, dit le père Perrone, au sujet de la communion sous les deux espèces. La preuve, c'est que l'Eglise n'a jamais vu un tel précepte dans les textes évangéliques relatifs à l'Eucharistie.

Le théologien jésuite appuie cette dernière assertion : 1^o sur la communion des malades ; 2^o sur la communion des enfants ; 3^o sur la communion domestique pratiquée par les fidèles qui emportaient l'Eucharistie dans leurs maisons, au temps des persécutions ; 4^o de la communion publique elle-même, en certaines circonstances.

A l'appui de chacune de ces assertions, le père Perrone cite quelques-uns des faits relatés par Bossuet dans son *Traité de la communion sous les deux espèces*.

Nous y avons répondu précédemment, et nous répétons que le vin consacré était toujours uni au pain consacré, dans la communion; par conséquent, que le communiant participait toujours aux deux espèces. Il n'est pas nécessaire de boire dans le calice, pour communier sous l'espèce du vin. Les théologiens romains le supposent toujours pour le besoin de leur cause. Tant qu'ils n'auront pas démontré que l'usage actuel de l'Eglise orientale sur l'union des deux espèces n'a pas existé dans les premiers siècles, ils n'auront rien prouvé en faveur de leur thèse. Renaudot, comme nous l'avons vu précédemment, convient que cet usage est antérieur au concile d'Ephèse. S'il était en vigueur dès le commencement du v^e siècle, et si l'on ne peut en indiquer l'origine, ne peut-on pas croire qu'il remontait au 1^{er} siècle, à l'époque apostolique?

Pour échapper aux paroles si formelles que Jésus-Christ prononça en donnant la coupe à ses disciples : *Buvez-en tous*, Perrone prétend que ces paroles ne regardaient que ceux qui étaient présents, ou seulement les prêtres qui célébraient. Si les paroles de Jésus-Christ, relatives à l'espèce du vin ont ce sens restreint, pourquoi celles qui ont rapport à l'espèce du pain : *Prenez et mangez*, auraient-elles un sens général? Evidemment Jésus-Christ s'adressait aux mêmes personnes et de la même manière; les paroles relatives à l'espèce du vin ont même quelque chose de plus formel et de plus positif: *Buvez-en TOUS*. Si les dernières ne renferment pas un précepte pour tous les chrétiens, les premières n'en contiennent pas non plus, par conséquent la communion n'est pas obligatoire pour les fidèles.

Cependant les théologiens romains admettent le précepte de la communion. Ils sont donc en contradiction avec eux-mêmes; de plus, ils appliquent aux paroles de l'Ecriture la méthode d'interprétation admise par les protestants, tout en condamnant cette méthode.

On voit par là jusqu'où peut entraîner la défense d'une mauvaise doctrine, et ce n'est pas la gymnastique scholastique à laquelle se livre le père Perrone qui pourra ébranler notre raisonnement et la doctrine de l'Eglise catholique orientale que nous défendons.

Il est bien évident que Jésus-Christ ne s'adressait qu'à ses apôtres; que c'est à eux qu'il ordonnait de faire ce qu'il avait fait; mais, en leur personne il s'adressait à toute son Eglise, qui devait, avec les prêtres, offrir le sacrifice non sanglant, et, avec eux, recevoir le pain et le vin consacrés. La confection de l'Eucharistie est une œuvre collective de l'Eglise, et la liturgie romaine elle-même confirme cette doctrine, puisque l'action des fidèles y est unie à l'action du prêtre officiant, dans la célébration du sacrifice.

Perrone ne peut contester que la pratique générale de l'Eglise ne soit favorable à la communion sous les deux

espèces, et que les Pères n'aient enseigné la nécessité de la communion sous l'espèce du vin, mais il croit se débarrasser de tous les textes au moyen d'une distinction scholastique : Les Pères, dit-il, n'ont parlé du précepte divin de la communion sous l'espèce du vin que *d'une manière large*, et non pas *d'une manière rigoureuse*; ils n'ont pas eu en vue un précepte *proprement dit*. Il ne veut entendre les expressions que dans un sens large (*late sumpto*) et non dans *un sens strict*. Si saint Gélase, évêque de Rome, décide, contre les Manichéens, que l'on doit communier sous les deux espèces, ou ne pas communier du tout, cela, dit le père Perrone, ne regarde que les Manichéens qui avaient horreur du vin.

Avec d'aussi beaux raisonnements, on peut se débarrasser de toutes les doctrines, de tous les textes, de toutes les lois, de toute l'histoire. Le théologien jésuite n'en conclut pas moins, avec aplomb, que le précepte divin de la communion sous l'espèce du vin n'existant pas, l'Eglise romaine n'a point erré en la supprimant pour de justes raisons (1).

Le concile de Trente a frappé d'anathème ceux qui diraient qu'elle s'est trompée et qu'elle n'a pas eu de justes raisons d'agir comme elle l'a fait. Mais comme un anathème injustement lancé retourne à ses auteurs, nous nous permettrons d'examiner les *justes* raisons que le père Perrone a citées, d'après le concile de Trente, à l'appui de la suppression de la coupe pour les fidèles et les prêtres ne célébrant pas. Le théologien jésuite prend d'abord ses précautions et affirme que *l'Eglise* n'a point à nous faire connaître ses raisons, et que notre devoir est d'obéir sans raisonner. Nous répondrons que *l'Eglise romaine* n'est pas *l'Eglise*, mais une Eglise particulière, qui ne peut se flatter d'être infailible et qui n'a pas droit par conséquent à une obéissance absolue. Nous répondrons encore que les évêques du concile de Trente ne formaient même pas *l'Eglise romaine*,

(1) Perrone, trait. de Eucharist. Pars. 1, C. 3, prop. 5.

mais une réunion de théologiens mitrés, discutant à tort et à travers, et souvent d'une manière scandaleuse, et sans se préoccuper de la seule question qu'ils avaient à résoudre pour être les échos de leurs Eglises respectives : *Quelle a été la foi toujours crue, toujours transmise ?* En répondant à cette question *de fait*, les évêques s'identifient avec l'Eglise entière et en sont les interprètes. En discutant, ils ne sont que des théologiens plus ou moins savants, et l'Eglise n'est pour rien dans leurs discussions ou divagations.

Le père Perrone n'a pas même idée de la vraie constitution de l'Eglise, ni de son infaillibilité, ni de la nature des décisions œcuméniques.

Arrivons aux *justes* raisons qui ont motivé la suppression de la communion sous l'espèce du vin.

La première, c'est la crainte de répandre le vin consacré, surtout lorsque la foule des communians est grande.

Cette crainte pouvait motiver une modification dans la distribution du vin consacré, mais non la suppression de la communion. Dans certaines Eglises occidentales, comme nous l'avons remarqué plus haut, on avait admis la pratique orientale, qui consiste à administrer ensemble le pain et le vin consacrés, pour obvier à l'inconvénient signalé. Cette modification pouvait être légitimement admise par toute l'Eglise occidentale. On aurait ainsi évité l'inconvénient sans abolir un précepte divin.

Deuxième raison : le dégoût ou la répugnance de quelques-uns pour boire dans un même calice après d'autres, ou pour se servir du même chalumeau ou autre moyen de succion.

Pourquoi ne pas supprimer la communion sous l'espèce du pain, parce que le prêtre qui met l'hostie sur la langue peut avoir les doigts sales? (1) Dans l'Eglise romaine on

(1) Le cas n'est pas chimérique, tant s'en faut ! Nous avons connu un supérieur de séminaire qui mouillait ses doigts avec sa salive pour prendre plus facilement dans le ciboire l'hostie qu'il devait mettre sur la langue du communiant. Ce procédé nous dégoûtait fort. Un grand nombre de prêtres romains prisent du

pouvait modifier *la manière* de donner la communion, si le moyen ordinaire avait des inconvénients, par suite du changement de mœurs et d'usages; mais on ne pouvait, pour quelques inconvénients extérieurs, la supprimer.

Troisième raison: l'extrême difficulté de conserver le vin consacré, surtout dans les pays chauds.

L'Eglise d'Orient ne conserve pas l'Eucharistie sous l'espèce du vin à l'état liquide, ce qui est impossible en tout pays; mais elle la conserve en versant sur le pain consacré qui doit être conservé quelques gouttes du vin consacré. De cette manière pain et vin se conservent fort longtemps. Il est vrai que ce moyen serait difficile à employer dans l'Eglise romaine, où le pain consacré lui-même ne peut se conserver que pendant un temps très-limité; mais il ne fallait pas d'abord changer le pain qui devait servir à la consécration, et on aurait pu le conserver, conjointement avec le vin consacré pendant un temps indéfini.

Quatrième raison: la difficulté, en certains pays, de se procurer du vin.

Dans certains pays, on ne se procure pas facilement du pain, ni même du blé pour fabriquer les azymes romains. Si la raison est bonne pour le vin, pourquoi ne le serait-elle pas pour le pain? Pendant douze siècles on s'est bien procuré du pain et du vin dans tous les pays pour la consécration de l'Eucharistie, pourquoi n'aurait-on pas pu s'en procurer depuis le XIII^e siècle aussi bien qu'auparavant?

De nos jours, cette raison, qui n'a jamais été bonne, est devenue très-ridicule.

Cinquième raison: la constitution de certaines personnes lesquelles ont le vin en horreur.

La nature humaine est-elle changée depuis le XIII^{me} siècle? Faut-il, pour un cas particulier qui ne se présentera peut-

tabac, même avant la messe, quelquefois en la disant. Leurs doigts s'en ressentent. Bon nombre d'autres sont fort sales, naturellement. Donc, pourquoi n'abolit-on pas la communion sous l'espèce du pain dans l'Eglise romaine?

être pas deux fois en un siècle, abolir un précepte divin, une discipline apostolique? Celui pour lequel la communion est impossible, n'est pas obligé de communier. Parce que la communion même sous l'espèce du pain est impossible en certaines circonstances, faudrait-il l'abolir absolument?

Sixième raison: *la spontanéité* avec laquelle les fidèles ont renoncé au calice au moment de l'abolition, c'est-à-dire, pendant les XII^e et XIII^e siècles.

Cette spontanéité a été telle que l'abolition de la communion sous l'espèce du vin a été l'occasion de conflits nombreux, de luttes sanglantes, qui ont fini par enlever à l'Eglise romaine la moitié de ses adhérents, malgré les secours qu'elle obtint des princes pour faire brûler et massacrer les opposants.

Il faut nier, de parti pris, toute l'histoire de l'Eglise romaine, du XI^e au XVII^e siècle, pour oser parler de cette prétendue *spontanéité*.

Septième raison: l'audace des hérétiques qui ont osé accuser l'Eglise d'ignorer ou de mépriser les lois du Christ.

Ainsi, parce que, au sein de l'Eglise romaine, des hommes se sont élevés qui prirent la défense des textes fort clairs de l'Ecriture, et de la pratique de l'Eglise primitive, cette Eglise a trouvé là un motif de persévirer dans ses innovations, de lancer l'épithète d'*hérétiques* aux défenseurs de l'Eglise primitive, de fouler aux pieds la sainte Ecriture et la discipline apostolique!

Il faut lire une pareille assertion dans un auteur comme le père Perrone, pour croire que, dans l'Eglise romaine, on ait osé la mettre en avant.

Après avoir examiné les *sept motifs* allégués par ce théologien en faveur de l'abolition de la communion sous les deux espèces, un homme de bon sens peut-il admettre que l'Eglise romaine ait eu l'ombre d'une vraie raison pour décréter cette abolition? Elle n'a agi, en cette circonstance, comme en tant d'autres, que sous l'influence de l'*esprit*

d'innovation qui la possède et la dirige, depuis qu'elle s'est séparée de l'Eglise primitive, catholique et apostolique.

Nous avons exposé les trois erreurs de l'Eglise romaine sur la communion. Maintenant, il nous reste à prouver qu'elle a erré en permettant de célébrer des messes privées ; et qu'elle a opéré dans les rites de la messe des changements qui en dénaturent l'esprit.

Au sujet des messes privées, un canoniste romain (1), s'exprime ainsi : « L'usage des messes basses n'a commencé que dans le ix^e siècle. Il n'y avait qu'une église publique ou paroissiale en chaque ville où se célébrait la messe publique appelée depuis paroissiale. »

Il suffit de jeter un coup d'œil sur toutes les liturgies sans distinction, pour être convaincu que toute messe devait être publique, et dite à haute voix, puisque l'ensemble de toutes ces liturgies n'est, pour ainsi dire, qu'un dialogue entre le célébrant, le diacre et les assistants.

Saint Justin, dans sa seconde Apologie, ne mentionne que la liturgie du dimanche, à laquelle tous les fidèles se rendaient. Mais, dès le iv^e siècle, saint Epiphane regardait comme une coutume apostolique celle de célébrer la liturgie trois fois par semaine : les dimanche, mercredi, et vendredi. Tertullien, dans son livre *De la prière*, mentionne également ces trois jours de liturgie. Cependant, dans certaines églises, on célébrait la liturgie le samedi et à certaines fêtes de martyrs, ainsi que l'atteste saint Basile (*Epist. 289 ad Cœsar. Patric.*) Les Eglises d'Alexandrie et de Rome condamnaient l'usage de célébrer la liturgie le samedi, et s'en tenaient à l'usage primitif des trois jours par semaine (2). Encore, selon l'historien Socrate, l'Eglise d'Alexandrie ne permettait-elle les mercredis et vendredis, que des réunions où on lisait et on commentait les saintes Ecritures. La liturgie n'y aurait été célébrée que le dimanche.

(1) Guy du Rousseau de Lacombe, *Recueil de Jurisprudence*, v^o Messe.

(2) Socrat. *Hist. eccl.* Lib. V. C. C. 22, 34.

Saint Innocent, évêque de Rome (*Epist. ad Decent.*), condamne la liturgie du samedi, même, selon certains interprètes, celle du vendredi.

Il est vrai que, dans les Sacramentaires de saint Gélase et de saint Grégoire le Grand, on trouve des messes pour le samedi. Mais ces collections ont passé par les mains des moines copistes du moyen âge pour arriver jusqu'à nous. C'est-à-dire qu'elles ont subi des modifications, selon le temps où elles ont été copiées. Il en est de ces Sacramentaires comme des Chroniques orientales dans lesquelles les moines copistes intercalaienr les traditions des Eglises ou des monastères d'Occident.

Malgré la règle généralement suivie des trois jours liturgiques, on célébrait, dans certaines églises, une messe tous les jours, ou à certains jours déterminés (1).

Mais, en Occident, s'établit bientôt l'usage pour chaque prêtre de célébrer tous les jours. Cet usage date du x^e siècle. On ne se contenta bientôt plus d'une messe, et chaque prêtre en célébrait tant qu'au xi^e siècle, on fut obligé de leur défendre d'en célébrer plus de trois (2). Il est bien évident qu'en raison même de la quantité des messes, devait s'établir l'usage de les célébrer à voix basse et aussi rapidement que possible.

Telle a été l'origine des messes *basses* ou privées qui sont restées en usage dans l'Eglise romaine.

L'Eglise orientale a conservé l'usage primitif d'une seule messe ou liturgie publique et chantée, les dimanche, mercredi et vendredi de chaque semaine. Elle autorise également une messe à certaines fêtes, ou pour des raisons particulières, les autres jours de la semaine.

Elle est restée ainsi dans l'esprit primitif; toute messe devant être célébrée par le prêtre en commun avec les fidèles, et étant composée de prières récitées alternative-

(1) D. Martène, *De antiqu. Eccl. Rit.* Lib. 1. C. 2. Art. 3.

(2) Ibid.

ment par le prêtre, le diacre et les fidèles, à haute voix.

L'Eglise romaine, au contraire, a abandonné le véritable esprit de la liturgie, par l'usage des messes basses ou privées. La messe devient ainsi une prière particulière. Le pape Alexandre II essaya de rétablir l'ancienne discipline en décrétant (1) que chaque prêtre *ne chanterait* qu'une messe par jour, mais l'abus persista, et l'usage actuel, c'est que chaque prêtre ne récite plus qu'*une messe basse* chaque jour, excepté à Noël où il en récite trois.

Cet usage date du xin^e siècle (2). Une chose digne de remarque, c'est que, à l'époque où le prêtre célébrait plusieurs messes, il était obligé de changer d'autel pour chaque messe (3).

L'Eglise orientale ne permet pas de célébrer la messe deux fois en un jour sur le même autel. L'Eglise romaine suivait cette ancienne règle, même après en avoir aboli d'autres non moins antiques et respectables. Mais aujourd'hui, elle laisse la liberté de dire, sur le même autel, autant de messes que l'on veut.

Peut-on dire que tous les changements qui se sont opérés dans l'Eglise romaine soient innocents, et qu'elle ne s'est pas rendue criminelle en les permettant ?

Outre qu'une messe basse ne peut réellement être considérée comme une *liturgie* (4), ou *service public*, on ne peut la célébrer sans se mettre en opposition avec l'esprit de l'Eglise primitive, et sans exposer le prêtre à tomber dans une routine sacrilége. Il n'est pas rare de voir des prêtres réciter les prières de la liturgie avec une rapidité scandaleuse, sans esprit de foi, et uniquement pour gagner les émolu-

(1) Ap. Gratian., *De Consecrat.* Dist. 1.

(2) D. Martène, *loc. cit.*

(3) D. Martène, *loc. cit.*

(4) Ce nom de liturgie était en usage au commencement du quatrième siècle pour désigner la messe. (Euseb., *De Vit. Constant.*, lib. IV.) C'est assez dire qu'il remontait plus haut. Le P. Lebrun (*Cérémonies de la messe init.*) a donc eu tort d'affirmer que les Grecs ne se servaient de ce mot que depuis quatorze cents ans. Il était en usage à cette époque.

ments attachés à la récitation des prières. Cet abus détestable résulte nécessairement de l'obligation imposée au prêtre de dire la messe chaque jour sans être astreint aux rits du culte public.

On ne peut non plus considérer comme licites les nombreux changements que l'Eglise romaine a faits aux rits de la liturgie. Les anciennes liturgies existent encore; elles sont connues et conservées par les diverses Eglises orientales; on n'a qu'à les comparer à la liturgie romaine actuelle pour être renseigné sur les modifications dont la liturgie romaine a été l'objet (1). On ne peut étudier les Pères de l'Eglise occidentale primitive sans être convaincu que, de leur temps, la liturgie occidentale était à peu près la même que celle de l'Eglise d'Orient. Les différences ne portaient que sur des détails qui ne modifiaient point l'économie générale des rits.

Aujourd'hui, quand on voit célébrer la liturgie orientale, qui est restée comme elle l'était aux premiers siècles, et qu'on voit ensuite célébrer la liturgie romaine, il est impossible de trouver entre elles quelque rapport. Cependant, quand on approfondit cette dernière liturgie et que l'on en étudie tous les rits, on peut retrouver ce qu'elle a conservé de primitif, et connaître ainsi les nombreuses modifications qu'elle a fait subir aux anciens rits.

Nous sortirions de notre sujet en nous étendant sur les preuves que nous pourrions donner à l'appui des considérations qui précèdent. Aucun homme, tant soit peu instruit, ne peut contester les modifications qui sont indiquées, même par les écrivains liturgistes de l'Eglise romaine. D'un autre côté, il suffit, pour en comprendre l'importance, de rapprocher la messe romaine de l'idée fondamentale de la liturgie. Cette idée a été de représenter la vie entière et le sacrifice du Sauveur. Or, peut-on voir un tableau exact et expressif

(1) Ces modifications sont indiquées, au moins en partie, dans le grand ouvrage du père Martène sur les anciens rits de l'Eglise.

de cette vie et de ce sacrifice dans les rits romains actuels ? Dans les anciennes liturgies, tous les détails concourent à exprimer parfaitement et complètement le précepte exprimé par Jésus-Christ dans ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi.* La liturgie primitive est donc comme un drame mystérieux dans lequel le Christ apparaît dans les grandes circonstances de sa vie terrestre, depuis sa naissance jusqu'à son ascension et son règne éternel à la droite de son Père.

La messe romaine, modifiée, taillée, remaniée de mille manières depuis mille ans, exprime-t-elle l'idée fondamentale de la vraie liturgie catholique ? Il suffit de voir célébrer une messe basse par un prêtre assisté d'un *enfant de chœur* pour répondre négativement.

En parcourant, même à la suite des liturgistes occidentaux, les variations de l'acte le plus important du culte chrétien, on ne peut que s'étonner de la rage d'innovations que possède l'Eglise romaine depuis sa séparation de l'Eglise catholique. Ce qui frappe encore en lisant ces liturgistes, c'est la peine qu'ils se donnent pour expliquer certaines cérémonies dont on ne comprend pas au premier abord la raison d'être. Les explications qu'ils en donnent appartiennent parfois à la plus haute fantaisie mystique. S'ils avaient plus approfondi les liturgies orientales, ils auraient compris que ces cérémonies, qui y existent encore, y apparaissent dans leur vraie signification ; et que si elles sont insignifiantes ou à peu près, dans l'Eglise romaine, la raison en est dans le retranchement ou la modification inintelligente des rits que ces cérémonies devaient représenter ou accompagner.

Pour la liturgie, l'Eglise romaine n'a été fidèle que dans la conservation de la langue latine. Or, en cela elle s'est encore éloignée de l'esprit de l'Eglise primitive. Les fidèles devant prendre une large part aux rits et aux prières, il s'en suit que la liturgie doit être célébrée, sinon en langue usuelle, du moins en langue compréhensible. Aussi chaque

peuple ayant sa langue propre, a-t-il toujours possédé la liturgie dans cette langue. Primitivement, il y eut deux langues principales dans l'Eglise: la grecque et la latine. Les Latins célébraient en latin, et les Grecs en grec. Ainsi, dans les colonies grecques du midi de la Gaule, on célébrait encore la liturgie en grec au vi^e siècle. A mesure que les peuples dits *Barbares* embrassèrent le christianisme, on traduisit pour eux la liturgie et l'Ecriture sainte. La langue latine n'étant plus parlée nulle part, aurait dû disparaître de la liturgie. Mais Rome, au lieu d'imiter la primitive Eglise, affecte de la contredire. Elle a donc décidé que, dans toutes les églises occidentales, on célébrerait en latin, quoique les fidèles ne comprennent point cette langue, et que même les prêtres la comprennent peu.

Le peuple est ainsi isolé du prêtre, et ne peut plus prendre au sacrifice la part qui lui revient.

Chose étonnante! dans une chose antique que l'Eglise romaine veut absolument conserver sans la modifier, elle s'éloigne autant de l'esprit de l'Eglise primitive, par cette conservation, que par ses innovations. C'est assez dire que l'Esprit de Dieu l'a abandonnée, et qu'elle n'est point la vraie Eglise du Christ.

III

LA PÉNITENCE

D'après la doctrine de l'Eglise romaine, tout sacrement est composé de deux éléments essentiels: la matière et la forme (1). La matière est l'élément sensible; la forme, la parole qui détermine le sens de l'application de l'élément sensible, et le constitue sacrement.

(1) *Catechism. ad Paroch.*, part. II, § 14.

Dans le sacrement de pénitence, la matière, d'après la doctrine romaine, seraient les péchés, et la forme, l'absolution du prêtre (1). Outre les éléments essentiels, la pénitence aurait encore trois parties intégrantes et essentielles : la contrition, la confession et la satisfaction (2).

Cette scholastique n'est point exacte. Le péché, qui est le mal, ne peut être la matière d'un sacrement, c'est-à-dire, d'un acte religieux communiquant la grâce. On ne peut considérer comme étant de l'essence du sacrement que le péché avoué avec esprit de repentir, c'est-à-dire, la confession accompagnée de contrition. Cette confession faite avec repentir est vraiment l'acte extérieur qui, avec l'absolution du prêtre, constitue le sacrement de pénitence. La contrition, ou le repentir, est une partie intégrante de la confession ; car, sans ce repentir, la confession ne serait point un acte religieux et ne pourrait être par conséquent un élément sacramental. La preuve, c'est que si la confession est un simple récit du péché, et n'est pas accompagnée de repentir, l'absolution du prêtre est inutile, c'est-à-dire que le sacrement est de nul effet.

Quant à la satisfaction, elle ne peut être une partie intégrante du sacrement, puisqu'elle n'est qu'une pénalité subséquente au sacrement reçu.

L'Eglise romaine n'a donc pu consacrer une pareille théologie sophistique, sans donner du sacrement de pénitence une idée très-erronée (3). En général, les théologies et les catéchismes de l'Eglise romaine ont accepté ces erreurs et enseignent que le sacrement de pénitence est composé de quatre parties : la confession, la contrition, l'absolution et la satisfaction. Cette théorie est opposée à la

(1) *Ibid., De sacrament. pœnit., §§ 17 ad 20.*

(2) *Ibid., § 23.*

(3) Nous avons suivi, dans ce qui précède, la doctrine du *Catechismus ad Parochos*, autrement appelé *Catéchisme du Concile de Trente*. Nous pouvons donc attribuer à l'Eglise romaine la doctrine sophistique et fausse que nous avons exposée.

saine notion de Sacrement ou Mystère, qui n'est qu'un acte extérieur sanctifié par la prière.

Pour présenter une notion exacte du sacrement de pénitence, il suffit de dire : que c'est la confession des péchés faite avec repentir et acceptée au nom de Dieu par le prêtre, qui, au nom de Dieu, donne l'absolution.

Mais l'Eglise romaine a commis, au sujet de la pénitence, des erreurs beaucoup plus graves que sa mauvaise scholastique. Elle a dénaturé la confession au point d'en faire une chose immorale ; elle a erré au sujet de la contrition ou du repentir en le réduisant à un demi-repentir qu'elle a appelé *attrition*. Par suite, elle donne à l'absolution du prêtre un caractère trop absolu, comme si elle n'était pas simplement la ratification extérieure du pardon accordé par Dieu au pénitent, en vue de ses bonnes dispositions. Enfin, elle a erré sur la satisfaction, soit en dénaturant les œuvres de pénitence que le pécheur repentant doit s'imposer, soit en les remplaçant par de prétendues indulgences, qui produiraient leur effet même dans le monde futur.

Nous allons exposer ces diverses erreurs.

La confession, à l'origine du christianisme, était généralement faite en public, et l'évêque, après avoir absous le fidèle, lui imposait des pénitences publiques proportionnées aux péchés accusés. Nous n'avons pas à examiner si la confession était toujours publique ; si elle n'était obligatoire que pour ceux qui avaient commis des fautes de notoriété publique. Nous ne faisons pas un traité de la confession. Il suffira donc de faire observer que la confession était principalement envisagée comme un aveu de culpabilité et une preuve de repentir. C'est ainsi qu'elle est encore considérée dans l'Eglise catholique orientale. C'est pourquoi cette Eglise lui a conservé, autant que les circonstances et les mœurs l'ont permis, son caractère de publicité ; et qu'elle s'attache plus à l'humble aveu de culpabilité avec repentir, qu'aux détails des fautes commises.

L'Eglise romaine s'est éloignée de ces règles de l'antiquité chrétienne en faisant de la confession un acte pour ainsi dire clandestin, qui s'opère dans le secret d'une espèce de coffre appelé confessionnal; de plus, elle attache une telle importance aux détails des fautes, que la confession est devenue un interrogatoire inquisitorial, où les principes de la morale et des convenances sont absolument mis de côté.

Pour s'en convaincre, il suffit de lire certains ouvrages généralement regardés, dans l'Eglise romaine, comme des guides sûrs pour les confesseurs, et les ouvrages de théologie dite *morale*, qui mériterait mieux le titre d'im morale. Nous ne renverrons point aux ouvrages des Escobar, des Busembaum, des autres casuistes ou de leur apologiste le P. Pirot, pour exposer le déplorable état de la morale suivie dans les confessionnaux; nous n'en appellerons pas à Sanchez pour prouver que les confesseurs romanistes ne doivent pas reculer devant des détails infâmes, qui étonneraient et feraient rougir les hommes les plus débauchés. Qu'on lise seulement la théologie d'Alphonse de Liguorio, canonisé par la cour de Rome, et cette lecture suffira pour que l'on soit suffisamment renseigné sur la casuistique et sur les questionnaires à l'usage des confesseurs. La théologie pretendue morale de Liguorio est mise entre les mains des jeunes théologiens des séminaires; le cardinal Gousset s'en fit le propagateur officiel en France. Les évêques et les professeurs de séminaires s'en déclarent ouvertement partisans; ceux qui la critiquent sont si rares et si mal notés, que les vrais romanistes seraient tentés d'en faire des jansénistes, c'est-à-dire, dans leur pensée, les plus dangereux hérétiques qui aient jamais existé. Par la canonisation de l'auteur, Rome a pris sa doctrine sous sa protection, et a déclaré qu'elle n'y trouvait rien de répréhensible.

On peut donc considérer la théologie dite morale de Liguorio, comme l'expression la plus exacte de la doctrine romaine actuelle, en ce qui concerne la morale.

Or, que l'on ouvre cette théologie, et, dès les premières pages, on se convaincra qu'elle n'est que le résumé de la doctrine des casuistes. Ces théologiens immoraux y sont cités à satiété comme autant d'autorités respectables sur lesquelles le prêtre peut s'appuyer pour prendre une décisionconsciencieuse. On y exalte le probabilisme, c'est-à-dire, le système en vertu duquel une opinion simplement probable peut être suivie en conscience, en concurrence d'une autre opinion plus probable et plus sûre. Qu'entend-on par une opinion probable? Celle qui est appuyée sur l'avis d'un *docteur grave*? Qu'est-ce qu'un *docteur grave*? Le premier casuiste venu; Liguorio cite les plus décriés comme autant de docteurs graves à l'appui de ses thèses. Ainsi, il suffit d'avoir pour soi l'avis de Sanchez, par exemple, ou d'Escobar, pour que le confesseur puisse agir consciencieusement, même lorsque des docteurs plus graves, sans excepter les Pères de l'Église, soutiendraient une opinion contraire.

Dans quel but les casuistes, c'est-à-dire les jésuites, ont-ils fait la nomenclature de toutes les fautes possibles, et de toutes les circonstances que les imaginations les plus fécondes et les plus immorales aient pu inventer? Serait-ce dans le but de faire pratiquer la vertu avec plus de sévérité? Leur intention a été tout autre. Ils ont voulu d'abord établir un vaste système d'inquisition; connaître à fond, non-seulement par les fautes commises, mais par leurs circonstances, le degré d'immoralité, les dispositions les plus intimes de ceux qu'ils confessaiient, de ceux qui auraient été complices de la faute, de ceux même qui en auraient été victimes. Par là, ils savent ce qu'ils peuvent faire dans une circonstance donnée, et s'il leur est avantageux de se servir de leurs pénitents, en utilisant leurs vices. Dans ce dernier cas, ils se montrent à leur égard d'une tolérance immorale, qu'ils donnent pour de la charité paternelle. Les pénitents qui leur sont dévoués peuvent se livrer à des immoralités;

les Pères ont toujours de bonnes raisons pour les absoudre. Autant le jésuite est sévère, on pourrait dire féroce, envers celui qu'il ne peut regarder comme un adepte et qu'il ne peut espérer de gagner, autant il est doucereux, mielleux, pour celui qu'il peut diriger à son gré. Entre ses mains, la confession est devenue un moyen de corruption, une école d'immoralité, un instrument pour établir sa tyrannie sur les consciences, et même pour s'emparer du bien d'autrui.

Les autres congrégations ecclésiastiques qui pullulent dans l'Église romaine, sont affiliées aux jésuites, ne sont que des formes diverses de la compagnie de Loyola, ou, du moins, ont imité son esprit et ses tendances.

Le reste du clergé romain a été corrompu à peu près tout entier par l'esprit congréganiste ; car ce sont des congréganistes qui lui enseignent la théologie, qui président aux séminaires, qui prêchent les retraites ecclésiastiques. Chaque confesseur fait en petit ce que les congrégations font en grand. Pour le curé, comme pour le jésuite, la confession est une inquisition ; il espionne par elle ses paroissiens ; et il s'en sert trop souvent pour satisfaire sa curiosité immorale ou ses penchants honteux. Ses questions indiscrettes sont un scandale pour les âmes droites qui s'éloignent peu à peu du confessionnal ; les enfants eux-mêmes rencontrent, dans ce coffre de corruption, des idées que le développement de l'âge ne leur avait point encore données.

Si certains prêtres trouvent dans la confession l'occasion de satisfaire leur immoralité, d'autres croient remplir un devoir de conscience en adressant aux pénitents des questions qui font un singulier effet dans la bouche de pieux célibataires, voués à une perpétuelle continence, et qui ne devraient pas en savoir si long.

Comment donc en ont-ils tant appris au séminaire ? C'est que, non-seulement on leur a mis entre les mains la théologie immorale de Liguorio, mais qu'on leur a fait un cours spécial des immoralités sur lesquelles ils auraient à faire

des questions à leurs pénitents. Ce cours est appelé *diaconales*, parce qu'on le fait à des jeunes gens de vingt-deux ans qui ont reçu l'ordre du *diaconat*. On leur met entre les mains un petit volume composé *ad hoc*. Celui qui est suivi le plus généralement a été composé par M. Bouvier, ancien évêque du Mans (1).

Nous nous garderons bien d'entrer dans le détail des questions traitées dans ces sortes d'ouvrages. Il s'agit de fautes dont les chrétiens ne doivent même pas prononcer le nom, d'après saint Paul. Dans l'Église romaine, on croit devoir, non-seulement les nommer, mais en faire un enseignement spécial.

Il ne faudrait pas croire que tout cela ne peut être regardé que comme un abus, et que l'Église romaine proteste contre de telles immoralités. Tant s'en faut. Au dix-septième et au dix-huitième siècle, des évêques et des théologiens essayèrent de lutter contre l'entraînement de la casuistique. Bossuet réussit même à faire condamner les casuistes par le clergé de France. Mais le courant était trop fort pour qu'on pût l'arrêter. Aujourd'hui les casuistes ont été canonisés dans la personne de Liguorio ; les règles fixées par ces casuistes sont généralement suivies, et l'on peut se faire une juste idée de ce qu'est devenue la confession dans l'Église romaine, en jetant un coup d'œil sur les questions qui doivent être adressées dans ces réduits obscurs que l'on appelle confessionnaux. Nous ne dirons pas de lire Sanchez pour s'en convaincre ; car c'est un ouvrage tellement immonde, que l'homme qui se respecte est obligé de le fermer après en avoir lu quelques chapitres pour en connaître le caractère. Mais qu'on lise seulement cette théologie de Liguorio que l'on met entre les mains des séminaristes ; qu'on lise les détails qui s'y trouvent sur les sixième et neuvième pré-

(1) On appelait jadis, dans les séminaires, cet ouvrage de l'évêque du Mans : *Le petit cochon de Mgr Bouvier*. Pardon pour ce détail caractéristique.

ceptes du décalogue et sur le mariage; sur l'obligation d'adresser aux pénitents certaines questions, et l'on sera suffisamment édifié sur la nature de la confession dans l'Église romaine.

Au lieu d'être un humble aveu de culpabilité, accompagné d'un repentir sincère, la confession, surtout depuis que le jésuitisme domine et qu'il est l'orthodoxie romaniste, est devenue, dans l'Église romaine, une occasion de scandale et de chute et une école d'immoralité.

Le pénitent est obligé de se repentir d'avoir péché; sans ce repentir, la confession, qui n'en est que le signe, et l'absolution du prêtre, sont inutiles. On convient généralement que cette doctrine est vraie. Mais l'Église romaine ne s'est pas contentée de cette théorie si simple. Elle a voulu faire la dissection du repentir. Elle y a trouvé un sentiment de douleur et un sentiment d'amour; puis elle a parlé de ces deux sentiments, comme si la douleur que l'on ressent de la faute et l'amour que l'on a pour Dieu, pouvaient être assimilés aux affections que ces mots expriment lorsqu'il s'agit d'objets naturels. Ensuite elle a voulu mesurer ces sentiments, en déterminer l'étendue plus ou moins grande, et décider à quelles proportions il faut atteindre pour mériter le pardon du péché.

Elle a donc divisé le repentir en deux sections : la première, qui est *la contrition* parfaite; la seconde, qui est *la contrition imparfaite ou l'attrition*.

La contrition est une douleur du péché que l'on a commis avec l'intention de ne plus le commettre (1). Telle est la définition du concile de Trente. Le *Catéchisme* romain, dit *du Concile de Trente* (2), a soin d'expliquer que la douleur dont parle le concile, n'est pas une douleur sensible, mais la détestation et la haine du péché. Il faut tenir

(1) *Concil. Trident., Sess. 14.*

(2) *Catech. ad Paroch., part. II, de Pœnit. Sacramento, § 32.*

compte de cette explication; il n'en est pas moins vrai que l'enseignement général donné dans l'Église romaine n'y est pas conforme. Qu'on lise les livres de piété recommandés aux fidèles par les évêques, et composés par des auteurs auxquels on fait une grande réputation de sainteté, et on n'y trouvera que des tableaux et des amplifications dont le résumé exact est celui-ci : que la douleur que l'on doit avoir du péché est un sentiment analogue à celui que l'on éprouve quand il s'agit des choses naturelles, dont la perte cause à l'homme une douleur sensible. Dans les sermons adressés aux fidèles, on n'entend pas d'autre théorie de la contrition.

Cette théorie, d'après laquelle le péché ne serait remis que si on éprouvait une douleur sensible de l'avoir commis, a de graves inconvénients. Cette douleur est tout simplement impossible, et ne s'est jamais manifestée que dans des âmes sur lesquelles l'imagination avait un empire qu'elle n'obtient pas, en général, sur les autres. Prêcher une chose impossible comme nécessaire, c'est tout bonnement une hypocrisie fort dangereuse de la part de l'auteur ascétique ou du prédicateur. Il faut avoir entendu en confession des âmes simples et candides, qui prenaient à la lettre les tableaux et les histoires plus ou moins véridiques dont on nourrissait leur imagination, pour comprendre combien il est facile de conduire ces pauvres têtes faibles au désespoir, et du désespoir à d'autres résultats souvent funestes. Ne pouvant ressentir cette douleur sensible dont elles lisent la description dans des ouvrages dits *de piété*, elles s'imaginent que leurs péchés ne leur sont point pardonnés; qu'elles ont commis des sacriléges en communiant, sans avoir eu assez de repentir de leurs fautes. Elles se font de Dieu les idées les plus étranges, et qui seraient impies si leur bonne foi ne les excusait pas; elles désespèrent de jamais obtenir leur grâce de ce Dieu terrible, qui ne voit pas de douleur véritable dans leur âme.

C'est pour venir en aide à ces pauvres têtes, et corriger la théorie de la douleur sensible, que l'on a eu recours à d'autres moyens d'obtenir le pardon. Parmi ces moyens, il faut noter les indulgences dont nous parlerons plus bas, et certaines pratiques extérieures auxquelles on attribue une efficacité extraordinaire. Ainsi, moyennant telle prière à la sainte Vierge, tel *exercice* de piété, tel pèlerinage, etc., etc., on obtient infailliblement la rémission du péché et même le salut éternel.

C'est ainsi qu'une théorie erronée conduit à d'autres théories plus mauvaises encore.

Le *Catéchisme du Concile de Trente*, après avoir distingué la douleur du péché de la douleur sensible, prouve, immédiatement après, que cette distinction n'était que pour la forme; car il parle de la douleur du péché, comme d'une douleur vraiment sensible; la compare à celle qu'éprouve une mère de la perte de son enfant, tout en convenant que la contrition peut être vraie, sans que la douleur soit aussi vive; il ne veut pas exiger des larmes; mais il déclare que ces larmes sont désirables.

Pouvait-il mieux contredire sa distinction première. Si, dans un ouvrage où l'on a voulu faire de la théologie exacte et officielle, on s'est laissé entraîner à de telles exagérations, peut-on s'étonner des excentricités des prédictateurs et des écrivains ascétiques, et de l'enseignement qui est généralement donné par les confesseurs?

La théorie de l'amour de Dieu n'est pas plus exacte dans l'Église romaine. On en fait aussi une émotion sensible analogue à celle que l'on éprouve dans les choses naturelles; de plus, on prétend le mesurer, lui fixer une certaine étendue.

Ainsi, dans la *contrition parfaite*, l'amour doit être élevé aux plus vastes proportions, et alors le péché est remis sans l'absolution du prêtre. Mais si l'amour de Dieu et la douleur du péché sont moins vifs, le repentir ne mérite

plus le nom de contrition, mais seulement celui d'*attrition* (1). Cette attrition est la douleur du péché commis, avec un commencement d'amour de Dieu. Dans ce cas, la douleur et l'amour ne sont pas assez grands pour nous obtenir le pardon de Dieu; mais l'absolution du prêtre supplée au défaut de contrition. Ce n'est plus alors le prêtre qui déclare que Dieu a remis les péchés, et se fait l'interprète de la sentence de Dieu; c'est Dieu qui ratifie la sentence du prêtre. Le baptême lui-même, tout en effaçant la tache originelle, ne régénère pas l'homme mal disposé, comme dit saint Cyrille de Jérusalem, qui cite à l'appui le baptême de Simon le Magicien (2); et l'absolution du prêtre suppléera à des sentiments qui ne méritent pas que Dieu accorde le pardon du péché! Cette absolution cependant n'est pas le sacrement entier; elle n'en est qu'une partie intégrante. Elle ne peut avoir de valeur que si le repentir y correspond; comme la formule : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » ne peut produire d'effet si l'eau n'est pas appliquée au baptisé.

La théorie romaniste se réduit donc à ceci: qu'un sacrement peut exister, abstraction faite de ce qui en fait la base essentielle, ou *la matière*, comme disent les scholastiques. La confession avec repentir, qui est *cette matière*, dans le sacrement de pénitence, n'existe pas à un degré suffisant pour que Dieu pardonne, et cependant l'*absolution*, qui est *la forme* du sacrement, comme disent ces mêmes théologiens, produit un sacrement complet et ses effets.

La mauvaise scholastique a conduit ainsi la théologie romaine à donner de l'absolution une idée absolument erronée.

Cette absolution n'est pas *une simple déclaration* que le péché est pardonné; elle est un acte positif du prêtre

(1) *Concil. Trident.*, Sess. 14, cap. 4.

(2) Saint Cyrill, *Hieros. Procatech.*, §§. 1. 2.

qui absout du péché le pénitent repentant, en vertu du pouvoir que l'ordination sacerdotale lui a conféré. Les formules d'absolution telles qu'elles sont usitées dans l'Eglise catholique orientale et dans l'Eglise romaine, prouvent que, dans les deux Eglises, on professe au fond la même doctrine sur la nature de l'absolution sacerdotale. Mais l'Eglise romaine professe une grave erreur en enseignant qu'un repentir *insuffisant* en lui-même, devient *suffisant* en y joignant l'absolution du prêtre. En effet, cette absolution n'est que *la forme* du sacrement ; et cette forme ne peut avoir de valeur que si *la matière* est ce qu'elle doit être. Dans le sacrement de pénitence, la matière étant le péché confessé avec repentir, si le repentir est insuffisant, l'absolution ne peut faire qu'il soit suffisant ; si ce repentir est insuffisant, la base du sacrement faisant défaut, l'absolution est nulle ; le sacrement n'existe pas.

L'Eglise romaine a fait de la satisfaction une partie intégrante du sacrement de pénitence. S'il en était ainsi, le sacrement n'existerait qu'à la condition que les peines satisfactoires fussent accomplies et que le péché fût réparé totalement. Or, l'Eglise romaine elle-même admet que le sacrement existe avant l'accomplissement des peines qui peuvent être imposées au pénitent, ou la réparation du tort qui aurait été fait au prochain. Elle se contente de décider qu'il est essentiel d'avoir l'intention formelle de satisfaire. Si l'intention suffit pour que le sacrement existe, il est illogique de placer la satisfaction parmi les parties intégrantes de ce sacrement ; car le sacrement ne peut exister sans ce qui le constitue essentiellement.

Ce que l'Eglise romaine appelle l'intention ou le désir de satisfaire ne peut être distingué du repentir, car le repentir du mal ne peut exister sans l'intention d'en réparer les effets.

Quant aux actes satisfactoires en eux-mêmes, comme la réparation du tort fait au prochain ou les peines canoniques

imposées par l'Eglise, ils sont la conséquence du sacrement de pénitence, mais ils ne forment pas une partie intégrante de ce sacrement.

L'Eglise a déterminé, sous le nom de *peines canoniques*, des actes extérieurs d'expiation qui seraient imposés aux pécheurs dont les fautes auraient le caractère de notoriété publique. En outre, l'Eglise a indiqué des pratiques de pénitence, qu'elle a engagé les fidèles à pratiquer ensemble et dans un même esprit de repentir, comme les jeûnes des carêmes.

Par les jeûnes et autres œuvres de pénitence extérieure, les fidèles pratiquent *la vertu de pénitence*, s'excitent au repentir, et se préparent ainsi à recevoir dignement le sacrement de la pénitence et la rémission des péchés. Les pénitences extérieures peuvent être considérées, non-seulement comme une préparation au sacrement, mais comme un moyen d'expiation, en ce sens que, par elles, on s'associe aux mérites des souffrances de Jésus-Christ.

Elles sont ainsi un moyen de satisfaire, en Jésus-Christ et par Jésus-Christ, à la justice de Dieu.

Pour ce qui est des *peines canoniques* imposées par l'Eglise à certaines catégories de pénitents, elles sont la punition de certaines fautes publiques et graves, et aussi un moyen de satisfaire, en Jésus-Christ et par Jésus-Christ, à la justice de Dieu.

L'Eglise romaine n'a pas aboli en principe les peines canoniques, mais elle les a laissées tomber en désuétude, et les a remplacées par ce qu'elle appelle les *indulgences*.

Dans le principe, l'Eglise accordait à des pécheurs condamnés aux pénitences publiques, des adoucissements, soit à cause de leurs bonnes dispositions exceptionnelles, soit sur les instances des martyrs qui intercédaient pour les pécheurs, et dont l'intercession était agréée par l'Eglise.

Le mot *indulgence* n'eut d'abord que ce sens d'adoucissement aux pénitences canoniques. Mais peu à peu, l'Eglise

romaine en a dénaturé le caractère, de sorte qu'aujourd'hui, le mot *indulgence*, a un sens complètement différent. Il signifie l'application faite à un individu des mérites de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et des saints. Ces mérites formeraient, par leur surabondance, *un trésor* qui serait à la disposition du pape, et duquel il pourrait tirer des mérites qu'il appliquerait, selon sa volonté, à d'autres que ceux qui les ont eus, lesquels accompliraient certaines conditions déterminées.

Le pouvoir du pape, dans la dispensation du *trésor des mérites surabondants* serait si grand, qu'il pourrait les appliquer non-seulement aux pécheurs vivants, mais aux pécheurs morts qui seraient condamnés à expier leurs péchés dans un lieu appelé *Purgatoire* (1).

Nous aurons à examiner plus tard la doctrine erronée du *Purgatoire*. Nous nous contentons pour le moment d'enregistrer la prétention du pape d'étendre son pouvoir jusque dans l'autre monde.

La doctrine des indulgences repose sur une fausse notion des mérites de la sainte Vierge et des saints que l'on place pêle mêle, dans *un même trésor* avec ceux de Jésus-Christ. Cette erreur est contraire à la saine doctrine de la rédemption et de la Justification, par Jésus-Christ, seul médiateur entre Dieu et l'humanité coupable. Personne n'a, devant Dieu, de mérite personnel, sinon en Jésus-Christ et par Jésus-Christ. Les mérites de la sainte Vierge et des saints n'ont donc de valeur que par Jésus-Christ ; alors comment peut-on les dire *surabondants*, et les mettre, dans un prétendu trésor, à côté de ceux de Jésus-Christ dont ils seraient distincts, dont ils formeraient comme un supplément. Si la sainte Vierge et les saints ont des mérites surabondants, ils ont donc été plus que saints, plus que justifiés devant Dieu ? si leurs mérites surabondants peuvent être

(1) Concil Trident. Sess. 26, Decret. *de Indulg.*

appliqués à d'autres, ils sont donc à un certain degré, les Médiateurs, les Rédempteurs de ceux auxquels leurs mérites sont communiqués ?

En outre, ne voit-on pas ce qu'a d'étrange cette doctrine du *mérite imputatif*, d'un mérite que n'a pas celui qui en profite ?

On comprend parfaitement que la justification n'ait lieu que par les mérites de l'Homme-Dieu ; que par l'union de la Divinité à l'humanité, dans la personne du Verbe incarné, l'humanité soit rachetée, régénérée ; que tout homme, par son union à l'humanité rachetée, devienne aux yeux de Dieu, grâce à la régénération, un être relevé, racheté, justifié. Tout cela est le résultat de l'action rédemptrice du Verbe fait homme. Mais, placer à côté de l'acte divin qui régénère et justifie, de prétendus mérites humains surabondants, c'est détruire toute l'économie du dogme de la rédemption ; car ce dogme consiste en ceci : que nous n'avons aucun mérite que par Jésus-Christ ; que nous n'obtenons la grâce et la justification que par Jésus-Christ.

Nous savons bien qu'en théorie, l'Église romaine admet que les saints n'ont de mérite qu'en Jésus-Christ. Alors pourquoi leur en reconnaître de *surabondants* qui puissent être placés dans un trésor à côté de ceux de Jésus-Christ ?

Nous reconnaissions également que l'Église romaine professe que l'indulgence ne remet pas les péchés *quant à la coulpe*, et à la peine éternelle qui en pourrait être la suite ; mais seulement quant aux peines temporelles qui forment la *satisfaction* pour les péchés pardonnés. Mais, malgré les distinctions subtiles de ses théologiens, il faut reconnaître que, grâce aux indulgences, on peut se dispenser des œuvres de pénitence. Or, les œuvres de pénitence ne sont-elles pas de précepte divin, et peut-on se flatter de satisfaire pour ses péchés sans les accomplir ?

Il n'y a aucune proportion entre les œuvres auxquelles on attache des indulgences, et ces faveurs spirituelles. Pour

établir ce point, nous n'avons pas besoin de citer une foule d'indulgences fort singulières, pour ne pas dire ridicules, dont les divers traités d'indulgences sont remplis.

Il nous suffira de citer celles-ci, reconnues comme authentiques dans toute l'Eglise romaine et par les plus graves théologiens.

1^o Quatre cents jours pour tous ceux qui, s'étant confessés, assistent à la grand'messe le jour de la fête du très-saint Sacrement; autant pour ceux qui assistent aux matines ou aux vêpres du même jour; cent soixante pour ceux qui assistent à l'une des petites heures, et la moitié de tout cela pour ceux qui assistent à la messe ou à matines, etc., pendant l'octave. Sixte IV a accordé les mêmes indulgences à ceux qui assistent aux mêmes offices le jour et pendant l'octave de l'immaculée-conception, et Clément VIII à ceux qui assistent à l'office du saint nom de Jésus.

2^o Sixte IV a accordé trois cents jours d'indulgences à ceux qui récitent dévotement les litanies du saint nom de Jésus, et deux cents à ceux qui récitent celles de la sainte Vierge.

3^o Sept années sept fois quarante jours d'indulgences à ceux qui portent un cierge ou un flambeau lorsqu'on porte le saint Viatique aux malades. Trois années et trois quarantaines à ceux qui le font porter, ne pouvant le porter eux-mêmes. Cinq années et cinq quarantaines à ceux qui accompagnent le saint Viatique sans porter de lumière. (Innocent XII, par un indult du 5 janvier 1695.)

4^o Indulgence plénière à tous ceux qui, étant confessés, contrits et communiés, assistent aux prières des quarante heures. (Grégoire XIII par son indult du 5 avril 1580.)

5^o Indulgence plénière une fois le mois, le jour que l'on choisira à son gré, à tous ceux qui, étant confessés, contrits et communiés, réciteront ce jour-là, à genoux, l'*Angelus Domini*, le matin, à midi et le soir au son de la cloche, et cent jours d'indulgence chaque fois qu'on le récitera de

même les autres jours. (Benoît XIII, par son indult du 14 septembre 1724.) Le même pape, par ses lettres *in forma brevis* du 5 septembre 1727, a étendu la même indulgence aux religieux qui, étant occupés à quelques exercices réguliers pendant qu'on sonne l'*Angelus*, le réciteraient à genoux dans un autre temps. Benoit XIV a confirmé la même indulgence le 20 avril 1742, et a ajouté qu'on la gagnerait en récitant le *Regina cœli* au temps de Pâques, avec le verset et l'oraison *Deus, qui per resurrectionem*, etc., pour ceux qui le savent, en sorte néanmoins que ceux qui ne savent ni le *Regina* ni cette oraison gagneront également cette indulgence en récitant l'*Angelus*. On gagnera aussi l'indulgence, sans dire à genoux soit le *Regina cœli*, soit l'*Angelus*, pendant le temps pascal et tous les dimanches de l'année, partout où ce n'est pas la coutume de réciter ces prières à genoux.

6^e Indulgence de cent jours à ceux qui se salueront, l'un en disant *Laudetur Christus*, ou loué soit Jésus-Christ, l'autre répondant *In sæcula*, dans tous les siècles, ou *amen*, ainsi soit-il, ou *semper*, toujours. Même indulgence pour les prédicateurs ou pour les autres fidèles qui tâcheront d'introduire cette manière de saluer. De plus, indulgence plénière à l'article de la mort pour ceux qui, s'étant servis à l'ordinaire de cette façon de se saluer pendant leur vie, invoqueront au moins de cœur, s'ils ne le peuvent de bouche, les noms de Jésus et de Marie. (Par indult de Sixte V, renouvelé par Benoît XIII le 22 janvier 1728.)

Les ordres religieux ont leurs indulgences particulières.

Les indulgences se divisent : en locales, réelles et personnelles. L'indulgence locale est attachée à un certain lieu, comme chapelle, église, etc. On la gagne en visitant ce lieu et en observant toutes les conditions marquées par la bulle ; en sorte que si la bulle ordonne d'entrer réellement dans l'église ou d'y faire quelque exercice qui exige réellement cette entrée, comme d'y communier, d'y visiter cinq

autels, etc., on ne gagnera point l'indulgence sans y entrer réellement, quoiqu'on en soit empêché ou par la violence ou par la multitude; au lieu que si la bulle exige seulement de visiter l'église et d'y prier, on gagnera l'indulgence en priant à la porte de l'église dans laquelle on ne pourra entrer, parce que l'on sera censé pour lors l'avoir visitée et y avoir prié moralement parlant. Lorsqu'une église à laquelle est attachée une indulgence tombe en ruine par partie, et se réédifie de même, l'indulgence subsiste, parce que l'église subsiste elle-même. Mais si l'église tombe entièrement et n'est point rétablie, l'indulgence cesse. Que si l'on rétablit l'église dans le même lieu ou dans un autre, il est plus sûr de demander de nouvelles indulgences, quoiqu'il soit probable que les anciennes subsistent dans le premier cas et même dans le second, lorsqu'elles sont accordées en vue du patron d'un tel endroit, ou à l'église qu'une communauté y possède.

L'indulgence réelle est celle qui est attachée à certaines choses mobiles et passagères, comme rosaires, grains bénits, médailles, et accordée aux fidèles qui portent ces choses avec dévotion. Lorsque ces choses sont changées, de façon qu'elles cessent d'être les mêmes, selon l'estimation commune des hommes, l'indulgence cesse; mais si les choses subsistent et sont censées les mêmes, malgré le changement qui leur est arrivé, l'indulgence subsiste. Tel serait le changement d'un rosaire auquel on aurait mis un cordon nouveau, ou quelques grains en moindre nombre que ceux qui subsistent.

L'indulgence personnelle est celle qu'on accorde immédiatement à quelques personnes en particulier, ou en commun aux personnes, par exemple, d'une certaine confrérie. Ces personnes peuvent gagner ces sortes d'indulgences en quelque lieu que ce soit, ou saines, ou malades ou mourantes.

Nous n'entrerons pas dans des détails plus circonstan-

ciés sur les indulgences. Ceux qui voudront en savoir davantage pourront lire, s'ils en ont le courage, des traités spéciaux. Les plus doctes sont ceux du père Wolf, plus connu comme théologien sous son nom latinisé de LUPUS; des pères Théodore du Saint-Esprit, et Honoré de Sainte-Marie.

Ce que nous avons dit suffit pour établir notre thèse, c'est-à-dire, que les indulgences sont des faveurs tout à fait disproportionnées avec les œuvres prescrites pour les mériter.

Pour légitimer les indulgences, les théologiens de l'Eglise romaine confondent les indulgences modernes de cette Eglise avec celles que l'Eglise primitive accordait aux pécheurs repentants, lesquels, par leurs excellentes dispositions, méritaient qu'on leur remît une partie des pénitences publiques fixées par les canons. Il est bien évident que l'Eglise qui a établi ces pénitences, qui en a déterminé la nature et la durée, peut modifier sa législation, dans certaines circonstances de lieu, de temps, de personnes. Mais lorsque l'Eglise romaine a laissé tomber en désuétude, non-seulement les pénitences canoniques, mais les pénitences générales, recommandées à tous les chrétiens, comme les jeûnes des carèmes et les abstinences, peut-on soutenir que ses indulgences soient des actes de même nature que ceux de l'Eglise primitive, abrégeant pour certaines personnes la durée des pénitences publiques ?

Les théologiens de l'Eglise romaine raisonnent donc fort mal lorsqu'ils ont recours à ces actes de l'Eglise primitive pour légitimer les indulgences modernes.

Pour trouver l'origine de ces indulgences, il faut remonter à la fin du neuvième siècle (1). Une disposition du concile de Tribur, près Mayence, tenu en 895, est le premier document que l'on puisse citer à l'appui de la faculté

(1) V. Juenin. *Dissert. de Indulgent. c. 2.*; Morin. *de Pœnit.*

de se racheter, moyennant une certaine somme d'argent, des pénitences canoniques. Dès qu'il fut permis d'échapper à ces pénitences en payant, elles furent bientôt abolies, et les canonistes occidentaux, comme Reginon et Pierre de Poitiers, ne s'appliquèrent plus qu'à déterminer la somme qui pouvait compenser telle ou telle pénitence.

Tel était l'état de la question à la fin du dixième siècle. On avait eu soin de multiplier les années de pénitence en théorie, pendant qu'on les abolissait en pratique ; de sorte que les canonistes indiquaient gravement quelles prières il fallait réciter, combien d'argent il fallait verser, combien de coups il fallait s'administrer, pour compenser cinquante, cent ou mille années de pénitences canoniques. Dès qu'on pouvait facilement se racheter de si longues pénitences, on en déduisait naturellement que l'on pouvait faire beaucoup de péchés. Mais comment concilier de si longues pénitences avec les limites de la vie humaine ? On ne le pouvait, mais on imagina que les pénitences qui n'étaient pas accomplies en ce monde devaient l'être dans l'autre, et que, dès cette vie on pouvait se racheter pour la vie future. C'est de là qu'est sortie la doctrine du Purgatoire et des indulgences applicables aux âmes qui souffriraient en ce lieu.

Au onzième siècle, on inventa *l'indulgence plénière*, c'est-à-dire, la remise totale de toutes les pénitences que l'on serait obligé de faire soit en cette vie soit en l'autre. On eut recours à ce moyen pour exciter le zèle pour les croisades. Au concile de Clermont, en 1096, où fut proclamée la première croisade, le pape Urbain II, d'accord avec les évêques présents, décida que « le voyage à Jérusalem pour la délivrance de cette Eglise tiendrait lieu de toute pénitence. »

En 1122, au premier concile de Latran, le pape Calixte II confirma l'indulgence plénière d'Urbain II et l'étendit à ceux qui iraient combattre les Musulmans en Espagne. En 1145, le pape Eugène III la confirma de nouveau, et en 1195, Clément III en fit autant.

Selon Bernard de Clairveaux (1), les scélérats et les impies, les ravisseurs, les sacriléges, les homicides, les parjures, les adultères, s'engagèrent pour un an, comme croisés, et débarrassèrent les lieux témoins de leurs crimes. Cependant des hommes pieux voulurent aussi en profiter, selon le même écrivain (2). D'après la population qui formait la majorité dans les croisades, on ne peut s'étonner des crimes et des atrocités qui furent commis pendant ces expéditions.

Le zèle pour l'indulgence des croisades se refroidissant, le pape Boniface VIII annonça avec beaucoup d'éclat une indulgence plénière pour tous ceux qui visiteraient Rome la première année du xive siècle. L'an 1300 fut indiqué comme une année sainte, et on lui donna le nom de *Jubilé*, en réminiscence du Jubilé de l'Ancienne Alliance. Une foule innombrable de pèlerins se rendirent à Rome et y apportèrent beaucoup d'argent. La cour papale prit goût à des démonstrations aussi utiles à ses intérêts. Clément VI, élu pape en 1342, décida qu'un Jubilé avec indulgence plénière aurait lieu à chaque demi-siècle. Le pape Grégoire XI, qui mourut en 1378, publia une bulle pour instituer un Jubilé à chaque tiers de siècle. Cette bulle ne fut pas observée par ses successeurs jusqu'à Paul II, à la fin du xv^e siècle. Ce pape décida qu'un Jubilé aurait lieu à chaque quart de siècle, et c'est la règle qui a été suivie depuis.

Les évêques s'attribuaient d'abord le droit de distribuer des indulgences, ce qui portait préjudice aux intérêts de Rome. Innocent III voulut remédier à cet inconvénient. C'est pourquoi, dans le quatrième concile de Latran, en 1215, il se plaignit des indulgences épiscopales qui énervaient la discipline. Celles de Rome l'affirmaisaient-elles ? Le concile réduisit le droit des évêques à une indulgence d'un an qui pourrait être accordée à l'occasion de la consé-

(1) *Bernard. serm. ad milit. Templ. c. 5.*

(2) *Ibid. Epist. 246.*

cration d'une basilique, et une de quarantejours à l'occasion de l'anniversaire de cette consécration.

Les évêques cherchaient, au moyen des indulgences, à attirer le plus de pèlerins possibles dans leurs diocèses, surtout lorsqu'on avait besoin d'argent pour bâti ou décorer des églises.

Le décret du quatrième concile de Latran passa dans le corps du droit canonique occidental.

Le pape Sixte IV (1471) paraît être le premier qui ait appliqué les indulgences aux âmes des défunt; Léon X condamna une proposition dans laquelle Luther affirmait que les indulgences n'étaient pas utiles aux morts.

Quant *au trésor* des mérites de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et des saints, qui serait confié au pape, on en trouve la première mention nettement exprimée dans l'Extravagante *Unigenitus* du pape Clément VI (1342).

Ces notes historiques sur les indulgences disent assez à quels abus on se laissa entraîner dans toutes les Eglises occidentales. Nous pourrions faire le tableau de ces abus; mais notre thèse n'en serait pas mieux démontrée. Pour tout homme instruit et impartial, il reste constaté que les indulgences en usage dans l'Eglise romaine ne sont point analogues à celles dont l'Eglise primitive usait à l'égard des pénitents qui avaient accompli avec édification et des dispositions exceptionnelles, une partie des pénitences publiques qui leur avaient été imposées. Il est également démontré que les indulgences romaines sont une atteinte grave portée à la doctrine catholique de la Satisfaction, et à la discipline de l'Eglise (1).

L'Eglise romaine a erré sur la doctrine de la pénitence, non-seulement par ses indulgences, mais encore par les *dispenses* dont elle fait le plus étrange abus.

(1) Outre Juénin et Morin que nous avons cités plus haut, et les autres théologiens que nous avons mentionnés, on peut consulter le père Perrone, *Tract. de Indulgent.*, pour s'assurer que nous avons exposé exactement la doctrine romaine.

Non-seulement l'Eglise romaine prodigue ses indulgences pour remplacer les œuvres satisfactories, mais elle prodigue aussi les dispenses *au moyen desquelles*, avec de l'argent, on peut se soustraire à toutes les obligations.

L'Eglise romaine possède des dispenses pour toutes ses lois. Elle dispense des vœux; des irrégularités pour les ordres; des empêchements de mariage; des censures; des crimes secrets; du célibat; des abstinences et des jeûnes du carême et autres jours de pénitence; des serments; de la récitation du breviaire, c'est-à-dire, de l'office quotidien imposé au clergé; enfin de toutes les lois, quelle qu'en soit la nature; seulement pour les lois divines, on n'en dispense *qu'indirectement*, et les casuistes ont exercé leur art sur ce point comme sur tant d'autres. Les évêques peuvent accorder certaines dispenses; mais les plus importantes sont réservées au pape qui possède deux congrégations pour les expédier: la sacrée Pénitencerie et la sacrée Daterie.

Les canonistes font généralement des réserves touchant la validité de certaines dispenses; mais on peut dire que, dans la pratique, ces réserves sont éludées à l'aide des mille distinctions de la casuistique. En thèse générale, on peut dire que l'on obtient de Rome tout ce que l'on veut, pourvu qu'on paye bien.

On a dressé plusieurs tarifs pour les dispenses; la nomenclature des obligations ou des crimes dont on peut se libérer, argent comptant, est véritablement scandaleuse. Plusieurs de ces tarifs ont été publiés; Rome s'est hâtée de protester contre leur authenticité; mais cette protestation n'était que de pure forme. Pour le fond, ces tarifs sont authentiques; ils sont connus de tous ceux qui ont eu recours aux dispenses de Rome, et certains bureaux intermédiaires ont pris soin d'en publier le résumé; car il existe auprès des congrégations des Agences qui se chargent d'obtenir toutes les dispenses, et qui communiquent aux

clients les prix auxquels leurs boutiques peuvent les procurer.

Certaines dispenses sont particulières, et données dans des cas spéciaux; mais il en est aussi de générales. C'est ainsi que chaque année, officiellement et du haut de la chaire, les évêques, soit en leur nom, soit au nom du pape, dispensent des obligations du carême; permettent d'user de tels ou tels aliments; de manger de la viande à certains jours, le tout sous la réserve pour chacun de donner une somme d'argent proportionnée à ses moyens.

On peut dire, d'une manière générale, qu'avec de l'argent, et moyennant quelques actes ou prières faciles auxquels on a attaché les indulgences les plus étendues, on peut, dans l'Église romaine, se dispenser de faire pénitence, et se bercer de l'espoir d'aller en Paradis sans beaucoup de peine, pourvu toutefois que l'on ne fasse pas d'opposition aux bons Pères ou à leurs amis. Dans ce cas, l'enfer est incontestablement votre partage, alors même que vous seriez très-vertueux.

Que l'on rapproche ces inventions romaines de la doctrine évangélique sur les œuvres de pénitence que tous les fidèles doivent pratiquer s'ils veulent imiter autant que possible la vie de leur Maître et Modèle, Jésus-Christ, et l'on acquerra la conviction que l'Église papale a perdu le sens chrétien.

Nous pourrions citer des cas de dispense vraiment scandaleux, et faire le tableau des abus de la cour romaine, sous ce rapport; mais notre but, dans cet ouvrage, n'est pas de faire du scandale; nous voulons seulement discuter des questions de doctrine. Or, ce que nous avons dit suffit pour faire comprendre combien l'Église romaine, par sa théorie des dispenses et des indulgences, a nui à la pénitence, et a rendu inutiles les œuvres satisfactoires.

IV

DE L'ORDRE

L'Eglise romaine a erré de plusieurs manières sur le sacrement de l'Ordre qui confère le caractère sacerdotal. Elle a commis une grave erreur en joignant à l'ordination le vœu du célibat, et en interdisant les Ordres à ceux qui ne voudraient pas contracter l'engagement d'observer le célibat perpétuellement. Outre que la loi du célibat, considérée comme loi générale, est *immorale*, c'est porter une grave atteinte aux Ordres que d'en priver ceux qui en seraient dignes, par la seule raison qu'ils sont légitimement mariés. Ainsi, quoique l'Eglise romaine ait conservé l'essence du sacrement de l'Ordre, et que ses diacres, ses prêtres et ses évêques soient légitimement ordonnés, il n'en est pas moins vrai qu'elle a introduit chez elle une fort mauvaise doctrine, relativement à ce sacrement.

Sa doctrine est défectueuse sur cet autre point : elle n'a pas d'enseignement précis sur ce qui constitue le rit visible, ou, comme elle dit, *la matière* du sacrement. Parmi ses théologiens, les uns la placent dans l'imposition des mains, les autres dans l'onction, d'autres dans la présentation des divers objets qui servent à l'exercice du ministère, de sorte qu'un évêque n'est sûr d'avoir conféré l'ordination qu'après avoir accompli tous les rites.

L'Ecriture sainte place positivement l'ordination dans *l'imposition des mains* unie à la prière.

Nous devons nous étendre principalement sur le célibat imposé comme loi générale à tous ceux qui veulent exercer, dans l'Eglise romaine, le ministère ecclésiastique. Puis nous indiquerons les autres erreurs de l'Eglise papale touchant l'ordination et ses effets.

Selon les canons de l'Eglise primitive conservés par l'Eglise catholique orientale, le prêtre ne peut se marier

après avoir reçu le sacerdoce, s'il veut continuer à exercer le ministère sacerdotal. C'est pourquoi l'Église catholique orientale a établi que tout ecclésiastique qui se destine au sacerdoce doit d'abord se marier, à moins qu'il n'embrasse la vie monastique.

Cette législation respecte l'état de virginité, *recommandé* et *non pas imposé* par la sainte Ecriture ; d'un autre côté, elle respecte l'état du mariage et la liberté de l'homme; car elle permet au prêtre qui ne pourrait pas observer le célibat, après la mort de sa femme, de contracter un second mariage, s'il consent à quitter le ministère ecclésiastique.

En établissant la règle générale que le sacerdoce ne serait conféré qu'à des hommes mariés, l'Eglise catholique orientale s'est réservé le droit d'élever au sacerdoce des célibataires, lorsque leur âge et leurs antécédents offrirent des garanties suffisantes qu'ils observeraient leur célibat.

La loi du mariage pour les candidats au sacerdoce est aussi juste et aussi morale que la loi du célibat imposé d'une manière générale et absolue à ces candidats, dans l'Eglise romaine, est injuste et immorale.

Il n'est pas rare cependant d'entendre des théologiens ou canonistes romains exalter cette loi du célibat comme un moyen de perfection pour la société religieuse. Nous ne contestons pas que le célibat religieux, *observé individuellement* dans un but de dévouement plus absolu envers la société, ne soit très-respectable ; mais, considéré comme *loi générale* imposée à toute une classe d'individus, il est immoral et la source des plus grands désordres. On sait fort bien, même dans l'Eglise romaine, que les déclamations de certains écrivains en faveur du célibat ne sont pas sérieuses(1). Nous avons lu souvent que le célibat communiqué au sacerdoce romain son caractère d'unité, de force, de

(1) Le P. Perrone a résumé ce qui a été écrit de plus favorable au célibat dans son cours de théologie : *De Cœlibatu ecclesiastico*.

dévouement; que c'est grâce au célibat que ce clergé a conservé son indépendance et sa grandeur; qu'il est la force vitale du sacerdoce, *le sceau virginal* qui lui attire le respect et la vénération des peuples.

Tout cela est précisément l'opposé de la vérité. On peut établir sans difficulté que le célibat a été la cause de la dépendance et de l'abaissement du clergé romain; qu'il est *un sceau d'immoralité* qui lui a attiré la répulsion et la haine des peuples; qu'il est un joug illégitime que l'on n'a pu établir sans violer la discipline générale de l'Eglise apostolique.

Pour exalter le célibat, il n'est pas rare d'entendre les apologistes de cette loi, insulter ceux qui la condamnent. D'après eux, cette loi ne serait attaquée que par des esprits vicieux ou faibles, esclaves de leurs passions; par des âmes sensuelles qui ne comprennent pas le dévouement sublime; par des hommes superficiels et légers qui exploitent la guerre au célibat comme un moyen facile d'attirer sur eux l'attention. Le célibat n'aurait d'ennemis que parmi ceux dont l'esprit est orgueilleux ou dont le cœur est corrompu.

Ces déclamations n'atteignent pas leur but. On sait, en effet que, même dans l'Eglise romaine, des hommes sérieux et moraux, témoins des abus où conduit la loi du célibat, déplorent que cette loi existe. On peut ranger parmi les adversaires de la loi une foule de bons prêtres qui se sont chargés inconsidérément de ce joug et n'aspirent qu'à trouver une occasion de s'en débarrasser honorablement; qui s'en débarrasseraient même à tout prix, s'ils pouvaient trouver, en dehors du ministère, une position sociale convenable, et s'ils ne craignaient pas de soulever contre eux les violences des Tartufes et la persécution.

Le célibat, considéré comme loi générale, a pour adversaires tous les clergés des différentes Eglises orientales, non-seulement de celles qui ne reconnaissent pas la suprématie papale, mais de celles que Rome considère comme lui étant unies; car, dans ces Eglises *dites* unies, les prêtres

sont mariés et on y suit la même discipline que dans les Eglises séparées.

Les Eglises anglicane et américaine, ainsi que toutes les Eglises protestantes, sont également hostiles à la loi du célibat.

On peut donc dire que cette loi est considérée comme mauvaise par l'immense majorité des chrétiens. Il est difficile de classer tous ces chrétiens parmi les hommes orgueilleux ou corrompus.

Ajoutons que, parmi les apologistes de la loi du célibat, il en est qui ne le sont que de bouche, par calcul, par intérêt, et qui ne pratiquent pas ce célibat qu'ils exaltent si haut.

Pour défendre la loi du célibat ecclésiastique, les théologiens ou canonistes romains font l'apologie du célibat lui-même. Ils changent ainsi la question. Il ne s'agit pas en effet de savoir si le célibat est estimable, mais bien si une loi générale peut être imposée à tout le clergé, ce qui n'est pas du tout la même chose. En faveur de leur mauvaise thèse, ils n'ont pas craint de falsifier l'Evangile et les Épitres de saint Paul. En effet, il est bien évident que le Sauveur n'a parlé du célibat que comme d'un état exceptionnel (1); que saint Paul n'en a parlé que dans le même sens; qu'il n'a donné qu'un conseil aux chrétiens qui voudraient mener une vie exceptionnelle; qu'il a parlé des évêques et des prêtres comme étant mariés et vivant avec leur famille (2). Que prouvent donc les textes allégués en faveur de la loi du célibat? ne la condamnent-ils pas plutôt, puisqu'il n'y est parlé que d'un état exceptionnel?

Mais l'Église n'a-t-elle pas eu le droit de faire une loi sur ce sujet?

On sait que les théologiens romains, en parlant de l'Eglise en général, entendent toujours l'Église romaine.

(1) S. Matth., v, 8-12.

(2) S. Paul, Epist. 1. ad Corinth., vii, 1-9; 1. ad Timoth., iii, 3; ad Tit., i.

Ils préjugent ainsi la question en leur faveur; décident que leur Église est la seule vraie; que les autres ne sont que des branches desséchées de l'arbre ecclésiastique. Puis ils s'abritent sous l'autorité de l'Église et disent: l'Église a établi la loi du célibat, donc cette loi est bonne.

Ce raisonnement n'a aucune valeur pour ceux qui ne regardent pas l'Église romaine comme la seule vraie; qui ne l'envisagent que comme une partie de l'Église catholique. A plus forte raison est-il défectueux pour ceux qui regardent cette Église comme hérétique et schismatique, et ceux-là sont nombreux, plus nombreux que les membres de l'Église romaine.

Mais en nous plaçant sur le terrain où les théologiens romains se placent eux-mêmes, on pourrait encore demander si l'Église aurait le droit de faire une loi du célibat.

Le célibat est sans doute en lui-même une bonne chose, mais comme loi imposée à un grand nombre d'individus, n'est-il pas nécessairement une source d'immoralité? On peut le croire *a priori*, et toute l'histoire du clergé romain prouve qu'il en est réellement ainsi. Or, l'Église peut-elle user de son pouvoir législatif pour établir une loi conduisant à l'immoralité? Tout chrétien, tout honnête homme doit le nier.

En fait, l'a-t-elle établie?

Les théologiens romains voudraient bien que l'Église primitive l'eût établie; plusieurs ont poussé l'ignorance ou la mauvaise foi jusqu'à l'affirmer; mais un fait certain, c'est qu'à l'époque du concile de Nicée la loi du célibat n'existe pas. Dès cette époque, l'institution monastique avait fait des progrès dans l'Église et le célibat était pratiqué par un plus grand nombre de fidèles. Quelques évêques, plus zélés que prudents, pensèrent que les pasteurs de l'Église pourraient bien être astreints à pratiquer le célibat comme les moines, mais les autres évêques ne jugèrent pas cette loi utile. Laissons la parole aux historiens de l'Église.

On lit dans l'histoire ecclésiastique de Socrate le passage suivant (lib. I, ch. xi) :

« Des évêques avaient jugé qu'il fallait introduire dans l'Eglise *une loi nouvelle* consistant en ce que tous ceux qui seraient élevés à l'ordre sacré, c'est-à-dire les évêques, les prêtres et les diaires, s'abstiendraient des femmes auxquelles ils s'étaient unis par le mariage lorsqu'ils étaient encore laïques. La chose ayant été proposée (au concile de Nicée), et les opinions de chacun ayant été demandées, Paphnutius se leva au milieu des évêques, éleva très-haut la voix et dit avec véhémence qu'il ne fallait pas imposer un joug si lourd aux clercs et aux prêtres ; que le mariage était honorable, et que le lit nuptial était pur ; qu'une sévérité excessive n'apporterait que du dommage à l'Eglise ; car tous ne pourraient se soumettre à la discipline d'une stricte continence, et qu'il arriverait ainsi que la chasteté de chaque épouse ne serait pas gardée (et il entendait par chasteté les rapports de l'homme avec sa femme légitime) ; que c'était assez que ceux qui étaient clercs ne pussent se remarier, selon l'antique tradition de l'Eglise, mais qu'il ne fallait pas les séparer des femmes qu'ils avaient épousées étant encore laïques.

« Ainsi parla, continue Socrate, cet homme qui, non-seulement n'était pas marié, mais qui avait gardé sa virginité, ayant été élevé dès son enfance dans un monastère, et que tout le monde admirait à cause de sa singulière chasteté. Du reste, toute l'assemblée des évêques donna son assentiment aux paroles de Paphnutius. On ne discuta donc pas la question proposée et on laissa à la liberté de chacun de s'abstenir des rapports conjugaux. »

Voilà ce qui se passa à Nicée au sujet du célibat, d'après Socrate, historien qui vivait environ un siècle après ce concile.

Sozomène, historien du cinquième siècle, a raconté le même fait (lib. I, ch. xxiii), en ajoutant seulement les sous-

diacres à ceux que l'on voulait obliger à la continence.

Les défenseurs fanatiques de la loi papale sur le célibat ont épuisé contre Socrate et Sozomène tout ce que la passion a pu leur inspirer. Ils ne veulent pas que ces historiens soient dignes de foi sur le point en question ; ils leur opposent quelques passages des Pères et des conciles, favorables au célibat ecclésiastique, pour prouver qu'ils en ont menti en prétendant qu'il n'y avait pas de loi générale sur ce sujet à l'époque du concile de Nicée ; ils ont joint aux citations les déclamations les plus furibondes.

Tout cela est en pure perte. L'historien Fleury a été beaucoup mieux avisé et beaucoup plus prudent en admettant que, à l'époque du concile de Nicée, il n'y avait pas de loi générale sur le célibat, mais qu'il y avait des coutumes dans certaines églises particulières. Socrate lui-même en convient , comme le fait remarquer Fleury. (*Hist. Eccl.*, liv. XI, § 17.)

Ce fait admis, il en résulte qu'il n'y eut point de loi générale établie pendant les quatre premiers siècles de l'Eglise. Or, comme aucun concile œcuménique n'en promulgua depuis, il s'ensuit qu'au cinquième siècle, Socrate et Sozomène disaient la vérité, en affirmant qu'une telle loi n'existaient pas de leur temps.

Quant aux témoignages particuliers que l'on cite, soit de quelques Pères ou de quelques conciles locaux, ils prouvent seulement que, dans certaines Eglises, dans celle de Rome, par exemple, la loi du célibat s'était établie ; mais peut-on, de lois particulières, conclure à une loi générale ?

Alors que Socrate et Sozomène seraient aussi peu véridiques que le prétendent leurs détracteurs intéressés, pourrait-on comprendre qu'ils eussent pu, au cinquième siècle, en présence de toute l'Eglise orientale qui les a toujours estimés, attester qu'une loi générale sur le célibat n'existaient pas, lorsqu'elle aurait existé? Si les apologistes de la loi papale eussent voulu connaître la vraie discipline de l'Eglise

orientale sur le célibat, ils l'eussent trouvée dans l'histoire même de Socrate, qui reconnaît qu'elle était en vigueur en Thessalie, en Macédoine et en Grèce. Il y avait donc en Orient comme en Occident, *dès le concile de Nicée*, des Eglises où le célibat était prescrit aux évêques, aux prêtres et aux diaclés. Dans quelques autres, il était même prescrit aux sous-diaclés.

Avant le concile de Nicée, ces coutumes étaient plus rares. En effet, le canon xxvi des apôtres ; le x^e canon du Concile d'Ancyre ; le 1^{er} de Néocésarée ; le 4^e de Gangres supposent que les clercs majeurs n'observaient pas le célibat.

Donc, lorsque des Pères comme saint Jérôme et saint Epiphane, par exemple, affirment que le célibat était en usage dans telle ou telle Eglise d'Orient ou d'Occident, ils ne parlent que des Eglises particulières où il avait été prescrit après le concile de Nicée. Mais lorsque, dans leur zèle en faveur du célibat, ils prétendent, comme saint Epiphane, que cette coutume était fondée sur les canons apostoliques, ils se trompent, et ils n'auraient pu citer un seul canon en faveur de leur opinion.

Il est donc certain : 1^o qu'avant le concile de Nicée, il n'y eut point de *loi générale* imposant le célibat ; 2^o qu'une *telle loi* n'exista pas au cinquième siècle ; 3^o que des Eglises particulières imposèrent le célibat aux clercs majeurs à diverses époques.

Donc la discipline variait sur ce point dans les différentes Eglises. Tel était l'état de choses en présence duquel se trouva le concile *In Trullo* à la fin du septième siècle.

On a voulu faire croire que ce concile fut composé de courtisans qui *innovèrent* au sujet du mariage des prêtres et des diaclés, pour être agréables à un jeune empereur débauché. Le titre même de *In Trullo* ne trouve pas grâce aux yeux pudiques des détracteurs. Comment ! un concile se réunir sous le dôme du palais d'un empereur ! quel servilisme ! Cependant, le sixième concile œcuménique s'était

tenu à la même place ; et au concile *In Trullo*, on aperçoit, à côté de Paul de Constantinople, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem ; des métropolitains ; Basile de Gortyne, qui représentait le patriarchat d'Occident, par délégation spéciale ; en tout *deux cent onze évêques*.

Ce nombré, il faut en convenir, est assez respectable. Ce n'est pas dans *les sources empoisonnées*, mais dans les actes mêmes de ce concile que nous avons appris qu'il a adopté comme obligatoires les canons des apôtres, des vieux conciles d'Ancyre, de Nécésarée, de Gangres, d'Antioche, de Laodicée, des six conciles œcuméniques qui avaient été tenus jusqu'alors ; des conciles de Sardique, de Carthage et de Constantinople, sous Nectaire.

Il faut bien admettre que dans les décrets de ces conciles, qui formaient le *droit canonique universel*, il n'y en avait pas un seul qui prescrivit le célibat aux prêtres ; autrement, il faudrait dire que les deux cent onze évêques du concile *In Trullo* commençaient par ériger en loi ce qu'ils voulaient abolir. Du reste, on connaît les canons qu'ils regardaient comme ayant force de loi dans toute l'Église, et non-seulement on n'y trouve aucune disposition favorable au célibat, mais on y suppose toujours le prêtre, et même l'évêque, mariés.

Il faut donc convenir que le concile *In Trullo* n'innova point en se prononçant contre le célibat ecclésiastique. Mais pourquoi se prononça-t-il en ce sens ? Est-ce pour plaire à un jeune empereur de vingt-cinq ans ? Il faudrait des preuves fort graves pour nous décider à croire que deux cent onze évêques auraient agi sous l'impulsion d'un tel motif. En existe-t-il ? Non. L'histoire ne nous a même pas appris que Justinien II eût manifesté la moindre tendance en ce sens. Pourquoi donc jeter une insulte aussi grossière à la figure d'une si grande réunion d'évêques ? Eh mon Dieu ! on a voulu les insulter parce que leur décret n'était pas favorable à la thèse du célibat.

Pour nous, nous sommes persuadé que le concile *In Trullo* se prononça contre le célibat ecclésiastique à cause des abus qui en étaient résultés dans les Églises où on l'avait établi, et qu'il renouvela en même temps l'antique discipline contre les bigames, pour obvier à des abus qui s'étaient introduits dans d'autres Églises. Nous croyons qu'il en a été ainsi, d'abord parce qu'il a déclaré positivement dans son décret, et aussi parce que de nombreux canons de conciles locaux antérieurs, ou renouvellement sans cesse la loi du célibat dans les Églises où elle existait en principe, ce qui prouve qu'elle n'était pas observée ; ou que, dans celles où le célibat n'existe pas, on renouvelait l'ancienne discipline contre les bigames, ce qui prouve que, dans ces Églises, elle était tombée en désuétude.

Ainsi, le concile *In Trullo* n'innova pas ; il blâma une loi *locale* qui était une source d'abus, et il promulgua de nouveau une loi *apostolique* d'après laquelle le prêtre devait être mari d'une seule femme.

Nous allons donner les principales dispositions de son décret, et nous prouverons, par des faits, que l'Église romaine, en ne l'adoptant pas, a maintenu dans son sein un principe d'immoralité.

Voici les principales dispositions du concile touchant le mariage des prêtres : les Romains ont une règle trop stricte ; ceux qui dépendent du siège de Constantinople ont trop de condiscendance. Nous tempérons une règle par l'autre afin d'éviter tout excès. C'est pourquoi les bigames dont le second mariage remonte au 15 janvier de la dernière induction quatrième seront déposés ; mais ceux dont les seconds mariages ont été rompus avant cette époque ne seront pas dégradés. Pour l'avenir, le concile renouvelle le canon qui défend d'ordonner évêque, prêtre, diacre, ou d'élever à la cléricature quiconque a été marié deux fois, qui a eu une concubine après son baptême, qui aura épousé une veuve ou une femme répudiée, une courtisane, une

esclave ou une comédienne. Le concile défend, en conséquence, sous peine de déposition, à tout évêque, prêtre ou diacre de se marier après l'ordination. « Si quelqu'un d'eux veut se marier, ajoute-t-il, qu'il le fasse avant que d'entrer dans les ordres. »

Ainsi, le concile *In Trullo n'oblige pas* au mariage, mais il le permet *avant l'ordination*; et, conformément à la règle apostolique, il exclut *les bigames* de toutes fonctions ecclésiastiques.

« Nous savons, ajoutent les Pères du concile, que, dans l'Église romaine, on suit cette règle : que ceux qui doivent être ordonnés diacres ou prêtres promettent de ne plus avoir de commerce avec leurs femmes ; mais pour nous, suivant la perfection de l'ancien canon apostolique, nous voulons que les mariages de ceux qui sont admis aux Ordres sacrés subsistent, et nous ne les privons pas de l'usage de leurs femmes dans les temps convenables. Donc, si quelqu'un est jugé digne d'être ordonné sous-diacre, diacre ou prêtre, il ne sera point exclu des Ordres, parce qu'il est engagé dans un mariage légitime ; et dans le temps de son ordination on ne lui fera point promettre de s'abstenir de sa femme. »

Les pères renouvellent ensuite le canon du concile de Carthage, qui prescrit aux ecclésiastiques la continence absolue à certains jours. Puis ils ajoutent : « Quiconque, au mépris des canons des apôtres, osera priver un prêtre, un diacre ou un sous-diacre du commerce légitime avec sa femme, qu'il soit déposé. »

Le concile *In Trullo* reconnaissait donc que le célibat était imposé dans certaines Églises ; mais il condamne cette *discipline particulière* au nom de la loi ancienne et apostolique qui, en même temps qu'elle était très-sévère touchant l'honneur ecclésiastique, ne faisait point consister cet honneur dans le célibat. Tout en constatant que, dans l'Église romaine, on imposait la loi du célibat, le concile donne à penser qu'au fond elle n'était pas observée. C'est pourquoi

il ajoute : « Si certains prêtres des pays barbares (occidentaux) croient devoir s'élever au-dessus du canon des apôtres qui défend de quitter sa femme sous prétexte de religion, et faire plus qu'il n'est ordonné, en se séparant de leurs femmes d'un commun consentement, nous leur défendons de demeurer avec elles, de quelque manière que ce soit, afin de montrer par là que leur promesse est effective. »

L'usage de l'Église romaine était donc blâmé en lui-même par le concile, qui ne croyait pas à la stricte observation de la loi imposée.

Sous ce dernier rapport, il était parfaitement dans le vrai, et nous en avons pour garants les conciles occidentaux qui, en toutes circonstances, partout et continuellement, renouvellement la défense pour les ecclésiastiques d'avoir des femmes avec eux, ainsi que l'obligation de garder une exacte continence ; qui promulguent des lois rigoureuses contre les enfants des prêtres, etc., etc. Aurait-on eu besoin de tous ces règlements si le célibat avait été observé ? Est-il nécessaire de renouveler sans cesse une loi qui est respectée ? Nous avons donc eu raison de dire que les conciles de l'Église romaine attestent que la loi du célibat n'était pas observée. Ce fait éclate tellement dans toute l'histoire ecclésiastique d'Occident qu'il nous semble superflu de citer des textes. Il serait difficile de trouver un concile n'ayant pas renouvelé les lois ci-dessus, depuis l'époque du concile *in Trullo* jusqu'au pape Grégoire VII, c'est-à-dire du septième siècle au onzième. A cette dernière date, le célibat était si peu observé qu'il était pour ainsi dire tombé en désuétude. Nous en avons pour garant Grégoire VII lui-même, qui, d'accord avec tous les écrivains de la même époque, atteste que tous les ecclésiastiques avaient femme et enfants et vivaient maritalement, au vu et au su des évêques et de tous les fidèles.

Grégoire VII entreprit de détruire cet état de choses. Il proclama tous les prêtres mariés *concubinaires* et leurs

enfants *bâtards*; puis il ordonna à tous ecclésiastiques, sous-diacres, diacres et prêtres, d'observer le célibat. Ce décret fut rendu dans un concile de Rome en 1074, et on l'adressa aussitôt aux évêques d'Allemagne pour le promulguer dans leurs diocèses. Afin de juger de l'effet produit dans les Églises par ce décret, nous donnerons la parole à Fleury, qui ne peut être suspect en pareille matière :

« Le pape ayant fait publier par toute l'Italie les décrets du concile qu'il avait tenu à Rome pendant le carême contre la simonie et l'incontinence des clercs, écrivit plusieurs lettres aux évêques d'Allemagne pour recevoir aussi ces décrets dans leurs églises, leur enjoignant de séparer absolument toutes les femmes de la compagnie des prêtres, sous peine d'anathème perpétuel. Aussitôt tout le clergé murmura violemment contre ce décret, disant que c'était une hérésie manifeste et une doctrine insensée de vouloir contraindre les hommes à vivre comme des anges, quoique Notre-Seigneur, parlant de la continence, ait dit : Tous ne comprennent pas cette parole. Et : Qui la peut comprendre la comprenne. Et saint Paul : Qui ne peut se contenir, qu'il se marie, parce qu'il vaut mieux se marier que brûler. Que le pape, voulant arrêter le cours ordinaire de la nature, lâchait la bride à la débauche et à l'impureté. Que s'il continuait à presser l'exécution de ce décret, ils aimeraient mieux quitter le sacerdoce que le mariage, et qu'alors il verrait où il pourrait trouver des anges pour gouverner les Églises à la place des hommes qu'il dédaignait.

« Mais le pape ne se relâchait point et ne cessait d'envoyer des légations pour accuser les évêques de faiblesse et de négligence et les menacer de censure s'ils n'exécutaient promptement ses ordres. Sigefroi, archevêque de Mayence, savait que ce n'était pas une petite entreprise de déraciner une coutume si invétérée et de ramener le monde si corrompu à la pureté de la primitive Église(1). C'est pour-

(1) Ici Fleury se trompe en donnant le célibat comme la pureté primitive. On

quoi il agissait plus modérément avec le clergé, et leur donna d'abord six mois pour délibérer, les exhortant à faire volontairement ce dont ils ne pouvaient se dispenser, et ne les pas réduire, le pape et lui, à la nécessité de décerner contre eux des choses fâcheuses.

« Enfin il assembla un concile à Erford au mois d'octobre de cette année 1074, où il les pressa plus fortement de ne plus user de remise, et de renoncer sur-le-champ au mariage ou au service de l'autel. Ils lui alléguèrent plusieurs raisons pour éluder ses instances et anéantir ce décret, s'il était possible ; mais il leur opposait l'autorité du saint-siège, qui le contraignait à exiger d'eux malgré lui ce qu'il leur demandait. Voyant donc qu'ils ne gagnaient rien, ni par leurs raisons, ni par leurs prières, ils sortirent comme pour délibérer et résolurent de ne plus rentrer dans le concile, mais de se retirer sans congé chacun chez eux. Quelques-uns même crièrent en tumulte qu'il valait mieux rentrer dans le concile, et, ayant que l'archevêque prononçât contre eux cette détestable sentence, l'arracher de sa chaire et le mettre à mort, comme il méritait, pour donner à la postérité un exemple fameux et empêcher qu'aucun de ses successeurs ne s'avisât d'intenter contre le clergé une pareille accusation. L'archevêque, étant averti de ce complot, les envoya prier de s'apaiser et de rentrer dans le concile, promettant d'envoyer à Rome sitôt qu'il en aurait la commodité, et de faire son possible pour flétrir le pape.

« Altman, évêque de Passau, ayant aussi reçu le décret du pape Grégoire pour la continence des clercs, assembla son clergé et fit lire les lettres qui lui étaient adressées, les appuyant des meilleures raisons qu'il lui fut possible. Mais le clergé se défendait par l'ancienne coutume et par l'autorité des évêques précédents, dont aucun n'avait usé envers eux d'une telle sévérité. Altman répondit que lui-même ne

trouve dans son *Histoire* elle-même des preuves nombreuses et invincibles qu'il n'en fut pas ainsi.

les inquiéterait pas s'il n'était pressé par l'ordre du pape, mais qu'il craignait de se rendre coupable en consentant à ce désordre. Voyant donc qu'il ne gagnait rien, il congédia l'assemblée. Ensuite, ayant pris conseil de personnes sages et leur ayant recommandé le secret, il attendit le jour de saint Etienne, patron de son église, où plusieurs seigneurs s'y trouvèrent à cause de la fête. Alors il monta au jubé et publia hardiment le décret du pape, en présence du clergé et du peuple, menaçant d'user d'autorité contre ceux qui n'obéiraient pas. Aussitôt s'élèverent de tous côtés des cris furieux, et peut-être le prélat aurait-il été mis en pièces sur-le-champ si les seigneurs qui étaient présents n'eussent arrêté l'emportement de la multitude. »

Grégoire VII devint furieux en voyant que les évêques mêmes qui lui semblaient les plus dévoués à son autorité n'osaient ou ne pouvaient pas mettre son décret à exécution ; que plusieurs de ces évêques le blâmaient, et autorisaient le mariage des prêtres. « Nous avons appris, écrit-il à Othon, évêque de Constance, que, contrairement à notre décret, vous avez permis aux clercs qui sont dans les ordres sacrés de garder leurs *concubines* ou *d'en prendre* s'ils n'en avaient pas encore. » Ainsi on n'observait même pas, dans l'Eglise romaine, la loi apostolique renouvelée au concile *in Trullo*, et d'après laquelle le mariage ne pouvait être contracté, après l'ordination, sans renoncer aux fonctions ecclésiastiques.

Grégoire VII fulmina de toutes parts, lança des anathèmes, multiplia les condamnations. Tout cela fut en pure perte. Le célibat ne fut pas mieux observé qu'auparavant. Nous en avons pour preuves, et les décrets des conciles et les décrétales des papes qui renouvelaient sans cesse cette loi, et les anathèmes contre les prêtres mariés qu'ils appellent *concubinaires* et contre leurs enfants. A propos de ce terme de *concubinaires*, on doit remarquer qu'il était aussi mal fondé en droit qu'injurieux, car ce n'est que le concile de

Trente qui décréta, au seizième siècle, que *l'ordination*, pour les clercs majeurs, y compris les sous-diacres, et *le vœu* pour les religieux, étaient des empêchements *dirimants* pour le mariage. Il en agit sans doute ainsi pour donner aux Romains la satisfaction d'appeler *concubinaires* les prêtres qui quittaient alors l'Église romaine pour entrer dans le protestantisme et qui se mariaient.

Malgré tout le bruit que fit Grégoire VII, son décret sur le célibat fut considéré comme non avenu. Au quatorzième siècle, le mariage des prêtres était tellement en usage que les meilleurs évêques pensaient qu'il valait mieux abolir la loi du célibat que de la laisser subsister sans être observée. Tel était en particulier l'avis de Duranti, évêque de Mende. Cet évêque ayant été consulté par le pape sur les réformes à faire dans le concile de Vienne qui devait être réuni, il fit un mémoire que Fleury analyse ainsi, sur le point en question : « L'auteur demande une grande réforme dans la cour de Rome, dans les prélates et tout le clergé. L'incontinence y était si commune qu'il propose de permettre le mariage aux prêtres *comme dans l'Eglise grecque* ; et il se plaint qu'on voyait des lieux infâmes près des églises, et en cour de Rome près le palais du pape, et que son maréchal tirait un tribut des femmes postituées. »

On ne suivit pas l'avis de Duranti. Le célibat ne fut pas aboli, mais il ne fut pas mieux observé qu'auparavant.

A l'époque du concile de Trente, la question du mariage des prêtres fut de nouveau remise sur le tapis. Dans le mémoire publié par l'empereur sous le titre de *Interim*, on approuvait le mariage des prêtres. Les évêques, chargés par le pape de donner leur avis sur cet écrit, déclarèrent que : « séparer les prêtres des femmes qu'ils avaient épousées étant chose très-difficile, il fallait tolérer le mariage des prêtres jusqu'à ce que le concile eût pris à cet égard la résolution qu'il croirait la plus utile à l'Église. »

C'est ainsi que s'exprime le jésuite Pallavicini dans son

Histoire du concile de Trénte (1). Nous suivrons cet historien ultramontain dans ce que nous avons à dire de la question du célibat au concile de Trente.

Le légat exposant à l'empereur l'avis de Rome sur l'*Interim*, lui dit : « qu'on permettait aux prêtres *de rester dans l'état de mariage* ; qu'à la vérité cet état ne leur était pas interdit par une loi divine, mais *par une loi ecclésiastique* ; que nonobstant cela l'autorité laïque ne pouvait pas en dispenser, cette loi, *du moins quant aux mariages qu'on contractait avant le sacerdoce*, étant immémoriale dans l'Église non-seulement latine, mais même grecque, et par conséquent de tradition apostolique qui n'avait pas été interrompue (2). »

Ainsi le légat du pape ne reconnaissait comme tradition apostolique que la discipline proclamée au concile *in Trullo* ; il ne donnait point cette origine au célibat lui-même, mais seulement à la défense du mariage après l'ordination. Rome allait plus loin que l'Église grecque en tolérant ces sortes de mariages chez ceux qui remplissaient les fonctions ecclésiastiques (3).

C'est ainsi que sa prétendue perfection au sujet du célibat l'avait amenée à tolérer, quant au mariage des prêtres, un abus contraire à une tradition apostolique. C'est ainsi que le décret de Grégoire VII avait été observé.

Lorsqu'il s'agit de recommencer le concile sous Pie IV, l'empereur Ferdinand adressa au pape un mémoire pour demander le mariage des prêtres (4).

Le nonce Commendon ayant vu, au nom du pape, le duc de Clèves, celui-ci se joignit à l'empereur pour demander le mariage des prêtres. « L'incontinence des prêtres, disait-il, en fait une nécessité, puisqu'il n'y en avait pas cinq dans

(1) Pallavic., liv. x, c. 17.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, liv. XII, c. 8; liv. XIII, c. 9; liv. XIV, c. 14.

(4) *Ibid.*, liv. XIV, c. 13.

tous ses États qui n'eussent publiquement des concubines (1).

Lorsque le concile eut été de nouveau réuni, le duc de Bavière demanda également le mariage des prêtres (2).

La France songeait aussi à faire la même demande.

On peut ajouter beaucoup de choses très-exactes à ces notes extraites de Pallavicini. Ainsi la question du célibat fut agitée au concile le 4 mars 1563, et plusieurs se déclarèrent pour le mariage des prêtres, en se fondant sur cette parole du pape Pie II : « L'Église occidentale a défendu le mariage aux prêtres pour de bonnes raisons ; mais il faut le permettre aujourd'hui pour des raisons bien meilleures (3). »

Rome blâma les légats d'avoir permis une discussion aussi dangereuse. « Le mariage, disait-on, détacherait les prêtres de la dépendance du saint-siège en proportion de l'affection qu'ils auraient pour leurs femmes, leurs enfants, leur patrie. Leur permettre de se marier ce serait détruire la hiérarchie ecclésiastique et réduire le pape à n'être plus qu'évêque de Rome (4). »

Ainsi, pour sauvegarder l'autorité papale, il fallait laisser le clergé dans une immoralité que l'on osait décorer du nom de célibat.

Le concile, au lieu de se rendre aux demandes qui lui étaient faites touchant le mariage des prêtres, poussa l'abus encore plus loin qu'auparavant. Jusqu'au temps d'Innocent II, on ratifiait le mariage contracté par le prêtre qui renonçait aux fonctions ecclésiastiques. Le concile de Trente voulut rendre le mariage impossible à tout ecclésiastique, en déclarant que l'ordination, même pour le sous-diaconat, était un empêchement dirimant pour le mariage. C'était là déclarer que l'on préférait pour le prêtre le concubinage, que l'on

(1) Pallavic., liv. xv, c. 5

(2) *Ibid.*, liv. xvi, c. 4. et c. 8.

(3) Platina, *Vie de Pie II.*

(4) Fra Paolo, *Hist. du concile de Trente*, liv. vii.

ne pouvait espérer de détruire, à un mariage honnête et légitime..

Cette sévérité nouvelle ajoutée à la loi du célibat eut-elle quelques résultats avantageux pour la chasteté ecclésiastique ?

Il faudrait ignorer complètement l'histoire de l'Église occidentale depuis le seizième siècle, pour prétendre qu'il en a été ainsi. Nous ne voulons pas approfondir un sujet aussi scandaleux en lui-même. Contentons-nous de quelques extraits de lettres adressées au bon Vincent de Paul, qui travaillait, au dix-septième siècle, à la réforme du clergé. Nous les trouvons dans sa vie écrite par Abelly, évêque de Rhôdez, son disciple. En 1642, on lui écrivait ; « En ce diocèse ici, le clergé est *sans discipline*, le peuple sans crainte, et les prêtres sans dévotion et sans charité, les chaires sans prédicateurs, la science sans honneur, le vice sans châtiment ; la vertu y est persécutée... La chair et le sang y ont supplanté l'Évangile et l'esprit de Jésus-Christ. »

Un évêque lui écrivait qu'il travaillait sans succès au bien de son diocèse, « pour le grand et inexplicable nombre de prêtres ignorants et vicieux qui composent mon clergé, qui ne peuvent se corriger ni par paroles ni par exemple. J'ai horreur, quand je pense que dans mon diocèse *il y a presque sept mille prêtres ivrognes ou impudiques*, qui montent tous les jours à l'autel et qui n'ont aucune vocation. »

Un autre évêque lui écrivait : « Excepté le chanoine théologal de mon église, je ne sache point aucun prêtre parmi tous ceux de mon diocèse qui puisse s'acquitter d'aucune charge ecclésiastique. »

« De ces échantillons, conclut Abelly, on peut juger du reste de la pièce et inférer quel pouvait être l'état du clergé en la plupart des diocèses de ce royaume (1). »

Un fait certain, c'est que tous les ouvrages pieux corro-

(1) Abelly, *Vie du vénérable Vincent de Paul*, liv. II, c. 1.

borent la chronique scandaleuse du clergé pendant les dix-septième et dix-huitième siècles.

Quant au dix-neuvième, qu'on nous permette de garder le silence, dans la crainte d'être accusé de *diffamer* le clergé actuel.

D'après les simples notes que nous venons de recueillir, et que nous pourrions corroborer de mille autres, nous avons le droit de conclure que jamais le célibat ne fut observé dans l'Église romaine, et que cette Église favorisa dans son sein le vice et l'immoralité, en refusant d'accepter la sage discipline *apostolique* promulguée de nouveau par le Concile *in Trullo*, et qui a toujours été observée par l'Église orientale.

Examinons les raisons qui sont généralement alléguées en faveur de la loi du célibat. On dit : L'Église a pour mission de civiliser le monde en prêchant partout l'Évangile ; or, on ne peut prêcher l'Évangile sans être célibataire, donc le célibat est essentiel à l'Église.

Nous acceptons *la majeure* sans difficulté ; quant à *la mineure, nous distinguons*. Si on se contentait de dire qu'*il vaut mieux* que le missionnaire soit célibataire, nous serions de cet avis, car il est certain que le prêtre qui n'aura aucun des soucis de la paternité sera plus apte au sacrifice personnel, qu'il pourra plus facilement s'exposer aux dangers qui accompagnent nécessairement toute mission dans les pays lointains, chez des peuples barbares.

Mais si l'on prétend qu'un prêtre marié ne puisse *absolument* être missionnaire, nous répondrons par l'exemple des missionnaires anglicans et des ministres protestants. Est-il vrai, oui ou non, que des prêtres anglicans et des ministres protestants pénètrent dans les pays sauvages pour y annoncer l'Évangile ? On ne peut nier *le fait*. Donc, un homme marié peut être missionnaire. Mais, dit-on, leur mission n'a que les apparences de l'évangélisation ; au fond, c'est le commerce qui les guide. Il faut être bien imprudent

pour soulever cette question du commerce des missionnaires, car elle rappelle aussitôt tous les reproches dont les Jésuites ont été l'objet, reproches fondés, appuyés sur des preuves irrécusables, sur des documents puisés aux archives de la Congrégation de la Propagande elle-même(1). Si les missionnaires anglicans et protestants méritent le reproche qu'on leur adresse, il faudrait avouer avec impartialité que les missionnaires romains les plus célèbres le méritent également. Si l'on peut, parmi les missionnaires romains, enciter quelques-uns d'évertueux, on pourrait en citer des milliers pour lesquels *l'apostolat* ne fut qu'un prétexte pour courir après la fortune ou à la satisfaction de leurs passions. Nous savons que les missionnaires romains, et surtout les Jésuites, ont l'art d'enchanter les esprits prévenus par des récits merveilleux sur leurs missions. On possède à ce sujet la fameuse collection des *Lettres édifiantes*. Malheureusement pour ces pieuses fraudes, d'autres missionnaires romains ont pris soin de démontrer que les récits des Jésuites n'étaient que des *romans*; que leurs belles chrétientés n'existaient pas; qu'au lieu de faire des chrétiens, ils s'étaient faits eux-mêmes sectateurs de Confucius ou de Boudha(2).

Du reste, on peut demander où sont les résultats des missions. Depuis des siècles on est censé évangéliser toutes les parties du monde. Nous cherchons les chrétientés que l'on a formées, et nous n'en trouvons nulle part. Où est donc ce grand succès que l'on accorde aux missionnaires romains à cause de leur célibat?

Mais quand il serait vrai que l'apôtre chrétien doit être absolument célibataire, que s'ensuivrait-il en faveur de la loi du célibat imposée au clergé résidant, qui n'a qu'à prendre soin d'un pays chrétien, qu'à l'instruire, à le moraliser, sans avoir à affronter aucun danger? L'état du prêtre missionnaire est tout autre que celui du prêtre en pays chré-

(1) Voir notre *Histoire des Jésuites*.

(2) Voir l'ouvrage cité ci-dessus.

tien. Pourquoi donc prétendre que ce dernier doit absolument avoir les qualités du premier? C'est là un sophisme insoutenable.

Mais trouverait-on des missionnaires dans les Eglises où la loi du célibat n'existerait pas ? Cette question ne peut être raisonnablement posée. L'Église gréco-russe n'impose pas le célibat, et cependant elle a une foule de moines célibataires dont on peut faire, quand on le voudra, des missionnaires. Elle en a, du reste, déjà un certain nombre qui n'assourdissext pas le monde de leurs succès, il est vrai, mais qui en ont de réels, de plus réels que les missionnaires romains. Au lieu d'envoyer à tous les échos des bulletins de prétendues victoires, comme le font trop souvent les missionnaires romains, ils travaillent modestement, fondent des chrétientés durables, traduisent, dans les langues les plus sauvages, les saintes Ecritures, la liturgie, des prières tirées des œuvres des Pères de l'Eglise. Ils ne reculent ni devant les difficultés physiques que leur présentent des pays à peine explorés jusqu'ici, ni devant les privations; et pourtant, plusieurs de ces missionnaires russes sont *mariés*. Qui plus est, leurs femmes les secondent auprès des personnes de leur sexe, prennent soin des Eglises qu'ils parviennent à construire à force de sacrifices; et ces nobles femmes sont, pour les peuplades sauvages, de vraies sœurs de charité.

Nous aurions beaucoup à dire sur l'importance de la femme du prêtre et sur celle du prêtre missionnaire en particulier; mais ce n'est pas ici le lieu. Nous voulons seulement opposer quelques faits et de bons raisonnements à des assertions gratuites et à des sophismes. Qu'on nous permette cependant de dire que jusqu'ici on n'a pas assez exploré cette mine de sentiment qui se trouve dans le cœur de la femme appelée à unir son sort à celui du prêtre; de cette femme pure, pieuse, qui n'a pas à dépenser la plus forte partie de son énergie dans une lutte pénible contre

les instincts de la nature; dont l'âme paisible, douce et pieuse, peut entourer la maison sévère du prêtre de tous les吸引ts de la charité.

La femme, en général, a une haute mission sociale à remplir; la femme du prêtre a une haute destinée religieuse, et si on la formait comme elle doit l'être, les institutions bâtardees de l'Eglise romaine, institutions où le célibat détruit le sentiment vrai et développe le zèle fanatique, institutions dont on fait tant de bruit, qui paraissent si brillantes vues de loin, qui sont si pauvres vues de près, ces institutions pâliraient devant la corporation pure, instruite, zélée, des femmes sacerdotales. On retrouverait là ces saintes femmes, ces veuves, ces diaconnesses qui furent si utiles dans les premiers siècles chrétiens.

Le prêtre, dit-on, doit *instruire* le peuple, le *moraliser*, *exercer* à son égard *la charité*.

Pour *l'instruire*, il doit lui-même être *homme d'étude*; or, pour l'être, il faut être *célibataire*, selon les apologistes du célibat.

La conséquence de ce raisonnement, c'est que l'on ne peut trouver que peu ou point de savants parmi les hommes mariés, et que l'on en doit trouver beaucoup parmi les célibataires. Cette conséquence est-elle vraie? On n'a besoin que de jeter un coup d'œil sur l'histoire et sur la société actuelle pour savoir à quoi s'en tenir. Un fait certain, c'est que tous les progrès dans la philosophie, dans les sciences, dans les arts, ont pour personnification des hommes *mariés*. Un autre fait non moins certain, c'est que sur cent prêtres célibataires on n'en trouvera pas cinq qui soient *hommes d'étude*. Un autre fait, c'est qu'à part quelques *congrégations* ou ordres monastiques qui jetèrent de l'éclat, à certaines époques, par leurs travaux d'érudition, on ne rencontre dans le clergé célibataire que fort peu d'hommes studieux. Ces hommes font exception, et quand on réunirait tous les noms de ceux qui ont donné quelque preuve de leur amour de

l'étude, ce nombre serait insignifiant, en comparaison de ceux qui n'ont point étudié. Sans remonter les siècles, on peut faire cette statistique pour le temps présent.

Prenons pour exemple la France, qui passe pour avoir le clergé le plus instruit, le plus régulier. Quelles sont les œuvres scientifiques de ce clergé depuis le commencement du siècle ? Nous apercevons, dans la littérature religieuse, quelques œuvres, non pas remarquables en elles-mêmes, mais qui ont eu du retentissement dans le monde ultramontain. A qui ces œuvres appartiennent-elles ? A MM. J. de Maistre, de Bonald, Laurentie, etc., qui sont ou ont été des hommes mariés ? Qui sont ceux dont le clergé suit la direction dans les matières politiques et sociales ? Des hommes mariés. Nous cherchons parmi les œuvres des célibataires, et nous ne rencontrons que des *compilations* sans valeur, dont les auteurs copient intrépidement leurs devanciers, comme Rohrbacher, Gousset, Carrière, Jager, etc., etc., qui n'ont pas une idée à eux.

Si la science existe dans le clergé, on doit la juger par ses fruits.

Ses fruits sont nuls, donc elle n'existe pas. Comment après cela nous dire que le célibat est un principe fécond pour l'étude ; que, sans le célibat, le clergé ne pourrait se livrer à l'enseignement ?

Nous ne nions pas que le clergé célibataire ne puisse se glorifier de beaux noms. Nous ne regardons pas le célibat comme un obstacle *direct* à l'étude et à la science. Mais ce que nous soutenons, c'est que le mariage n'est pas un obstacle à l'étude, et tous les faits nous donnent raison. Nous ajouterons que le célibat est *indirectement* un obstacle à la science, à moins qu'il ne soit libre, embrassé spontanément, et non par suite d'une loi générale *imposée* ; car le célibat *forcé* met l'homme dans un état de malaise et de lutte, lorsqu'il ne lui apporte pas mille préoccupations dont l'étude et la science ne s'accordent point.

Il est très-vrai, comme le dit Cicéron, que les hautes pensées sont incompatibles *avec la volupté*, et c'est précisément pour cette raison qu'elles se rencontrent très-rarement chez les célibataires *forcés*, qui, considérés d'une manière générale, sont *hommes de volupté*, tandis que les hommes mariés ne sont pas distraits de l'étude et des hautes pensées, par l'usage pur, légitime et paisible du mariage.

Les apologistes du célibat jettent l'injure à pleines mains aux ministres protestants, aux *misérables popes*; admettons que le clergé oriental n'est pas instruit, le clergé occidental l'est-il assez pour qu'on puisse en parler avec tant de suffisance? Mais, du moins, le clergé oriental est moral, qualité que ne possède point le clergé occidental.

Supposons que le mariage soit la raison qui retient le clergé oriental dans l'ignorance; on pourra répondre que le célibat est la raison de l'immoralité du clergé occidental, et restera alors cette question : Est-il mieux d'avoir un clergé célibataire immoral et un peu instruit, qu'un clergé moral ignorant? Quant à nous, nous opterions pour le dernier.

Tout le monde sait que l'ignorance, trop exagérée, du clergé oriental tient à toute autre cause que le mariage; que si ce clergé est ignorant, il possède cependant des hommes dont la science n'a rien à redouter de la comparaison que l'on pourrait en faire avec celle des plus fameux prêtres romains. Ceux qui sont au courant de l'esprit qui règne dans l'Eglise orientale savent qu'il s'y opère, sous l'influence de circonstances favorables, une rénovation scientifique véritable, de sorte que l'on peut espérer, dans un avenir rapproché, pour l'Eglise orientale, un clergé dont l'instruction sera égale à la moralité. En Russie surtout, ce mouvement se fait sentir; et au point où cette Eglise en est dès maintenant, elle n'est certainement pas inférieure, sous le rapport scientifique, à celle de France, que l'on considère cependant comme la première d'Occident. On pourrait

même soutenir que l'Église de France est dépassée par celle de Russie. Il suffit de jeter les yeux sur les œuvres que les deux clergés français et russe publient ; sur les études suivies dans les écoles ecclésiastiques, pour voir d'un coup d'œil où est la supériorité.

Si les apologistes du célibat ne connaissent pas l'Eglise russe, ils peuvent connaître l'Église anglicane, beaucoup plus rapprochée d'eux. Eh bien, que l'on compare consciencieusement les œuvres de la littérature religieuse en Angleterre et en France, et on verra que le *clergé marié* d'Angleterre est plus studieux et plus instruit que le *clergé célibataire* de France.

On dit encore que le clergé marié n'aura jamais le courage de prêcher la religion à tout le monde sans exception. Il cédera aux menaces du pouvoir temporel, par ménagement pour sa famille. Ne dirait-on pas que le clergé célibataire a toujours fait preuve d'une noble indépendance, et que, pour mille autres considérations que le mariage, des hommes sans foi, dans tous les clergés du monde occidental, n'ont pas foulé aux pieds les vérités de la religion ? On ferait une longue histoire si l'on voulait rapporter tous les faits qui attestent que, dans les différentes Églises, le clergé célibataire s'est avili devant le pouvoir temporel, par ambition, pour l'amour de l'argent, des honneurs, etc., etc. Les luttes du sacerdoce et de l'empire ne remplissent-elles pas les annales des Églises occidentales ? Et, dans ces luttes, que d'abaissements, de sordide avarice, d'ambition ! Que de sacrifices faits non-seulement au détriment de la religion, mais de la plus vulgaire honnêteté ! Que de taches de sang on remarque même sur les pages de ces annales !

Trêve donc de déclamations. Jetons un simple coup d'œil sur l'Église d'Orient, où le clergé a toujours été marié, et que l'on dise quelle est la vérité dont cette Église ait fait le sacrifice, elle qui met toute sa gloire à conserver soigneusement le dépôt divin que les apôtres et les Pères ont trans-

mis. Devant ce fait *incontestable*, que deviennent les déclarations insultantes contre le mariage qui serait la cause de tous les maux, et pour le célibat qui serait la source de tous les biens. Le célibat qu'on célèbre si haut n'a jamais été qu'une exception dans l'Église romaine ; l'amour de l'argent et l'ambition sont, plus que le mariage, des causes d'avilissement pour le prêtre, et le célibat en porte encore une autre avec lui, le désir honteux de satisfaire ses passions, désir qui travaille le célibataire *forcé* beaucoup plus que l'homme marié, surtout lorsque ce dernier est nourri des principes de la morale évangélique, comme le sont, non-seulement les prêtres de l'Église orientale, mais les prêtres de l'Église anglicane et les ministres protestants. J. de Maistre a dit que ces derniers sont des professeurs de morale habillés de noir et en cravate blanche. Il est bien à désirer que les hommes vêtus d'habits noirs plus longs, et dont le cou est orné de cravates blanches ou de rabats, prèchent une bonne morale et surtout la pratiquent, au lieu d'édifier leurs paroissiens avec des historiettes apocryphes, de faux miracles, des superstitions, de nouveaux dogmes et le denier de saint Pierre. Nous nous permettrons de faire encore observer que l'on peut être très-soumis aux puissances temporelles, sans être servile et surtout sans pousser le servilisme jusqu'au sacrifice de la vérité. Les prêtres de Russie et d'Angleterre, par exemple, se croient d'autant plus autorisés à être soumis, que la qualité de chrétien ne les empêche pas d'être de leur pays, et qu'ils n'ont pas à leur tête un souverain étranger édictant des lois en contradiction avec celles des princes qui gouvernent leur patrie. Pour les clergés non romains, les deux pouvoirs sont parfaitement distincts, et ils ne comprennent pas cet amalgame dont le pontife romain est la personification. Le romaniste prend pour du servilisme la soumission légitime ; nous regardons, nous, la prétenue indépendance du clergé romain comme une révolte contre l'autorité légitime, au profit d'une autorité étrangère

qui se décore de titres sonores et s'investit d'infailibilité, il est vrai, mais qui n'en est pas pour cela plus légitime.

Il faut maintenant citer textuellement un passage d'un pamphlet publié en faveur du célibat, afin de n'être pas accusé d'outrer les objections :

« *Avec quel front* le prêtre marié pourra-t-il recommander de la chaire l'intégrité des mœurs, la chasteté, la continence, si lui-même fournit des enfants au siècle plutôt qu'à Dieu? Comment pourra-t-il prêcher la pauvreté évangélique, quand lui-même est obligé de se donner à tout vil métier pour ramasser de l'argent pour les immenses besoins de sa famille? Comment s'y prendra le prêtre marié pour inculquer la pratique des autres vertus renfermées dans les inappréciables pages de l'Évangile, quand lui-même les néglige en se trouvant dans le mariage? »

Ainsi, le mariage établi de Dieu et élevé, dans l'Église, à la dignité de sacrement, est un état impur, et celui qui est marié ne pourra pas prêcher l'intégrité des mœurs *parce qu'il aura des enfants!* On ne peut obéir à la grande loi divine : *Croissez et multipliez*, sans être impudique, incontinent!

Ainsi, le prêtre gagnant sa vie en travaillant des mains, comme saint Paul, ne pourra pas prêcher la pauvreté évangélique!

Ainsi, il suffit d'être marié pour négliger les vertus évangéliques !

On croit rêver en lisant de telles inepties. Dieu n'est-il pas le premier coupable si le mariage est impur? Le prêtre qui vit sans rien faire, qui préleve un salaire sur les sueurs du peuple, peut donc prêcher plus hautement la pauvreté évangélique que celui qui donne au peuple l'exemple du travail? Si la conséquence du mariage est l'oubli ou la négligence des vertus évangéliques, d'où vient que Jésus-Christ n'a pas proscrit le mariage? d'où vient que l'Église a condamné comme *hérétiques* ceux qui ont insulté au mariage?

Après le passage copié ci-dessus, citons J. de Maistre, qui se croit spirituel en disant que si la femme du prêtre était infidèle, on rirait de lui lorsqu'il prêcherait. Fort bien; mais ne rit-on pas aussi lorsqu'un prétendu célibataire monte en chaire, portant sur son dos un bagage souvent considérable d'histoires scandaleuses qui se répètent à son sujet, dans sa paroisse et dans les paroisses environnantes? Comme la morale évangélique fait bien dans une telle bouche! Ces cas sont rares, dira-t-on. Pardon, pas aussi rares qu'on le dit. Seulement, on feint de ne pas y croire, parce qu'on a pour cela ses raisons; M. J. de Maistre avait aussi les siennes pour dire que le prêtre doit être un homme *absolument supérieur* aux autres et pour faire du prêtre célibataire cet homme supérieur. Mais les défenseurs de la loi du célibat auront beau faire, les prêtres romains continueront à prouver qu'ils ne sont pas supérieurs aux autres hommes, et que la loi dont ils portent le joug les fait trop souvent *inférieurs*.

Les apologistes du célibat prétendent qu'il faudrait abolir la confession si l'on abolissait le célibat. Pourquoi?

Parce qu'une jeune femme, une jeune fille n'oseront jamais révéler au prêtre marié «les orages d'un cœur trop sensible, trop affectueux.»

Ce n'est pas là répondre à la question; car c'est dire tout simplement: Il n'est pas possible de se confesser au prêtre marié, *parce que* cela n'est pas possible. Pourquoi, encore une fois, cela n'est-il pas possible? Parce que le prêtre marié est livré à la double tentation de l'amour et de la curiosité. Est-ce là, nous le demandons, une réponse raisonnable? Comment en effet oser affirmer que le prêtre dont le cœur paisible et chrétien n'a plus à chercher d'affections en dehors de sa famille, sera plus livré à la tentation de l'amour que le célibataire *forcé*, qui est homme, quoi qu'on fasse et qu'on dise, et qui a prouvé trop souvent qu'il l'était pour que l'on puisse en douter? Le prêtre célibataire a *un cœur de granit pour sentir*, dit-on. C'est supposer ce qui est

en question, ou plutôt c'est affirmer audacieusement le contraire de la vérité. Qui ne sait que les scandales dont la confession a été la cause directe ont fait déserter le confessionnal dans la plus grande partie de l'Église romaine? Qui se confesse aujourd'hui dans cette Église? Un troupeau de dévotes qui font de la confession *une routine*, un moyen de s'entretenir avec leurs confesseurs, de parler du prochain ou de toute autre chose; qui assiégent une ou deux fois par semaine les confessionnaux et qui n'en sont pas meilleures; qui sont souvent guidées par un tout autre motif que celui de leur perfection. Si nous ne craignions le scandale, que *de faits* nous aurions à rapporter et qui prouveraient que le cœur du confesseur célibataire n'est point *de granit* quand il s'agit d'amour! Mais cet ouvrage est trop grave pour que nous puissions entrer dans de tels détails.

D'ailleurs, *les faits* sont là qui parlent plus haut que toutes les affirmations: on ne se confesse plus aux prêtres célibataires; on se confesse aux prêtres *mariés* dans l'Église orientale. La confession est regardée avec mépris dans l'Église romaine; elle est respectée dans l'Église orientale; la confession n'est l'objet d'aucun reproche dans l'Église orientale; dans l'Église romaine, au contraire, elle donne lieu chaque jour aux plus odieux scandales, à des accusations d'immoralité.

Le romaniste semble avoir prévu cette objection. Aussi s'applique-t-il à rabaisser la confession dans l'Église orientale. Il va sous ce rapport jusqu'au burlesque. M. l'abbé Martinet, dans un infâme pamphlet intitulé *Platon-Polichinelle*, met en scène un monsieur qui fait l'aimable avec la femme ou la fille du prêtre et qui le lendemain va *s'agenouiller pieusement à côté de la grille*. Il imagine un pope qui vient confesser une famille noble. On le reçoit à la cuisine où on le fait manger et boire abondamment. Ensuite, les membres de la famille occupés à jouer aux cartes se passent successivement leur jeu pour aller se confesser. Chacun dit au pope deux ou trois

mots, celui-ci donne l'absolution, donne pour pénitence la récitation d'un *Pater* et d'un *Ave*, et la comédie est jouée.

Nous ne nous abaisserons pas jusqu'à réfuter de telles inepties. Faisons remarquer seulement que M. l'abbé Martinet a donné lui-même des preuves sans réplique qu'il ne savait pas le premier mot du sujet sur lequel il voulait s'égayer si gracieusement. Chacun sait que dans l'Église orientale on ne s'*agenouille pas* pour se confesser; qu'il n'y a ni *grille* ni confessionnal; que la prière nommée *Ave* n'y est pas plus donnée pour pénitence que le *Pater*; ces simples remarques suffisent pour faire apprécier d'indécentes et calomnieuses trivialités, indignes, non-seulement de prêtres doués de sens commun, mais de simples honnêtes gens.

Portalis, en parlant contre le mariage des prêtres, a fait remarquer que la confession faite à un célibataire qui voudrait se marier aurait des inconvénients; personne ne le nie. Mais si ce jurisconsulte eût connu la discipline de l'Église orientale, il aurait compris que son observation n'a aucune valeur. Le prêtre, dans l'Église orientale, est marié avant que d'entrer dans les ordres. Il ne peut donc plus abuser de son ministère pour se chercher une femme. Nous convenons sans peine qu'un prêtre *célibataire* pourrait abuser de la confession dans un but matrimonial. Mais l'Église a pourvu à cet inconvénient en obligeant tout ecclésiastique à se marier avant de recevoir le sacerdoce. L'observation de Portalis ne prouve donc rien en faveur de la loi du célibat, et le savant jurisconsulte rendait justice, sans le savoir, à la haute sagesse de l'Église orientale au sujet du mariage des prêtres.

Certes, si nous voulions ridiculiser la confession telle qu'elle se pratique dans l'Église romaine, nous aurions ample matière. Il nous serait plus facile d'égayer nos lecteurs par la peinture du ménage du curé célibataire, qu'il ne l'a été à *Platon-Polichinelle* de ridiculiser les bonnes et hon-

nêtes familles des prêtres mariés. Mais, nous le répétons, nous n'aimons pas le scandale. Contentons-nous de dire que l'Église orientale possède des prêtres mariés qui savent se faire honorer, et qui ont pu conserver la foi dans le cœur des peuples confiés à leurs soins.

Le clergé romain, avec son célibat, en a-t-il fait autant ?

Les apologistes du célibat prétendent que, sans cette foi, il y a ni zèle, ni charité, ni désintéressement.

Il faudrait ignorer absolument l'histoire du clergé célibataire pour ne pas savoir que, pendant des siècles, il n'a songé qu'à s'enrichir ; que, par des moyens les moins légitimes, il était parvenu à s'emparer de la plus grande partie des propriétés territoriales ; que les bénéficiers, évêques, prêtres ou abbés, ne songeaient qu'à dépenser dans le luxe et la bonne chère des revenus sur lesquels ils n'avaient droit qu'au strict nécessaire ; que les établissements de bienfaisance étaient rares ; que la plupart n'étaient pas fondés par le clergé ; que ce clergé s'acquittait si mal de l'administration de ces maisons qui lui étaient confiées, que les hôpitaux et hospices étaient plutôt des repaires dégoûtants que des maisons de charité. Il faudrait ignorer absolument l'histoire pour ne pas savoir que presque tous les établissements de charité et d'enseignement étaient dus à des gens mariés qui dotaient ces maisons et les Églises de revenus dont le clergé faisait un mauvais usage.

C'est en présence de ces faits incontestables que l'on ose faire de la charité l'apanage du célibat. On serait dans le vrai en affirmant le contraire ; en reconnaissant que le célibat *forcé* crée pour ceux qui y sont enrôlés mille besoins qu'il ignore le bon et honnête père de famille ; qu'il tarit dans sa source la charité par mille préoccupations dont il est le principe ; qu'il engendre l'égoïsme et dessèche le cœur.

D'où viennent, encore aujourd'hui, les ressources de la charité privée ? Le clergé les amasse, oui ; mais où les

prend-il? Dans la bourse des gens mariés. Si le mariage ne tarit pas la charité chez les laïques, pourquoi la tarirait-il chez le prêtre?

Nous pourrions faire observer que le prêtre véritablement célibataire est une exception dans l'Église romaine; que le faux célibataire doit être nécessairement plus égoïste que l'homme marié; nous pourrions étudier le clergé romain actuel dans sa vie intime et voir à quoi se réduit cette charité dont on fait tant de bruit. Mais nous ne pourrions développer ces considérations sans entrer en des détails scandaleux; il suffira de les indiquer d'une manière générale pour faire comprendre qu'il nous serait facile de prouver que le clergé marié n'a rien à craindre, sous le rapport de la charité, de la comparaison qu'on en pourrait faire avec le clergé romain.

Nous aurions beaucoup à dire contre l'héroïsme dont on veut bien doter le clergé célibataire, considéré d'une manière générale. Nous pourrions établir que s'il y a eu chez lui des *individus* charitables et dévoués, il s'en est rencontré aussi parmi les médecins, parmi les ministres protestants, dans toutes les classes de la société; que l'on abuse un peu trop de la licence de conclure du particulier au général, en attribuant à tout un corps les vertus de quelques-uns de ses membres. Mais nous ferons seulement remarquer que l'on n'a point prouvé que le dévouement de quelques prêtres ait eu pour principe leur célibat. Ne signale-t-on pas chaque jour des actes de dévouement de la part d'hommes courageux que le mariage n'empêche pas d'affronter les plus affreux dangers et une mort presque certaine? Que le célibat forcé ne soit pas un obstacle direct à ce dévouement, nous voulons bien l'admettre; mais, du moins, qu'on ait assez de pudeur pour ne pas donner ce célibat comme le principe générateur du dévouement, puisqu'on le rencontre aussi bien et même plus souvent chez les hommes mariés que chez les célibataires.

Ne va-t-on pas jusqu'à prétendre que le prêtre soi-disant célibataire n'est jamais *méprisé*! Qui ne sait cependant que, même au sein de l'Église romaine, personne ne croit à la chasteté du prêtre, et que c'est pour cela que le clergé y est si généralement méprisé. Mais le romaniste ne veut pas voir ce que chacun voit. Il déclame et déclame encore, et ne se doute pas que son exaltation fébrile, ses extravagances, ses grossièretés, ne font que prouver son impuissance à défendre une loi immorale qui a tant nui à l'Église romaine.

Les apologistes du célibat le justifient en affirmant que ceux qui en contractent l'obligation agissent librement. Cette assertion est fausse. On ne nous persuadera jamais qu'un jeune homme de vingt et un ans, élevé depuis son enfance dans les séminaires; séparé systématiquement de la société; que l'on s'est attaché à façonner pour le célibat; auquel on a présenté comme un crime la pensée du mariage, sous prétexte de chasteté; qui a été nourri dans la pensée que Dieu l'appelait au sacerdoce, et qu'il serait perdu à jamais s'il manquait à sa prétendue vocation, on ne nous persuadera jamais qu'un tel jeune homme jouisse de sa liberté dans l'engagement qu'il prend d'observer le célibat pendant toute sa vie. Nous savons parfaitement qu'on ne fait pas aux séminaristes de violence physique; mais, dans leur éducation, tout est coordonné de manière à produire une violence morale, et la preuve de cette violence, c'est que la plupart des ecclésiastiques manquent à leurs engagements dès qu'ils se trouvent au milieu du monde et qu'ils sont en état de comparer entre l'état qu'on leur a imposé et celui qu'ils auraient dû choisir.

Ainsi considérée par rapport à l'individu comme par rapport à tout le corps clérical, la loi du célibat est immorale, et l'Église romaine a gravement failli en l'imposant à tous ceux qui se présentent pour recevoir l'ordination.

L'Église romaine a encore erré, au sujet du sacrement

de l'Ordre, en prétendant qu'il confère aux évêques un pouvoir qu'ils n'ont pas, dans les choses de la foi.

Elle prétend que les évêques, en vertu de la consécration qui leur est conférée, ont le droit, conjointement avec le pape, de décider infaillablement les questions de foi. Elle se met ainsi en contradiction avec elle-même, car, par suite d'une ancienne habitude, elle enseigne que la tradition permanente et universelle de l'Eglise est le *criterium* de la foi catholique. S'il en est ainsi, il est bien évident que les évêques, dans les choses qui regardent la foi, ont, non pas un droit, mais un devoir, quand une discussion est engagée par des hérétiques sur un dogme révélé. Ce devoir consiste en ce que les évêques attestent, chacun pour son Eglise respective, ce qui a toujours et constamment été cru, comme de foi, par cette Eglise qu'il représente.

Peu importe si l'évêque est docte ou ignorant ; s'il est ou non éloquent ; s'il raisonne ou ne raisonne pas. La science, l'éloquence et la logique n'ont rien à faire dans une question de foi. Il ne s'agit que d'attester *un fait*, de l'attester tel qu'il est et en conscience : telle Eglise a-t-elle toujours cru tel ou tel dogme, comme étant de foi ? Pour répondre à une telle question, on n'a pas plus besoin de science, d'éloquence ou de logique, que pour attester l'existence du soleil lorsqu'il brille de tout son éclat.

Nous ne refusons pas à l'évêque le droit de se servir de ses facultés intellectuelles pour discuter avec les hérétiques et les convaincre d'erreur ; mais alors l'évêque, malgré son caractère sacré, n'est plus qu'un théologien plus ou moins capable. Or, ce n'est pas aux théologiens qu'il a été donné de représenter les Eglises, mais aux évêques, et, lorsqu'il s'agit de répondre sur leur foi, un évêque ignorant vaut un évêque savant ; car le caractère est le même, et celui-là sera plus digne de respect qui attestera avec plus de bonne foi la croyance de son Eglise.

On a discuté dans les conciles ; mais lorsqu'on lit les

actes des sept véritables conciles œcuméniques, il est facile de distinguer ce qui se rapporte aux discussions avec les hérétiques, de la décision qui devait être promulguée. Cette décision était basée sur le témoignage permanent des Eglises et ne souffrait pas de discussion; on ne discutait donc que pour répondre aux objections des hérétiques contre la foi traditionnelle.

Jusqu'en ces derniers temps, on accordait, dans l'Eglise romaine, l'infalibilité à l'épiscopat réuni au pape. Depuis le concile du Vatican, nous n'avons plus à nous occuper de l'infalibilité épiscopale qui a cessé d'exister au profit du pape. Le pape seul est infalible, et s'il veut bien s'entendre avec les évêques, soit dispersés, soit réunis, c'est pure descendante de sa part. L'épiscopat n'est infalible que par lui; les évêques ne sont que ses délégués et n'ont d'autorité que par lui.

C'est ainsi que, dans l'Eglise romaine, on est tombé dans deux erreurs contradictoires. Après avoir attribué aux évêques une autorité que leur ordination ne leur conférait pas, on leur enlève l'autorité qu'ils possèdent de *droit divin*, et comme successeurs des apôtres, pour gouverner l'Eglise. C'est ainsi qu'*un abyme appelle un autre abyme*.

Les évêques romains avaient dépouillé l'*Eglise*, c'est-à-dire, la société complète des pasteurs et des fidèles, de son droit de témoignage dans les choses de foi; ils s'étaient constitués en *Eglise enseignante*, ayant autorité pour imposer une doctrine à l'*Eglise enseignée*, c'est-à-dire aux fidèles, aux clercs, aux diacres, aux prêtres.

Et voici qu'aujourd'hui le pape dit ouvertement: l'*Eglise enseignante*, c'est moi, et que les évêques sont relégués dans les rangs de l'*Eglise enseignée*.

Ainsi, l'Eglise romaine a erré de trois manières au sujet du sacrement de l'Ordre: elle ignore en quoi consistent *sa matière et sa forme*; elle impose à son clergé, sous-diacres, diacres, prêtres et évêques, la loi immorale du célibat; elle

attribuait jadis aux évêques et, aujourd'hui, à l'évêque de Rome, à l'exclusion de tous autres, le droit d'imposer la doctrine à l'Eglise, au lieu de la recevoir de l'Eglise.

V

LE MARIAGE.

L'Eglise romaine, s'exprimant par le concile de Trente (1), a déclaré qu'elle ignorait si le prêtre était ou non ministre du sacrement de mariage, et s'il n'était pas seulement *témoin nécessaire*. Ainsi, lorsque deux fidèles déclarent en présence du prêtre de leur paroisse, qu'ils se marient, ils sont mariés légitimement sans la bénédiction du prêtre, et, sans cette bénédiction, leur mariage est un sacrement.

A côté de cette étrange doctrine, l'Eglise romaine se montre très-sévère contre le mariage civil, en certaines contrées, tandis qu'elle se montre très-large en d'autres pays, où elle ne pourrait agir autrement sans inconvenients.

On peut donc dire qu'elle n'a, au sujet du mariage, que des doctrines de circonstance.

Le sujet, cependant, paraît en lui-même être de la plus grande simplicité.

Le mariage est un contrat *naturel*; ce contrat est la matière du sacrement, et la bénédiction du prêtre en est la forme. C'est donc par suite de cette bénédiction que le contrat naturel du mariage est élevé à la dignité de sacrement de l'Eglise.

Que ce contrat soit déposé devant l'autorité civile pour obtenir ses effets extérieurs, cette circonstance ne peut absolument avoir aucun effet pour le sacrement; elle ne lui est ni favorable ni contraire.

(1) Concil. Trident. Sess. 24.

Que, dans certaines contrées, le mariage bénii par le prêtre obtienne ses effets civils; il n'y a encore là aucun inconvenient, dès que l'autorité civile n'en voit pas.

On comprendrait donc difficilement les déclamations, parfois furibondes, des papes et des évêques contre le mariage civil, si l'on ne savait qu'ils sont mus par un motif tout autre que celui qu'ils mettent en avant. Ils pensent que ceux qui se marieraient civillement pourraient bien avoir idée de se passer du mariage religieux.

On comprendrait cette susceptibilité dans une Eglise qui aurait conservé la doctrine du sacrement de mariage *conféré par le prêtre*; mais dès que l'Eglise romaine ne croit le prêtre nécessaire que *comme témoin*, le sacrement en lui-même subsiste sans lui. Le contrat naturel entre deux fidèles est sacrement; et c'est le sacrement qu'ils vont faire enregistrer par l'autorité civile.

L'Eglise romaine professe une autre erreur au sujet du mariage. Quoique Jésus-Christ ait enseigné positivement que le mariage est indissoluble, excepté pour cause d'adultère (1), l'Eglise romaine enseigne que, même en cas d'adultère, le mariage est indissoluble.

Les théologiens ont épuisé toutes les chicanes pour prouver qu'il ne fallait pas entendre les paroles de Jésus-Christ dans leur sens clair et évident. Mais ces chicanes ne peuvent rien contre ces divines paroles.

Le mariage, selon l'Evangile, est l'unité corporelle de deux êtres qui n'en sont plus qu'un moralement. L'adultère rompt cette unité, la détruit. Par conséquent, par suite de l'adultère, l'unité matrimoniale est anéantie.

Donc, dès que l'adultère est juridiquement prouvé, l'autorité ecclésiastique doit prononcer la dissolution du mariage, au profit de la partie innocente; car il est évident que le coupable ne peut bénéficier de sa faute.

(1) Evangel. S. Matth. C. xix, 9.

Telle est la règle suivie dans l'Eglise catholique orientale, fidèle à l'esprit et à la lettre de l'Evangile,

VI

L'ONCTION DES MALADES.

Sur ce sacrement, la doctrine de l'Eglise romaine est la même que celle de l'Eglise catholique orientale. Seulement, elle a, par le titre d'*Extrême Onction*, légitimé l'opinion d'après laquelle ce sacrement ne doit être administré qu'en cas de danger prochain de mort.

Dans l'Eglise orientale, au contraire, on a conservé l'ancienne doctrine d'après laquelle l'onction des malades doit être faite simplement, en cas de maladie, pour prier Dieu de rendre au malade la santé de l'âme et du corps.

Mais il s'est établi dans l'Eglise romaine une coutume coupable, dans l'administration de l'onction des malades : elle consiste à y joindre l'indulgence plénière dite *in articulo mortis*. Cette indulgence est donc considérée comme un supplément au sacrement, supérieur au sacrement lui-même, puisqu'elle produit des effets supérieurs à ceux du sacrement.

Nous avons parlé précédemment des indulgences ; nous n'avons donc qu'à faire remarquer ce nouvel abus que l'on en fait généralement aujourd'hui.

HÉRÉSIES ET ERREURS DE LA PAPAUTÉ.

TOUCHANT LA VIE FUTURE.

L'Eglise romaine professe qu'avant le jugement dernier et général, ceux qui meurent subissent un jugement particulier, d'après lequel ceux qui doivent être punis ou récompensés, sont envoyés en Enfer ou en Paradis pour l'éternité.

Elle prétend, en outre, que parmi ceux qui sont passés à l'autre vie, il en est qui n'ont absolument mérité ni la récompense ni la punition éternelles. Elle les place donc dans un lieu intermédiaire qu'elle appelle *Purgatoire*, où ils souffriraient le tourment du feu, en expiation de leurs fautes *vénierables*, jusqu'à ce qu'ils aient entièrement satisfait à la justice de Dieu. Après cette satisfaction complète, ils entraient en Paradis.

Les âmes enfermées dans le *Purgatoire* peuvent recevoir du soulagement des prières et des bonnes œuvres des vivants ; elles peuvent même être délivrées absolument de leurs peines par l'application d'une indulgence plénière ; car le pape se prétend le droit d'accorder des *indulgences plénières applicables aux âmes du Purgatoire*.

S'il en est ainsi, nous ne voyons pas comment le *Purgatoire* peut exister pour l'Eglise romaine, dès que le pape peut si facilement délivrer les âmes qui y souffrent. Son devoir serait d'appliquer des indulgences plénières quotidiennes à ces pauvres âmes souffrantes, et il pourrait attacher ces indulgences à des œuvres si faciles des vivants, qu'elles seraient immanquablement gagnées et appliquées.

Le *Purgatoire* n'existe donc que par la volonté du pape. Ceci est vrai sous un double rapport : d'abord, parce que

c'est une invention des papes ; ensuite, parce qu'ils pourraient le supprimer, s'ils le voulaient, au moyen de leurs indulgences plénières.

Parmi les théologiens romains, les plus savants, comme Bossuet, ont réduit le plus possible la doctrine du Purgatoire, de manière à se rapprocher très-près de l'orthodoxie. Le concile de Trente leur avait donné l'exemple de ces atténuations (1). Ce concile blâme les superstitions et les fausses doctrines dont le Purgatoire était l'occasion, et réduit ce Purgatoire à un lieu dans lequel les âmes qui y sont détenues peuvent être aidées par les prières et les bonnes œuvres des fidèles, et surtout par le sacrifice de la messe.

La doctrine du Purgatoire est tout autre dans la pratique de l'Eglise romaine. Pour s'en convaincre, on peut lire les innombrables traités qui sont chaque jour publiés sur ce sujet, avec approbation de l'autorité ecclésiastique. On y verra, à toutes les pages, que les âmes condamnées au Purgatoire, y souffrent dans un feu violent ; que ce feu les purifie et possède une vertu d'expiation. C'est, du reste, l'idée qu'emporte avec lui le nom seul de *Purgatoire*.

Si le concile de Trente avait ses raisons de réduire autant que possible la doctrine du Purgatoire, à cause des attaques trop justifiées des protestants, les théologiens qui commentèrent officiellement sa doctrine, n'observèrent pas les mêmes ménagements. Nous lisons, en effet, dans le catéchisme romain, dit *du concile de Trente ou ad Parochos* (2), ce qui suit :

« Par le mot enfer, on entend d'abord le lieu où sont les damnés... On entend, de plus, le feu purgatoire dans lequel les âmes des personnes pieuses souffrent pendant un temps déterminé, en expiation de leurs fautes, afin que

(1) Concil. Trident. Sess. 23. Décret de Purgat.; Bossuet; *Exposition de la doctrine catholique*.

(2) Catech. ad Paroch. P. 1. Art. 3, §§ 43.

l'entrée leur soit ouverte dans l'éternelle patrie où rien de souillé n'entre. »

Les théologiens auteurs du catéchisme, prétendent que cette doctrine est appuyée sur l'Ecriture sainte et la tradition apostolique ; ce qu'ils ne prouvent pas, et pour cause, car il n'en est fait la moindre mention ni dans les saintes Ecritures, ni dans les monuments de la tradition catholique.

Tout ce que l'on rencontre dans les monuments traditionnels, c'est que les âmes des défunt peuvent recevoir du secours des prières et des bonnes œuvres des vivants, et surtout du sacrifice eucharistique ; parce que ces prières, ces bonnes œuvres, ce sacrifice, excitent en leur faveur la bonté de Dieu, en vue des mérites du seul rédempteur Jésus-Christ.

Mais on ne trouve point dans la tradition que certaines âmes soient dans un feu expiatoire. Or, c'est en cela principalement que consiste la doctrine romaine du Purgatoire.

L'Eglise primitive n'admettait pas de jugement particulier après la mort ; tous admettaient que le jugement général qui aurait lieu à la fin du monde, fixerait définitivement le sort des élus et des réprouvés. Tous les Pères de l'Eglise sont unanimes sur ce sujet.

En conséquence, toutes les âmes des défunt sont *dans un état provisoire*, jusqu'au jugement dernier. Celles des saints ont un avant-goût du bonheur dont elles jouiront éternellement ; celles des coupables souffrent avant d'être condamnées pour l'éternité. La parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche ne laisse aucun doute à cet égard ; mais leur sort ne sera cependant irrévocablement fixé qu'après la sentence de Jésus-Christ au jugement dernier. En attendant, des liens de communion existent entre les vivants et les morts qui peuvent, comme sur la terre, prier les uns pour les autres, d'une manière utile.

Pour comprendre la différence qui existe entre la doc-

trine primitive et celle de l'Eglise romaine, il ne sera pas inutile de les réduire l'une et l'autre à quelques propositions fort claires :

La doctrine de l'Eglise primitive peut être ainsi formulée :

1^o Après la mort les âmes sont en des états différents selon les bonnes œuvres qu'elles ont faites, ou les fautes qu'elles ont commises ;

2^o Les mêmes relations de communion existent entre les vivants et les morts, qu'entre les vivants sur la terre ;

3^o Ils peuvent prier mutuellement les uns pour les autres ; de sorte que les saints peuvent prier utilement pour les vivants, et que les vivants peuvent prier utilement pour ceux qui ne seraient pas morts justifiés. Le sacrifice eucharistique peut surtout leur appliquer les mérites de Jésus-Christ.

La croyance de l'Eglise romaine peut être formulée de la manière suivante :

1^o Outre le ciel où sont les saints avec Dieu, et l'enfer où souffrent les damnés, il y a un lieu appelé purgatoire où sont les âmes de ceux qui n'ont pas mérité la damnation, mais qui avaient des péchés à expier au moment de la mort ;

2^o Dans ce lieu, les âmes souffrent de la peine du feu, et leurs souffrances sont expiatoires, les purifient, et les font satisfaire à la justice divine ;

3^o Les prières et les bonnes œuvres des fidèles, et le sacrifice de la messe peuvent aider les âmes du purgatoire ;

4^o Le pape peut leur appliquer des indulgences même plénières.

Ce simple rapprochement des deux doctrines suffit pour en faire comprendre la différence.

A l'appui des erreurs de l'Eglise romaine, nous pouvons non-seulement nous appuyer sur le *catéchisme romain* ou du concile de Trente, mais sur un canon du concile de Flo-

rence que l'on considère comme œcuménique dans l'Eglise romaine. En effet, ce concile a décrété que les « âmes de ceux qui sont morts avant d'avoir satisfait par de dignes fruits de pénitence sont purifiées après la mort par les peines du purgatoire... *Animos pœnis purgatorii post mortem purgari.* »

L'historien autorisé du concile de Trente, le cardinal Jésuite Pallavicini, traitant la question du purgatoire, déclare *erronée et absurde* la doctrine de quelques scholastiques du moyen âge, laquelle se rapprochait beaucoup de celle de l'Eglise primitive(1). Il ne se faisait donc pas illusion sur les atténuations du concile de Trente, et il les complétait comme l'a fait le catéchisme du même concile.

Par suite de son erreur sur l'état définitif des âmes des justes et des réprouvés, aussitôt après la mort, l'Eglise romaine a admis deux autres erreurs : l'une qui consiste à dire que les justes jouissent de la vision béatifique ; la seconde, que le pape peut décréter que telle personne qui a été vertueuse sur la terre est admise dans le ciel, ce qu'on appelle canonisation.

Le pape Jean XXII, dans une bulle fameuse, lancée *ex cathedrâ* et avec solennité, avait décidé, par une réminiscence de la doctrine orthodoxe, que la vision béatifique n'aurait lieu qu'après le jugement dernier, lorsque le sort des justes serait irrévocablement fixé par le décret du Juge souverain, Jésus-Christ.

Mais ses successeurs ont condamné solennellement et également *ex cathedrâ*, la doctrine de Jean XXII.

Les infaillibles n'ont pas toujours été d'accord.

Une fois l'erreur de la vision béatifique immédiate adoptée, les papes se sont accordé le droit d'imposer à Dieu des saints, en les canonisant. Le pape s'attribue ainsi une autorité directe sur les justes, comme sur les âmes du

(1) Pallavic. *Histoire du Concile de Trente*, liv. 1, c. 8.

purgatoire. Il élève les uns à la vision béatifique par ses canonisations ; il délivre les autres par ses indulgences !

Du reste, le pape actuel n'a-t-il pas élevé la sainte Vierge elle-même en décrétant son Immaculée-Conception ? Et les théologiens romains ne prétendent-ils pas chaque jour que cette décision a été un degré de gloire de plus pour la sainte mère de Dieu ? Le père Newman, un théologien autorisé, n'a-t-il pas osé dire que, par ce décret, la Trinité était devenue plus parfaite ?

On ne pourrait croire à de telles hérésies, à de telles absurdités, si on ne les imprimait tous les jours avec l'autorisation du pape et des évêques.

LA PAPAUTÉ

OU LA GRANDE HÉRÉSIE OCCIDENTALE

Les hérésies, erreurs et innovations qui ont souillé les Eglises occidentales depuis le ix^e siècle, ne sont pas émanées toutes de la papauté, comme d'une source corrompue. Mais c'est la papauté qui leur a donné leur caractère d'institutions ou de doctrines occidentales, en les enseignant, en les approuvant, en les propageant et même en les imposant, au besoin, à toutes les Eglises qui montraient, parfois, de bonnes intentions pour le maintien ou la défense de l'orthodoxie.

C'est donc avec raison que nous lui faisons porter la responsabilité de toutes les erreurs de l'Occident.

Aujourd'hui, non-seulement on ne conteste pas que la papauté ait eu une influence toute-puissante sur les Eglises latines ; mais on s'autorise de cette toute-puissance pour affirmer que ce qu'elle a fait a toujours été bien ; qu'en vertu d'un privilége divin, elle ne peut se tromper ; qu'il suffit qu'elle décrète une doctrine, pour que cette doctrine soit nécessairement vraie.

Nous devons répondre à ce subterfuge.

Pour le faire, nous allons réfuter l'ouvrage que l'on peut considérer comme le point de départ du papisme moderne, le livre intitulé : *du Pape*, par le comte Joseph de Maistre. On a tellement surfait cet homme et ses ouvrages, qu'il est bon de faire apprécier, comme il le mérite, celui qui a obtenu la plus funeste influence dans les Eglises occidentales.

En réfutant ce livre, nous prouverons qu'on ne peut

abriter sous l'autorité papale des erreurs pour en faire des vérités ; que cette autorité est illégitime ; qu'elle a prouvé elle-même son illégitimité par ses erreurs ; qu'au lieu de l'accepter comme une institution divine, on doit la rejeter comme une institution funeste et anti-évangélique.

En réfutant le fameux livre du comte J. de Maistre, nous résisterons tous ceux qui n'en ont été que de pâles imitations.

I

Il y a eu, dans la puissance de la papauté, deux phases bien distinctes.

Pendant les neuf premiers siècles de l'Église, le pape n'était que l'évêque de Rome et n'avait de juridiction que sur les Eglises qui se trouvaient dans la province dont Rome était la capitale.

Après le ix^e siècle, des circonstances dans le détail desquelles nous n'entrerons pas pour le moment, investirent la papauté d'un pouvoir spirituel et temporel sur l'Occident. Dès lors, les évêques de Rome s'efforcèrent de faire considérer ce double pouvoir comme un droit inhérent à leur dignité, et donnèrent ainsi naissance à l'opinion que l'on appelle *ultramontanisme*, et qui ne fut nettement formulée qu'au xv^e siècle.

Depuis cette époque, tous les catholiques intelligents ont protesté contre le système de l'absolutisme papal ; mais des hommes serviles et ambitieux l'ont soutenu par intérêt, et ont formé un parti qui ne recule devant aucune absurdité pour soutenir ses erreurs.

Croirait-on que de nos jours ce parti est parvenu à acquérir une foule d'adeptes, qui ont exagéré jusqu'à l'absurde le système ultramontain ?

Grâce à l'ignorance presque générale du droit canonique et de la théologie, l'*ultramontanisme* fait chaque jour de nouveaux progrès.

Vraiment nos *romains* choisissent bien leur temps pour essayer d'implanter des doctrines que les siècles passés ont répudiées ; des doctrines qui ont fait perdre à l'Église la moitié de ses enfants ! Quoi ! c'est de nos jours où l'intelligence fait de si nobles conquêtes ; où la raison agrandit son domaine d'une manière si surprenante, que des chrétiens s'en viennent exalter des doctrines conspuées, même dans les siècles les plus obscurs du moyenâge ? Lorsqu'une institution est soutenue par des moyens diamétralement opposés aux tendances, à l'esprit d'une époque, elle doit nécessairement tomber. Les institutions sont faites pour les hommes, elles doivent, en conséquence, s'harmoniser avec les goûts des peuples. La loi du progrès, ou, si l'on veut, de transformation, est un des principes fondamentaux de l'humanité. L'Église, dépositaire de la vérité et établie sur des bases divines, ne peut subir sans doute de modifications essentielles. Elle n'en a pas besoin, du reste, pour ce qui lui vient de Dieu ; sous ce rapport, elle sera toujours en harmonie avec tous les progrès possibles de l'esprit humain et de la société ; mais l'Église, qui d'un côté tient à Dieu, tient de l'autre à l'homme ; or, il faut soigneusement distinguer en elle ce qui est divin de ce qui est humain ; car *ce qui est humain doit être modifié suivant les circonstances*. Ceux qui se glorifient du titre de *romains*, rêvent l'établissement universel de l'absolutisme papal et l'admettent jusque dans ses dernières conséquences. Non-seulement ils concentrent toute l'Église dans le pape, mais ils gratifient libéralement du privilége de l'inaffabilité de simples congrégations, et essayent de faire des avis de ces congrégations autant de lois générales pour l'Église. Le néo-ultramontanisme laisse donc bien loin derrière lui Bellarmin et ces vieux ultramontains qui croyaient le pape infaillible, mais qui mettaient à cette prérogative des conditions qui les feraient condamner par nos modernes *romains* comme gallicans. Ils crieraien bien haut à l'hérésie, s'ils entendaient aujourd'hui le docte

et vertueux cardinal Contarini (1) leur répéter ce qu'il disait à Paul III.

« C'est de l'*idolâtrie* de prétendre que le pape n'a aucune autre règle que sa volonté pour établir et pour abolir le droit positif. La loi du Christ est une loi de liberté, et elle défend une servitude aussi grossière, que les luthériens avaient tout à fait raison de comparer à la captivité de Babylone. Peut-on bien appeler gouvernement ce qui n'a pour règle que la volonté d'un homme? Un pape doit savoir que c'est sur des hommes libres qu'il exerce son autorité.»

C'est ainsi que raisonnait un cardinal au xvi^e siècle. Aujourd'hui, non-seulement on abjure le libéralisme de Contarini; on ne veut même plus de l'ultramontanisme de Bellarmin. On n'admet plus, avec ce théologien, qu'un pape puisse être hérétique et déposé par l'Église. On fait du pape *un Dieu*; et nos ultramontains modernes diraient volontiers, avec Champvalon, que le pape a plus de pouvoir que Jésus-Christ.

N'est-ce pas un devoir rigoureux pour tout chrétien de s'élever avec énergie contre de telles folies, dont on voudrait faire l'Église responsable?

C'est principalement sur la nature de l'autorité dans l'Église qu'ont erré les ultramontains. Ils ont tellement faussé les idées, qu'il est nécessaire de leur rappeler les vrais principes sur ce point.

Jésus-Christ nous a donné, sur la nature et l'exercice de l'autorité, des enseignements que l'on s'est trop appliqué à oublier. Nous lisons dans l'Évangile selon saint Matthieu(2):

« Les princes des nations *dominent* sur elles, et ceux qui sont plus élevés exercent sur elles le *pouvoir*. Il n'en sera pas ainsi parmi vous. Celui qui voudra être plus grand parmi vous sera votre *ministre*; celui qui voudra être le

(1) Contarini, *de Composit. ap. Roccabert. Biblioth.*

(2) Matth., c. xx, v. 23 et seq. — Luc., *Evang.*, c. xxii, v. 25 et seq.

premier parmi vous sera votre serviteur ; à l'exemple du Fils de l'homme qui est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour la rédemption d'un grand nombre. »

Ainsi, d'après Jésus-Christ, la domination ne doit pas être confondue avec l'*autorité* dans son Église. L'homme ne doit être soumis dans son intelligence qu'à Dieu, et personne à son égard ne doit prendre le titre de *maitre* (1). L'autorité dans l'Église, au lieu d'être une *domination*, n'est qu'un *service* social, un *ministère* (2) dont la première condition est le dévouement absolu de l'individu à la société spirituelle dont il est *ministre*.

L'autorité ecclésiastique est donc obligée d'éloigner d'elle tout ce qui pourrait la faire confondre avec le *despotisme*. Un despote mitré est un monstre : c'est Bérial assis sur le trône de Dieu. Trouve-t-on cependant au sein de l'Église beaucoup de dignitaires qui comprennent en chrétiens la mission qui leur est confiée ? Nous nous contentons de poser la question, laissant le soin de répondre à ceux qui, ayant autorité dans l'Église, comprennent l'Évangile et peuvent rappeler les autres à la justice et à la vérité. S'il en est qui, au lieu d'être l'exemple de leur troupeau, dominent sur lui comme sur un héritage (3), ils exercent l'autorité *en païens* ; car ils procèdent *violement*, ce qui est le caractère de l'autorité païenne, tandis que l'autorité ecclésiastique s'exerce *sans coaction, avec spontanéité, selon Dieu, avec désintéressement et sans contrainte* (4) comme un *service* et un *ministère*.

Voilà sur quelles bases doit être appuyée l'autorité ecclésiastique, dans l'*exercice qui lui est propre*, c'est-à-dire dans le droit qu'elle a reçu de Jésus-Christ de faire des lois pour le bon gouvernement de la société chrétienne. Il faut soi-

(1) Matth., c. XXIII, v. 8, 10. — Jacob., Epist. cath., c. III, v. 4.

(2) Matth., c. XXIII, v. 11 et c. XX, v. 26. — Luc., c. XXII, v. 26.

(3) Pet., Epist. 1, c. v, v. 3.

(4) Pet., Epist. 1, c. v, v. 2.

gneusement distinguer ce *droit* que possède l'autorité ecclésiastique de *gouverner* la société chrétienne, de celui qu'elle a de définir le dogme chrétien. Cette distinction est essentielle; et, pour ne l'avoir pas faite, une foule d'écrivains sont tombés en des erreurs très-pernicieuses. Dans les lois qu'elle établit, l'autorité ecclésiastique doit être obéie, parce qu'elle a *droit* de les porter; mais *elle n'est pas infaillible* dans l'établissement de ces lois, qu'elle doit modifier suivant les temps et les circonstances.

Dans la définition du dogme chrétien, elle ne procède pas *par manière d'autorité*, mais *de déclaration*; et dans cette déclaration elle est infaillible, pourvu qu'elle se contente d'*affirmer la foi catholique*; en effet, les évêques ne sont appelés à prononcer d'une manière infaillible que dans le cas où ils ont à confirmer la foi catholique de l'Église touchant tel ou tel fait dogmatique ou moral, qui fait partie du dépôt sacré de la révélation. Hors de là, il n'y a plus d'autorité infaillible, et nous ne voyons, dans l'Église comme ailleurs, que des hommes gouvernant une société par des moyens qu'ils trouvent sans doute bons, qui peuvent du moins leur paraître tels, et qui peuvent l'être dans les circonstances où ils les emploient, mais qui, cependant, ont besoin d'être modifiés pour être en harmonie avec les besoins des peuples.

Les ultramontains ne font pas, dans l'exercice de l'autorité ecclésiastique, cette distinction, qui n'a pas échappé cependant aux grands théologiens occidentaux; ils ne voient que l'autorité en général, prétendent qu'on ne peut mériter le titre de catholique qu'en la poussant jusqu'à ses dernières limites. Nous ne partageons pas cette opinion, et nous pensons que cette autorité n'en sera que plus respectée si on la circonscrit dans les bornes au delà desquelles son droit pourrait être contesté.

Ainsi : l'autorité ecclésiastique a le droit de faire des lois, et c'est un devoir pour les fidèles d'obéir à ces lois,

quoique, en les portant, l'autorité ne soit pas infaillible ; car, dans toute société, il est de première nécessité d'obéir à une autorité légitimement constituée, sous peine de voir cette société se dissoudre.

Pour ce qui tient au dépôt de la révélation, l'Église, c'est-à-dire la société chrétienne représentée par ses chefs légitimes, décide seulement *une question de fait*, lorsqu'elle est appelée à formuler une décision. Les chefs de l'Église n'imposent pas leur manière de voir, n'érigent pas en dogme leur opinion, mais ils *affirment* seulement que tel ou tel point dogmatique ou moral a été *toujours et partout* admis comme révélé.

Ainsi l'homme, dans le domaine de l'intelligence, ne connaît réellement que Dieu pour maître. En dehors des vérités révélées, il conserve toute sa liberté, et c'est une impunité d'oser porter atteinte à cette liberté que Dieu a écrite dans le cœur de tout homme, comme le caractère nécessaire et sacré de tout être intelligent. Sans la liberté, sans la noble indépendance de toute autre autorité que de celle de Dieu, dans le domaine de la pensée, l'homme ne serait plus homme ; sa conscience et sa raison seraient annulées ; il ne serait plus qu'un être passif que l'autorité formerait à son image, une table rase sur laquelle l'autorité écrirait ses principes. Tel n'a pas été le dessein de Dieu en créant l'homme. Depuis la déchéance de l'humanité, il a été nécessaire que Dieu vint en aide par son VERBE à l'intelligence obscurcie de l'homme, mais il n'a pas détruit cette intelligence, et il a laissé à son activité un vaste domaine où elle peut s'exercer en toute liberté.

Les grands écrivains de l'antiquité chrétienne ont parfaitement compris les droits de la raison humaine, tout en respectant ceux de l'autorité. Qu'on lise le traité des *Prescriptions* de Tertullien, ou l'*Avertissement* de saint Vincent de Lérins ; l'on y trouvera toute la doctrine que nous venons d'exposer, mais on y chercherait en vain les principes émis

par les ultramontains. L'autorité, telle que nous venons de la définir, est celle qui a été reconnue par toute l'antiquité chrétienne.

La foi, appuyée sur une telle autorité, est bien cette *obéissance raisonnable* qu'exige saint Paul de tout fidèle : *Rationabile obsequium*. Par ces deux mots, l'Apôtre exprime les deux conditions nécessaires à l'adhésion de tout être intelligent : l'*obéissance* à une autorité légitime sans laquelle il n'existe pas plus de société intellectuelle que de société extérieure, et la *raison* sans laquelle aucune adhésion ne peut être intelligente, ne peut être par conséquent digne de l'homme.

Que l'on compare cette notion de l'autorité ecclésiastique avec celle que cherchent à répandre nos ultramontains, et l'on verra qu'il y a autant de différence entre elles qu'entre la raison et la folie, entre l'*obéissance* et le servilisme.

Cependant nos contemporains de la raison humaine, qui semblent garder rancune à l'intelligence, se prétendent seuls bons catholiques. Bel hommage vraiment qu'ils rendent à l'Église en posant, comme première condition d'adhésion à ses dogmes, l'*abnégation de la raison* ! La raison, aussi bien que la religion, a Dieu pour auteur ; il ne peut en conséquence y avoir contradiction entre elles. Sans doute, l'homme s'égare souvent dans ses pensées, mais est-ce un motif pour nier la raison et ses droits ? Il faudrait alors nier la conscience parce que l'homme s'égare dans ses sentiments et qu'il fait plus souvent le mal que le bien. Malgré l'égarement moral de l'homme, sa conscience subsiste et ses droits sont incontestables ; il en est de même de la raison. L'homme a beau se perdre au milieu des erreurs et des préjugés, il reste toujours au fond de son âme les vérités premières qui forment en lui *une conscience intellectuelle*, comme les grands principes moraux forment *sa conscience morale*. De même qu'il y a harmonie entre les principes qui font la base de la

conscience morale de l'homme et les principes moraux de l'Évangile, ainsi il y a harmonie entre les dogmes évangéliques et les premiers principes intellectuels qui constituent la raison. Heurter ces principes, froisser la raison dans sa liberté et dans ses droits, poser l'abnégation de la raison comme base de la foi, c'est saper l'autorité religieuse, c'est faire à l'Église une guerre d'autant plus redoutable, qu'on la fait, dit-on, pour la défendre et la sauver.

Nous voulons croire que les ultramontains ne sont pas de propos délibéré ennemis de l'Église ; mais, en vérité, ils ne feraient pas mieux, s'ils avaient entrepris contre elle une guerre hypocrite, s'ils avaient juré de la détruire en paraissant la servir. Nous n'hésitons pas à dire que si jamais l'Église a eu à soutenir une lutte dangereuse, c'est bien celle que lui font, sans le savoir peut-être, les partisans exagérés de l'absolutisme papal.

Que les ultramontains remontent à la source du christianisme, et ils verront qu'alors tout était appuyé sur le caractère *catholique* ou d'universalité ; que l'on ne fait aucune mention de cette infallibilité épiscopale ou papale qu'ils posent comme base de leur système anticatholique, anti-chrétien. On dirait que les ultramontains repoussent ce titre de catholique qui fait notre gloire ; car ils essayent de faire dégénérer en parti, en coterie, cette Église chrétienne dont l'*universalité* a toujours été la gloire et la force ; de circonscrire dans l'étroite province de Rome cette belle Église qui a su jusqu'ici se faire toute à tous, s'accommoder aux coutumes des nations pour les gagner toutes à Jésus-Christ.

Que l'on approfondisse l'histoire des huit premiers siècles de l'Église, et l'on ne trouvera aucune preuve en faveur du système papal. Tous les docteurs ne parlent que de l'autorité *catholique* ou universelle des *Églises*, pour mettre un terme aux discussions touchant la doctrine ; *les conciles œcuméniques* où chaque évêque est convoqué, où un grand nombre viennent attester la foi de leurs Églises, sont seuls

reconnus comme *témoins* et *interprètes* infaillibles de la révélation. Dans les écrits nombreux, dans les faits éclatants qui remplissent ces huit siècles de l'histoire du christianisme, les papistes ne peuvent glaner que quelques mots vagues, sans portée, qui n'ont de valeur pour eux que séparés de leur contexte. En revanche, ils en trouvent dans les *fausses décrétales* et dans les écrits des papes du moyen âge. Il faut avouer que les règles de la logique et du sens commun sont renversées, si, pour connaître la constitution véritable de l'Église chrétienne, il faut préférer à l'histoire entière des huit premiers siècles, quelques écrits d'une authenticité au moins contestable, ou les assertions de certains papes, élevés par les circonstances au faîte d'une souveraineté temporelle et absolue; intéressés à faire envisager cette souveraineté comme une des prérogatives de leur dignité spirituelle.

II

Le livre de M. J. de Maistre, intitulé *du Pape*, parut pour la première fois à Lyon, en 1819. Sa publication fut regardée comme un événement par les hommes qui étaient alors, dans la presse, les chefs du parti royaliste et religieux. MM. de Bonald et de Lamennais, dans *le Défenseur*; M. O'Mahoni dans *le Drapeau blanc*; M. Picot dans *l'Ami de la Religion et du Roi*, adressèrent les éloges les plus flatteurs à l'auteur et à son œuvre.

On a peine à comprendre cet enthousiasme de la part d'écrivains qui se donnaient comme les soutiens du trône aussi bien que de l'autel. En effet, l'ultramontanisme de M. de Maistre conduit directement et nécessairement au renversement des trônes. Mariana en a posé les principes, et il en a tiré les conséquences dans son fameux livre *du Roi*. Les autres théologiens jésuites, comme Santarelli, Bécan, Eudemon-Jean, Suarez et cent autres, ont raisonné comme

lui. Pour eux, le pape est le souverain unique, absolu, universel; les empereurs et les rois ne sont que ses lieutenants, révocables à volonté, et dignes de mort s'ils lui résistent. Dans une circonstance donnée, le pape a le droit d'envoyer un légat pour gouverner un royaume en son nom, de nommer un lieutenant pour commander les troupes et exécuter ses ordres, pour détrôner le roi qui n'est plus qu'un tyran dès qu'il lui résiste, et aiguiser le poignard d'un assassin qui peut sans crime tuer le tyran.

L'ultramontanisme fut ainsi mis en action du temps de la Ligue. Le légat Cajétan se donna comme chef de la France; Guise fut nommé lieutenant du pape; le trône de France fut regardé comme vacant, et Jacques Clément, assassin de Henri III, fut déclaré par Mariana *l'éternel honneur de la France*.

Voilà l'ultramontanisme. Tout s'enchaîne dans ce système, et MM. de Bonald, de Lamennais et de Maistre, en faisant simultanément du royalisme et de l'ultramontanisme, ont prouvé qu'ils ne savaient pas tirer les conséquences des principes qu'ils posaient. Les théologiens jésuites ont été plus conséquents; et la vieille magistrature était royaliste plus intelligente lorsqu'elle les poursuivait si vigoureusement eux et leurs systèmes.

MM. de Bonald, de Lamennais et de Maistre n'en furent pas moins regardés comme les trois génies tutélaires du trône et de l'autel; depuis que le livre *du Pape* eut vu le jour, ces trois noms furent couronnés d'une même auréole, et formèrent la Trinité ultramontaine.

Les éditeurs de M. J. de Maistre n'avaient pas attendu ces éloges pour faire de leur auteur un homme providentiel, et lui attribuer plus de génie que n'en avaient possédé tous ensemble les écrivains religieux depuis l'origine du christianisme. «Il ne nous paraît pas, disent-ils, *qu'il soit encore venu à l'esprit d'aucun écrivain de rechercher, jusque dans ses dernières ramifications, l'influence exercée par le*

souverain pontife sur la formation et le maintien de l'ordre social, comme aussi de mettre dans tout son jour l'importance de ce même pouvoir pour rétablir la civilisation sur ses véritables bases, aujourd'hui qu'un génie malfaisant les a brisées et déplacées. *Personne encore, à ce qu'il nous semble, n'avait considéré le pape comme représentant à lui seul le christianisme tout entier.* »

C'est bien déclarer que M. J. de Maistre a eu plus de pénétration que tous les écrivains, soit gallicans, soit ultramontains, qui discutèrent les droits et les prérogatives de la papauté. Cependant l'Église a possédé assez d'historiens érudits, de théologiens habiles, de philosophes profonds, pour connaître la papauté dans son essence comme sous ses divers rapports. Si aucun d'eux n'a découvert les horizons signalés par M. de Maistre, et n'a pas fait du pape *la religion visible*, comme disent encore ses éditeurs, doit-on en conclure que M. de Maistre a été plus clairvoyant, ou bien qu'il a pris des chimères pour des réalités? Au lieu d'en faire un écrivain providentiel prédestiné pour faire de nouvelles découvertes dans le domaine de la théologie, ne pourrait-on pas le signaler comme un novateur dangereux, un illuminé, qui prit ses illusions comme autant de révélations d'en haut?

Il faut avouer que c'est une opinion singulière qui forme la base de tout le système théologique de M. J. de Maistre. Identifier *un homme* avec une société dont le caractère essentiel est *l'universalité*; faire de cet homme *la religion* elle-même : personne n'y avait encore songé. Les éditeurs ont raison de faire cet aveu; la cour de Rome elle-même, habituée à de si étranges exagérations à l'égard du pape, fut étonnée de cette opinion. C'est M. de Maistre qui l'avoue. Le 11 décembre 1820, il écrivait à M. de Place : « A Rome, on n'a point compris cet ouvrage (*du Pape*) au premier coup d'œil; mais la seconde lecture m'a été tout à fait favorable. *Ils sont fort ÉBAHIS de ce NOUVEAU SYSTÈME*, et ont peine à comprendre comment on peut proposer à Rome de

nouvelle vues sur le pape. Cependant, *il faut bien* en venir là. Il peut se faire que la seconde édition soit dédiée au pape; ce point n'est pas encore décidé (1). » Il ne le fut pas. Les Romains *ÉBAHIS du nouveau système et des nouvelles vues*, n'osèrent en prendre la responsabilité en acceptant une dédicace officielle. Mais il fallait en venir à ce *nouveau système*; nous le voyons aujourd'hui prêché comme la vraie doctrine catholique; et la cour de Rome est si zélée pour lui, qu'elle regarde comme des hérétiques et des schismatiques ceux qui se permettent de le rejeter et de le combattre. L'astre de Bellarmin a pâli; Mariana et Santarelli sont éclipsés. Le grand théologien de la cour de Rome est aujourd'hui M. J. de Maistre; et son *nouveau système* a remplacé, non-seulement la vieille doctrine *catholique*, mais l'ultramontanisme du xvi^e siècle.

Quand on a lu avec attention les livres qui ont élevé si haut M. J. de Maistre dans l'esprit des *Romains*; quand on a contrôlé ses citations, réduit à leurs justes proportions ses phrases à effet, jugé avec calme ses déclamations emportées, on a droit de s'étonner de ses succès. Pour nous, le ton d'amertume et de suffisance qui le distingue, son dogmatisme, ses manières tranchantes, superbes et dédaigneuses, ses raisonnements bizarres, les boutades de son imagination vagabonde, son esprit paradoxal et fantastique, enfin son ignorance des faits et ses erreurs calculées dans les citations, nous ont donné la plus pauvre idée de l'auteur *du Pape*. Nous ne lui contestons ni la verve ni la netteté du style, ni quelques idées justes, éparses çà et là dans ses œuvres. Mais ses qualités peuvent-elles racheter ses défauts? Quand on traite des sujets graves; lorsqu'on veut exposer les droits et les rapports de la papauté, la science et la sagesse ne sont-elles pas nécessaires, et peut-on les remplacer par des sarcasmes? La précision ne vaut-elle pas mieux

(1) Lettre inédite publiée par M. Collombet. Lyon, 1843.

que cette exagération canonisée par M. de Maistre sous le nom de *mensonge des honnêtes gens*? Les honnêtes gens ne mentent ni par exagération ni autrement. Ils se tiennent dans la vérité qui est *une*.

M. de Maistre avait un puissant motif d'ennoblir l'exagération, mais sa *verve despotique*, comme dit M. l'abbé Lacordaire (1), ne pourra faire accepter ce paradoxe : qu'un honnête homme peut mentir, pourvu que ce soit par exagération ; cependant, M. de Maistre l'a mis en pratique dans tous ses ouvrages, et surtout dans celui que nous allons réfuter. L'exagération en est le caractère le plus nettement dessiné, avec l'orgueil qui semble avoir inspiré l'auteur dès la première page de son livre *du Pape*.

Veut-on savoir pourquoi il a entrepris cet ouvrage? C'est que le clergé n'avait pas d'homme assez instruit pour le faire. Le clergé a été décimé par la révolution, dit-il (2), il est absorbé par les travaux du ministère ; le nouveau clergé n'a pas hérité de la science de l'ancien : « Qui sait si, avant de s'envoler vers sa patrie, Élisée a jeté son manteau, et si le vêtement sacré a pu être relevé sur-le-champ ? » La phrase eût été aussi belle quand M. de Maistre n'aurait pas donné une preuve de son ignorance des récits bibliques. Il ne faut pas être bien savant pour savoir que ce fut Élie qui laissa à son disciple Élisée son manteau avec son esprit prophétique dont il était le symbole. Mais nous trouverons bien d'autres preuves de la *science* de M. de Maistre. C'est donc parce que M. J. de Maistre se croyait plus savant que tous les membres du clergé catholique qu'il se décida à publier son livre *du Pape* pour défendre la religion ; cependant, pour ne parler que de l'Église de France, la seule qui eût été décimée pendant la révolution, elle possédait encore en 1819 assez de vétérans de l'ancien clergé ; le corps épiscopal comptait des théologiens distingués ; et, pour n'en citer qu'un, M. de

(1) Lettre sur le saint-siège.

(2) Discours préliminaire.

la Luzerne pouvait tout aussi bien que M. de Maistre, défendre l'Église contre ses ennemis. Nous pourrions nommer un grand nombre de membres de l'ancienne Sorbonne qui vivaient encore à cette époque, et qui n'étaient pas tellement absorbés par les soins du ministère qu'ils ne pussent mettre leur science théologique au service de l'Église. Mais les docteurs de Sorbonne et les anciens évêques n'avaient pas assez de génie pour découvrir *le système nouveau* de M. J. de Maistre ; M. de la Luzerne défendait les quatre articles de 1682, au lieu de faire du pape *le christianisme tout entier* ou la *religion visible*; l'Église eût donc péri si la Providence n'eût *inspiré* à M. de Maistre de se jeter dans la mêlée avec ses *vues nouvelles*. M. de Maistre se donne lui-même comme *inspiré*. C'est modeste, mais contestable, on en conviendra. Il déclara donc que, sous le vent de cette inspiration, il s'avancait contre les ennemis de la religion pour prouver : « que sans le souverain pontife il n'y a point de véritable christianisme, et que nul honnête homme chrétien, séparé de lui, ne signera sur son honneur (s'il a quelque science) une profession de foi clairement circonscrite. »

Donc, si l'on n'est pas uni au pape, de cette union décrite par M. de Maistre dans son livre, on ne peut être ni honnête homme ni chrétien, mais seulement un ignorant et un sceptique. Vous aller crier peut-être au paradoxe, mais M. J. de Maistre décide que les savants *n'en ont pas le droit*. Donc, de par lui, vous êtes un ignorant si vous contestez sa proposition.

Au risque de passer pour ignorant, nous oserons crier au paradoxe, et nous tirerons de M. de Maistre la seule vengeance qu'il déclare légitime, celle de *raisonner contre lui et mieux que lui*.

Avant d'entrer en matière, M. J. de Maistre a jugé à propos d'écrire quelques pages emphatiques sur les destinées chrétiennes de la France. L'auteur eût mieux fait de composer de moins belles phrases et de rendre plus de justice

aux hommes qui ont été choisis de Dieu pour entretenir dans l'Église de France le feu sacré de la foi et de la charité. Personne n'a insulté autant que M. de Maistre les gloires de l'Église de France. Pensait-il que quelques pages d'un discours préliminaire pourraient l'absoudre de ses injustices et de ses calomnies? Enregistrons cependant quelques lignes de ce panégyrique d'un ennemi : « L'Église gallicane, dit-il, n'eut presque pas d'enfance; pour ainsi dire en naissant, elle se trouva la première des Églises nationales et le plus ferme appui de l'unité... Qu'y avait-il en Europe au-dessus de cette Église gallicane qui possédait tout ce qui plaît à Dieu et tout ce qui captive les hommes : la vertu, la science, la noblesse et l'opulence? »

Cependant, si nous en croyons M. J. de Maistre, la doctrine de l'Église gallicane était pire que toutes les hérésies; elle était le principe de tous les schismes. Comment se fait-il qu'avec cela elle ait été si grande et si glorieuse? M. de Maistre ne s'est pas aperçu qu'il donnait par ses aveux un démenti formel à ses théories. S'il eût publié son livre lorsque l'Église gallicane était dans sa splendeur, elle n'eût pas eu assez de foudres pour le frapper. Croit-on qu'il aurait pu formuler devant l'ancienne Église de France ou en Sorbonne des propositions comme celle-ci, qu'il émet en plein panégyrique de l'Église gallicane :

« Le christianisme repose entièrement sur le souverain pontife. »

« Sans le souverain pontife, tout l'édifice du christianisme est miné, et n'attend plus, pour crouler entièrement, que le développement de certaines circonstances. »

M. de Maistre ne savait-il pas que cette Église gallicane, qu'il proclamait si savante et si vertueuse, eût foudroyé de pareilles propositions comme les rêves d'un cerveau malade ou le produit d'un génie malfaisant, au lieu de les considérer comme des *faces nouvelles* données à une question théologique par un génie *inspiré*?

L'Église gallicane ne fut certes pas absolument orthodoxe ; mais elle avait, mieux que les autres Églises occidentales, conservé les principes d'opposition canonique aux prétentions papales.

Ce fut là sa gloire, jusqu'à nos jours où nous la voyons muette et sans honneur aux genoux du *Pape infailible*.

A la fin de son discours préliminaire, M. de Maistre s'efforce de faire croire à ses lecteurs qu'il a immensément travaillé, et qu'il est de la meilleure foi du monde ; voire même qu'il est d'une douceur et d'une politesse exquises envers ses adversaires. « Je me flatte naïvement, dit-il, que, sous ce point de vue, tout lecteur équitable jugera que je suis en règle. »

Nous ne sommes pas un lecteur injuste, et nous nous demandons comment il se fait qu'un homme capable ait tant travaillé et commis tant d'erreurs, non-seulement dogmatiques, mais historiques ; comment il se fait qu'un homme de si bonne foi ait tronqué un nombre aussi considérable de textes, et si souvent attribué à des écrivains des opinions qu'ils n'avaient pas ; comment il se fait enfin qu'un homme si poli et si doux soit tombé dans de si fréquentes attaques d'épilepsie ou de colère brutale en discutant contre des adversaires dont la science, la vertu et même le génie demandaient plus que des convenances.

Nous voulons bien croire aux travaux *herculéens* de M. J. de Maistre, à sa bonne foi et à sa politesse ; mais plus nous y croyons fermement, plus nous sommes embarrassés pour répondre aux questions que nous avons posées.

III

M. de Maistre traite de l'infaillibilité dans le premier chapitre de son livre *du Pape*.

Voici l'idée qu'il en donne :

« L'infaillibilité, dans l'ordre spirituel, et la souveraineté,

dans l'ordre temporel, sont deux mots parfaitement synonymes. (P. 2.)

« Quand nous disons que l'Église est infaillible, nous ne demandons pour elle, il est bien essentiel de l'observer, aucun privilége particulier; nous demandons seulement qu'elle jouisse du droit commun à toutes les souverainetés possibles, qui toutes agissent nécessairement comme infallibles. » (P. 2.)

Voilà deux principes parfaitement clairs: l'infaillibilité de l'Église n'est pas d'une autre nature que la souveraineté dans un gouvernement quelconque. Si cette souveraineté ne peut être identifiée avec l'infaillibilité proprement dite, il s'ensuivra qu'il n'y a dans l'Eglise aucune infaillibilité, d'après M. J. de Maistre; or, il est facile de démontrer que la souveraineté n'est pas infaillible.

Dans toute société, il faut une autorité qui prononce sans appel, soit dans l'ordre politique, soit dans l'ordre judiciaire; mais de ce qu'elle prononce sans appel s'ensuit-il qu'elle ne se trompe pas? Chaque membre de la société doit, dans l'intérêt commun, *se soumettre* à l'autorité qui prononce sans appel, mais il ne doit pas à sa décision une adhésion intime, comme si elle ne pouvait se tromper. M. de Maistre n'a pas aperçu cette distinction fondamentale; c'est pourquoi il a établi une théorie qui ne résiste pas à la plus simple réflexion.

« La souveraineté a des formes différentes, ajoute M. de Maistre (p. 2); elle ne parle pas à Constantinople comme à Londres; mais quand elle a parlé de part et d'autre, à sa manière, le *bill* est sans appel comme le *fetva*.» C'est-à-dire que ces actes, quoique contradictoires, doivent être acceptés comme émanant d'une autorité infaillible.

De ce que le *bill* en Angleterre soit sans appel comme le *fetva* à Constantinople, M. de Maistre conclut que les deux gouvernements qui parlent par ces actes sont infaillibles; cette infaillibilité est de la même nature que celle qu'il ré-

clame pour l'Eglise, puisqu'il ne veut pour elle aucun privilége particulier. Cet étrange principe est purement et simplement absurde. En effet, un *bill* d'Angleterre, un *fetva* de Constantinople et une *bulle* de Rome, rendus sur une même question religieuse, seront nécessairement contradictoires ; l'anglican et le mahométan ne s'accorderont point entre eux, et tous les deux contrediront le pape. Ou la vérité n'existe pas et n'est qu'un mot, ou il faut avouer que l'un ou l'autre des actes contradictoires pourra être faux. Quoique faux, il sera rendu par un gouvernement *absolu*, et par conséquent *infaillible* selon M. de Maistre. Si chacun de ces gouvernements est infaillible, aucun ne se trompe, et cependant leurs actes sont contradictoires, et deux sur trois au moins seront faux : voilà donc deux infaillibilités sur trois qui se trompent. Si l'Eglise n'a pas de *privilége particulier*, elle n'est pas plus infaillible que tel ou tel gouvernement temporel ; ses actes ne demandent qu'une soumission purement extérieure et d'ordre public, et non une adhésion intérieure, qui ne peut être accordée qu'à ce qui est nécessairement *dans la vérité*. L'infaillibilité véritable, telle que les théologiens la réclament pour l'Eglise, n'existe pas et n'est qu'une chimère ; les promesses faites à l'Eglise par Jésus-Christ sont vaines ; toute la tradition catholique s'est trompée en voyant dans ces promesses ce *privilége particulier* nié par M. J. de Maistre.

Non-seulement le principe fondamental de M. J. de Maistre détruit radicalement l'idée même d'infaillibilité ; mais il est la négation de la vérité. L'intelligence ne peut admettre que ce qui est conforme au vrai ; si elle est obligée de se soumettre à une autorité parce qu'elle est souveraine, et non parce qu'elle enseigne selon la vérité, cette intelligence n'existe plus ; l'homme n'est plus un être raisonnable, mais un animal qui doit marcher sous le bâton ; tout raisonnement, toute objection est une révolte. Le droit est dans la main du plus fort : l'homme doit voiler les yeux

de son intelligence et se traîner sous la souveraineté, sans se préoccuper si l'autorité qui lui commande est ou non dans la vérité.

La *souveraineté* et l'*infaillibilité* étant parfaitement synonymes, la première est infaillible dans son domaine, au même titre que la seconde dans le spirituel; et cette dernière n'a ni plus ni moins, dans le cercle religieux, que la première, dans le cercle politique. La bulle pontificale et le *fetfa* du Grand-Seigneur sont *parfaitement* identiques. Mais si le *bill* d'Angleterre et le *fetfa* de Constantinople sont infaillibles au même titre qu'une définition dans l'Église, de quel droit reproche-t-on à l'anglican son anglicanisme, au turc son mahométisme? Si la souveraineté et l'infaillibilité sont deux mots synonymes, l'empereur de la Chine est aussi infaillible qu'un concile œcuménique. Le Chinois qui appellerait de la sentence de son souverain serait hérétique au même titre qu'un catholique qui résisterait à l'autorité de l'Église. Si tout gouvernement est *absolu*, et par conséquent infaillible, comme le soutient M. de Maistre (p. 2), on devra lui obéir, même lorsqu'il fera des lois injustes et immorales; ou plutôt tout ce qu'il commandera ne pourra être que *bien* et *vrai*, puisqu'il faudra s'y soumettre. C'est la souveraineté ou l'infaillibilité qui *font la morale* comme la *vérité*.

M. J. de Maistre accorde libéralement l'infaillibilité aux tribunaux civils aussi bien qu'aux gouvernements. (P. 3.) «Il faut, dit-il, en venir, dans l'ordre judiciaire, à une puissance qui juge et n'est pas jugée.» C'est toujours le même raisonnement: il doit y avoir un tribunal suprême dont la sentence, pour le bien de la société, doit être sans appel; donc ce tribunal est infaillible. Quelle étrange aberration! Comprend-on qu'un homme de bon sens puisse tirer cette conséquence d'un pareil principe? Tout tribunal suprême, tout souverain savent parfaitement eux-mêmes qu'ils peuvent *errer*; qu'ils peuvent juger ou décider en dehors de la

vérité; qu'on ne doit à leur sentence que *soumission*, pour le bien commun, et non *adhésion* intime. Mais M. de Maistre les fait *infaillibles* dans la force du terme, sans s'apercevoir qu'en étant si prodigue d'*infaillibilité*, il la détruit, en même temps que toute morale et toute vérité.

On demandera peut-être sur quelles preuves, sur quelle démonstration M. de Maistre a appuyé son étrange théorie. Cet éminent écrivain ne se donne la peine ni de démontrer ni de prouver; il affirme et entend qu'on le croie sur sa parole d'homme d'Etat. Sans doute son génie *souverain* était aussi *infaillible*. Il établit donc en deux pages ses *axiomes*, et passe à une autre question.

« Il ne s'agit, dit-il (p. 4), que de savoir où est la souveraineté dans l'Église; car, dès qu'elle sera reconnue, il ne sera plus permis d'appeler de ses décisions. Or, l'Église est une monarchie; tous les écrivains catholiques en conviennent; les révoltés du xvi^e siècle attribuèrent seuls la souveraineté à l'Église. Le peuple n'est rien dans l'Église (p. 5); il est superflu de parler de l'aristocratie (p. 7); l'Eglise est donc une monarchie absolue. La forme monarchique une fois établie, l'*infaillibilité* n'est plus qu'une conséquence nécessaire de la *suprématie*. Cette suprématie appartient au pape; donc il est *infaillible*, et il le serait «quand même on demeurerait d'accord qu'aucune promesse divine n'a été faite au pape. (P. 8.) En conséquence, l'appel d'une sentence du pape est illégitime, car il anéantirait la suprématie, et par là même l'*infaillibilisé* et l'*unité*.»

M. de Maistre s'avance à travers toutes ces assertions avec une rapidité qui ne lui laisse pas le temps de prouver: il ne peut croire qu'on ose le contredire. Son *système nouveau* lui semble si fort qu'il ne se donne pas la peine de l'étayer: il affirme; et, après quelques pages d'affirmations, il se prend à admirer son œuvre et à avancer que Bossuet et Fleury ont manqué l'idée de l'*infaillibilité de manière à permettre au bon sens laïque de sourire en les lisant*. (P. 11.)

L'outrecuidance de M. de Maistre a produit sur nous le même effet. Il oppose à Fleury un écrivain protestant, Mosheim, et s'étonne qu'un gallican l'ait pour contradicteur; il est plus étrange de voir un ultramontain s'étayer de son autorité; pourquoi Fleury s'accorderait-il avec Mosheim, puisque Fleury était catholique?

M. de Maistre a passablement *manqué* lui-même l'idée de l'*infaillibilité*, puisqu'il la détruit avec la vérité et l'intelligence. Voyons s'il a mieux saisi l'idée de l'Eglise.

«Tous les écrivains catholiques, dit-il, ont affirmé que l'Eglise était une monarchie.» Il cite à l'appui de cette opinion Duval et Bellarmin, c'est-à-dire deux ultramontains. Mais ces écrivains, malgré leur système erroné, soutenaient que cette monarchie était tempérée d'aristocratie (p. 4), ce qui fait sourire le *bon sens laïque* de M. J. de Maistre. Il n'y avait pas de quoi cependant, et nous oserons croire que tous les théologiens latins, qui se sont, en général, servis de ces expressions, savaient ce qu'ils voulaient dire, et qu'ils comprenaient aussi bien la nature de l'Eglise de Jésus-Christ que l'*homme d'Etat* savoyard. On eût mieux fait de ne pas comparer le régime établi par Jésus-Christ dans son Eglise aux diverses formes des gouvernements temporels; dans l'idée de Jésus-Christ, l'autorité, dans l'Eglise, n'est pas de même nature que le pouvoir temporel. L'Eglise est une bergerie; les fidèles sont des brebis, et les chefs, des *pasteurs* qui la conduisent sous la direction du Pasteur éternel. L'Eglise est une vigne qui tire son suc de Jésus-Christ, qui en est le tronc, et dont les fidèles et les pasteurs sont les sarments. L'Eglise est une famille; on n'y trouve que des frères: le nom de *maitre* y est condamné. Voilà l'Eglise dans l'idée de Jésus-Christ. Mais admettons le mot de monarchie, et entrons dans l'idée des théologiens latins qui ont cru devoir s'en servir. Ils admettent ce mot à peu près tous, mais ils n'y attachent pas le même sens. Les ultramontains entendent par là que l'Eglise a un chef unique et absolu, dont

l'autorité n'est tempérée que dans les circonstances exceptionnelles par une aristocratie spirituelle qui est l'épiscopat ; les gallicans entendent généralement par le mot monarchie une *autorité une*, selon la force du mot grec. Cette autorité réside dans l'épiscopat, ayant à sa tête, ordinairement parlant, son chef, qui est le pape. Ce titre de *chef* (*caput*) ne donne pas au pape une autorité indépendante du *corps épiscopal* ; il a une suprématie d'honneur et de juridiction, mais il n'est que *primus inter pares*, le premier entre évêques revêtus du même sacerdoce, participant à la même autorité et ne faisant qu'un corps. M. J. de Maistre s'est donc trompé en affirmant d'une manière générale que tous les théologiens ont proclamé l'Église *une monarchie* ; aucun n'a attaché à ce mot le sens qu'il lui donne, et il avoue indirectement qu'il ne s'accorde même pas avec Duval et Bel-larmin. Ces théologiens ont tenu compte de l'épiscopat, ou de l'aristocratie ecclésiastique, tout en ne lui accordant pas l'autorité que lui reconnaissent les gallicans. M. J. de Maistre trouve superflu d'en parler. C'était en effet gênant pour établir son *système nouveau*. Si les *hommes d'État*, comme dit emphatiquement M. de Maistre, approuvent sa doctrine sur le gouvernement de l'Église, les théologiens ne peuvent que la rejeter comme contraire à celle de Jésus-Christ, et destructive de toute saine idée sur la nature du gouvernement dans l'Église.

M. de Maistre ne veut pas que la souveraineté ait été donnée à l'Église, c'est-à-dire à l'universalité des pasteurs et des fidèles ; il déclame, à ce propos, contre l'idée républicaine en général, aussi bien que dans son application à l'Église. Laissons là sa politique et constatons seulement qu'il n'a pas même entrevu la distinction fondamentale qui existe entre l'autorité par rapport au dogme, et l'autorité gouvernementale et législative ; cette dernière a été confiée au corps épiscopal, tous les catholiques en conviennent. Les évêques sont les chefs, les gouverneurs, ou, pour nous

servir d'un terme plus chrétien, les pasteurs de l'Église; mais le dogme a été confié à l'Église tout entière, et ce n'est qu'à titre d'*organes de l'Église* que les évêques peuvent prononcer sur une question doctrinale. Le dogme est un *dépôt divin* confié à la société universelle ou catholique des chrétiens; il n'y a, par rapport au dogme, qu'une *déclaration* à formuler, et non pas une croyance nouvelle à *imposer*. Déclarer ce qui a été *cru* ou admis comme de foi, *toujours, partout et par tous*, voilà le rôle épiscopal. On voit si le peuple ou la société chrétienne ne doit être comptée pour rien, comme le prétend M. de Maistre; si l'*aristocratie religieuse* ou l'épiscopat ne mérite pas une mention; si le pape est *toute la religion, tout le christianisme*.

La vérité catholique et historique veut qu'on affirme tout le contraire.

A la fin de son chapitre sur l'infâbilité, M. de Maistre prétend qu'il faut admettre une seule infâbilité, celle du pape, sous peine d'en avoir autant qu'il y aura de patriarches, de rois, d'autorités, en dehors de lui, et de rendre impossible tout gouvernement, toute unité, dans l'Église.

M. de Maistre oublie ainsi, à la fin de son chapitre son *axiome* du commencement. Puisqu'il identifie la *souveraineté* et l'*infâbilité*, pourquoi affirme-t-il que, si l'on n'accepte pas l'infâbilité papale, on tombera, d'infâbilité en infâbilité prétendue, jusqu'à la négation de cette prérogative? Puisque l'infâbilité et la souveraineté sont deux choses parfaitement synonymes, pourquoi M. de Maistre craint-il que les souverains se déclarent infâillibles? Ils le sont, puisqu'ils sont souverains. Il y a autant d'infâibilités que de souverainetés. Notre *homme d'État* se contredit donc lui-même en craignant la disette d'infâbilité, si on ne l'accorde pas au pape seul. Il pourrait désirer que le pape fût seul souverain et par conséquent seul infâillible; mais, après avoir posé son premier principe, il ne pouvait raisonner comme il l'a fait. Son *bon sens laïque*, qui le

faisait sourire en lisant Bossuet, lui aura fait prendre aussi la logique en pitié, bien certainement.

Un homme *providentiel et inspiré* a probablement bien des droits. Mais nous, simple mortel, nous croyons devoir respecter la logique et même être sérieux en lisant Bossuet ; c'est pourquoi nous nous permettons de croire que M. de Maistre a aussi mal raisonné que mal pensé.

Ce qui faisait surtout sourire M. de Maistre, c'est que Bossuet disait *sérieusement que la doctrine de l'inaffabilité n'a commencé qu'au concile de Florence*, et que Fleury a nommé le dominicain Cajétan comme l'auteur de cette doctrine. (P. 11 et 12.) M. de Maistre ne comprend pas comment *des hommes, d'ailleurs si distingués*, mais qui ont écrit de manière à faire *sourire son bon sens laïque*, « ont pu confondre deux idées aussi différentes que celles de *croire* et de *soutenir un DOGME*. » M. de Maistre admet donc implicitement qu'on ne *soutenait pas le dogme* de l'inaffabilité papale avant le concile de Florence, mais qu'on le *croyait*. Puis il explique que la foi est *une croyance par amour* qui *n'a pas besoin de se replier sur elle-même* et de se demander *pourquoi elle croit*. UNE FOI qui CROIT ! c'est un léger pléonasme, mais passons ; s'il fallait relever les inexactitudes de détail dans les ouvrages de M. J. de Maistre, on devrait s'arrêter à chaque ligne. La foi ne raisonne donc pas, selon M. de Maistre ; on croit sans avoir besoin de savoir pourquoi ; « c'est le doute qui enfante les livres. » Alors, c'est parce que les apôtres et les évangélistes *doutaient* de la mission divine de Jésus-Christ, qu'ils ont écrit le Nouveau Testament ; si les Pères de l'Église ont écrit leurs innombrables ouvrages de controverse, c'est qu'ils doutaient des vérités qu'ils soutenaient contre les hérétiques ; si les apologistes et les théologiens ont écrit pour prouver la vérité de la religion, c'est qu'ils *en doutaient*. L'Église catholique se glorifie des millions de livres dont tous les siècles lui ont fait hommage ; mais M. J. de Maistre déclare que c'est le doute qui les a enfantés.

Ceux de M. J. de Maistre font sans doute exception, et sont un produit de la foi. Nous voulons bien le croire, en acceptant toutefois le sens que M. de Maistre lui-même donne à ce mot : une foi qui n'est pas raisonnée, dont le motif est inconnu, est une foi aveugle; celui qui croit ainsi, ne sait s'il donne son adhésion à la vérité ou à l'erreur; il ne s'en préoccupe pas; il ne croit pas *par raison*, mais *par amour* (si toutefois on peut aimer ce qu'on ne connaît pas); sa foi est du fanatisme, de la passion aveugle; voilà la foi de M. de Maistre, celle qui a produit son livre, nous en sommes intimement persuadé; mais, en vérité, nous aimons mieux le *doute* qui a produit les livres des Pères de l'Église, que la foi de M. J. de Maistre.

L'idée que l'*homme d'Etat* savoyard donne de la foi est aussi fausse que celle qu'il a émise, dans son premier chapitre, sur l'infâbilité et sur l'Église. Après cette excursion, il revient à son sujet et prétend que l'infâbilité papale était *crue* de toute antiquité et que l'on commença seulement à *argumenter* sur ce point à l'époque indiquée par Bossuet et Fleury. Pour soutenir cette opinion, M. J. de Maistre en demande bien pardon à l'*ombre illustre de Bossuet*; il a raison de prendre cette précaution oratoire, car l'*ombre* de Bossuet, si elle avait pu attacher quelque importance à notre *homme d'Etat*, eût tressailli en lui entendant soutenir deux hérésies à la fois, avec une outrecuidance qui va jusqu'au ridicule : une hérésie doctrinale et une hérésie historique : une hérésie doctrinale, en ce qu'il prend pour *un dogme cru* de toute antiquité, un système qui n'est devenu un dogme dans l'Église romaine que depuis le dernier concile du Vatican; qui ne l'était pas par conséquent au moment où il écrivait.

Son hérésie historique consiste en ce qu'il prétend que l'on commença seulement à discuter *son dogme* à l'époque du concile de Florence. Si M. de Maistre avait étudié l'histoire ecclésiastique, il aurait su que l'infâbilité n'était *ni crue ni discutée* avant cette époque, et que l'époque de sa

discussion est celle de sa naissance. La supériorité du concile ou de l'épiscopat était alors décrétée, sans aucune opposition comme la foi permanente de l'Église; et l'on élevait sur le siège de Rome un pape qui combattait, dans ses écrits théologiques, comme *une nouveauté l'opinion* de l'infaillibilité papale que commençaient à soutenir *quelques théologiens*.

IV

Dans ses chapitres deuxième et troisième, M. J. de Maistre traite des conciles. Son but est d'en faire voir la nullité et l'impossibilité.

« Une autorité périodique et intermittente, dit-il, est une contradiction dans les termes; or, les conciles étant des pouvoirs intermittents, le gouvernement de l'Église ne saurait leur appartenir. C'est donc en vain qu'on y aurait recours pour sauver l'unité et maintenir le tribunal visible. De plus, les conciles ne décident rien sans appel, excepté les conciles universels; or, ces derniers ont de si grands inconvénients qu'il ne peut être entré dans les vues de la Providence de leur confier le gouvernement de l'Église. » (P. 16 et 17.)

Ces observations ne souffrent pas de doute, selon M. de Maistre : il est impossible que la Providence ait eu d'autres pensées que lui; aussi l'illustre écrivain ne se donne-t-il pas la peine de démontrer ce qu'il avance.

Après avoir posé ses axiomes, il aborde la question des conciles sous son point de vue historique.

Il affirme d'abord qu'il était plus facile de réunir des conciles œcuméniques dans les premiers siècles que de nos jours. Pourquoi? Parce que les empereurs avaient la toute-puissance et pouvaient convoquer un nombre considérable d'évêques; tandis qu'aujourd'hui la souveraineté est *hachée*, et l'univers agrandi par la découverte de l'Amérique. M. de

Maistre estime qu'il faudrait cinq ou six ans pour constater légalement la convocation.

Le dernier concile du Vatican s'est chargé de réfuter le grand homme d'Etat du romanisme.

L'écrivain *providentiel* n'était pas prophète; il n'avait entrevu ni les chemins de fer, ni les bateaux à vapeur, ni le télégraphe électrique. La science moderne a rendu les communications un peu plus promptes qu'elles ne l'étaient du temps de M. de Maistre, et nous aimons à croire qu'aujourd'hui il serait plus facile de convoquer un concile général que sous les empereurs romains. Même du temps de M. de Maistre, la tâche eût été plus facile, et il n'a pu soutenir le contraire que par suite de son esprit beaucoup trop porté au paradoxe. Il ne semble pas avoir connu la constitution de l'empire romain; il ne s'est pas rendu compte surtout des énormes difficultés physiques qu'avaient à surmonter les évêques pour se rendre aux conciles, et que ne pouvaient aplanir les empereurs, malgré leur puissance. On est trop habitué à considérer l'empire romain comme renfermant le monde entier. D'immenses régions ne lui appartaient à aucun titre, et, dans ces régions, l'Évangile avait pénétré à la suite des apôtres, qui y avaient laissé des successeurs. Dans l'empire même, que de provinces ne reconnaissaient les empereurs que comme des suzerains sans pouvoir direct, surtout depuis Constantin, sous le règne duquel eut lieu le premier concile œcuménique! Il est à remarquer que ces conciles furent réunis à l'époque de la décadence de l'empire, lorsque la souveraineté n'existant pas réellement, et que les liens les plus nécessaires étaient rompus entre les diverses parties de l'empire.

En partant de sa donnée de cinq ou six ans pour la convocation, il conclut que si jamais on pense à réunir un concile général, il sera représentatif. « La réunion de tous les évêques, dit-il (p. 18), étant moralement, physiquement et géographiquement impossible, pourquoi chaque

province catholique ne députerait-elle pas aux états généraux de la monarchie? » Posé le principe de la souveraineté et l'infâbilité papale, M. de Maistre eût été plus conséquent en présentant ainsi la question : le pape étant souverain et infâble, ses sentences étant sans appel, à quoi bon des conciles? à quoi bon des états généraux? Que ceux qui ne croient pas à cette infâbilité et qui mettent l'autorité dans l'épiscopat, en réclament, on le comprend; mais le concile est une superfluité dès que l'Église a un souverain absolu dont la parole est un écho du ciel.

Ne revenons pas sur l'impossibilité *physique, morale et géographique* de notre homme d'État. Aujourd'hui que la science a détruit cette triple impossibilité, nous serions en droit de demander : pourquoi tous les évêques ne se réuniraient-ils pas, au lieu d'envoyer des députés aux assemblées que notre grand écrivain appelle si singulièrement états généraux, et auxquelles nous maintiendrons le nom respectable de conciles?

M. de Maistre pouvait d'autant mieux rayer d'un trait de plume *ses états généraux* qu'il dit, avec cet aplomb qui va si bien à un génie comme le sien, à un génie inventeur d'un *nouveau système* sur l'autorité pontificale : « Je ne prétends pas jeter le moindre doute sur l'infâbilité d'un concile général; je dis seulement que ce haut privilége, il ne le tient que de son chef, à qui les promesses ont été faites. » (P. 19.) Ainsi M. de Maistre n'hésite pas le moins du monde. Pourquoi hésiter en effet? Mieux vaut affirmer; cela ne coûte rien quand on se dispense de prouver. « Nous savons bien, ajoute M. de Maistre, que *les portes de l'enfer ne prévaudront point contre l'Église*; mais pourquoi? A cause de *Pierre*, sur qui elle est fondée. » Qui l'a dit à monsieur le comte? Et si la plupart des saints Pères avaient entendu autrement que lui le passage de l'Évangile auquel il fait allusion, où en serait son raisonnement? Si la *pierre* fondamentale de l'Église était Jésus-Christ et non saint Pierre, où

serait la base des prérogatives qu'il accorde si libéralement au pape? « Otez ce fondement (de Pierre), dit M. de Maistre, comment serait-elle infaillible (l'Église), puisqu'elle n'existe plus? Il faut *être*, si je ne me trompe, pour *être quelque chose*. » Monsieur le comte ne se trompait pas sur ce dernier point; mais si le fondement de l'Église était Jésus-Christ, elle pourrait exister sans Pierre; et la preuve qu'elle peut exister sans Pierre, ou le pape, c'est qu'elle a existé en effet ainsi à plusieurs époques.

Où était le pape pendant les huit premiers siècles de l'Église?

Où était le pape pendant le grand schisme d'Occident? *Papa dubius, papa nullus*, tout le monde en convient. L'Église latine n'a-t-elle point existé alors? N'existe-t-elle pas tandis que messieurs les cardinaux se débattent au conclave, des mois entiers, avant de s'entendre pour élire un pape? Si l'Église *existe* sans pape, on peut regarder comme assez probable qu'elle *peut* exister sans lui; et si le pape est le premier de ses évêques, on ne peut, sans renier l'histoire et tomber dans une erreur évidente, le poser comme la condition *sine qua non* de son existence.

M. de Maistre soutient « qu'aucune promesse n'a été faite à l'Église séparée de son chef. » Nous le croyons bien, car son chef est Jésus-Christ et le Saint-Esprit lui a été donné par Jésus-Christ pour la diriger; seulement le chef comme l'entend M. de Maistre n'existe que dans son cerveau ou celui de ses adeptes, et il n'a jamais fait partie de l'Église telle qu'elle a été constituée par Jésus-Christ.

Voici donc à quoi se réduit le système de M. de Maistre sur les conciles: ils sont impossibles aujourd'hui, ils ne sont infaillibles que par le pape, et la raison de ce dernier axiome c'est que les promesses d'infaillibilité n'ont été faites qu'à lui. Si nous en croyons M. de Maistre, on ne trouve rien dans l'Écriture en faveur de l'Église séparée du pape: tout se rapporte au pape.

Cette assertion est l'opposé de la vérité (1).

Continuons à examiner ses affirmations à propos des conciles.

Sont-ils au-dessus du pape, ou le pape au-dessus d'eux ? Cette question, répond M. de Maistre, est d'un *immense ridicule* (p. 20). C'est ce qu'on appelle en anglais un *non-sens*.

Ainsi, tous les théologiens catholiques qui ont débattu cette question, sont des imbéciles, de par M. de Maistre.

Les conciles généraux ont d'*immenses inconvenients* (p. 21) et les premiers siècles de l'Église en ont *abusé*. (P. 22.) Si les incrédules attaquent les conciles, qu'importe ? *Rien n'est plus indifférent à l'Eglise catholique, qui ne doit ni ne peut être gouvernée par des conciles.* (P. 22.) Les évêques des premiers siècles s'accoutumaient aux conciles, de là la mention qu'ils en font fréquemment dans leurs écrits. Mais *s'ils avaient vu d'autres temps, s'ils avaient réfléchi sur les dimensions du globe, s'ils avaient prévu ce qui devait arriver un jour dans le monde, ils auraient bien vite changé d'opinion.*

Si M. de Maistre, lui aussi, *avait vu d'autres temps, s'il avait réfléchi* aux rapports presque instantanés qui devaient s'établir d'un bout du globe à l'autre, *s'il avait prévu* ce qui devait arriver non pas des siècles, mais seulement quelques années après lui, il ne se serait pas donné l'*immense ridicule* de raisonner comme il l'a fait. Les évêques des premiers siècles auraient raisonné, eux, au xix^e siècle, comme ils le faisaient dans les premiers temps du christianisme, parce qu'ils ne raisonnaient pas d'après les circonstances, mais selon la véritable doctrine catholique. M. de Maistre a vraiment une méthode commode pour se débarrasser des évêques et des écrivains des premiers siècles : ils auraient parlé autrement s'ils avaient vécu de notre temps. Un tel principe ne détruit-il pas radicalement la tradition catholique

(1) Voir dans notre *Papauté schismatique* la discussion des textes de l'Écriture, invoqués par les latins, et que nous avons expliqués d'après les Pères de l'Église dans un sens opposé à la papauté.

tout entière? A vrai dire, M. de Maistre ne pouvait y tenir: à quoi bon la tradition, si le pape est l'interprète infaillible de Dieu? Brûlons donc l'Écriture sainte et tous les écrits des Pères de l'Église. *C'est le doute* qui a enfanté les livres. Ayons une foi aveugle à la parole du pape; nous sommes ainsi dispensés de toute recherche, de toute intelligence, de toute raison, de toute science. La foi ne raisonne pas; M. de Maistre l'a dit: elle est basée sur la parole du pape infail-lible, M. de Maistre le répète à satiéte. Le doute seul produit les livres, c'est un de ses axiomes. Donc Omar fut l'homme le plus logique. A son exemple, brûlons les bibliothèques et endormons-nous sous l'aile du pape, aux accents du cygne de la Savoie, qui seul a fait des livres que le doute n'a point inspirés.

A propos de la convocation des conciles, M. de Maistre cite Fleury sans le comprendre. Nous ne voulons pas croire qu'il ait agi ainsi avec réflexion. Fleury, considérant la question *de fait*, affirme avec raison que les empereurs seuls appelaient les évêques aux conciles généraux, et que seuls ils le pouvaient à cause de leur puissance, qui s'étendait sur une grande partie des provinces où les Églises étaient situées. Le docte historien n'entend pas parler de la convocation canonique, mais seulement *matérielle*, si nous pouvons nous exprimer ainsi. M. de Maistre ne l'a pas compris et le traite de *vain discoureur qui a abusé de l'histoire.* (P. 25.) C'est une impertinence qui ne peut atteindre un des plus savants et des plus judicieux historiens qui aient existé. M. de Maistre pouvait d'autant moins se la permettre, qu'il ne sait pas lui-même un mot d'histoire ecclésiastique ni de théologie. Nous en avons vu déjà des preuves. Nous en rencontrerons encore d'autres.

Nous en trouvons une tout aussitôt. (P. 26.) L'illustre auteur ne veut pas que l'on suppose seulement qu'un concile puisse être en contradiction avec le pape. « C'est une proposition, dit-il avec cette politesse exquise dont il s'est

vanté, une proposition à laquelle on fait tout l'honneur possible en la traitant seulement d'extravagante. »

Ainsi, théologiens latins grands et petits qui l'avez traitée, cette question, ou qu'elle préoccupe, vous êtes des niaïs, foi de M. de Maistre. Bellarmin lui-même est un sot, d'après l'homme d'Etat savoyard, car il a supposé qu'un pape pouvait être hérétique et que, dans ce cas, il pouvait être jugé par un concile. Un concile qui juge un pape! et Bellarmin qui suppose que cela pourrait arriver! M. de Maistre devait, comme on le voit, s'exprimer d'une manière énergique pour caractériser de telles propositions. Ceux qui font la supposition qu'un pape puisse être hérétique sont bien *ridicules et bien coupables.* (P. 28.) Pendant dix-huit siècles, on n'a pas vu un seul pape tomber dans l'erreur. M. de Maistre est bien affirmatif sur ce point. On aura occasion de lui prouver plus tard qu'on peut en compter un grand nombre qui furent hérétiques, et on le lui prouvera par le témoignage des papes eux-mêmes. A cette occasion, sa science historique sera exposée dans toute sa splendeur.

Le pape seul, selon M. de Maistre, a droit de convoquer le concile général; si, une fois convoqué, il veut le dissoudre, il n'a qu'à dire: *Je n'en suis plus.* Et voici le concile qui devient tout à coup conciliabule et sans pouvoir. M. de Maistre attribue aux gallicans ces deux principes, puis il ajoute ingénument « *qu'il n'a jamais compris les Français,* lorsqu'ils affirment que les décrets d'un concile général ont force de loi indépendamment de l'acceptation ou de la confirmation du souverain pontife. »

S'il avait étudié les actes des conciles généraux, s'il avait seulement parcouru l'histoire du grand schisme d'Orient, il aurait vu plus clair dans cette question. Quoique *providentiel*, un génie comme le sien n'invente pas les *faits*; il ne peut trouver que de *nouveaux systèmes*; or, les systèmes nouveaux, en théologie, n'ont pas pour eux la vérité. Si M. de Maistre eût mieux connu les écrivains gallicans, il

cût vu en eux autre chose que des *chicaneurs* (p. 28), s'il cût été plus théologien, il ne les eût pas trouvés insupportables (*ibid.*) et il n'eût pas avancé cette phrase ridicule : « *Malgré* les conciles et *en vertu* même des conciles, sans la MONARCHIE ROMAINE, il n'y a plus d'Église. » Sans la *monarchie romaine* ! Il faut être M. de Maistre pour se permettre de telles hardiesse ; pour faire des suppositions chimériques et pour les expliquer ensuite à l'aide d'*analogies tirées du pouvoir temporel*.

Nous ne le suivrons pas sur le terrain politique. Nous dirons seulement que ses *analogies* sont aussi contestables que ses principes politiques, lesquels principes sont aujourd'hui respectueusement relégués parmi les choses antiques et curieuses, dans les cabinets des *amateurs*. Si ses principes en sont là, les analogies qu'il en tire pourraient bien avoir le même sort.

Tout en passant rapidement par-dessus le chapitre des *Analogies tirées du pouvoir temporel*, il ne sera pas inutile cependant de remarquer que M. de Maistre pose la *monarchie absolue* comme le type politique parfait et que c'est sur ce modèle qu'il veut calquer l'Église de Jésus-Christ. La monarchie absolue est pour lui un axiome qu'il ne discute pas. Il en tire toutes les conséquences possibles, qu'il applique à l'Église, et il donne cela comme une démonstration. Niez l'axiome, prenez votre modèle politique ailleurs, comme vous en avez le droit, que devient la démonstration ? Tout ce que dit M. de Maistre se réduit purement et simplement à cette proposition : l'Église est conforme à la monarchie absolue, parce que la monarchie absolue est celle que Jésus-Christ a établie dans son Église. Notre auteur tourbillonne cent fois autour de cette proposition ; accumule les mots, mais *ne prouve* ni que la monarchie absolue soit l'archétype politique, ni que Jésus-Christ l'ait consacré dans son Église. Il affirme seulement ces deux choses. L'affirmation ne suffit pas en choses aussi graves.

M. de Maistre suppose que les conciles sont absolument identiques à des états généraux; puis il prend les états généraux en France, en Angleterre; passe en revue les ordonnances de Blois, de Moulins et d'Orléans; les lois de la marine, des eaux et forêts, etc.; tire de tout cela des *analogies* qui ne sont justes qu'en admettant toutes ses idées et ses appréciations; et il croit avoir pleinement satisfait à toutes les difficultés.

Ne semblerait-il pas plus raisonnable de ne point appliquer à l'Église les formes variables des gouvernements humains, et surtout de ne pas conclure, comme le fait à satiéte M. de Maistre du temporel au spirituel? C'est un paralogisme dont les plus faibles logiciens peuvent se garantir.

Dans le déluge de phrases dont nous accable M. de Maistre, pour faire illusion sur la faiblesse de son argumentation, nous en saisissons au passage quelques-unes, comme celle-ci: « Un concile général *au pied de la lettre* est rigoureusement impossible. » (P. 33.) Alors, il n'y a pas eu de concile général véritable *au pied de la lettre* depuis l'origine du christianisme; alors le pape saint Grégoire le Grand ne savait ce qu'il disait en affirmant qu'il respectait les quatre premiers conciles œcuméniques comme les quatre Évangiles; alors tous les historiens ecclésiastiques et les érudits qui ont savamment compilé les canons des conciles ont été pris de vertige, lorsqu'ils ont cru apercevoir dans les annales de l'Église de grandes assemblées décorées du titre auguste de concile œcuménique.

Mais pourquoi M. de Maistre trouve-t-il le concile œcuménique impossible? Pour la raison qu'il a déjà donnée plus haut: *la dimension du globe terrestre*. Il y tenait comme on voit.

Voici une autre proposition saisie au vol dans le chapitre que nous examinons (p. 33).

« *Je serais bien le maître* de parler des conciles aussi défavorablement qu'en a parlé saint Grégoire de Nazianze. »

Non : de Maistre, malgré son titre d'homme d'État qu'il affectionne si prodigieusement, n'aurait pu, sans un orgueil insupportable, s'arroger dans l'Eglise les mêmes droits que saint Grégoire de Nazianze, un évêque, un grand théologien et un grand saint. M. de Maistre ne fut qu'un simple laïque, un écrivain dénué de science religieuse. S'il fut vertueux, et nous voulons bien le croire, nous ne croyons pas que l'Eglise l'ait encore trouvé digne de porter l'auréole. Il n'avait donc à aucun titre les droits qu'il serait, dit-il emphatiquement, *le maître* d'exercer.

Mais saint Grégoire de Nazianze traite-t-il défavorablement les conciles, parce qu'il dit que les assemblées de prêtres et d'évêques ont souvent des inconvénients et qu'il les évite le plus qu'il peut ? Parlait-il des conciles proprement dits et en général ? ne faisait-il pas allusion à des réunions contentieuses et non canoniques, où quelques évêques ou prêtres se rendaient pour discuter certaines questions ardues qui agitaient les esprits ? M. de Maistre s'en doutait, puisqu'il dit quelques lignes plus loin : « Le saint homme s'est expliqué, si je ne me trompe. » Ce laisser-aller va vraiment bien, lorsqu'on vient de charger un grand évêque d'un crime imaginaire.

Si M. de Maistre voulait parler de saint Grégoire de Nazianze, pourquoi ne disait-il pas que ce fut sous sa présidence que commença le second concile général réuni à Constantinople ? Il aurait appris, par l'histoire et par les actes de cette assemblée, que le pape Damase n'y eut aucune part ; qu'elle fut présidée, après saint Grégoire, par saint Mélèce, qui n'était pas en communion avec Rome ; ce qui n'a pas empêché cette assemblée d'être vénérée comme un des quatre Évangiles par saint Grégoire le Grand. Voilà des faits incontestables, que rappelle le nom de saint Grégoire de Nazianze à ceux qui savent l'histoire ecclésiastique. Que les disciples de M. de Maistre les concilient avec leurs idées de souveraineté pontificale, s'ils le peuvent.

Après avoir dit que les conciles sont impossibles, inutiles, dangereux, M. de Maistre dit *qu'ils peuvent être utiles* (p. 34). Nous ne chercherons pas à accorder l'illustre auteur avec lui-même.

Encore une phrase prise au passage (p. 37): « Hume a fait sur le concile de Trente une réflexion brutale *qui mérite cependant d'être prise en considération.*» Quelle est cette réflexion? que ce concile est le seul qui se soit tenu dans un siècle véritablement éclairé, et qu'on n'en verra pas d'autre jusqu'à ce que l'ignorance prépare de nouveau le genre humain à *ces grandes impostures.* M. de Maistre trouve Hume mal poli, mais il juge sa réflexion juste: «Plus le monde sera éclairé, dit-il, et moins on pensera à un concile général.» (P. 38.) Puis, par une contradiction étrange, mais habituelle à l'illustre écrivain, il compte *vingt et un* de ces conciles œcuméniques qu'il a déclarés rigoureusement impossibles, et calcule que cela fait un pour quatre-vingt-six ans. M. de Maistre aurait dû être moins prodigue de conciles œcuméniques; il n'y en eut en réalité que *sept* qui représentèrent l'Eglise universelle. Les quatorze autres que l'on appelle œcuméniques dans l'Eglise occidentale, ne représentèrent que cette Eglise, et, par conséquent ne furent pas universels ou œcuméniques.

Le premier concile œcuménique se tint au iv^e siècle, et le dernier, d'après M. de Maistre, au xvi^e, et ces conciles *ne semblent faits que pour la jeunesse du christianisme!* Vraiment, lorsqu'on lit de telles excentricités dans le livre du grand hόmme, on se demande comment cet écrivain paradoxal, ignorant et sans logique, a pu avoir un seul partisan. Cependant il a fait école et non-seulement des laïques ignorants de la théologie et de l'histoire ecclésiastique, mais des prêtres se glorifient de l'avoir pour maître et pour guide! et la cour de Rome l'exalte comme un homme de génie, un savant! Cet engouement ne prouve qu'une chose: la profonde et bien déplorable ignorance qui enveloppe aujourd'hui le clergé latin.

Noûs nous sommes trop hâté de trouver une contradiction dans M. de Maistre. Oui, les conciles généraux ne semblent faits que pour la jeunesse de l'Église, « car, en vérité, dit notre auteur (p. 39), je ne voudrais pas assurer que les premiers siècles du christianisme sont passés. » Il ne faut que s'expliquer pour s'entendre, comme on voit. L'Église pourrait donc bien être encore jeune. Elle n'en a pas moins dix-neuf cents ans environ. Saint Grégoire le Grand la trouvait déjà vieille à la fin du vi^e siècle et aspirait au moment où elle se rajeunirait en remontant à sa source et en purifiant ses institutions dans les eaux pures qui jallirent du sein de l'homme-Dieu et de ses apôtres. Mais M. de Maistre hausse les épaules de pitié en entendant de tels radotages : « Il n'y a pas de plus faux raisonnement, dit-il, que celui qui veut nous ramener à ce qu'on appelle les *premiers siècles*, sans savoir ce qu'on lit. » Pauvres docteurs de l'Église qui revenez si souvent sur l'excellence des premiers siècles chrétiens ! allons, *vous ne savez ce que vous dites*, c'est M. le comte de Maistre, homme d'Etat et diplomate savoyard, ex-ambassadeur de Sardaigne près la cour de Russie, qui vous fait ce compliment flatteur.

Et pourquoi ne sait-on pas ce que l'on dit en parlant des premiers siècles? Parce que l'Église n'a point d'âge (p. 40) et qu'elle n'est ni jeune ni vieille par conséquent. Vraiment, M. de Maistre est habile en évolutions. Le voilà, dans l'espace de deux pages, qui nous affirme que l'Église ne peut avoir de conciles que pendant sa jeunesse; que sa jeunesse n'est peut-être pas encore passée; puis que cette jeunesse n'existe pas et que ceux qui en parlent ne savent ce qu'ils disent.

En finissant ses chapitres sur, ou plutôt contre les conciles, M. de Maistre sent le besoin de *protester de sa parfaite orthodoxie*. S'il a eu l'intention d'y prétendre, il n'a certainement pas atteint son but, et nous avons lu peu de livres plus encombrés que lesien, d'hérésies, d'erreurs historiques,

de pédantisme, d'orgueil et d'ignorance. Afin que l'on ne doute pas de son orthodoxie, il veut bien avouer que *ertaines circonstances peuvent rendre les conciles nécessaires*. Ce demi-mot, qui n'est de sa part qu'une nouvelle contradiction, peut-il racheter tout ce qu'il a dit de faux, d'incohérent, d'insultant pour ces saintes assemblées ?

« Les Français ignorent peut-être, ajoute notre docte théologien, que tout ce qu'on peut dire de plus raisonnable sur le pape et les conciles a été dit par deux théologiens français. » Puis arrivent une citation peu fidèle de Du Perron, et quelques lignes de Thomassin. Thomassin prétend qu'il ne faut pas se battre pour savoir si le concile est au-dessus ou au-dessous du pape ; et Du Perron : que le pape est infaillible quand il croit l'être.

Si nous jugions de ces deux théologiens par ces textes admirés de M. de Maistre, nous en aurions la plus pauvre idée. Mais nous les connaissons trop pour ne pas les estimer. Il suffit de lire leurs ouvrages pour être convaincu que M. de Maistre les insulte en s'appuyant de leur témoignage tronqué. Du Perron et Thomassin, quoique timides l'un et l'autre lorsqu'ils avaient à toucher des questions où ils avaient à ménager des antagonistes respectables, n'en étaient pas moins *gallicans* dans toute la force du mot, et leur concessions partielles, ou de circonstance, n'ont point enlevé ce caractère à leurs doctes écrits. Qu'on les lise et l'on comprendra tout ce que le système de M. de Maistre contient d'hérésies contre la saine doctrine et d'erreurs de fait.

Nous ne voulons point passer sous silence une note de la page 37 de M. de Maistre. « C'est une observation, dit-il, que je recommande à l'attention de tous les penseurs : la vérité, en combattant l'erreur, ne se fâche jamais. » Alors pourquoi M. de Maistre semble-t-il si vivement impressionné en s'attaquant au gallicanisme ? Les gallicans, pour lui, sont des *chicaneurs*, des *disputateurs*, de *vains discoureurs* ; ils sont

sans bonne foi, et vraiment *insupportables*; leur doctrine est *absurde, extravagante*; on lui fait tout l'honneur possible en la traitant seulement d'*extravagante*; elle est d'un *immense ridicule*; Bossuet lui-même, en la soutenant, fait sourire de pitié. M. de Maistre est-il de sang-froid en disant de telles choses d'une doctrine soutenue par la plus grande et la plus illustre Église de l'Occident, par des écrivains qui sont la gloire de la science sacrée? S'il est vrai, comme il le dit dans la même note, que « l'erreur n'est jamais de sang-froid en combattant la vérité, » nous devons en conclure que son *système nouveau* est l'erreur, et que le gallicanisme est la vérité, parce qu'il ne peut le lui opposer de sang-froid. « Il y a peu de démonstrations aussi bien senties par la conscience » dit encore notre écrivain. Soit, alors il s'est condamné lui-même, et tout le monde en conviendra.

Mais avant de clore tout à fait nos observations sur la doctrine de M. de Maistre touchant les conciles, il ne sera pas inutile de rapprocher des propositions que nous avons relevées cette phrase, tirée du quatrième livre, chapitre vi, du livre *du Pape*: « On a pris, dit-il, dans les pays soumis au schisme, le parti le plus extraordinaire qu'il soit possible d'imaginer, c'est de nier qu'il puisse y avoir plus de sept conciles dans l'Église; de soutenir que tout fut décidé par celles de ces assemblées générales qui précédèrent la scission, et qu'on ne doit plus en convoquer de nouvelles. Je l'ai entendu mille fois dire (en Russie) qu'il ne faut plus de conciles et que tout est décidé. D'où il suit qu'on a eu tort, dans l'Église, de s'assembler pour condamner Macedonius, parce qu'on s'était assemblé auparavant pour condamner Arius, et qu'on eut tort encore de s'assembler à Trente pour condamner Luther et Calvin, parce que tout était décidé par les premiers conciles. »

Il pourra paraître étonnant d'entendre M. de Maistre prendre la défense des conciles contre les Orientaux dits schismatiques, après avoir établi une aussi étrange théorie

sur ces saintes assemblées. Nous n'entreprenons pas de le concilier avec lui-même.

Nous ajouterons un autre passage tiré du même livre *du Pape* (liv. II, ch. III), et dans lequel M. de Maistre admet que l'Église peut n'avoir pas de pape, pendant un temps fort long. On se demandera où M. de Maistre met l'Église et l'autorité pendant ce temps-là, puisqu'il ne voit rien hors du pape. Nous n'essayerons pas de répondre à cette difficulté : nous constatons seulement la contradiction. Voici les paroles de M. de Maistre :

« Lorsque des courtisanes toutes-puissantes, des monstres de licence et de scélérité, profitant des désordres publics, s'étaient emparés du pouvoir, disposaient de tout à Rome, et portaient sur le siège de saint Pierre, par les moyens les plus coupables, ou leurs fils ou leurs amants, *je nie très-expressément que ces hommes aient été papes*. Celui qui entreprendrait de prouver la proposition contraire se trouverait certainement fort empêché. »

Les papes que M. de Maistre rejette ont occupé le siège de Rome pendant un siècle environ. Dieu avait-il abandonné son Église pendant ce temps ? n'y avait-il dans l'Église aucune autorité souveraine ? Jésus-Christ avait-il oublié ses promesses ?

V

Après avoir exposé son *nouveau système* sur l'infaillibilité et l'absolutisme du pape, M. de Maistre cherche à l'établir sur les témoignages des Pères de l'Église. La tâche était ardue. Les ultramontains ordinaires, tels que Bellarmin et Duval, n'avaient pu qu'à l'aide de *chicanes* (le mot est de Bossuet), étayer sur la tradition catholique le système qu'ils voulaient opposer au gallicanisme. Comment M. de Maistre a-t-il pu avoir la prétention de trouver des témoignages à l'appui du sien, qui est beaucoup plus exagéré que celui des

anciens ultramontains? On doit remarquer même qu'il n'a pu, sans se contredire, chercher des preuves traditionnelles à l'appui de ses idées. Il avoue que son *système est nouveau*, qu'à Rome même on n'a pu d'abord le comprendre. Citer des témoignages *d'anciens auteurs* à l'appui d'un *système nouveau*, c'est vouloir prouver que ce *système nouveau est ancien*. Rien d'étonnant donc que le grand homme de l'ultramontanisme moderne ait complètement échoué dans sa tâche.

Suivons-le cependant dans ses recherches historiques. « Rien, dit-il (p. 44), n'est aussi invinciblement démontré, pour la conscience surtout qui ne dispute jamais, que la suprématie monarchique du souverain pontife. »

La conscience ne dispute pas quand l'intelligence est parfaitement éclairée. Mais une démonstration ne s'adresse pas directement à la conscience, elle n'y parvient que par l'intelligence qui, seule, met l'homme en possession de la vérité, et du bien qui n'est que la *vérité pratique*. L'intelligence dispute avec raison tant que les preuves qu'on lui offre ne sont pas assez démonstratives pour qu'elle donne son adhésion intime à ce qui fait l'objet de la discussion. Quand les preuves ont une force invincible, l'intelligence se rend, et, si rien, dans la *conscience morale* de l'homme, ne s'oppose au règne de la vérité et du bien, il donne son *adhésion pratique* à ce qui est démontré pour son intelligence.

Le premier axiome de M. de Maistre n'est donc pas digne d'un philosophe auquel l'école ultramontaine accorde une si grande profondeur. Il est vrai que nous sommes loin de partager, sur ce point, son opinion. Pour nous, M. de Maistre n'est qu'un homme plein de morgue, qui émet les propositions les plus creuses et les plus fausses, avec un ton dogmatique qui peut faire illusion aux hommes superficiels, mais qui ne prouve que la faiblesse orgueilleuse de sa philosophie, pour les hommes sérieux et réfléchis.

Nous pouvons donner, comme une nouvelle preuve de l'esprit systématique et orgueilleux de M. de Maistre, ce qu'il a dit aussitôt après avoir posé l'*axiome* que nous avons cité.

« Elle (la suprématie monarchique du pape) n'a point été, sans doute, dans son origine, ce qu'elle fut quelques siècles après ; mais c'est en cela précisément qu'elle se montre divine. »

Ainsi, c'est précisément parce que la prétendue *suprématie monarchique* du pape a changé de nature, après plusieurs siècles, qu'elle est *divine*. On a pensé jusqu'à M. de Maistre, et les chrétiens raisonnables pensent encore aujourd'hui, que ce qui est *divin* dans l'Eglise est *ce qui a été établi par l'Homme-Dieu*, par Jésus-Christ, ce que l'on voit établi par conséquent dès les temps apostoliques. Mais M. de Maistre ne veut reconnaître pour *divin* que ce qui a été modifié *après quelques siècles*. Ne pourrait-on pas dire qu'une pareille affirmation est déraisonnable ? Sur quoi M. de Maistre l'appuie-t-il ? Sur ce principe de son invention : « Tout ce qui existe légitimement et pour les siècles existe d'abord en germe, et se développe successivement. » Il prétend avoir démontré cela dans son *Essai sur le principe générateur des institutions humaines*. Sans prendre à partie cet ouvrage, nous pouvons bien établir ce principe que toutes les démonstrations de M. de Maistre ne peuvent ébranler : que ce qui est *divin* dans l'Eglise remonte aux temps apostoliques, et que Jésus-Christ n'est pas venu établir une Eglise sans lui donner les bases essentielles de son existence. Si son intention a été d'établir une *monarchie absolue*, la première chose qu'il a dû faire a été de désigner le *monarque absolu*, et la première chose que nous devons remarquer dans les annales de l'Eglise, c'est l'action de ce *monarque absolu*, revêtu de la souveraine puissance, et auquel doivent une obéissance complète tous les fidèles et tous les chefs qui ne sont que des pasteurs secondaires puisant en lui ce qu'ils ont d'autorité déléguée.

M. de Maistre avoue que ce ne fut que *quelques siècles* après l'établissement de l'Eglise que l'on remarqua la *suprématie monarchique* du pape. Nous l'avons entendu avouer aussi que, dans la *jeunesse de l'Eglise*, qui n'est peut-être pas encore passée, les évêques ont eu la prétention de gouverner l'Eglise et d'obliger le pape lui-même d'obéir aux lois faites dans leurs réunions générales ou œcuméniques. Ces deux aveux, que l'évidence a arrachés à M. de Maistre, enlèvent toute la valeur qu'il a voulu trouver à quelques mots isolés tirés des Pères de l'Eglise.

Il commence ses citations par un extrait du sermon de Bossuet sur l'*unité de l'Eglise*. M. de Maistre savait bien que Bossuet n'était pas ultramontain ; que s'il a reconnu dans ce sermon la *primaute* du pape, s'il a affirmé que les saints Pères ont admis cette primauté, il rejettait bien loin la *suprématie monarchique* que lui, M. de Maistre, lui attribue ; et qu'il n'a pas compris par conséquent les Pères de l'Eglise comme lui. C'est donc pour sa propre condamnation que M. de Maistre a cité Bossuet.

Ce grand homme, avec tout l'Eglise gallicane, a enseigné que le pape est le chef de l'Eglise et le premier des évêques ; qu'il tient dans l'épiscopat la place que tenait Pierre dans le collège apostolique ; qu'il possède, par conséquent, des priviléges honorifiques ; et qu'en certaines circonstances, il peut et doit exercer une juridiction ou surveillance générale sur toute l'Eglise, pour faire observer les lois ou canons auxquels il est obligé d'obéir comme les autres.

En partant de ces données générales, on comprend que, dans des compositions oratoires surtout, et lorsque les circonstances le demandaient, des écrivains ecclésiastiques se soient servis d'expressions pompeuses pour exalter la primauté ou la puissance du pape. Aucun auteur n'est allé plus loin que Bossuet dans son discours sur l'*unité de l'Eglise*, et M. de Maistre lui-même reconnaît qu'il a très-heureusement exprimé tous les priviléges de la chaire de saint Pierre

(p. 44, 45). Cependant Bossuet était gallican, et loin d'admettre la *suprématie monarchique absolue* de M. de Maistre, il rejetait comme erronée la doctrine plus modérée de Duval et de Bellarmin. Alors, pourquoi M. de Maistre a-t-il voulu voir sa *suprématie monarchique* sous des expressions beaucoup moins grandioses que celles de Bossuet?

M. de Maistre convient qu'il n'a aucun texte nouveau à faire connaître, et que tous ceux qu'il cite sont *si connus qu'ils appartiennent à tout le monde* (p. 47). Comment se fait-il que M. de Maistre cite en faveur de son *nouveau système* des textes que tout le monde connaît, et dans lesquels personne n'a vu de preuves à l'appui d'une doctrine inconnue jusqu'à nos jours, et qui a étonné la cour de Rome elle-même lorsque M. de Maistre l'a formulée pour la première fois?

Ces observations préliminaires doivent nous tenir en défiance contre l'interprétation nouvelle que M. de Maistre a donnée à des textes, cités par toutes les écoles théologiques et par la Sorbonne elle-même, en faveur de la primauté du pape telle qu'on l'a toujours entendue en France et qui, au fond, ne prouvent pas plus la primauté gallicane que l'absolutisme ultramontain.

Selon M. de Maistre, saint Irénée reconnaissait la suprématie de la chaire de Pierre; Tertullien appelle le pape *l'évêque des évêques*, il affirme que les clefs ont été données à Pierre et *par lui* à l'Eglise; Optat de Milève assure que saint Pierre a reçu *seul* les clefs pour les communiquer aux autres pasteurs; saint Cyprien, après avoir cité les paroles évangéliques : *Tu es Pierre*, etc., dit que c'est de là que découle *l'ordination des évêques et la forme de l'Eglise*; saint Augustin enseigne que le Seigneur a confié ses brebis aux évêques, *parce qu'il* les a confiées à Pierre; saint Ephrem dit à un simple évêque : *Vous occupez la place de Pierre*; saint Gaudence de Bresse appelle saint Ambroise le *successeur de saint Pierre*; Pierre de Blois écrit à un évêque qu'il n'est que le

vicaire du bienheureux Pierre ; les évêque d'un concile de Paris déclarent n'être que les vicaires du prince des Apôtres ; saint Grégoire de Nysse enseigne que le Seigneur a donné par Pierre les clefs aux évêques ; Gildas dit que les mauvais évêques usurpent le siège de saint Pierre.

De ces textes, que nous avons donnés dans le même ordre que M. de Maistre, cet écrivain tire cette conclusion : « Tant on était persuadé de toutes parts que l'épiscopat entier était pour ainsi dire concentré dans le siège de saint Pierre, dont il émanait ! »

Est-ce bien là la conclusion qu'il fallait tirer ? Si M. de Maistre eût mieux lu saint Augustin qu'il cite, il eût compris ce que les Pères et écrivains ecclésiastiques entendaient lorsqu'ils s'exprimaient comme il l'a rapporté. Saint Augustin explique admirablement en plusieurs endroits de ses ouvrages, que Jésus-Christ s'adressait à saint Pierre parce qu'il représentait le collège apostolique et l'Eglise : *Ecclesia personam gerebat* ; que ce n'est pas à lui, mais à la Colombe ou à l'Eglise qu'il donnait les pouvoirs. Selon saint Augustin, Pierre n'avait donc pas de pouvoirs qui lui fussent propres ; il ne pouvait qu'exercer les pouvoirs qui étaient donnés à l'Eglise. Jésus-Christ ne s'adressait à lui que parce qu'il était le premier des apôtres ; mais les autres apôtres recevaient les mêmes droits d'exercer les pouvoirs confiés à l'Eglise ; les uns et les autres étaient les vicaires de l'Eglise ou de Jésus-Christ qui n'est qu'un avec elle ; et si quelques Pères se sont servis parfois des expressions signalées par M. de Maistre, ils considéraient Pierre comme représentant l'Eglise. On comprend ainsi comment ils ont pu dire que les évêques faisaient les fonctions de Pierre, qu'ils occupaient le siège de Pierre ; ils n'entendaient par là que les fonctions de l'épiscopat, données à tous les apôtres et à leurs successeurs légitimes, dans la personne de saint Pierre le premier d'entre eux.

Quant à l'interprétation de M. de Maistre, elle est non-

seulement contraire au sentiment véritable des Pères qu'il cite, comme on peut le voir par d'autres endroits de leurs ouvrages, mais au sentiment des ultramontains, qui n'ont jamais osé soutenir que le pouvoir épiscopal était simplement un pouvoir délégué, et que saint Pierre avait été investi de tout le pouvoir direct et légitime. Ce qui est surtout digne de remarque, c'est que les passages cités plus haut ne parlent que de saint Pierre premier apôtre, et non de lui comme évêque de Rome. Aussi confondent-ils les évêques de Rome avec les autres dans le même épiscopat dont saint Pierre, comme premier des apôtres, a été la personification. Il ne s'agit pas des pontifes romains, mais de *la personne de saint Pierre* dans les passages indiqués ci-dessus et *Pierre ou la chaire de Pierre signifient l'Episcopat*. Comment M. de Maistre a-t-il pu vouloir en déduire la monarchie absolue du pape?

En s'éloignant du sens que toute la tradition catholique a donné aux expressions qu'il a citées, M. de Maistre a mis un système à la place de la vérité.

Cet écrivain cite encore en sa faveur saint Innocent 1^{er} dans sa lettre aux évêques d'Afrique et dans celle qu'il écrivit à Victrice de Rouen, qu'il appelle *Victor*, nous ne savons pourquoi; ensuite il invoque le témoignage de saint Léon qui, comme Innocent, regarde la chaire de Pierre comme *la source du pouvoir épiscopal*.

Puis il revient à saint Cyprien, qui, au III^e siècle, appelle le pape *juge dans l'Eglise à la place de Jésus-Christ*; le pape Anastase, au IV^e siècle, regarde tous les peuples chrétiens comme *les membres de son propre corps*; quelques années après, le pape Célestin appelait les Églises *nos membres*; le pape saint Jules écrit aux partisans d'Eusèbe : « Ignorez-vous que *l'usage* est qu'on nous écrive d'abord et qu'on décide ici ce qui est juste ! » Ce pape rétablit dans leurs sièges des évêques dépossédés, ce qui fait dire à l'historien qui rapporte ce fait que le « soin de toute l'Église appartient au pape à cause de la dignité de son siège. »

Vers le milieu du v^e siècle, saint Léon déclare au concile de Chalcédoine que l'on doit regarder sa lettre à Flavien comme une règle de foi touchant l'Incarnation, et les légats du saint-siège disent qu'ils quitteront le concile, si Dioscore, l'hérétique patriarche d'Alexandrie, n'en est pas exclu.

Au concile de Chalcédoine, le légat Lucentius affirme qu'on n'a jamais réuni de concile sans l'autorité du saint-siège.

Le pape Célestin dit à ses légats partant pour le concile d'Éphèse qu'ils y allaient, non pour disputer, mais pour *juger*.

Saint Léon a refusé d'admettre le 28^e canon du concile de Chalcédoine qui accordait la seconde place dans l'Église au patriarche de Constantinople, et le cassa en vertu de son autorité apostolique.

Il avait convoqué auparavant le 2^e concile d'Éphèse qu'il annula en refusant son approbation.

Au vi^e siècle, l'évêque de Patare, en Lycie, disait qu'il n'y avait qu'*un pape* sur toutes les Églises de l'univers.

Au vii^e, saint Maxime enseigne que le siège apostolique « a l'autorité et la puissance de lier et de délier sur toutes les Églises, en toutes choses et en toutes manières. »

Dans le même siècle, les évêques d'Afrique reconnaissent que rien ne doit être examiné ni admis avant que le saint-siège en ait pris connaissance.

Le pape Agathon, dans sa lettre au 6^e concile général, affirme que l'*Eglise apostolique* a toujours professé une doctrine reconnue par toute l'Église catholique comme celle du prince des apôtres ; et les Pères de ce concile ont reconnu que ceux qui seraient séparés de la foi de cette Église n'appartiendraient pas à la communion catholique.

Au ix^e siècle, saint Théodore Studite enseigne que, suivant l'ancienne coutume, on ne pouvait tenir un concile à l'insu du pape.

M. de Maistre termine là ses citations. Il ajoute que les

recours à Rome, comme celui de saint Athanase et des évêques orientaux, prouvent la suprématie du saint-siège.

Nous avons expliqué ailleurs (1) tous les textes cités par M. de Maistre d'une manière tellement erronée que, s'il n'a pas été d'une crasse ignorance, il a été d'une insigne mauvaise foi.

Nous croyons plutôt qu'il a été d'une ignorance vraiment phénoménale pour tout ce qui concerne l'histoire de l'Eglise. Il a accepté, les yeux fermés, tout ce qu'il a lu dans quelques théologiens ou controversistes latins; il n'a contrôlé aucune de leurs assertions; il a accepté comme des *appels au pape* de simples relations de communion avec l'évêque de Rome, ou des appels à l'Occident pour établir l'œcuménicité d'une doctrine; il a voulu voir *le siège de Rome* dans des textes où il ne s'agissait que de l'*épiscopat*; il a voulu voir le pape partout où il est parlé de saint Pierre, comme si l'apôtre Pierre et l'évêque de Rome étaient la même chose.

Au chapitre VIII^e de son livre, M. J. de Maistre invoque les témoignages particuliers de l'Eglise gallicane en faveur de son ultramontanisme. Il doit paraître étrange au premier abord que l'Eglise gallicane soit citée par son ennemi en faveur de ses systèmes, car tout le monde sait qu'elle ne les a jamais soutenus; M. J. de Maistre lui-même le lui a reproché assez ouvertement et l'en a blâmée avec une violence qui dépasse parfois toutes les bornes. Alors pourquoi invoquer le témoignage de cette Eglise en faveur d'opinions qu'elle n'a pas professées? Cette Eglise se serait-elle démentie ou contredite avec elle-même? Non. Il faut donc que M. J. de Maistre ait eu une idée fausse du gallicanisme, ou qu'il ait donné aux témoignages cités par lui un sens différent de celui qu'ils ont en effet.

En présence de la doctrine de l'Eglise gallicane sur les prérogatives du pape, M. J. de Maistre aurait dû, s'il eût été impartial, reconnaître deux choses: la première, que

(1) Voir notre *Papauté schismatique* et notre *Histoire de l'Eglise*.

l'Eglise gallicane a accepté simplement la primauté du pape ; la seconde, que si l'Eglise gallicane a pu, malgré ses opinions bien connues et incontestables sur l'autorité pontificale, parler de cette autorité plus explicitement que tous les saints Pères cités en faveur de l'infalibilité, il faut en conclure que les textes des saints Pères donnés par M. de Maistre comme une démonstration de son système, ne prouvent absolument rien.

Notre auteur, dont les ultramontains admirent tant la pénétration et la logique, n'a pas prévu qu'en voulant trop prouver, il se réfutait.

Nous pourrions nous en tenir à ces observations générales ; cependant nous voulons bien suivre notre adversaire dans ses recherches.

Il cite l'assemblée de 1626, Bossuet, Fleury, le conseil ecclésiastique de 1810.

Que trouve-t-on dans les textes invoqués par M. J. de Maistre ?

On trouve que le pape a la primauté sur toute l'Eglise, chefs et fidèles sans exception ; que l'*Eglise romaine* n'a jamais erré, en ce sens que l'erreur n'a pas été sa doctrine permanente ; que l'on espère que Dieu ne permettra pas qu'elle tombe jamais dans cette erreur permanente qui constitue l'hérésie d'une *Eglise* ; que le pape préside de droit les conciles généraux, quoique le concile général ait une autorité supérieure à la sienne.

Nous nous demandons comment M. de Maistre a pu voir sous une telle doctrine autre chose que le gallicanisme ; comment il a pu transcrire de pareils témoignages pour étayer sa thèse *nouvelle* de la monarchie absolue et infalible du pape.

Cependant il les appelle *la fleur des autorités* qu'il avait à présenter. Il aurait pu en indiquer bien d'autres, aussi formelles sur la primauté d'honneur et de juridiction du pape ; aucune en faveur de l'ultramontanisme de Bellarmin,

aucune à plus forte raison à l'appui de ses erreurs particulières ; mais, en revanche, des milliers contre tout ce qui peut favoriser de près ou de loin l'absolutisme du pape ou son infallibilité. M. de Maistre, qui a cité les assemblées du clergé de France, Bossuet et Fleury, aurait pu trouver dans les *Mémoires et Procès-verbaux* de ces assemblées, aussi bien que dans les œuvres des deux grands théologiens dont il a cherché à dénaturer la doctrine, tout ce qu'il eût pu désirer pour établir l'extravagance du système qu'il a cru devoir inventer en faveur du pape.

Il faut, selon M. de Maistre, faire deux classes de textes : la première, composée de ceux qui sont favorables à la puissance papale ; la seconde, de ceux qui la combattent sous tel ou tel rapport. Les premiers sont les seuls valables, et les autres doivent être considérés comme non avus.

Cette étrange théorie est développée au chapitre VIII^e de M. de Maistre. Nous lui opposons une autre théorie qui nous semble un peu plus raisonnable : c'est qu'il faut enregistrer tous les témoignages traditionnels sur le point en litige, et les expliquer les uns par les autres. De ce travail résultera, nécessairement, un ensemble de doctrine débarrassé de tout ce que peut avoir d'excessif, ou d'insuffisant, tel ou tel texte en particulier ; on obtiendra pour résultat la vraie doctrine de tous les siècles sur le point contesté.

M. de Maistre a mis en pratique sa théorie dans les chapitres consacrés aux témoignages qu'il a cru pouvoir offrir à l'appui de sa thèse.

La seconde eût produit un effet contraire et l'eût conduit à la vérité.

M. J. de Maistre consacre son neuvième chapitre aux témoignages protestants ; le dixième, à ceux de l'Eglise russe.

Quant aux premiers, notre auteur triomphe de ce que plusieurs protestants ont donné la préférence aux idées ultramontaines sur les idées gallicanes. Lui, si rude pour

Bossuet et Fleury, ne sait quelles louanges donner au *docte, sage et vertueux* Grotius, à Casaubon, à Puffendorf, à Mosheim, etc., etc., pour quelques mots favorables à sa *monarchie*. Si M. de Maistre avait voulu approfondir le secret de cette prétendue sympathie des protestants pour le système ultramontain, il l'eût trouvé dans l'excellent livre de controverse des doctes évêques Walembourg. Ces grands théologiens, voulant combattre avec avantage le protestantisme, et comprenant qu'ils ne le pouvaient en partant de la doctrine ultramontaine, déclarent qu'ils ne prendront pour base de leur argumentation que la doctrine de l'Eglise de France.

Les protestants, ayant l'avantage sur les catholiques en partant des idées ultramontaines, ils cherchent naturellement à confondre l'Eglise avec l'ultramontanisme. M. de Maistre ne s'est pas aperçu du piège, malgré toute la pénétration que lui accordent ses admirateurs.

Arrivé aux témoignages de l'Eglise russe, M. de Maistre était sur un terrain inexploré. Ambassadeur de Sardaigne près la cour de Russie, il aurait pu, mieux que bien d'autres, étudier les livres liturgiques de l'Eglise russe. Il y a rencontré, dit-il, de vieux témoignages en faveur du siège de Rome, et il s'en applaudit.

Cette thèse a été soutenue depuis par d'autres ultramontains, et il a été démontré que non-seulement les livres liturgiques de l'Eglise russe ne contiennent rien de favorable à la monarchie papale, mais ne favorisent même pas la simple primauté de droit divin.

Après ses témoignages protestants et russes, M. de Maistre revient à François de Sales et à Bossuet. C'est là sans doute un de ces beaux désordres que l'on regarde comme des effets de l'art. Quoi qu'il en soit, c'est bien à tort que M. de Maistre invoque François de Sales et Bossuet en faveur de sa thèse. L'un et l'autre ont reconnu la *suprématie* du pape, mais de quel droit M. de Maistre transforme-t-il cette primauté d'honneur et de juridiction en *souveraineté*

monarchique absolue? S'il ne voulait établir que la suprématie du pape, il n'avait pas besoin de faire son livre, il en existe d'autres beaucoup plus savants que le sien. S'il voulait établir un nouveau système, donner à la *suprématie* une nouvelle extension, une autre nature, en la transformant en souveraineté monarchique absolue, il soutenait une idée nouvelle qui est sa propriété; il n'avait, par conséquent, aucun témoignage à invoquer, et il n'a pu en citer qu'avec la conviction intime qu'il leur donnait un sens exagéré et qu'ils n'avaient pas.

Pourquoi a-t-il donc enregistré les textes de Bossuet et de François de Sales? Pour ce dernier il le réclame, mais bien à tort. La *monarchie absolue et infaillible* de M. de Maistre n'était pas inventée de son temps, puisque notre écrivain la regarde comme un système nouveau et de son invention. Quant à Bossuet, M. de Maistre le cite pour le mettre en contradiction avec lui-même et l'injurier. Si nous l'en croyons, Bossuet aurait été partagé entre *sa conscience et d'autres considérations* (ch. xi, p. 100); voilà pourquoi il se serait attaché à la célèbre et vaine distinction du siège et de la personne. Bossuet admit que le siège de saint Pierre était *indéfectible*, mais qu'un pape en particulier n'était pas infaillible. Sur cela, M. de Maistre demande innocemment: «Comment de plusieurs personnes faillibles peut-il résulter une seule personne infaillible? » C'est impossible, nous l'avouons; mais ce n'est pas ce que disait Bossuet. Le saint-siège est indéfectible, selon ce grand évêque, parce que l'erreur ne peut en être la doctrine permanente; parce que, si un pape s'est trompé, un autre rectifiera son erreur. M. de Maistre a donc fait, à propos de la distinction établie par Bossuet une question qui va jusqu'au ridicule. De plus, si l'on n'admet pas la distinction gallicane, il faut reconnaître que tous les papes ont été infaillibles; il restera alors à expliquer les actes de certains papes qui ont condamné telle ou telle doctrine de leurs prédécesseurs. Plusieurs papes ont failli; si

la personne du pape doit être identifiée avec son siège, comme le veut M. de Maistre, il faut en conclure que, non-seulement le saint-siège n'est pas *infaillible*, mais qu'il n'est pas *indéfaisible*.

Les exagérations de M. de Maistre conduisent nécessairement à ce résultat.

Tout ce que dit cet écrivain contre la distinction du saint-siège et de la personne du pape, est tellement fade et pauvre de raison, qu'il n'est pas nécessaire de s'y attacher davantage.

Il ne veut voir dans le saint-siège, comme l'entendaient Bossuet et l'Eglise gallicane, qu'un *pape abstrait*; puis il fait de l'esprit à ce propos, sans se douter qu'il déraisonne complètement et qu'il n'est pas dans la question.

M. de Maistre trouve Bossuet *fatigant avec ses canons auxquels il revient toujours*; il ne veut voir dans le mot *Eglise* qu'une expression *révolutionnaire* comme dans celui de *nation* (p. 106, 107).

Bossuet veut que *la loi* soit au-dessus de l'homme! Il veut que l'*Eglise* soit infaillible! En cela M. de Maistre le trouve fatigant et révolutionnaire. Nous n'acceptons pas la doctrine de Bossuet; mais, trouver *fatigant* un homme de génie qui veut, avant tout, le règne de la loi! proclamer révolutionnaire le mot *Eglise*! Alors Jésus-Christ l'était aussi, car il nous a donné l'*Eglise* comme le juge suprême des controverses.

Mais laissons là M. de Maistre et son absolutisme dégradant, et suivons-le dans sa théorie singulière sur le concile de Constance.

VI

Commençons par exposer textuellement les opinions de M. de Maistre sur le concile de Constance, avant de les réfuter.

« C'est un grand malheur, dit-il, que tant de théologiens français se soient attachés à ce concile de Constance pour embrouiller les idées les plus claires. » (P. 112.)

« C'était *un conseil et non un concile*. L'assemblée chercha à lui donner *l'autorité qui lui manquait*, en levant toute incertitude sur la personne du pape. » (P. 112.)

« Les Pères de Constance, *quoiqu'ils ne formassent point du tout un concile*, n'en étaient pas moins une assemblée infiniment respectable, *par le nombre et la qualité des personnes*; mais dans tout ce qu'ils purent faire sans l'intervention du pape, et *même sans qu'il existât un pape incontestablement reconnu*, UN CURÉ DE CAMPAGNE OU SON SACRISTAIN MÊME, étaient théologiquement *aussi infallibles qu'eux*; ce qui n'empêcha point Martin V d'approuver comme il le fit tout ce qu'ils avaient fait conciliairement; et *par là le concile de Constance devint œcuménique*. » (P. 113.)

Après avoir formulé ces assertions, M. de Maistre prétend que le pape Martin V approuva les décisions portées par le concile de Constance contre les erreurs de Wicleff et de Jean Huss, mais non celle par laquelle il a été défini que *le corps épiscopal séparé du pape, et même en opposition avec le pape*, pouvait faire *des lois qui obligent le saint-siège, et prononcer sur le dogme d'une manière divinement infallible*. (P. 113.)

Passons sur certaines excentricités de langage que nos lecteurs auront appréciées comme nous, et suivons le raisonnement de M. de Maistre :

Il convient que, pendant *quarante ans* (p. 112), l'Eglise n'eut que des papes *douteux*, c'est-à-dire qu'elle n'avait pas de pape. Dans ces circonstances, les évêques se réunissent à Constance, et élisent un pape qui prend le nom de Martin V. M. de Maistre reconnaît encore ce fait.

Il reconnaît, de plus, que le pape ainsi élu est le pape légitime.

Or, qui lui avait donné les pouvoirs qui le rendaient lé-

gitime? Le concile de Constance qui l'avait élu. Quand le concile de Constance l'avait-il élu? Au moment où il n'existe pas de pape. Voilà donc un concile *sans pape*, qui choisit un pape, qui rend ce pape *légitime*, et qui lui donne tous les pouvoirs qui sont le fondement de cette légitimité.

Si ce concile a conféré des pouvoirs au pape de son choix, c'est sans doute qu'il en *avait le droit*; car, sans *ce droit*, il n'y a pas de pouvoirs conférés, pas de pape légitime. Cependant, M. de Maistre, qui admet que le pape élu par le concile de Constance fut légitime, ne veut voir, dans l'assemblée de Constance, avant l'élection du pape, qu'*un conseil réuni par l'empereur d'Autriche* et dont il compare respectueusement les décisions à celles d'un sacristain de village. Comment une assemblée, qui n'était qu'*un conseil*, qui ne méritait même pas le titre de *concile*, qui n'avait pas d'autorité ecclésiastique, a-t-elle pu faire un pape légitime? Voilà ce que n'explique pas M. de Maistre. Comment un pape, qui ne tenait son titre et ses pouvoirs que du concile de Constance, a-t-il pu avoir des pouvoirs supérieurs à ceux de ce concile, donner de l'autorité à ses décisions, rendre *concile œcuménique* une assemblée qui, avant son élection, n'était pas un concile? M. de Maistre n'a pas jugé à propos d'expliquer ces difficultés.

Si cet écrivain n'a pas aperçu les contradictions qui ressortent en foule de ses assertions, il faut avouer que ses admirateurs lui ont accordé beaucoup trop de pénétration. S'il les a aperçues sans vouloir y répondre, on conviendra qu'il avait une prodigieuse confiance dans l'aveuglement et l'ignorance de ceux dont il ambitionnait les suffrages; il a espéré sans doute que ses manières tranchantes, dogmatiques, feraient illusion à ses lecteurs; il est possible, certain même, qu'il a réussi auprès de quelques personnes, mais pour nous, son ton hautain ne nous inspire qu'une profonde pitié, lorsque nous en rapprochons son ignorance prodigieuse de la théologie et ses fautes si multipliées contre le bon sens et la logique.

M. de Maistre affirme que le concile de Constance, confirmé par Martin V, est devenu œcuménique, puis il se hâte de dire que la décision par laquelle ce concile a défini que l'autorité du concile était supérieure à celle du pape, n'a pas participé à l'approbation pontificale. Nous avons cherché, mais en vain, sur quoi M. de Maistre appuyait cette affirmation; nous y reviendrons. Pour le moment, faisons seulement remarquer que le concile de Constance suivait les règles de la plus rigoureuse logique, en donnant cette décision, puisqu'elle n'est en réalité que *la raison* de ses actes: ce concile avait élu un pape, et l'opposait comme le seul légitime aux prétendants au saint-siège. De quel droit eût-il agi ainsi, s'il n'avait pas reconnu que l'autorité résidait essentiellement dans le corps épiscopal, et que les évêques réunis *pouvaient* décider entre les papes douteux, les juger, en choisir un légitime? Si le concile eût élu Martin V sans croire que l'autorité ecclésiastique résidait dans le corps épiscopal, même abstraction faite du pape, il l'eût élu avec la conscience qu'il faisait un acte nul; si Martin V ne croyait pas que le concile possédât, sans le pape, la suprême puissance dans l'Eglise, il ne pouvait se regarder comme pape légitime, et en conscience il ne pouvait exercer aucun droit pontifical, puisqu'il est évident qu'*un conseil assemblé par l'empereur d'Autriche* ne peut en conférer aucun.

M. de Maistre fait donc, en vertu de sa théorie, autant d'usurpateurs et de niahs, des évêques du concile de Constance et de Martin V lui-même; les premiers donnent des pouvoirs qu'ils n'ont pas; le second exerce, en vertu de ces pouvoirs, une autorité qu'il n'a pu recevoir; ils se donnent mutuellement leur autorité, sans en avoir ni les uns ni les autres.

Au point de vue orthodoxe, il en a été certainement ainsi; mais, en nous plaçant au point de vue des ultramontains, nous ne voyons pas comment ils pourraient sortir de cette impasse. Ilssont les amis et les admirateurs de M. de Maistre;

ils adhèrent à ses théories ; ils le proclament un génie d'une pénétration prodigieuse ; eh bien, qu'ils prennent en main sa cause et qu'ils prouvent que sa théorie sur le concile de Constance est logique.

Cherchons maintenant sur quoi M. de Maistre s'appuie pour dire que Martin V a distingué, dans l'approbation qu'il a faite du concile de Constance, les décisions adoptées par cette assemblée contre Wicleff et Jean Huss, de celles qui se rapportent à l'autorité du concile sur le pape.

« Que faut-il penser, dit-il, de cette fameuse session IV^e où le concile (le conseil) de Constance se déclare supérieur au pape ? La réponse est aisée, *il faut dire que l'assemblée déraisonna.* » (P. 114.) C'est elle qui déraisonna, ou bien c'est M. de Maistre ; laissons de côté les *déraisonnements* de ce grand homme d'Etat sur les assemblées politiques délibérantes, qui sont son cauchemar. *L'homme d'Etat savoyard* ne voyait de bien et de vrai que dans le despotisme ; nous lui donnons acte de sa théorie sans la discuter ; nous ne le pouvons ni ne le voulons ; nous lui permettons même de trouver *parfaitemenr plaisant* (p. 116) que le concile ait défendu à un pape douteux qui lui avait soumis sa cause, de sortir de la ville de Constance ou d'en faire sortir ses officiers, ce qui eût amené un trouble d'où aurait pu suivre la dissolution du concile. Il veut voir là une contradiction dans l'assemblée, qui aurait reconnu, d'après lui, comme son supérieur, un pape qu'elle s'apprêtait à juger ; il déclare *qu'il n'y a rien de si joli* que cette contradiction. (P. 117.) Il y a certainement quelque chose de plus joli encore, c'est l'outrecuidance avec laquelle M. de Maistre débite une pareille extravagance.

Le concile défend à Jean XXIII, *prétendant* au saint-siège, de sortir de la ville de Constance ou de troubler le concile en abusant de l'influence qu'il tient de ceux qui l'ont reconnu pour pape : donc le concile reconnaît Jean XXIII, pape douteux, pour son supérieur ; c'est là une conséquence

du plus parfait comique, il faut l'avouer ; M. de Maistre ne pouvait être ni *plus joli* ni plus *parfaitement plaisant* qu'en *déraisonnant* ainsi.

« La cinquième session, dit M. de Maistre, ne fut qu'une répétition de la quatrième. Le pape, dans la XLV^e session, approuva tout ce que le concile avait fait *conciliairement* (ce qu'il répète deux fois) *en matière de foi*. »

Martin V avait été élu le 30 octobre 1417. Sa bulle d'approbation est du 22 avril 1418.

Entre ces deux dates, le concile n'avait à peu près rien décidé en matière de foi. Les décisions confirmées et approuvées par le pape étaient antérieures à son élection. Comme le remarque M. de Maistre, le pape reconnaît que ces décisions ont été faites *conciliairement*, c'est-à-dire par un *vrai concile*. Il condamne donc ainsi l'opinion de M. de Maistre, qui ne veut pas reconnaître de *concile* avant l'élection du pape, mais seulement *un conseil assemblé par l'empereur*.

Le pape approuve en outre, *sans distinction*, toutes les décisions rendues *en matière de foi*. Or, les décisions du concile sur la puissance ecclésiastique regardent bien la foi ; c'est à la foi elle-même qu'elles se rapportent ; elles ne sont que l'explication de cet article du symbole : *Je crois l'Eglise catholique*. Le concile décide que cette Église parle *par le corps épiscopal*, exerce son autorité *par le corps épiscopal* et non *par le pape*.

M. de Maistre condamne donc lui-même, par les lignes citées ci-dessus, la distinction qu'il a inventée dans l'approbation du pape.

Pourquoi distingue-t-il, puisque Martin V n'a pas distingué ? C'est pourtant appuyé sur cette distinction chimérique, que M. de Maistre se croit le droit d'écrire des phrases comme celles-ci :

« Jamais il n'y eut rien de si radicalement nul et même de si évidemment ridicule que la IV^e session du *conseil* de Constance, que la Providence et le pape changèrent depuis

en concile. Que si certaines gens s'obstinent à dire : *NOUS admettons la IV^e session*, oubliant tout à fait que ce mot *nous*, dans l'Église catholique, est un solécisme s'il ne se rapporte à *tous*, *NOUS* les laisserons dire. »

Puisque *NOUS* est un solécisme, pourquoi M. de Maistre s'en sert-il ? Se croit-il toute l'Église ? Nous ne serions pas étonné qu'il eût cette prétention.

L'aimable Savoyard ajoute : « Et au lieu de rire seulement de la IV^e session, nous rirons de la IV^e session et de ceux qui refusent d'en rire. »

M. le comte en avait le droit. Mais ceux qui admettent la IV^e session du concile de Constance aussi bien que les autres, au lieu de rire des excentricités impies d'un insolent écrivain, peuvent bien hausser les épaules de pitié, et déplorer qu'un tel extravagant ait été donné comme un défenseur de l'autorité de l'Église, et que la cour de Rome ne l'ait pas flétrti, au lieu d'adhérer à ses *nouveaux systèmes*.

M. de Maistre termine son chapitre par une argumentation qu'il croit terrible pour « les docteurs français qui se sont crus obligés de soutenir l'insoutenable session du concile de Constance. » Il ne peut y avoir de concile œcuménique sans le pape ; comment peut-on, après cela, soutenir que ce concile puisse être supérieur au pape, puisqu'il ne peut même pas exister sans lui ?

Les gallicans répondent en distinguant les circonstances ordinaires des circonstances exceptionnelles ; il est plus logique de répondre que le corps épiscopal représente l'Église, et que le pape n'est qu'un évêque, soumis comme les autres à l'Église ; que le concile, par conséquent, peut exister sans lui et même contre lui, comme cela est arrivé lorsqu'on appliquait les règles de la vraie constitution de l'Église. Les gallicans n'étaient pas logiques ; mais M. de Maistre ne l'était pas plus qu'eux.

Après cet exposé exact de tout ce que M. de Maistre a trouvé à dire touchant le concile de Constance, croit-on

qu'il était autorisé à insulter à cette assemblée; à ne lui donner que par dérision le titre de *sainte*; à traiter *d'insensée* l'opinion de Bossuet qui n'a pas voulu faire du mot *Eglise* le synonyme de pape; à regarder comme *un malheur* que les théologiens français se soient appuyés sur la IV^e session du concile de Constance pour soutenir leurs opinions touchant l'autorité ecclésiastique; à comparer le concile de Constance à une assemblée de *spiritueux* qui passent *de l'acide au putride* par une espèce de nécessité que la passion leur impose?

Relèverons-nous les inexactitudes historiques qui abondent dans les réflexions de M. de Maistre sur la IV^e session du concile de Constance? Il veut que les Pères l'aient tenue lorsqu'ils étaient fatigués de retards, et elle eut lieu dans le cinquième mois depuis l'ouverture de l'assemblée. Il prétend que les évêques étaient séparés des cardinaux, lorsqu'ils étaient présidés par le cardinal des Ursins, et que tous les cardinaux assistaient à la session, excepté deux qui étaient malades. Il attribue aux évêques une grande discorde résultant de l'influence en sens contraire des souverains de l'Europe, et cependant nulle assemblée ne fut plus unanime dans ses décisions, et n'éprouva moins de contradictions, eu égard aux circonstances si difficiles dans lesquelles elle avait été réunie.

Terminons en disant que le pape Martin V a confirmé de la manière la plus formelle le concile de Constance; qu'il a décrété que l'on devait adhérer à ce qu'avait fait ce concile, que l'on devait approuver ou condamner *tout* ce qu'il a approuvé ou condamné. Donc les ultramontains eux-mêmes, s'ils sont fidèles à leurs principes, doivent croire que le concile est au-dessus du pape, c'est-à-dire que l'autorité ecclésiastique réside dans le corps épiscopal.

Comme nous n'avons entrepris que de réfuter M. de Maistre, nous ne relèverons que ses erreurs, sans nous préoccuper de celles des autres ultramontains qui ont cherché,

par tous les moyens possibles, à se délivrer des fameux décrets gallicans de ce concile. Il est certain que ces décrets ont été rendus par un concile que les latins appellent œcuménique ; que le pape Martin V les a confirmés, qu'ils ont été confirmés depuis par le concile de Bâle et par le pape Eugène IV. Bossuet a si solidement démontré tous ces points dans la *Défense de la Déclaration du clergé de France*, qu'il faudrait n'avoir aucune bonne foi pour refuser de les admettre.

Si maintenant on oppose au concile de Constance, *dit œcuménique*, les décrets du dernier concile du Vatican, *dit œcuménique*, on restera persuadé que l'Eglise latine s'est contredite avec elle-même et qu'elle ne peut se flatter d'être l'Eglise de Jésus-Christ.

VII

M. de Maistre, après s'être débarrassé, à sa manière, du concile de Constance et des décrets de cette assemblée contre les prétentions ultramontaines, essaye de répondre à l'objection que les gallicans tirent de l'autorité des canons contre le despotisme papal.

Les gallicans veulent que la loi soit la règle des décisions des papes aussi bien que des autres évêques. Ce principe est si incontestable, que M. de Maistre est obligé de l'admettre, au moins en apparence. « Il ne s'ensuit pas, dit-il (p. 122), de ce que l'autorité du pape est souveraine, qu'elle soit au-dessus des lois et qu'elle puisse s'en jouer. »

Après avoir admis un tel principe, M. de Maistre aurait dû, ce semble, dire ce qu'il entendait par les lois auxquelles les papes doivent être soumis. Ces lois ont-elles été faites par les papes ? Alors, pourquoi tel pape serait-il obligé par une loi qu'aurait promulguée tel autre pape, qui n'avait pas

plus d'autorité que lui ? Il n'a qu'à l'abroger et la remplacer par une autre qui lui convient mieux.

Ces lois ont-elles été faites par l'épiscopat ? Mais, selon M. de Maistre, le pape seul peut donner quelque valeur à ce que l'épiscopat décide. Si le pape donne toute la force à une loi de l'épiscopat, il peut l'abroger sans difficulté, si cela lui convient.

Quelles sont donc les lois ou canons que le pape ne puisse abroger, dont son autorité ne fasse pas toute la valeur ? Il n'y en a pas, dans le système de M. de Maistre ; cependant, cet écrivain admet que *l'autorité du pape n'est pas au-dessus des lois*, qu'elle *ne peut pas s'en jouer*. Si un pape le veut, de quel droit M. de Maistre voudrait-il limiter son autorité ? Qui aurait le droit de défendre à un pape de se jouer des lois, puisque, selon M. de Maistre, il n'est justifiable de personne ?

Oserait-on dire que le cas est chimérique ? Alors il faudrait détruire l'histoire et soutenir qu'aucun pape n'a sacrifié une loi de l'Eglise à son ambition, à des combinaisons politiques, à des projets conçus dans l'intérêt de sa famille, etc. Oh ! alors, les documents les plus incontestables viendraient en foule, comme autant de témoins accablants des fautes, des erreurs et même des turpitudes de certains papes.

On pense bien que M. de Maistre n'a pas abordé cette question délicate. Après avoir établi le principe que nous avons copié textuellement, il s'en prend aux gallicans et leur reproche de ne faire appel qu'aux *canons qu'ils ont faits ou qui leur plaisent*. (P. 122.)

Malheureusement pour la diatribe de M. de Maistre, *ces hommes*, qui font appel aux canons, aux lois de l'Eglise, n'ont jamais eu la prétention d'en faire et n'ont jamais fait de distinction entre les lois qui leur plaisent et celles qui ne leur plaisent pas. Tous les gallicans ont *toujours* entendu par *canons*, les lois générales établies par l'autorité légitime et dûment promulguées.

M. de Maistre, pour les besoins de sa cause, prête aux gallicans une absurdité. Il leur en impute même une seconde: *La souveraineté de l'Eglise*, dit-il, serait envisagée, par les gallicans, comme *une vieille femme devenue stérile, de manière qu'elle ait perdu le droit inhérent à toute puissance de produire de nouvelles lois à mesure que de nouveaux besoins les demandent.* (P. 123.)

Aucun gallican n'a jamais soutenu une pareille théorie. Elle est sortie toute faite de l'imagination de *l'homme d'Etat* savoyard; ce serait une atteinte à la propriété de la lui disputer. Personne, nous le croyons, ne voudra lui voler, en cet endroit, ni son idée ni son style.

Mais voici un raisonnement qui tient du merveilleux: « Toute souveraineté a le pouvoir de faire des lois, de les faire exécuter, de les abroger, et d'en dispenser lorsque les circonstances l'exigent. » Voilà le principe. Ecouteons la conclusion: « Que veulent dire certains théologiens français avec leurs *canons*? et que veut dire, en particulier, Bossuet avec sa grande restriction qu'il nous déclare à demi-voix, comme un mystère délicat du gouvernement ecclésiastique : *La plénitude de la puissance appartient à la chaire de saint Pierre. MAIS nous demandons que l'exercice en soit réglé par les canons.* »

Ce que veulent dire certains théologiens français *avec leurs canons*? Le voici: ils veulent dire qu'au-dessus de toute autorité particulière, y compris celle du pape, planent des lois générales qui émanent de l'autorité de l'Eglise, et auxquelles tous les particuliers, le pape, les évêques et les prêtres, comme les simples fidèles, doivent obéir; ils veulent dire que si, dans une circonstance particulière et exceptionnelle, un particulier, fût-il pape, croit pouvoir se dispenser ou dispenser d'autres de l'obéissance à telle ou telle loi générale, sa décision doit être ratifiée par l'Eglise pour être légitime; ils veulent dire que les lois générales de l'Eglise, ou *canons*, ne peuvent être abrogés que par l'auto-

rité seule qui peut faire les canons, c'est-à-dire par l'autorité de l'Eglise, non par celle du pape ; ils veulent dire que, si les circonstances exigent qu'une loi soit remplacée par une autre, l'autorité qui fait les canons, c'est-à-dire l'autorité de l'Eglise, a *seule* le droit de faire cette modification au code ecclésiastique.

Voilà ce que veulent dire *certaines théologiens français avec leurs canons*.

Maintenant, que veut dire Bossuet avec son principe et sa grande restriction ?

Il veut dire que le pape est le chef de l'épiscopat ; qu'il doit, dans les temps ordinaires, et lorsque les lois ont leur application régulière, promulguer ces lois au nom de l'Eglise, veiller à leur accomplissement, avertir chaque Eglise particulière qui s'éloignerait de la soumission aux lois générales. Voilà ce qui est contenu dans le principe de Bossuet.

Nous n'acceptons pas cette doctrine, parce qu'il est faux que l'évêque de Rome soit le chef de l'épiscopat ; mais, au fond, la théorie n'est pas déraisonnable, posé le principe sur lequel elle repose.

M. de Maistre en prend de nouveau occasion d'insulter Bossuet, demande de nouveau pardon à *l'ombre fameuse de ce grand homme* ; il lui fait des questions et des remontrances ; il lui reproche de n'être pas conséquent avec lui-même. En tout cela *l'homme d'Etat* n'a couru aucun danger, Bossuet n'était pas là ; s'il y eût été, nous pensons que le grand évêque se fût contenté de sourire de l'impertinence de son adversaire, et c'est ce qu'il eût eu de mieux à faire. Est-il besoin de répondre autrement que par la pitié à un homme qui déraisonne ?

« Le sermon sur l'*unité* est un des plus grands tours de force dont on ait connaissance. » (P. 123.) Savez-vous pourquoi ? Parce que Bossuet a évité un schisme entre Rome et l'Eglise de France. Quant à nous, nous regrettons que Bossuet l'ait empêché, mais est-ce aux ultramontains à le lui reprocher ?

Mais Bossuet veut que le pape soit soumis aux canons ; voilà pourquoi M. de Maistre ne veut voir en lui qu'un prétidigitateur. « Il s'agit de savoir, dit-il, si le souverain pontife étant une *puissance suprême*, est par là même législateur dans toute la force du terme ; si le pape n'a le droit dans aucun cas d'*abroger ou de modifier un de ses décrets* ; s'il y a une puissance dans l'Eglise qui ait droit de *juger* si le pape a bien *jugé*, et quelle est cette puissance. » (P. 125.)

Mais, grand homme d'Etat, si, comme vous le dites, aucune puissance ne peut *juger* si le pape a bien *jugé* ; si le pape a droit d'*abroger ou de modifier ses décrets* que vous confondez avec ceux de l'Eglise, comment pouvez-vous soutenir que son autorité n'est pas au-dessus des lois ?

Les canons ne sont que les décrets des papes ; ils peuvent les modifier, les abroger quand ils le jugent à propos, et sans que personne puisse contrôler leurs actes ; cependant leur autorité n'est pas au-dessus de la loi. Comprenez-vous une pareille théorie ? C'est bien, certes, le cas de répondre à l'homme d'Etat comme il répond à Bossuet : « Non, Monseigneur, point du tout. » (P. 124, note.) Nous comprenons bien que le pape, soumis aux lois, les fasse exécuter sous le contrôle de l'Eglise ; c'est ce qu'enseigne Bossuet ; mais nous ne comprenons pas qu'un pape, qui a le droit de modifier, d'abroger des lois sans que personne ait à *juger* ses actes, soit en même temps soumis à ces lois.

Il n'y a que M. de Maistre pour avoir de ces profonds aperçus.

Il veut bien tenir compte de tout ce qu'a dit Bossuet en faveur de l'Eglise de Rome dans son sermon sur l'*unité* ; il en fait un tableau complet. Il s'est bien gardé seulement de mettre en regard ce que le grand évêque y a dit d'accablant contre l'ultramontanisme ; ce procédé peut être habile, mais il n'accuse pas chez M. de Maistre un désir bien sincère d'exposer les véritables opinions de l'évêque de Meaux. Il

laisse échapper cet aveu cependant, c'est que Bossuet ne mettait pas l'infâbilité *dans le pape*; il arrive par là à Leibnitz, qui reprochait à Bossuet les dissidences qui existaient parmi les catholiques sur ce point. M. de Maistre reproche aux gallicans de fournir aux protestants le motif de ce reproche. Si tous les catholiques mettaient l'infâbilité dans le pape, on saurait du moins où la trouver, selon notre éminent écrivain.

On sait où la trouver, depuis le concile du Vatican; mais personne n'en veut. C'est le résultat le plus clair des théories de M. de Maistre.

Les gallicans ont opposé à l'infâbilité papale deux sortes de preuves qu'ils tirent de l'histoire ecclésiastique. Ils citent *des faits* pour prouver: 1^o que le corps épiscopal n'a jamais reconnu comme infâillibles les décisions doctrinaires des papes; 2^o que les papes se sont formellement trompés dans un assez grand nombre de leurs décisions.

A l'appui de la première vérité, ils citent les conciles qui ont ordonné ou fait un examen préalable de certaines décisions des papes avant de les admettre et de les proclamer. L'histoire des conciles atteste que ces assemblées en ont toujours agi ainsi et que jamais elles n'ont adhéré, sans examen, à une décision papale.

Pour un homme de bonne foi, cet examen prouve surabondamment que les évêques qui assistaient à ces conciles ne regardaient pas les décisions papales comme infâillibles, car on n'examine pas préalablement, avant de les adopter, des décisions que l'on sait d'avance être conformes nécessairement à la vérité.

Ce raisonnement des gallicans est regardé par M. de Maistre comme un *paralogisme*. Cet écrivain trouve même fort extraordinaire que l'on ait recours à l'histoire pour savoir si la souveraineté pontificale, telle qu'il l'entend, a été ou non admise, dans les siècles qui nous ont précédés. Ce recours à l'histoire n'est guère en usage, dit-il, que « depuis

le temps où la manie des constitutions s'est emparée des esprits. » (P. 129.) La souveraineté pontificale ne résulte pas d'une loi; il est donc absurde de chercher dans l'histoire des applications de cette loi; elle résulte d'une nécessité sociale. « Jamais, ajoute-t-il, une institution importante n'a résulté d'une loi, et plus elle est grande, moins elle écrit. *Elle se forme elle-même* par la conspiration de mille agents qui, presque toujours, ignorent ce qu'ils font; en sorte que souvent ils ont l'air de ne pas s'apercevoir *du droit* qu'ils établissent eux-mêmes. » (P. 130.)

Ne pourrait-on pas trouver une contradiction dans ces paroles? Comment une institution se forme-t-elle *elle-même*, lorsque *son droit* est établi par mille agents aveugles qui ignorent ce qu'ils font en établissant ce droit?

Telle est la belle origine que M. de Maistre a donnée à l'autorité pontificale. Il ne veut pas décider si saint Pierre eut conscience de cette autorité, « dans la crainte de se jeter dans les subtilités et d'être nouveau au lieu d'être neuf, ce qui, ajoute-t-il, me fâcherait beaucoup. »

Disons en passant que M. de Maistre n'était pas si fâché d'être nouveau, puisqu'il était si fier des *nouvelles* idées qu'il faisait adopter à Rome, presque malgré elle, comme nous l'avons rapporté.

Nous avons remarqué ailleurs que M. de Maistre exagérait le passage de l'Évangile, *tu es Pierre*, etc., pour étayer sa théorie nouvelle de l'absolutisme du pape; comment cet écrivain peut-il faire résulter simultanément cet absolutisme d'une loi de Jésus-Christ et d'un concours aveugle des circonstances? C'est une nouvelle preuve de la singulière logique de notre *homme d'État*. Dans chaque chapitre de son livre, il ne voit que le paradoxe qui en fait l'objet, et il l'expose dans toute sa nudité, sans réfléchir que ses assertions se détruisent les unes par les autres, et se trouvent en continue contradiction.

Vraiment, plus nous approfondissons le fameux livre *Du*

pape, et plus nous sommes étonné des honneurs qu'il reçut dans un certain public. Il est vrai qu'au moment où il parut, la lutte était vive et brillante de la part du parti ultramontain. Lamennais et de Bonald donnèrent le mot d'ordre, et leur école, jeune et enthousiaste, se mit à acclamer un livre qui parut d'autant plus fort, qu'on y rencontrait plus de morgue et un dogmatisme plus insolent. On voulut voir du génie sous les paradoxes les plus insoutenables.

M. de Maistre, pour réfuter la première assertion des gallicans sur l'examen fait par les conciles des décisions doctrinales des papes, affirme que « cet examen repose uniquement sur la condescendance des papes, et toujours, ajoute-t-il, ils l'ont entendu ainsi. Jamais, continue-t-il, on ne prouvera que les conciles aient pris connaissance, comme juges proprement dits, des décisions dogmatiques des papes et qu'ils se soient arrogé le droit de les accepter ou de les rejeter. Un exemple frappant de cette théorie se tire du concile de Chalcédoine si souvent cité. Le pape y permit bien que sa lettre fût examinée, et cependant, jamais il ne maintint d'une manière plus solennelle l'irréformabilité de ses jugements dogmatiques. »

Examinons la preuve donnée par M. de Maistre à l'appui de sa théorie. Les *actes* du concile de Chalcédoine seront notre guide. Il fut assemblé pour condamner Eutychès que saint Léon avait déjà condamné par sa lettre à Flavien.

Cette lettre fut lue au concile, examinée, approuvée et confirmée.

Bossuet a prouvé, d'après les actes du concile, que cette lettre fut soumise au jugement des Pères assemblés, et qu'elle fut approuvée, non comme une décision irréformable, mais parce qu'elle fut reconnue conforme aux décisions des trois premiers conciles œcuméniques. Les actes sont si explicites qu'il est impossible de le contester. Anatolius, évêque de Constantinople, donna ainsi le premier son opinion : « La lettre du très-saint archevêque Léon

concorde avec le symbole de nos 318 Pères de Nicée et des 150 qui ensuite s'assemblèrent à Constantinople et confirmèrent la même foi, et encore avec ce qui a eu lieu à Ephèse sous la présidence du très-béni Cyrille. En conséquence j'y adhère et je souscris très-volontiers. » Les autres membres du concile adhérèrent de la même manière et signèrent avec les mots : « Elle concorde et je signe, » ou : « Elle concorde et conséquemment je signe. »

Voilà, dit Bossuet, les paroles d'hommes qui délibèrent et n'agissent pas en aveugles, par pure obéissance. Il démontre de plus contre Bellarmin que cette lettre n'était pas une instruction adressée aux évêques pour guider leur jugement, mais une sentence apostolique envoyée à chaque Eglise, au moment où aucun concile n'avait encore été convoqué. D'après ces faits, tirés des actes mêmes du concile de Chalcédoine, on voit : 1^e que là lettre de saint Léon fut examinée *judiciairement*; 2^e qu'elle fut adoptée sans réclamations; 3^e que le pape n'eut point l'occasion de parler de la prétendue *irréformabilité* de ses décisions.

Une question de discipline, agitée au même concile, prouve que saint Léon ne regardait pas son autorité comme souveraine même sur ces questions. Suivons encore sur ce point les *actes* du concile :

Lorsque la question de foi contre Eutychès eut été décidée, le clergé de Constantinople pria les légats de se joindre à eux dans une question qui concernait leur propre Eglise, et qui avait déjà été décidée par le deuxième concile général. Les légats s'y refusèrent, en alléguant qu'ils n'avaient point reçu d'instructions à cet égard. Les Pères néanmoins procédèrent à la discussion, et, en l'absence des légats, adoptèrent le canon 28^e, qui est ainsi conçu : « Nous, voulant suivre en tous points la décision des saints Pères, et reconnaissant l'autorité du canon des 150 très-religieux évêques qui vient d'être lu, décidons également et décrétons la même chose à l'égard des priviléges de la très-sainte cité

de Constantinople, nouvelle Rome. Car les Pères avaient légitimement reconnu les priviléges attachés au trône de la Rome ancienne, parce qu'elle était la ville impériale. Et les 150 très-religieux évêques, étant animés des mêmes sentiments, accordent les mêmes priviléges au très-saint trône de la nouvelle Rome, jugeant avec raison qu'une ville jouissant de la souveraineté et d'un sénat, et qui possédait des prérogatives semblables à celle de la Rome ancienne, devait être, comme elle, investie d'une grande autorité en matière ecclésiastique, étant, après elle, la seconde. Nous décrétons également que les métropolitains seulement de Pont, d'Asie et de Thrace, ainsi que les évêques des diocèses susdits qui sont parmi les barbares, seront ordonnés par le ci-dessus très-saint trône de la très-sainte Église de Constantinople ; chaque métropolitain des susdits diocèses ordonnant les évêques de la province, ainsi qu'il a été prescrit par les divins canons ; mais, eux, les métropolitains des mêmes diocèses, seront ordonnés par l'archevêque de Constantinople, les élections étant faites selon l'usage et lui étant notifiées. »

Le jour suivant, les légats要求ent l'annulation du canon *comme étant une violation des canons de Nicée*. Les Pères confirmèrent leur première décision.

Le concile désirant obtenir l'approbation de Léon pour ce canon, afin qu'il pût devenir ainsi, avec le consentement de tous, loi de l'Eglise universelle, lui écrivit pour réclamer avec instance cette approbation ; ils parlent dans cette lettre de leur très-grand respect pour la dignité et l'autorité de l'archevêque de Rome. Ils le qualifient de « successeur de saint Pierre, » de « chef du concile, » de « gardien de la vigne, » — « brillant de tout l'éclat de la lumière apostolique ; » ils se disent « ses enfants » et l'appellent leur « père » sans l'approbation duquel leurs actes seront sans force. Saint Léon refusa son approbation ; mais le canon prévalut partout en Orient ; depuis ce temps, le siège de

Constantinople a toujours été reconnu comme le premier siège d'Orient.

Examinons, maintenant, la nature des objections de saint Léon contre le 28^e canon du concile de Chalcédoine.

Il basait son opposition sur ce que le concile violait les canons de Nicée. Il n'y a pas un mot relatif à la violation des droits de saint Pierre dans ses lettres 104^e adressée à l'empereur Marcien, 105^e adressée à l'impératrice Pulchérie, et 106^e adressée à Anatolius de Constantinople.

Dans sa lettre à Anatolius, il dit : « Je déplore que vous tentiez d'enfreindre les constitutions les plus sacrées des canons de Nicée; comme si c'était une occasion favorable qui s'offrait à vous, quand le siège d'Alexandrie peut perdre son privilége d'être au second rang, et l'Eglise d'Antioche sa possession de la troisième dignité. Je vous fais opposition afin que, dans un dessein plus sage, vous vous absteniez de jeter toute l'Eglise dans la confusion. Il ne faut pas que les droits des primautés provinciales soient anéantis, ou que les évêques métropolitains soient dépourvus de leurs priviléges existant depuis les anciens temps. Le siège d'Alexandrie ne doit être privé d'aucune portion de cette dignité qu'il fut jugé digne d'obtenir à cause du saint évangéliste Marc, disciple du bienheureux Pierre. Que l'Eglise d'Antioche aussi, où, par la prédication du bienheureux apôtre Pierre, le nom de *chrétien* fut employé pour la première fois, conserve son rang et sa dignité héréditaire, et, étant placée au troisième degré, qu'elle ne descende jamais au-dessous. »

A l'impératrice Pulchérie il écrit :

« Dans toutes affaires ecclésiastiques, nous obéissons à des lois que l'Esprit-Saint, par l'intermédiaire des 318 pré-lats, donna pour être le guide de tous les prêtres. »

Donc, ce n'était point en vertu de la primauté du siège de Rome, ni de l'autorité qu'il possédait lui-même sur l'Eglise, que saint Léon s'opposait au 28^e canon de Chalcé-

doiné ; mais il réfusait de violer une loi ancienne et respectable établie par le concile de Nicée.

Le troisième concile œcuménique, tenu à Ephèse, n'avait pas plus reconnu l'*irréformabilité* des décisions papales que celui de Chalcédoine. Ce concile était assemblé, sous la présidence de Cyrille d'Alexandrie, pour condamner Nestorius. Bossuet a prouvé, par les actes du concile et par les faits les plus certains, que le pape Célestin avait déjà condamné Nestorius, lui ayant accordé dix jours pour se repenter, et l'avait ensuite solennellement excommunié. Néanmoins, *après tout cela*, le concile est convoqué pour décider la question ; Nestorius, dans la citation, est qualifié « de très-pieux évêque ; » les décrets du pape Célestin sont lus et approuvés ; ensuite la condamnation est ainsi prononcée contre Nestorius :

« Le saint concile assemblé à Ephèse par la grâce de Dieu et l'ordonnance de nos très-pieux empereurs, à Nestorius, nouveau Judas : sache que, pour tes dogmes impies et ta désobéissance aux canons, tu as été déposé par le saint concile suivant les lois de l'Eglise, et déclaré exclu de tout degré ecclésiastique. »

Ici, dit Bossuet, nous remarquons trois choses :

1^o Après la décision de saint Célestin, une autre est encore requise, celle du concile.

2^o Ces deux choses sont dévolues aux pères : de prononcer sur la doctrine et sur les personnes.

3^o Le jugement du concile est décisif et final.

Nous apprenons encore par l'histoire de ce concile ce que l'on doit entendre par la confirmation des décrets d'un concile de la part du pape. Les légats n'étaient pas arrivés au commencement des séances ; après être entrés, ils demandèrent que tout ce qui avait été fait depuis l'ouverture leur fût lu, afin d'être mis à même de *confirmer* ce qui avait été fait. Après que tout eut été lu de nouveau, et que les légats y eurent acquiescé, Cyrille proposa au saint concile

« que les légats, selon la coutume, certifiaient par leurs signatures leur canonique assentiment à ce que le concile venait de faire. » A cette demande de Cyrille, le concile répondit et décréta que la signature des légats contenait la *confirmation* de ses actes ; en sorte que cette même confirmation dont parle le concile n'est autre que la manifestation pleine et entière de leur assentiment aux actes de cette assemblée. « Cette simple et naturelle qualification de la confirmation, dit Bossuet, nous l'avons souvent mentionnée et mentionnerons souvent encore, en nous réjouissant qu'elle nous ait été fournie par le saint concile d'Éphèse. »

Après de tels faits, comment M. de Maistre a-t-il pu affirmer que les décisions de l'évêque de Rome avaient été admises par les conciles comme des jugements qu'on ne pouvait réformer ? Comment a-t-il pu dire que jamais il n'y eut à la fois contradiction de la part des évêques de Rome et jugement de la part des conciles (p. 132) ? La contradiction était cependant assez flagrante, lorsque le concile d'Éphèse appelait *très-pieux évêque* Nestorius, déposé et excommunié par saint Célestin, à cause de ses hérésies. Le jugement du concile fut conforme à celui de saint Célestin, mais il n'en est pas moins vrai que la décision de cet évêque de Rome fut d'abord considérée comme non avenue, aussi bien au point de vue doctrinal qu'au point de vue disciplinaire, au lieu d'être adoptée comme irréformable.

Dans l'examen fait par les conciles, M. de Maistre ne veut voir qu'un milieu « entre l'obéissance purement passive qui enregistre une loi en silence, et la supériorité qui l'examine avec pouvoir de la rejeter. » (P. 133.) Quel est ce milieu ? Nous n'en savons rien, « car, comme le dit notre auteur (p. 134), si on n'a pas le droit de juger, pourquoi discuter ? » Si la décision est irréformable et infaillible, l'*obéissance passive* est un devoir. Le milieu de M. de Maistre n'est qu'une chimère ; il ne peut l'admettre sans donner atteinte à ses principes.

« L'Eglise gallicane veut juger, dit M. de Maistre, et,

en même temps, elle reconnaît qu'elle ne peut rejeter une décision doctrinale du pape. »

Nous accordons volontiers à M. de Maistre qu'au xv^e siècle, le gallicanisme subissant l'influence de Louis XIV, ne fut pas logique ; mais de ce que le gallicanisme moderne ne fut pas logique, il ne s'ensuit pas qu'il ait toujours eu tort et que l'ultramontanisme soit vrai.

VIII

Les papes se sont-ils parfois trompés ? M. J. de Maistre répond à cette question de fait d'une manière très-singulière et qui rappelle une appréciation qui a été faite de ce personnage. Le baron d'Ekstein, dans le *Correspondant* du 25 avril 1854, a très-bien caractérisé le genre d'esprit de M. de Maistre. A propos des luttes de la papauté et de l'empire, et de la manière dont le philosophe ultramontain avait apprécié ce grand fait, il s'est exprimé ainsi : « Il a partout vu ce qu'il a voulu voir, et il l'a vu admirablement bien ; il a négligé ce qu'il devait voir et qu'il a vu en effet, mais il a supprimé son coup d'œil avec intention ; et là est la faiblesse de ce grand esprit. »

Il est impossible de dire plus poliment que M. de Maistre fut de mauvaise foi. On ne peut lire une page des ouvrages de cet écrivain sans être convaincu de la justesse de l'appréciation du baron d'Ekstein. Dans toutes ses recherches historiques, M. de Maistre passe sous silence ce qui peut nuire à sa thèse ; il excelle à mettre en relief un détail souvent insignifiant et à lui donner une importance qu'il ne peut avoir. Au moyen de ce procédé, il a vu dans l'histoire tout le contraire de ce qu'il faut y voir en effet.

Il a eu surtout recours à son procédé pour excuser les papes de toute erreur. La question en valait la peine et méritait tous ses soins. En effet, si un ou plusieurs papes se sont trompés *en fait*, que devient la théorie de l'infalibilité papale ?

Nous avons réfuté la partie doctrinale de la thèse de M. de Maistre; voyons maintenant si, *en fait*, plusieurs papes ne se sont pas trompés.

M. de Maistre affirme que depuis dix-huit siècles aucun pape ne s'est trompé lorsqu'il a parlé à l'Eglise *librement* et *ex cathedrâ*. Par le mot *librement*, il entend que le pape n'a pas été obligé de parler par suite des tourments, de la persécution, de la violence. (P. 138.) Pour le mot *ex cathedrâ*, il ne le définit pas. Moyennant le mot *librement* et la formule *ex cathedrâ*, M. de Maistre a espéré pouvoir se débarrasser des faits accablants qui prouvent la *faillibilité* des papes. Nous allons voir si ce procédé lui a réussi.

Ne disons rien de la chute de saint Pierre. M. de Maistre ne veut pas qu'on en parle, parce que saint Pierre n'était pas encore chef de l'Eglise lorsqu'il renia Jésus-Christ. Nous lui accordons cela très-volontiers. Si nous ne connaissons la *bonne foi* de M. de Maistre, nous serions étonné qu'il eût consacré cinq pages à réfuter une objection que personne n'a faite bien sérieusement, lorsqu'il passe sous silence des faits très-graves qui ont été opposés au système de l'inaffabilité pontificale. M. de Maistre écarte tous ces faits d'un seul mot : « Ils ne valent pas l'honneur d'être cités. » (P. 144.) Deux seulement lui paraissent mériter cet honneur, parce qu'ils lui semblent susceptibles de nouveaux éclaircissements; ce sont ceux qui concernent les papes Liberius et Honoriūs.

Examinons *les nouveaux éclaircissements* de M. de Maistre.

Il trouve d'abord que Bossuet *s'est repenti* de ce qu'il avait écrit contre le pape Liberius dans la *Défense de la Déclaration du clergé de France*.

Cette assertion est fausse. M. de Maistre l'a appuyée sur une note de Le Dieu citée par M. de Bausset. D'après cette note, Bossuet aurait dit à son secrétaire qu'il avait retranché de son ouvrage ce qui concernait le pape Liberius,

comme ne prouvant pas bien ce qu'il voulait établir en ce lieu.

D'abord Bossuet ne le retirait pas comme un fait mal prouvé en lui-même; de plus, Bossuet a fait de son grand ouvrage plusieurs extraits, un entre autres dans lequel il n'avait pour but que d'amener le pape à renoncer aux pré-tentions ultramontaines, pour accélérer la réunion des protestants. Dans un pareil ouvrage, il devait écarter tout ce qui pouvait *blesser les tendres oreilles des Romains*, comme il disait. Voilà pourquoi il n'y a point parlé de la chute de Liberius. C'est ainsi que les docteurs *italiens* dont parle M. de Maistre ont été induits à dire que Bossuet avait retranché de son ouvrage ce qui concernait Liberius.

S'il l'avait retranché, on ne l'eût pas trouvé dans le manuscrit authentique de son ouvrage complet. Cependant on l'a trouvé et on peut l'y voir encore, puisque le manuscrit de Bossuet existe.

M. de Maistre a donc mal interprété la note de Le Dieu; le *repentir* de Bossuet, à propos de Liberius, n'a existé que dans l'imagination du célèbre écrivain.

Les centuriateurs de Magdebourg, ajoute M. de Maistre, conviennent que Liberius n'a condamné saint Athanase que par suite des violences auxquelles il était exposé dans son exil. Nous voulons bien qu'il en soit ainsi. Mais nous ajouterons que si le pape est l'autorité infallible établie par Jésus-Christ dans son Eglise, comme le veut M. de Maistre, et si cette autorité infallible disparaît devant les violences du premier tyran qui pourra emprisonner ou exiler un pape, il nous semble qu'il faut en conclure qu'il n'y a pas dans l'Eglise d'autorité infallible. On peut excuser *un homme* qui cède à la violence; mais si cet homme est l'*infaillibilité vivante* par privilége divin, il doit *nécessairement* être, en vertu du même privilége, placé à l'abri de la violence ou de la crainte; autrement l'infaillibilité dont il est la personnification ne sera qu'une chimère.

On ne comprend vraiment pas comment M. de Maistre

a pu raisonner d'une manière assez pitoyable pour ne pas voir qu'une infallibilité qui disparaît devant les tourments, la persécution ou la violence, est une infallibilité qui ne dépend que du premier despote qui aura le pape sous sa puissance.

Dieu peut-il n'avoir pas donné plus de garantie au principe qui devait être le soutien de la foi du monde?

Que M. de Maistre excuse *la personne* de Liberius, s'il le juge à propos, peu nous importe; mais il est impossible de ne pas comprendre que, plus il insiste sur ce principe: qu'un pape violenté, tourmenté, exilé, peut se tromper, plus il démontre que l'infaillibilité n'est pas attachée à la papauté. Un pape persécuté n'en est pas moins pape. Si comme pape il ne peut se tromper, les tourments ne pourront l'induire en erreur; mais si *l'homme* domine le pape, que devient la prétendue infallibilité de la papauté?

Mais les Italiens Mansi, Orsi et autres, prétendent que Liberius n'a pas parlé *ex cathedrâ* en condamnant la saine doctrine, dans la personne de saint Athanase son défenseur. La preuve qu'en donne M. de Maistre, d'après Mansi, c'est qu'il *n'assembla pas de conciles* pour examiner la question; qu'il ne consulta pas de docteurs; qu'il n'institua pas de congrégations pour définir le dogme; qu'il ne demanda pas de prières publiques pour invoquer l'Esprit-Saint.

Un pape qui ne remplit pas ces préliminaires n'est pas infallible.

Alors il n'est pas infallible par privilége divin: ce sont les conciles, les docteurs, les congrégations et les prières des fidèles qui lui confèrent l'infaillibilité.

Ensuite: qui a révélé aux Italiens que l'infaillibilité dans l'Eglise était attachée aux préliminaires qu'ils ont indiqués?

En outre, les docteurs ultramontains ne s'accordent pas sur les conditions nécessaires à une définition *ex cathedrâ*. On ne peut donc pas savoir d'une manière indubitable lorsqu'un pape prononce infalliblement. S'il y a du doute

sur les conditions de sa définition solennelle, il est évident qu'on ne peut jamais savoir positivement si elle remplit ces conditions. Les distinctions des Italiens ne forment donc qu'un vrai *gâchis* théologique, au milieu duquel se noie cette infallibilité papale qu'ils réclament comme leur arche d'alliance, et sur laquelle ils ne peuvent même s'entendre entre eux.

M. de Maistre avoue qu'Orsi est encore *plus exigeant* que Mansi (p. 148) sur les conditions de la définition *ex cathedrâ*. Nous ne sommes point surpris de la logomachie des docteurs italiens sur ces conditions, mais si nous ne connaissons *la logique* de M. de Maistre, nous pourrions bien demander comment il se fait qu'il adhère à la doctrine de Mansi après avoir pris à tâche de déprécier les conciles et avoir soutenu que les plus saintes de ces assemblées n'avaient pas plus d'autorité qu'un sacristain de village, dès que le pape ne les confirmait pas. Mansi et les autres ultramontains veulent que les conciles soient la première condition pour reconnaître une décision infallible du pape ; et M. de Maistre attribue aux conciles généraux, en dehors du pape, autant d'autorité qu'à un sacristain de village ! Est-il possible de déraisonner à ce point ?

On peut apprécier les nouveaux *renseignements* que M. de Maistre avait à nous fournir sur le premier fait qu'il a cru *digne de l'honneur d'être cité*. Passons au second, c'est-à-dire celui du pape Honorius.

« Au commencement du vi^e siècle, dit-il (p. 149), Sergius, patriarche de Constantinople, s'avise de demander à Honorius s'il y avait deux volontés en Jésus-Christ. » Il se servit, selon M. de Maistre, de paroles *ambiguës*. *Le pape n'aperçut pas le piège*, ajoute notre auteur..

Voilà donc l'infalibilité pontificale compromise par le défaut d'intelligence du pape. Honorius a semblé favoriser une hérésie parce qu'il n'avait pas compris la lettre de Sergius. Cet aveu de M. de Maistre peut servir à défendre

la personne d'Honorius, mais ne détruit-il pas en même temps la théorie de l'infalibilité papale ? Quoi ! Jésus-Christ aurait placé l'autorité infallible destinée à sauvegarder sa doctrine en des hommes capables de sacrifier cette doctrine à la crainte, ou de la trahir faute d'intelligence ?

Après de tels aveux, arrachés par la vérité au plus fanatique ultramontain, il est impossible, nous le disons hautement, de soutenir le système de l'infalibilité papale et de ne pas reconnaître qu'il conduit inévitablement à la négation de toute infalibilité dans l'Eglise.

M. de Maistre prouve, par le témoignage du secrétaire d'Honorius, que ce pape n'avait pas compris la lettre de Sergius. Nous acceptons la preuve sans la discuter.

Il affirme en outre que Sergius n'a fait connaître les lettres d'Honorius qu'après la mort de ce pape, arrivée deux ans après qu'il les eut écrites ; il les aurait publiées auparavant, selon notre auteur, si ces lettres eussent contenu le venin du monothélisme. (P. 151.)

Voici les autres preuves en faveur d'Honorius :

Pendant les quarante-deux ans qui suivirent la mort de ce pape, les monothélites ne parlèrent point de la seconde des lettres d'Honorius.

En 641, l'empereur Héraclius, écrivant au pape Jean IV, garda le silence sur les lettres d'Honorius.

En 649, l'empereur Constant II n'en parla point dans sa lettre au pape Martin.

Honorius s'est prononcé toute sa vie contre Sergius, chef des monothélites.

Saint Maxime de Constantinople a reconnu ce fait.

Le pape saint Martin, mort en 655, affirme que le saint-siège n'avait cessé d'avertir Sergius et les monothélites, de les reprendre, de les menacer.

De ces *preuves* M. de Maistre conclut que la *seconde lettre* d'Honorius a été fabriquée, et que la première a été mal interprétée.

Nous pourrions remarquer, sur le premier point, que ceux qui ont gardé le silence sur la seconde lettre d'Honorius, l'ont gardé également sur la première. Si cette première n'en est pas moins authentique, malgré ce silence, comme l'admet M. de Maistre, comment ce même silence prouverait-il la non-authenticité de la seconde?

Quant à l'interprétation favorable des lettres d'Honorius, M. de Maistre fait tout ses efforts pour la faire admettre, mais il ne peut nier ce fait :

Que le sixième concile général et le pape Léon II les ont entendues dans un sens hérétique.

Le concile général et le pape Léon II si rapprochés du temps, et initiés à toutes les circonstances, ont-ils été moins clairvoyants que M. de Maistre, ou quelques auteurs modernes d'après lesquels il a écrit.

Nous proposons cette simple question pour toute réponse aux efforts théologiques et aux distinctions subtiles de l'illustre ultramontain.

Mais les actes du sixième concile n'ont-ils pas été falsifiés par les Grecs? M. de Maistre n'a pas osé aborder cette question; cependant il semble désirer que l'on croie ces actes falsifiés. Il s'est livré pour cela à une dissertation de sept pages sur l'écriture. Il conclut ainsi :

« Toutes les fois qu'un *soupçon de faux* charge quelque monument de l'antiquité, *en tout ou en partie*, il ne faut jamais négliger cette présomption; mais si quelque passion violente de vengeance, de haine, *d'orgueil national*, se trouve dûment atteinte et convaincue d'avoir *eu intérêt à la falsification*, le *soupçon se change en certitude*. »

La certitude est facile à produire pour M. de Maistre. Si l'on appliquait sa règle de critique à tous les monuments de l'antiquité, que les Italiens, par *orgueil national*, regardent comme authentiques, et que les plus grands érudits ont rejetés comme apocryphes, que diraient nos ultramontains admirateurs de M. de Maistre! Le soupçon élevé par

les meilleurs érudits passerait-il facilement dans leur esprit à l'état de certitude?

M. de Maistre, qui a consacré sept pages à l'*écriture cursive*, déclare *n'avoir pas le temps de se livrer à l'examen de la question superflue* de l'authenticité des actes du sixième concile général. (P. 170.) Le docte écrivain se tire *habilement* des mauvais pas.

Cependant si ces actes sont authentiques, M. de Maistre « avoue ne plus rien comprendre à la condamnation d'Honorius. » Il est encore une question fort importante qui ressort de ces actes : c'est que, s'ils sont authentiques, le sixième concile général et le pape Léon II n'ont point cru qu'Honorius parlant comme pape, ait été infaillible.

M. de Maistre a esquivé cette question ; mais il nous est bien permis de l'y rappeler. Tout ce que Léon II et ses successeurs ont pu faire contre Honorius ne prouve rien, dit-il, parce que « tout ce qu'ils ont pu dire n'a rien de dogmatique. » (P. 160.)

Ainsi Léon II, de concert avec un concile œcuménique, condamne solennellement Honorius comme hérétique ; et sa décision *n'a rien de dogmatique !* Il affirme que : « bien loin de gouverner l'Eglise apostolique selon la tradition de la doctrine des apôtres, Honorius s'est efforcé, par une trahison profane, de ruiner la pureté de la foi ! » et ses paroles n'ont rien eu de dogmatique !

Le septième concile a reconnu comme authentiques les actes du sixième ; même le concile de Constantinople, que Rome compte pour le huitième œcuménique et que l'Eglise orientale rejeta, a reconnu l'authenticité des actes du sixième œcuménique, et a confirmé la condamnation d'Honorius. Les papes, au lieu de réclamer, ont adhéré à ces condamnations. L'Eglise romaine n'a fait aucune difficulté de mentionner cette condamnation dans ses livres liturgiques. Holstenius a fait imprimer à Rome même un de ces livres contenant le serment que faisait chaque pape nou-

vellement élu, de recevoir « le sixième concile, qui avait frappé Honorius d'un perpétuel anathème (1). »

Nous pourrions nous étendre davantage sur ces preuves de l'authenticité des actes du sixième concile œcuménique; mais il suffit de les exposer rapidement, pour faire comprendre pourquoi M. de Maistre *n'a pas eu le temps de se livrer à cette question superflue.*

Puisque le grand écrivain ultramontain a soulevé cette question d'Honorius, que ses amis nous permettent de leur adresser ce dilemme: ou le sixième concile général n'a pas compris les lettres d'Honorius, ou il les a comprises.

S'il ne les a pas comprises, l'Eglise n'est pas infaillible dans la fixation du sens des auteurs, c'est-à-dire, sur les *faits dogmatiques*, comme le prétendent nos ultramontains.

S'il les a comprises, Honorius a été hérétique, dans une décision dogmatique, prononcée en sa qualité de chef de l'Eglise; d'où il suit que les papes ne sont pas infaillibles.

Les ultramontains peuvent choisir; mais ce qu'ils sont obligés d'admettre, c'est que les sixième et septième conciles œcuméniques, et les papes qui y ont adhéré, n'ont point cru à l'infaillibilité papale, puisqu'ils ont condamné comme hérétique une définition solennelle du pape Honorius.

Après avoir établi sa théorie de l'infaillibilité, M. de Maistre a entrepris de répondre aux objections qu'on pouvait lui faire. (P. 171 et suiv.)

Il prend d'abord Bossuet à partie; il fait contre l'évêque de Meaux un argument *ad hominem*, avec d'autant plus de sécurité, qu'il n'avait pas de réponse à craindre de la part du grand écrivain.

Bossuet, selon M. de Maistre, s'est déclaré pour l'absolutisme en politique; il ne veut pas qu'un décret royal soit sujet à contrôle; à plus forte raison devait-il accorder à un décret papal les mêmes prérogatives. Si le décret papal ne

(1) *Eccl. Roman. Liber diurnus.*

portait, comme les arrêts royaux, que sur des matières de l'ordre temporel, M. de Maistre aurait raison contre Bossuet; mais faute d'une distinction essentielle, l'homme d'Etat savoyard n'a lancé contre l'évêque de Meaux qu'une bulle de savon.

Bossuet était légitimiste, comme tout le monde l'était de son temps; il enseigne la théorie de l'absolutisme royal, nous n'en disconvenons pas. Nous admettons même, avec M. de Maistre, qu'il faut dans la société un pouvoir suprême qui juge en dernier ressort; que ce pouvoir soit dans un roi, dans une assemblée, dans un président, dans un tribunal, peu importe. Quelle que soit la théorie politique que l'on adopte, il faut toujours en revenir à un pouvoir qui juge sans appel, autrement l'ordre disparaîtrait de la société.

C'est ce pouvoir en général qui vient de Dieu, en ce sens qu'il est la loi essentielle et fondamentale de la société, dont Dieu est l'auteur. L'Evangile n'enseigne pas d'autre *droit divin*; mais de ce que le pouvoir suprême juge sans appel, en doit-on conclure qu'il soit infaillible? Pas le moins du monde; on l'admet comme une *nécessité sociale*, on se soumet à ses sentences, pour le bien général; mais ces sentences ne sont infaillibles ni aux yeux de celui ou de ceux qui les rendent, ni aux yeux de ceux qui s'y soumettent.

L'intérêt général demande qu'elles soient entourées des plus fortes garanties; voilà pourquoi les royalistes honnêtes, comme Bossuet, ont exposé avec zèle et liberté *les devoirs* des rois; et pourquoi aussi, dans certains pays, on a recherché des formes de gouvernement qui offriraient plus de garanties que l'absolutisme d'un *seul*.

Mais de ce que Bossuet s'est prononcé pour la forme de gouvernement temporel qui était admise, de son temps, en France, sans réclamation, s'ensuit-il qu'il n'ait pu, sans inconséquence, ne pas reconnaître l'absolutisme pontifical et l'infaillibilité du pape?

L'autorité dans l'Eglise n'est point soumise aux yicissi-

tudes des gouvernements temporels ; elle a été établie par Jésus-Christ. Il ne s'agit donc que de savoir dans quelles conditions il l'a établie ; une fois ces conditions reconnues, il faut l'admettre telle qu'elle est. Or, Bossuet comprenait, d'après l'Ecriture sainte et la tradition catholique, que l'autorité religieuse réside dans l'épiscopat ; que le pape, malgré sa primauté, n'a le droit d'agir que conformément aux canons ; que son autorité est subordonnée à une loi qui vient d'une autorité supérieure à la sienne ; était-il obligé de mettre l'uniformité entre ses convictions sur l'autorité religieuse et ses opinions politiques ? Nous ne le pensons pas ; mais s'il l'eût fait, nous ne croyons pas être téméraire en disant qu'il eût plutôt renoncé à ses opinions sur l'absolutisme royal qu'à ses convictions sur l'autorité ecclésiastique.

Nous disons que Bossuet n'était pas obligé de mettre d'accord sa politique avec ses convictions sur la nature de l'autorité papale. Pourquoi ? Parce qu'on ne peut raisonner sur le pouvoir temporel de la même manière que sur l'autorité spirituelle.

M. de Maistre, il est vrai, affectionne ce paralogisme qui a été la source de ses plus graves erreurs. Bossuet était un autre logicien que l'illustre Savoyard ; aussi a-t-il compris qu'on devait reconnaître au pouvoir suprême une autorité souveraine, sans lui accorder l'infâbilité, mais qu'un pouvoir religieux, dont l'autorité s'étend sur les consciences, qui doit régler, non-seulement les actes extérieurs comme le pouvoir temporel, mais les pensées, les convictions intimes, ne pouvait exister que revêtu d'une *infâbilité incontestable*.

L'Ecriture et la tradition catholique ne lui ayant point appris que Jésus-Christ eût accordé aux papes le privilége de l'infâbilité, il ne pouvait leur reconnaître une autorité absolue dans l'Eglise.

Le fameux argument de M. de Maistre contre Bossuet n'est donc pas fort accablant pour la mémoire du grand

évêque. Les précautions oratoires que prend notre écrivain n'étaient pas nécessaires (p. 173); elles ne servent qu'à rendre parfaitement ridicule celui qui n'a pas craint de se mesurer avec un génie comme l'évêque de Meaux et de s'adresser à lui, *comme s'il eût* vécu de notre temps et qu'il eût pu entrer en discussion.

Bossuet veut que le pape ne juge que suivant *les canons*.

« C'est là, dit M. de Maistre, une puérilité faite pour amuser les oreilles *puériles*, ou pour en calmer de rebelles. » (P. 174.)

Pourquoi? Parce que, selon M. de Maistre, personne ne peut dire *si le pape a jugé contre les canons, ni le forcer à les suivre?* C'est là précisément la question; il y a, quoi qu'en dise M. de Maistre, autre chose que *l'Eglise mécontente, les tribunaux civils ou le souverain temporel* pour juger le pape, il y a *la vraie Eglise*, exerçant son autorité par ses évêques.

Autre objection de Bossuet et de son historien contre l'insuffisance papale : M. de Bausset, qui aurait fait, selon M. de Maistre, *l'Histoire de Fénelon* et le *Panégyrique* de Bossuet (c'est le contraire qu'il fallait dire), M. de Bausset, disons-nous, a rappelé, en les approuvant, ces paroles de Bossuet :

« Suivant les maximes gallicanes, *un jugement du pape en matière de foi* ne peut être publié en France, *qu'après une acceptation solennelle faite dans une forme canonique*, par les archevêques et évêques du royaume, et *entièrement libre*. (P. 174.)

M. de Maistre est tout scandalisé de ces paroles. « Toujours des énigmes! » dit-il. Nous ne voyons certes rien d'énigmatique dans les paroles qui précèdent; elles sont d'une clarté à désespérer tous les fabricateurs de nouvelles opinions sur l'absolutisme papal; car enfin Bossuet, malgré quelques erreurs qui tenaient plus de son éducation et de sa position que d'une conscience libre et indépendante, avait le génie catholique. S'il a prononcé de telles paroles,

tous les latins peuvent bien les prononcer après lui et déjouer ainsi les entreprises d'un fanatisme ultramontain qui ne fait aucune difficulté de violer même le dépôt de la foi, lorsque ce crime peut être utile à sa cause.

M. de Maistre, pour répondre à *l'objection* de Bossuet, suppose que les évêques ne sont que les *organes nécessaires qui doivent faire connaître aux fidèles la décision du souverain pontife*. C'est la proposition contradictoire qui est catholique; toute décision dogmatique ne doit venir que de l'Eglise, par l'organe des évêques, qui sont, chacun pour son diocèse, les organes et les échos de la foi *constante et universelle*.

Si M. de Maistre eût été initié à la vraie théologie catholique, il eût compris Bossuet, et n'eût pas fait des paroles du grand et savant évêque « des maximes évidemment faites pour voiler les difficultés, pour troubler les consciences délicates, pour enhardir les mal-intentionnés. »

Les maximes de Bossuet ne peuvent être telles que pour des ignorants et des fanatiques, qui ne veulent voir de salut et de sécurité que dans le servilisme de l'intelligence; que dans un despotisme papal plus propre à jeter le ridicule et le mépris sur l'autorité de l'Eglise qu'à rallier à sa cause les hommes de cœur et d'intelligence.

M. de Maistre cite Fénelon, Pithou et Fleury pour démontrer qu'en matière de foi le jugement du pape est souverain. Il eût mieux fait de citer les Pères de l'Eglise qui ne reconnaissent même pas le pape, à plus forte raison, qui ne lui attribuent aucune autorité doctrinale.

Fénelon avait ses raisons pour flatter le pape et empêcher son assemblée provinciale de s'occuper de l'affaire des *Maximes des Saints*. Les paroles que cite M. de Maistre (p. 175) ne font pas connaître la véritable opinion de l'archevêque de Cambrai sur l'autorité du pape en matière de foi. M. de Maistre aurait pu la trouver dans le traité *Du Souverain Pontife*, où Fénelon, sans être bien franchement gallican, soutient cependant des opinions contraires à celles de notre écrivain.

C'est donc sans aucune bonne foi que M. de Maistre a cité Fénelon en sa faveur.

Pithou et Fleury affirment que le pouvoir du pape est quelquefois au-dessus des coutumes particulières de certaines Eglises. Donc, conclut M. de Maistre, Pithou et Fleury reconnaissent la souveraineté du pape *en matière de foi*.

Comment trouve-t-on cette conséquence?

Pithou, Fleury, tous les gallicans reconnaissent que le pape peut se prononcer contre une coutume qui serait opposée à une loi générale, aux canons; qu'il peut l'abolir, en sa qualité d'organe de l'Eglise, chargé de la surveillance universelle.

Pour conclure de cette autorité *de délégation* à une autorité souveraine et absolue, il faut avoir toute la pénétration de M. de Maistre. Les gallicans les plus décidés, comme Pithou, accordaient trop au pape; mais la vérité exige qu'on ne les fasse pas plus papistes qu'ils ne l'ont été.

Notre docte écrivain trouve *plaisant* que les parlements se soient arrogé le droit de contrôler, aussi bien que les évêques, les décisions papales. (P. 177 et suiv.)

Nous ne trouvons là de *plaisant* que l'orgueilleuse ignorance de notre auteur. Il ne savait pas, à ce qu'il paraît, qu'avant la révolution de 89, l'Eglise et l'Etat étaient tellement unis que les *lois de l'Eglise* devenaient *lois de l'Etat*; il ne savait pas non plus, ce semble, que les parlements étaient gardiens des lois de l'Etat et que l'enregistrement était nécessaire pour qu'une loi quelconque devint loi de l'Etat. Quand on sait ces choses, on ne trouve vraiment rien de *plaisant* dans l'examen que faisaient les parlements des décisions ecclésiastiques, papales ou épiscopales. C'était bien leur droit, avant d'*enregistrer* ces décisions et de leur donner le caractère de *lois de l'Etat*, de voir si elles ne contenaient rien de contraire aux autres lois fondamentales dont ils étaient les gardiens.

M. de Maistre est donc le seul *plaisant* que l'on puisse rencontrer en cette discussion.

IX

Dans le second livre de l'ouvrage intitulé : *Du Pape*, M. Joseph de Maistre considère le pape *dans son rapport avec les souverainetés temporelles*.

Telle est la doctrine qu'il expose :

La souveraineté est nécessaire dans la société. La souveraineté qui doit être préférée, c'est l'absolutisme. L'Europe, qui n'a cessé de graviter vers la liberté, ne sait ce qu'elle veut. L'Asie et l'Afrique sont plus raisonnables qu'elle. A toutes les époques, « elles ont dit à un homme : *Faites tout ce que vous voudrez, et, lorsque nous serons las, nous vous égorgerons...* » Ce droit public est *court et clair*, mais on ne peut conseiller à l'Europe de l'adopter : en conséquence, il faut avoir recours à un autre moyen. Les diverses tentatives de constitution ont échoué, même en Angleterre. Ce n'est donc pas là qu'est le remède contre les excès de pouvoir : ce remède est dans la papauté, institution divine qui a le droit de contrôler les actes des autres souverainetés, et de délier au besoin les sujets des serments de fidélité qu'ils pourraient avoir faits. Les souverainetés sont de *droit divin et infaillibles*, mais il peut arriver qu'un dépositaire de la souveraineté soit un tyran. Dans ce cas, faut-il se révolter? Non. Faut-il résister? Oui. Mais comment résister légalement et sans trouble? En s'adressant au pape, qui aurait entre les mains les intérêts de l'humanité et qui déposerait le tyran. Cette déposition équivaudrait à sa mort et n'apporterait pas plus de trouble dans l'État.

En dehors de cette intervention du pape, il n'y a d'autre moyen de résistance que l'insurrection: il faut donc choisir, puisque la résistance est parfois nécessaire, entre l'autorité supérieure et sans limites du pape et l'insurrection.

Le pape n'aurait pas seulement le droit de résister dans

les cas exceptionnels où il devrait déposer les princes ; il aurait encore son *veto* contre tous les souverains dans les cas où ils se permettraient des actes contraires aux lois fondamentales de l'Etat, et surtout contraires à la religion.

Telle est la théorie développée dans les quatre premiers chapitres du second livre *Du Pape*. A la fin du quatrième chapitre, nous trouvons ce passage, qui mérite d'être copié textuellement (p. 228) :

« La puissance pontificale est, par essence, la moins sujette aux caprices de la politique. Celui qui l'exerce est de plus *toujours vieux, célibataire* et prêtre, ce qui exclut les quatre-vingt-dix neuf centièmes des erreurs et des passions qui troublent les Etats. Enfin, comme il est éloigné, que sa puissance est d'une autre nature que celle des souverains temporels et *qu'il ne demande jamais rien pour lui*, on pourrait croire assez légitimement que si tous les inconvénients ne sont pas levés, ce qui est impossible, il en resterait du moins aussi peu qu'il est permis de l'espérer. »

M. de Maistre fait, dans ce tableau, un portrait de fantaisie. L'histoire nous dit si les papes n'ont jamais rien demandé pour eux; si la politique n'a pas été, pour un grand nombre d'entre eux, un mobile plus puissant que la religion et le bien de l'Eglise; si plusieurs papes ont été véritablement *célibataires*, et si leurs passions n'ont pas été au contraire un sujet de scandales et de troubles pour l'Eglise. L'histoire nous dit encore si la vieillesse ordinaire des papes, au lieu d'être une garantie de paix et de noble indépendance, n'a pas été pour une foule d'ambitieux un moyen de s'emparer de l'administration, du gouvernement de l'Eglise, de s'enrichir en trafiquant de tout ce que le christianisme a de plus sacré.

A l'époque où les papes exerçaient en Occident la haute suprématie que M. de Maistre regarde comme la plus forte garantie contre le mal et la tyrannie, la cour de Rome était le gouvernement le plus despote et le plus corrompu.

Les hommes les plus éminents du moyen âge nous ont fourni à ce sujet de bons renseignements. Qu'on lise Pierre Damien, Bernard, Vincent Ferrier, Clemengis, Gerson, et l'on aura des éléments plus que suffisants pour apprécier la théorie de M. J. de Maistre. Les faits sont là qui lui donnent le démenti le plus complet. Les spéculations financières de la cour de Rome sur les bénéfices ecclésiastiques de tous les États suffisent à elles seules pour infliger la note d'absurdité à cette théorie ; car les scandales financiers, dont on se plaint à bon droit de nos jours, n'ont pas un caractère aussi avilissant que ceux des employés de la cour de Rome, qui spéculaient non-seulement sur des biens consacrés à Dieu, destinés, pour la plus grande partie, au culte et aux pauvres, mais encore, par les réserves et les expectatives, sur la mort même de ceux qui en avaient l'administration. Pour ces employés, tout était marchandise : les lois les plus saintes, les fonctions, les dignités, les ordres, les sacrements eux-mêmes, tout enfin dans l'Église était réduit à l'état de moyen d'avoir de l'argent. Les intrigues politiques des papes, surtout au xvi^e siècle ; les désordres de tant de papes, surtout au viii^e siècle, désordres égalés sinon surpassés par Alexandre VI, disent assez si le trône papal est à l'abri des combinaisons de la politique et des passions les plus dégradantes.

Quand on a étudié l'histoire de la papauté, non dans des apologies calculées, mais dans les monuments eux-mêmes, on reste stupéfait de l'audace où de l'ignorance de M. de Maistre, lorsqu'on lit des passages comme celui que nous avons cité.

Cet écrivain ne veut pas répondre à ces faits particuliers ; il prétend s'élever si haut qu'il ne les voit plus. « Du point où il faut s'élever, dit-il (p. 234), pour embrasser l'ensemble, on ne voit plus rien de ce que vous voyez. Partant, il n'y a pas moyen de vous répondre, à moins que vous ne vouliez prendre ceci pour une réponse. »

Nous n'y sommes pas du tout décidé. Il est possible que

M. de Maistre s'élève si haut qu'il ne voie plus rien. Les montagnes de préjugés sont peut-être comme les montagnes ordinaires ; leur sommet est enveloppé de nuages si épais que ceux qui les gravissent ne voient plus rien de ce qui est au-dessous d'eux. Nous préférions rester sur la terre pour voir ce qui s'y est passé et le considérer dans ses détails, car nous sommes assez *prosaïque* pour croire qu'un ensemble n'est composé que de ses détails, comme un corps n'est composé que de ses parties. Si vous ôtez à un corps chacun de ses membres, nous ne savons pas trop comment on pourra ensuite le considérer d'une manière générale.

En observant la papauté au moyen âge, nous la voyons abuser de son autorité suprême pour susciter des difficultés à des princes qui n'avaient souvent d'autre tort que celui de contester cette prééminence que des papes s'attribuaient ; nous la voyons rançonner les peuples de diverses manières soi-disant *spirituelles* ; prélever des impôts énormes sur les biens ecclésiastiques de toutes les contrées ; lancer des excommunications, c'est-à-dire vouer à l'opprobre en ce monde et à l'enfer dans l'autre, ceux qui voulaient faire la plus modeste opposition à ses projets, à ses empiétements ; travailler à dominer le monde par des moyens violents, par l'Inquisition, ses tortures et sa législation exceptionnelle, plutôt que par les douces lois de l'Évangile, par l'exemple des vertus et par les moyens de persuasion.

Ces faits sont innombrables, continus, dans l'histoire de la papauté au moyen âge ; ils nous sont attestés par des écrivains graves, pieux, dont plusieurs sont honorés d'un culte public dans l'Eglise latine.

S'imaginer que l'on répond à tous ces faits en disant que l'on s'élève trop haut pour les voir, c'est se moquer de ses lecteurs et mettre de côté les plus simples inspirations du bon sens.

Mais, du moins, M. J. de Maistre a-t-il eu une idée de ce que fut la souveraineté des papes au moyen âge ? Non. Il

l'envisage comme un *droit public* parfaitement déterminé et sur lequel les divers Etats étaient d'accord. (P. 231.) Les papes, selon notre auteur, n'ont point prétendu à la toute-puissance temporelle, mais seulement à une suprématie sur tous les princes et tous les Etats, laquelle suprématie était, à leurs yeux, une conséquence légitime de leur toute-puissance spirituelle. (P. 311.) Admettons ce principe, quoique très-contestable ; s'ensuit-il que cette suprématie ait été « *la puissance choisie et constituée* dans le moyen âge pour faire équilibre à la souveraineté temporelle et la rendre supportable aux hommes ? » (P. 319.) Quand et en quel lieu fut-elle *constituée* ? On ne trouve dans l'histoire aucune trace de ce prétendu droit public qui aurait attribué au pape telle ou telle prérogative sur le temporel. Tout ce que l'on rencontre dans l'histoire, ce sont des entreprises, des prétentions contre lesquelles les souverains et surtout les rois de France ont toujours protesté. Plusieurs souverains se sont, il est vrai, déclarés feudataires des papes, afin de donner à leur territoire comme une consécration religieuse et le garantir contre leurs voisins ; les papes ont exercé les droits de seigneurs féodaux sur ces fiefs ; ont lancé des excommunications contre ceux qui ne voulaient pas respecter ce qu'ils regardaient comme une partie du patrimoine de saint Pierre ; mais de ces faits exceptionnels, on ne peut, sans abus, conclure à un droit public, à une autorité *constituée, choisie,* et reconnue généralement. Les papes ont bien *prétendu* avoir cette autorité universelle, mais elle n'a été qu'une *prétention*, non un droit reconnu. Que leurs actes, en certaines circonstances, aient été bons ; que leur intervention ait été parfois utile, à une époque où l'Europe était partagée entre mille petits tyrans qui ne suivaient que leur volonté ou leurs passions dans l'exercice de leur pouvoir ; nous n'avons aucune raison de le nier, nous l'admettons même sans difficulté ; mais doit-on tirer de là cette conséquence : que l'établissement de leur puissance au moyen âge était

nécessairement impossible ou divin? (P. 325.) Les circonstances l'expliquent au contraire d'une manière très-satisfaisante: L'intervention des papes dans les affaires temporielles est née de la féodalité et est morte avec elle.

Il y avait, au fond des âmes, pendant le moyen âge, beaucoup de foi, même chez la plupart des seigneurs dont la conduite était répréhensible; cette foi n'était pas éclairée; elle était aussi peu raisonnée, mais aussi sincère que celle de l'enfant. Il était donc naturel que le caractère sacerdotal fût respecté de ces seigneurs, et que le sacerdoce, surtout dans le pape, qui en était la plus haute personnification, eût sur eux une influence considérable; c'est pour cela que les seigneurs les plus faibles se mettaient, eux et leurs États, sous la sauvegarde du sacerdoce, afin d'effrayer leurs ennemis et d'arrêter leurs entreprises. De là sont venus les droits de suzeraineté exercés par des évêques et des abbés, et les droits de refuge reconnus à certaines églises. Les droits de suzeraineté du pape n'avaient pas une autre origine; aussi la plupart d'entre eux n'ont-ils pas prétendu les exercer sur les Etats qui ne les avaient pas reconnus pour suzerains. C'est ainsi qu'Innocent III reconnaissait formellement que la France ne s'était jamais reconnue vassale du saint-siège, et qu'elle avait conservé à cet égard toute sa liberté. On sait comment fut traité Boniface VIII lorsqu'il prétendit étendre à la France sa suzeraineté. A mesure que les liens féodaux se brisèrent, la suzeraineté des papes devait disparaître; c'est en effet ce qui est arrivé. En vain affirmèrent-ils que leurs *droits* féodaux étaient une conséquence de leur autorité spirituelle; on n'en crut rien, et aujourd'hui, personne n'oseraît prétendre *ouvertement* qu'il faille rétablir ces *droits*; nous disons *ouvertement*, car, en secret, il est certain que des esprits chimériques rêvent la suprématie universelle des papes, même dans l'ordre temporel. C'est la doctrine des journaux papistes qui en parlent assez clairement, surtout depuis le *Syllabus* qui a consacré cette doctrine. Des écri-

vains papistes ne sont même pas fort éloignés de proclamer hérétiques ceux qui soutiennent que la suzeraineté des papes au moyen âge est née des circonstances; qu'elle ne fut point *universelle*; qu'elle ne s'exerça qu'en Europe et sur un petit nombre d'États qui avaient cru devoir se déclarer vassaux du saint-siège; qu'il est impossible de songer aujourd'hui à son rétablissement.

Quoi que disent les ultramontains, on n'est point obligé de croire que le pape ait eu, *de droit divin*, la suzeraineté temporelle. L'histoire démontre qu'elle a eu une origine humaine; et M. de Maistre, qui la proclame *divine*, est obligé de convenir en même temps qu'elle naquit, au moyen âge, *de la force des choses*. (P. 331.) La vérité lui a arraché cette contradiction.

Si nous en croyons M. J. de Maistre, l'intervention des papes dans les affaires temporelles aurait eu des résultats prodigieux pour le bien de la société, et ces résultats auraient été obtenus au moyen des excommunications. En même temps, il reconnaît que les excommunications n'étaient suivies ordinairement que de peu d'effet. Citons (p. 328):

«Quels étaient les résultats de ces grands jugements (les excommunications)? Le souverain entendait raison ou avait l'air de l'entendre; il s'absténait, pour le moment, d'une guerre criminelle; il renvoyait sa maîtresse, pour la forme; quelquefois cependant la femme reprenait ses droits; des puissances amies, des personnages importants et modérés s'interposaient; et le pape, à son tour, s'il avait été ou trop sévère ou trop hâtif, prêtait l'oreille aux remontrances de la sagesse. »

De plus, notre auteur soutient que la suprématie des papes ne s'est exercée que sur trois objets: la sainteté des mariages, le maintien des lois ecclésiastiques et des mœurs sacerdotales et la liberté de l'Italie. (P. 266 et suiv.)

Comment une autorité, dont l'exercice a été, d'un côté, circonscrit sur ces trois objets, et de l'autre, a eu si peu de

résultats, a-t-elle pu produire dans la société entière le bien que lui attribue M. J. de Maistre? L'histoire et la vérité lui arrachent encore ces aveux qui détruisent radicalement sa théorie.

Nous n'avons pas besoin de passer en revue, avec l'auteur les faits qui prouvent que les papes ont déposé des souverains; que plusieurs souverains eux-mêmes ont adhéré à l'invention des papes dans les affaires temporelles. Personne ne nie qu'il en ait été ainsi; tout le monde reconnaît que des souverains se sont déclarés feudataires des papes, et ont contracté à leur égard les devoirs de la vassalité; mais, encore une fois, tout cela ne prouve pas en faveur d'un droit public, universel et *constitué*; ne prouve pas surtout que l'intervention pontificale, dans les affaires temporelles, soit d'origine divine et une conséquence directe ou indirecte d'une autorité spirituelle qui elle-même est une usurpation.

L'intervention des papes a-t-elle été une source de troubles et de guerres, surtout en Italie et en Allemagne? Tous les historiens le disent, même le Père Maimbourg, même Muratori; mais M. J. de Maistre déclare, avec ce ton de modestie qu'on lui connaît, et décide que le Père Maimbourg, sage sur le reste, est fou sur cette question (p. 370); que Muratori, quoique *très-impartial*, a été distrait, lorsqu'il a vu, dans les Guelfes, les catholiques ou partisans de la paupauté. (P. 373.) Quant à M. J. de Maistre, il se proclame seul de bonne foi et seul instruit de l'histoire du moyen âge; il affirme que les papes, en se mêlant des affaires temporelles, n'ont pas causé le moindre mal, et n'ont fait que du bien. Entre tous les historiens qui disent le contraire, et M. J. de Maistre, on est libre de choisir.

Cependant, notre écrivain veut bien reconnaître que tel pape en particulier a pu avoir des torts. (P. 376.) C'est vraiment bien heureux que le champion du pouvoir temporel consente à faire cet aveu.

Nous ne nous sommes attaché, dans cette réfutation du second livre *Du Pape*, qu'aux *principes*. Ces principes sont faux, contradictoires, appuyés sur des faits erronés. L'auteur n'a même pas de principes fixes ; il s'avance, avec un aplomb imperturbable, à travers toutes les questions, tranche, décide, affirme, sans se donner la peine de prouver et de concilier telle de ses assertions avec telle autre qui la contredit ; il distribue la louange et le blâme aux hommes les plus graves, sans daigner rendre compte des motifs de ses jugements ; si l'on objecte un passage de l'Évangile contre la puissance temporelle des papes, c'est, dit-il, *un lieu commun*, et il passe. Si un historien grave émet une opinion contraire à celle qu'il patronne, c'est un impie, un ennemi de l'Eglise, un fou, un ignorant.

Tels sont les procédés de M. J. de Maistre ; il se croit fort parce qu'il ne doute de rien ; il ne croit même pas que l'on ose jamais contrôler ses assertions ; il s'imagine que son dogmatisme imposera ses idées. Il ne s'est pas trompé sur ce dernier point, en ce qui concerne l'école ultramontaine qui l'a choisi pour son oracle et son prophète ; mais cette école ne réussira pas à nous persuader que M. de Maistre ait été autre chose qu'un *illuminé*, qui a pris ses idées pour la doctrine catholique, et dont les théories ne peuvent soutenir l'examen d'un homme sérieux et instruit.

X

Le troisième livre de l'ouvrage de M. J. de Maistre est consacré au pape, considéré *dans son rapport avec la civilisation et le bonheur des peuples*. Dès les premières lignes, l'auteur inscrit un des plus étranges paradoxes qu'il se soit permis, ce qui n'est pas peu dire, car nous en avons déjà noté d'assez extraordinaires : « Les biensfaits du christia-

nisme, dit-il, sont ceux des papes, le christianisme *n'ayant d'action extérieure que par eux* (p. 402). »

Ainsi, lorsque le siège de Rome n'a été occupé que par des papes scandaleux, par exemple au VIII^e siècle ; lorsque, comme aux XV^e et XVI^e, il ne compte guère, parmi ceux qui l'ont occupé, que des ambitieux et des intrigants, le christianisme n'avait d'action extérieure que par des hommes qui en méprisaient ouvertement les préceptes ! Ainsi, les génies chrétiens qui ont exercé sur le monde l'action la plus salutaire, les saints qui l'ont édifié de leurs vertus héroïques, les savants théologiens qui ont revêtu les vérités chrétiennes des plus vives clartés, les martyrs qui ont répandu leur sang pour l'Evangile, tout cela n'a jamais dû être compté pour *l'action extérieure du christianisme, puisqu'il n'a d'action extérieure que par les papes !*

Ne nous arrêtons pas plus longtemps devant cette erreur blasphématoire qui résume toute l'influence sociale d'une religion divine dans *un homme* soumis, comme tout autre homme, aux misères, aux passions, aux inclinations perverses, à l'ignorance ! Il faut que l'amour du paradoxe soit bien fort, pour qu'un homme doué de sens ait laissé couler de sa plume la phrase que nous avons citée !

Développant son erreur, M. J. de Maistre attribue au pape les missions catholiques, les seules, dit-il, qui aient du résultat pour la propagation de la lumière évangélique. Les missionnaires des Eglises séparées et qui ne sont pas unis au pape « ressemblent, dit-il, à ces animaux que l'art instruit à marcher sur deux pieds et à contrefaire quelques attitudes humaines. » Ces chiens savants peuvent quelquefois se faire admirer, mais on s'aperçoit qu'en eux « tout est forcé et qu'ils ne demandent qu'à retomber sur leurs quatre pieds. »

M. J. de Maistre croyait sans doute avoir eu beaucoup d'esprit en faisant cette comparaison inconvenante ; quant à nous, il nous semble qu'un vrai chrétien ne se permet

jamais de comparer à un *chien* un être dû par Dieu d'intelligence, pour lequel le Christ est mort; encore moins un homme qui croit en Jésus-Christ, qui a été incorporé à Jésus-Christ par le baptême; un homme qui, pensant au fond de sa conscience posséder la vérité chrétienne, quitte son pays pour aller initier à la connaissance de l'Évangile des hommes encore *assis à l'ombre de la mort*.

Nous voulons bien admettre, avec M. de Maistre, que les missionnaires protestants n'ont jamais obtenu beaucoup de résultats; mais les missionnaires catholiques en ont-ils obtenu davantage? Qu'on jette les yeux sur les contrées évangélisées depuis tant de siècles, sur la Chine, le Japon, et l'on se convaincra du peu de succès des missionnaires romains. Comment l'Amérique est-elle devenue en partie chrétienne? Parce qu'une population européenne y a remplacé les indigènes, dépouillés, massacrés ou refoulés dans les contrées sauvages, où ils sont encore avec leurs usages, leurs mœurs et leurs religions. A quoi bon dissimuler la vérité, quand des faits aussi éclatants sont là pour l'attester?

M. de Maistre n'a donc pas dit la vérité, lorsqu'il a prétendu que les missions romaines avaient été fécondes. Quand elles l'auraient été, faudrait-il en attribuer les résultats au pape? Oui, dit M. de Maistre, car « l'Eglise a seule l'honneur, la puissance et le droit des missions; et sans le souverain pontife, il n'y a point d'Eglise (p. 419).»

Jusqu'où peut aller l'aveuglement des hommes de parti!

En voici encore une preuve:

« N'est-ce pas le souverain pontife qui a civilisé l'Europe, et créé cet esprit général, ce génie fraternel qui nous distinguent? » D'abord, sommes-nous distingués en Europe par notre esprit général, par notre génie fraternel? M. de Maistre ne le pense pas, puisque son livre *Du Pape* n'est pour ainsi dire qu'une critique outrée des opinions qui ont le plus de vogue en Europe, et qu'il considère, lui, comme destructives de toute harmonie sociale, de toute paix. Si nous ne

possédons ni l'*esprit général* ni le *génie fraternel*, comment les papes l'auraient-ils produit ? Et si l'harmonie, l'accord, la fraternité évangélique régnaient parmi nous avec autant d'empire que nous voyons régner la discorde, la diversité d'opinions et la haine, sur quelles preuves s'appuierait M. de Maistre pour établir qu'une si heureuse situation est l'œuvre de la papauté ? Les papes des IV^e et V^e siècles ont envoyé des apôtres aux peuples barbares ; ils ont envoyé les jésuites en Amérique, en Chine et aux Indes (419 à 421). M. de Maistre conclut de là qu'ils ont civilisé l'Europe et lui ont inspiré l'*esprit général* et le *génie fraternel* qui nous distinguent.

Des papes aux IV^e et V^e siècles ! Les jésuites civilisateurs ! De telles énormités ne se réfutent pas.

Si M. de Maistre s'était contenté de dire que plusieurs évêques de Rome, pendant les premiers siècles ont travaillé à répandre les lumières de l'Evangile ; que, secondés par d'autres saints évêques et des prêtres zélés, ils ont lutté contre les principes abrutissants du paganisme, et cherché à répandre dans le monde les salutaires enseignements de l'Evangile, nous n'eussions qu'applaudi à une opinion aussi juste ; mais d'aller attribuer aux papes, c'est-à-dire aux évêques de Rome depuis le moyen âge et aux jésuites des œuvres si magnifiques, c'est se moquer de ses lecteurs avec d'autant plus d'audace que les résultats préconisés n'ont jamais existé.

Si nous en croyons M. de Maistre, les papes ont été non-seulement les seuls propagateurs de l'Evangile, mais les uniques défenseurs de la *liberté civile des hommes*.

Par liberté civile, M. de Maistre entend l'exemption de l'esclavage.

L'homme est né esclave (p. 426), selon notre philosophe ; réduit à lui-même, il est trop méchant pour être libre (p. 427) ; partout où la liberté civile est générale, tout gouvernement est impossible (*ibid.*). De là vient que l'*esclavage* a été l'*état naturel* d'une très-grande partie du genre humain

jusqu'à l'établissement du christianisme. Le bon sens universel sentait la nécessité de cet ordre de choses (*ibid.*). Lucain a formulé une maxime fort juste, lorsqu'il a dit que « le genre humain est fait pour quelques hommes (*ibid.*) » « Mais enfin, ajoute M. de Maistre, la loi divine parut sur la terre: tout de suite elle s'empara du cœur de l'homme et le changea d'une manière faite pour exciter l'admiration éternelle de tout véritable observateur (p. 429). »

Nous ne voulons certes pas nier la divine influence du christianisme sur le cœur de l'homme et, par suite, dans la société; mais M. de Maistre tombe dans l'erreur la plus insoutenable, lorsqu'il prétend que l'Evangile a donné à l'homme une nature différente de celle qu'il avait auparavant. L'homme est, depuis le christianisme, ce qu'il était avant. Toujours les principes indestructibles de la justice ont été au fond de sa conscience. L'Evangile n'a été que le développement de ces principes et de la morale éternelle que Dieu a inscrite dans le cœur de l'homme, comme sur la pierre du Sinaï, et dans les paraboles évangéliques; que l'homme ait eu plus de secours pour l'observer depuis la prédication de Jésus-Christ, que la séve évangélique ait fécondé son cœur trop longtemps stérile pour le bien, nous l'admettons; mais nous disons en même temps que c'est bouleverser tous les principes que de nous donner, comme l'état naturel de l'homme avant l'Evangile, ce que l'Evangile a condamné comme un crime.

L'Eglise a combattu l'esclavage surtout en propageant la charité, nous le croyons; mais l'Eglise n'est pas le pape, quoi qu'en dise M. de Maistre, et nous ne consentirions jamais à attribuer au pape ce qui appartient à l'*Eglise*. Les papes ont fait des esclaves et veulent encore en faire chaque jour, car ils veulent dominer non-seulement sur les corps mais sur les âmes; mais jamais ils n'en ont affranchi.

L'Eglise, en propageant les principes évangéliques, a fait au monde un bien immense; c'est un fait que personne

ne nié. Ce bien eût été plus grand encore si des papés, des évêques, des prêtres, plus paisiens que chrétiens, n'avaient pas entravé son action bienfaisante ; mais doit-on dire qu'il faut au monde, ou un principe divin identifié dans le pape, ou l'esclavage ? « Le gouvernement seul, dit M. de Maistre, ne peut gouverner. Il a donc besoin comme d'un ministre indispensable, ou de l'esclavage qui diminue le nombre des volontés agissantes dans l'État, ou de la force divine qui, par une espèce de *greffe* spirituelle, détruit l'apréte naturelle de ces volontés, et les met en état d'agir ensemble sans se nuire (p. 432). » Ainsi, tout gouvernement n'est possible que par la *destruction* de la volonté humaine. Sans volonté, qu'y a-t-il dans l'humanité ? des machines, des automates. Pour M. de Maistre, tout gouvernement n'est donc qu'un agent qui imprime l'impulsion à une machine. Si un rouage dérange ou entrave le jeu de la machine, il faut l'enlever ; de là ces *belles théories* sur l'esclavage et le bourreau, qui ne peuvent être remplacés que par le pape, auquel M. de Maistre accorde l'insigne privilége d'être l'agent *divin* pour *détruire* les volontés et les *mettre en état d'agir ensemble sans se nuire*. Depuis dix-huit cents ans, cet agent fonctionne, puisque M. de Maistre, comme tous les papistes, fait remonter la papauté à saint Pierre. Or, l'histoire de tous les peuples, leurs discussions, leurs révolutions religieuses, leurs luttes sanglantes, où les papes prirent tant de part, disent assez haut que la théorie de M. de Maistre n'est qu'un rêve de cerveau malade, qui prend des chimères pour des réalités.

Le christianisme est un principe de paix et d'harmonie entre les volontés et les intelligences. Mais peut-on raisonnablement dire, d'une manière absolue, que l'Eglise qui représente et conserve les principes du christianisme est *tout un* avec le pape (p. 432) ? Peut-on dire raisonnablement que le christianisme, qui exerce son influence bienfaisante par mille moyens, n'a qu'un « pouvoir nul dès qu'il n'est

pas concentré dans une main unique qui l'exerce et le fait valoir (p. 434)?» Que le christianisme n'a d'*existence, d'action, de pouvoir, de considération, de nom même que par le pape* (*ibid.*)? Que « sans le pape il n'y a point de véritable christianisme , opérateur , puissant , convertissant , régénérant , conquérant , *perfectilisant* (p. 435)?»

Voilà pourtant ce qu'affirme M. de Maistre. Ainsi, pour lui, plus de distinction entre le clergé et l'Eglise, entre l'Eglise et le christianisme, entre le christianisme et le pape. Dieu au ciel, le pape sur la terre ; l'un et l'autre exerçant la même puissance pour le gouvernement du troupeau humain : telle est la théorie qu'il nous donne pour la *vérité*.

Et c'est cette vérité qui est enseignée aujourd'hui officiellement par le siège romain !

Nous ne suivrons pas M. J. de Maistre dans ses recherches sur la continence sacerdotale, telle que l'entendaient les peuples et les philosophes de l'antiquité. Cela nous éloignerait de notre sujet, qui est de considérer, avec notre auteur, le *pape dans son rapport avec la civilisation et le bonheur des peuples*.

M. J. de Maistre a fait son étude sur les traditions antiques, pour établir que la loi de la continence a été regardée, de tout temps, comme un moyen civilisateur. Il arrive ensuite au pape et il prétend que *la nature était trop forte pour être vaincue par la loi divine*; elle ne pouvait l'être, ajoute-t-il, que *par la toute-puissance inflexible des souverains pontifes* (p. 468, 469).

Ainsi les souverains pontifes possèdent, d'après M. J. de Maistre, la toute-puissance sur la *nature humaine*; ils peuvent *la vaincre*, et ils ont sur elle une influence plus forte que la *loi divine* elle-même. Ainsi Dieu a besoin de la *toute-puissance des souverains pontifes* pour faire observer sa loi; sa parole, par conséquent, ne peut avoir d'effet que si les souverains pontifes veulent bien lui venir en aide. L'Écriture sainte nous apprend que c'est la *loi divine qui con-*

vertit les âmes; que Dieu seul peut changer, améliorer la nature; que, seul, *il donne la continence*; mais M. J. de Maistre est plein d'un si vif enthousiasme pour le pape, que Dieu et sa parole ne sont rien, en présence de celui dont il a entrepris de chanter la puissance et la gloire.

Aurait-on pu croire qu'un homme religieux, qu'un écrivain, exalté par nos ultramontains comme le premier philosophe chrétien, aurait pu se laisser entraîner par ses préjugés à des énormités aussi impies?

La loi du célibat est due principalement à Grégoire VII et à ses successeurs sur le siège de Rome, nous ne le contestons pas; mais faut-il conclure de là que ce sont les papes qui aient assis le sacerdoce sur des bases inébranlables? (P. 469.) Alors même que la loi du célibat serait aussi utile qu'on le dit, elle ne constituerait pas le sacerdoce, qui n'a et ne peut avoir d'autre base que l'institution divine. Que l'on exalte tant qu'on voudra une loi ecclésiastique, il ne sera jamais permis de la donner comme la base d'un ordre qui a sa source dans la parole de l'homme-Dieu, et comme absolument nécessaire à l'exercice du christianisme.

Jamais le célibat n'a été imposé aux prêtres, dans les Églises orientales; cependant le sacerdoce et les institutions chrétiennes n'y existent-ils pas? M. de Maistre, en défendant la loi du célibat, a donc exagéré sur ce point, comme sur tous les autres. Il exagère encore dans son parallèle entre le prêtre catholique et les ministres des autres cultes. Nous ne voulons point rabaisser le prêtre romain, mais il ne faut pas l'exalter au détriment des autres, si l'on veut mériter quelque confiance; il ne faut pas surtout faire du clergé un tableau de fantaisie. Il y a bien des ombres à ce tableau; il faut l'avouer tout haut, si l'on veut que le public admire les traits de vertu que l'on doit exalter.

En terminant son paragraphe sur le célibat, M. de Maistre revient sur l'erreur qu'il a précédemment soulevée, que,

par cette loi, *les papes doivent être considérés comme les véritables instituteurs du sacerdoce !* Il déclare que si l'on n'adopte pas cette conclusion, on n'est pas *juge compétent*. On est du moins théologien exact en affirmant que l'opinion de M. J. de Maistre est une hérésie qui s'attaque à l'essence même du sacerdoce.

De plus, on prouve que l'on sait l'histoire, en disant que le célibat n'a été pratiqué que par exception dans l'Eglise romaine; que la loi qui l'impose a plus servi par conséquent l'immoralité que la civilisation.

Après la question du célibat, M. J. de Maistre traite celle de l'institution de la monarchie européenne. Ce sont les papes, dit-il, qui ont institué cette monarchie; ils ont été la *source de la souveraineté* (p. 514), et par là ils ont hâté la civilisation des peuples. Par suite de l'action de l'Eglise, *c'est-à-dire du souverain pontife* (p. 505), il s'opéra en Europe une telle transformation de la souveraineté, que tous les cœurs catholiques proclamèrent une charte qui peut être ainsi résumée : «Les rois abdiquent le pouvoir de juger par eux-mêmes, et les peuples, en retour, déclarent les rois *infaillibles et inviolables.* » (P. 515 et 516.) « Telle est la loi fondamentale de la *monarchie européenne*, ajoute notre auteur, et c'est l'ouvrage des papes. »

A quelle époque les rois abdiquèrent-ils le pouvoir de juger par eux-mêmes? Notre auteur ne l'a pas dit. Nous pensons qu'il a eu l'intention de parler du moyen âge, où les papes exercèrent une prépondérance plus grande dans la société; mais, à cette époque, les rois jugeaient eux-mêmes, et ce n'est que dans les temps modernes, où l'action pontificale fut à peu près annulée, que les rois *délégèrent* à des magistrats le pouvoir judiciaire qu'ils s'étaient attribué.

A quelle époque les peuples ont-ils déclaré les rois *infaillibles et inviolables*? Les révolutions et les guerres, dont aucun siècle ne fut exempt, n'attestent-elles pas que M. J. de

Maistre n'a posé que des principes de fantaisie dans ce qu'il appelle la *loi fondamentale*, ou la charte de la monarchie européenne. Il y a eu, dans tous les temps, une grande diversité d'opinions sur la nature de la souveraineté. Les peuples de l'Europe n'ont jamais eu ni les mêmes idées ni les mêmes institutions. La prétendue monarchie européenne n'est qu'*un rêve* de notre philosophe.

Poussant plus loin ses fantaisies, M. de Maistre voit, même de son temps, qui est le nôtre, l'influence du saint-siège maintenant l'équilibre de la *monarchie européenne*, donnant, *par cet équilibre miraculeux* (p. 518) : aux princes la puissance sans tyrannie, et aux peuples la liberté sans licence ; il n'aperçoit, chez les peuples séparés du saint-siège, que la révolte contre les princes ou l'esclavage des peuples.

Nous ne savons si nos lecteurs voient tout cela en Europe. Quant à nous, nous n'apercevons absolument rien de tout ce dont M. de Maistre atteste l'existence. Nous ne voyons aucun inconvénient à lui laisser dire que les règnes des rois catholiques sont plus longs que ceux des rois hérétiques, et que la Russie est défectueuse. Nous ne pouvons suivre M. de Maistre à travers ses digressions ; nous nous en tenons au sujet principal.

En terminant son troisième livre *Du Pape*, notre auteur attribue aux papes *seuls* les résultats des croisades. Les papes ont poussé à ces expéditions dirigées plutôt contre les chrétiens orientaux que contre les Turcs, c'est un fait incontestable. Ils ont essayé d'en profiter pour étendre leur pouvoir, c'est encore vrai. Ces expéditions ont-elles produit des résultats dont les papes et les Latins puissent être fiers ? nous nous permettons d'en douter. Si les ultramontains veulent absolument que ces résultats soient dus aux papes, ils peuvent se passer cette fantaisie ; nous y consentons. M. J. de Maistre résume ses erreurs en affirmant de nouveau que c'est le christianisme qui a fondé la monarchie euro-

péenne, et que, sans le pape, il n'y a point de christianisme ; que cette institution divine perd sa puissance, *son caractère divin* (p. 549 et suiv.), sa force convertissante ; que le christianisme sans le pape « *n'est plus qu'un système, une croyance humaine*, incapable d'entrer dans les cœurs et de les modifier pour rendre l'homme susceptible d'un plus haut degré de science, de morale et de civilisation ; » que « les fautes des papes ont tourné, en général, au profit des hommes ; » qu'ils ont été « les instituteurs, les tuteurs et les véritables génies constituants de l'Europe ; » que la monarchie papale est « la plus douce, la plus pacifique et la plus morale de toutes les monarchies. »

Quel dommage qu'elle n'existe plus aujourd'hui et que les Italiens aient été assez ingrats pour la détruire !

Après ces assertions, M. de Maistre « déclare protester contre toute espèce d'exagération (p. 555). » Il proteste alors contre son livre tout entier, qui n'est qu'une exagération continue et un amas des erreurs les plus monstrueuses.

XI

Nous voici arrivés au quatrième et dernier livre *Du Pape*. M. de Maistre y traite « du pape dans son rapport avec les Églises nommées schismatiques. »

Toutes ces Églises s'entendent dans leur éloignement pour la cour de Rome, quoiqu'elles diffèrent entre elles dans les points les plus essentiels.

Toutes les Églises nommées schismatiques sont *protestantes* en ce sens qu'elles protestent contre le saint-siège, centre de la vérité (ch. 1^{er}).

Si l'Église grecque a conservé le dépôt de la foi dans son intégrité, c'est qu'elle est « un corps gelé, dont le fond a conservé les formes... Dès que le vent de la science, qui est chaud, viendra à souffler, il arrivera ce qui doit arriver sui-

vant les lois de la nature : les formes antiques se dissoudront, et il ne restera que de la poussière... aucune religion, excepté une, ne peut supporter l'épreuve de la science. »

« Tout ami de l'unité doit désirer que l'antique édifice (des Églises orientales) achève de crouler sous les coups de la science protestante, afin que la place demeure vide pour la vérité. » (Ch. II.)

Voilà des principes généreux formulés par M. J. de Maistre sur les Églises orientales. Examinons-les rapidement.

Elles s'entendent toutes dans leur antipathie contre la cour de Rome. C'est un fait ; mais quelle est la raison de ce fait ? Pourquoi tant de millions de chrétiens, qui ont conservé le même symbole, la même loi morale, les mêmes sacrements, le même culte, la même hiérarchie que l'Église romaine, en différent-ils sur cette question de l'autorité de la cour de Rome ? M. de Maistre parle, dans les chapitres III et suivants de son quatrième livre, du caractère particulier des Grecs et de leur antipathie pour les Occidentaux ; a-t-il cru que cette antipathie était une explication suffisante de la séparation des Églises orientales et de l'Église romaine ? il se serait étrangement trompé. Pendant plusieurs siècles, ces Églises ont été parfaitement unies. On les voit rompre peu à peu, à mesure que la cour de Rome exagère son autorité et que les principes ultramontains se substituent aux principes catholiques. Il y a certainement toujours eu de l'antipathie entre l'Orient et l'Occident, mais les vrais principes furent, pendant les premiers siècles chrétiens, un lien d'union ; et si les principes avaient été maintenus dans leur vérité, l'antipathie n'aurait pas eu le fâcheux résultat d'une entière séparation.

Il faudrait fermer volontairement les yeux à toute lumière pour soutenir que la puissance papale était la même, au troisième siècle par exemple, qu'elle le fut au moment de la séparation des deux Eglises. Lorsque les premiers conciles œcuméniques déterminaient les limites des patriarchats, et

fixaient les termes au delà desquels la juridiction du siège de Rome ne pourrait s'exercer, ils ne reconnaissaient pas au pape cette omnipotence qu'il a prétendu exercer depuis, et qui a été une des causes et peut-être la principale de la scission.

Les patriarches de Constantinople ambitionnèrent une autorité plus grande que celle qu'ils possédaient primitive-ment ; plusieurs furent jaloux des patriarches de Rome : c'est possible. L'antipathie naturelle des Orientaux contre l'Occident a rendu la séparation plus facile ; admettons-le ; mais pour combattre la jalousie des patriarches de Constantinople et l'antipathie des Grecs, fallait-il leur donner un nouvel aliment en élevant des prétentions exagérées ? Si tous les papes eussent imité saint Grégoire le Grand ; si, pour répondre au titre d'œcuménique que s'attribuaient les patriarches de Constantinople, ils eussent pris seulement celui de *serviteur des serviteurs de Dieu* ; si surtout ils avaient mis en pratique le profond enseignement caché sous la lettre de ce titre, nous pensons que la scission n'eût jamais existé. Les Eglises orientales ne seraient point éloignées de reconnaître au siège de Rome sa primauté dans l'Eglise, si certains papes et les ultramontains n'entendaient pas, par cette primauté, l'omnipotence, l'absolutisme dans l'Eglise. Elles *protestent* plutôt contre l'ultramontanisme que contre la primauté de l'évêque de Rome ; et si la Providence envoyait à son Eglise un Grégoire le Grand, les antipathies auraient bientôt disparu.

Nous pouvons d'autant mieux le penser que les Eglises orientales ont conservé avec un soin minutieux non-seulement les dogmes révélés, mais les institutions des premiers siècles chrétiens. M. de Maistre est obligé d'en convenir ; que ce soit, comme il le dit, parce que ces Eglises forment *un corps gelé*, ou pour toute autre cause, peu importe, le fait existe, et il acquiert une importance exceptionnelle de nos jours où les papes inventent chaque jour de nouveaux dogmes, et élèvent ainsi le mur de séparation dû primitivement à leur ambition.

On peut apprécier mieux que jamais ce vœu impie de notre auteur, que les Eglises orientales perdent la foi. Leur témoignage permanent n'est-il pas le plus fort argument en faveur de la perpétruité du dogme catholique ?

Mais, enseigne M. de Maistre, il n'y a pas de foi véritable dans les Eglises schismatiques ? Pourquoi ? Parce qu'elles ont rejeté la règle de foi.

Si la règle de foi était la *parole infaillible du pape*, les Eglises orientales l'auraient rejetée ; mais la parole du pape n'est pas la règle de foi catholique, quoi qu'en disent les ultramontains. Elle consiste dans le *consentement permanent de l'Église universelle* sur une question de foi : *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*. Les échos de l'Eglise, ses organes sont les évêques, qui ne doivent que *rendre témoignage de la foi permanente* de leurs Eglises respectives.

Or, les Eglises orientales reconnaissent cette règle et la suivent. Elles ont donc la règle de foi *catholique* ; seulement elles ne croient pas que le siège de Rome soit le centre autour duquel doivent converger tous les rayons du cercle catholique ; mais de ce qu'elles n'admettent pas ce point, il ne faut pas en conclure qu'elles n'ont pas respecté la règle de la foi. Elles savent et elles croient que la parole de Dieu, transmise par la prédication et par les écrits apostoliques, est l'objet de notre foi, et que chaque particulier doit, dans son interprétation des saintes Écritures, se conformer à la *foi générale et permanente*. Elles suivent donc la règle de la foi. Elles placent le centre de l'Eglise dans l'épiscopat, comme les latins intelligents ; seulement elles ne reconnaissent pas le pape comme centre de l'épiscopat, et elles ont raison.

Nous ne suivrons M. de Maistre ni dans ses diatribes contre les Églises séparées, ni dans ses recherches sur le caractère, les arts, les sciences et la puissance militaire de la Grèce. Notre écrivain se permet d'enchâsser dans son livre des digressions sur des objets qui ne se rapportent guère au

sujet principal. S'il avait le goût des épisodes de ce genre, nous n'avons rien à dire, car des goûts et des couleurs il ne faut pas disputer; mais nous n'avons entrepris que de réfuter sa doctrine sur le pape, et nous croyons avoir réussi.

M. de Maistre a donné pour conclusion à son livre un morceau écrit avec une emphase ridicule. L'idée que l'on peut saisir dans ce fatras de mots, c'est que l'Église, comme il l'entend, c'est-à-dire l'ultramontanisme, touche à son triomphe.

Pauvre prophète! si jamais l'ultramontanisme triomphait d'une manière complète, l'Église catholique aurait disparu. Ce système, grâce aux écrits de M. de Maistre, de MM. de Bonald et de Lamennais, avait conquis une certaine influence; aujourd'hui, il fait du bruit, il se remue encore, il voudrait faire croire à sa puissance; mais il est frappé d'un coup mortel. Quel homme sérieux, quel écrivain remarquable a pris en main sa cause? Ce ne sont ni les pamphlets des Veuillot, ni les lourdes diatribes des Guéranger; ni les bribes théologiques des Gousset, qui peuvent donner quelques apparences raisonnables à un système absurde, et dont le génie lui-même n'a pu dissimuler longtemps la fausseté.

Les ultramontains chantent victoire, exaltent pompeusement leur triomphe, parce qu'ils semblent jouir d'une certaine puissance dans l'Église; mais qu'ils sachent bien que leur victoire n'est qu'apparente, et que leurs erreurs préparent à leur idole le plus terrible avenir.

Le châtiment a déjà commencé. Le pape n'est plus roi. Demain, le despotisme spirituel qu'il s'attribue n'aura plus pour sujets qu'un faible troupeau de fanatiques et d'idiots.

La papauté se suicide de ses propres mains; plus elle exagère ses prétentions, plus elle hâte sa ruine!

Cette ruine sera le triomphe de la véritable Église de Jésus-Christ.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
PÉFACE DU PÈRE ROMARIC	
AVANT-PROPOS. — But de l'ouvrage.	I à VIII
HÉRÉSIES DE L'ÉGLISE ROMAINE. — Sur la constitution de l'Église et règle de foi	1 à 30
HÉRÉSIES SUR LA TRINITÉ	31 à 70
HÉRÉSIES SUR L'INCARNATION	71 à 84
HÉRÉSIES SUR LA RÉDEMPTION	85 à 120
HÉRÉSIES SUR LES SACREMENTS :	
Baptême et confirmation	121 à 136
Eucharistie	136 à 196
Pénitence	196 à 219
Ordre	220 à 236
Mariage.	236 à 258
Onction des malades	258
HÉRÉSIES TOUCHANT LA VIE FUTURE.	259 à 264
LA PAPAUTÉ OU LA GRANDE HÉRÉSIE OCCIDENTALE .	265 à 373
