

ŒUVRES COMPLÈTES DE JEAN-BAPTISTE AUBRY

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PUBLIÉES PAR SON FRÈRE, PRÊTRE DU DIOCÈSE DE BEAUVAIS

TOME IV

ÉTUDES

SUR

DIEU, L'ÉGLISE, LE PAPE

ET SUR

LE SURNATUREL

LES SACREMENTS



PARIS

DESCLÉE, DE BROUWER & C^{ie} | VICTOR RETAUX, LIBR.-ÉDIT.

30, RUE SAINT-SULPICE, 30

82, RUE BONAPARTE, 82

1897

Tous droits réservés.



Bibliothèque Saint Libère

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2007.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.

LIVRE PREMIER

DIEU

CHAPITRE PREMIER

Dieu. — La Trinité.

I

LA TRINITÉ

I. Si Dieu est un *Dieu vivant*, si la vie est en lui, il faut qu'elle y soit dans sa perfection. Or, la perfection de la vie se termine, se consomme en trois degrés : l'*Être*, la *Pensée*, l'*Amour*. Nous devons donc trouver en Dieu ces trois degrés; il ne se peut pas qu'ils y divisent sa substance en trois, soit parce que cette substance répugne en elle-même à toute division, soit parce que ces trois subsistances n'ont pas, dans leur propriété, de partager entre elles la substance dans laquelle elles se trouvent, mais bien d'être des subsistances de cette unique substance. Mais comme il ne se peut pas qu'il y ait en Dieu rien de réel et de subsistant qui n'ait sa personnalité complète, il faut donc qu'il y ait en Dieu trois personnes distinctes.

L'union, la distinction et les relations des trois personnes peuvent être étudiées à la lumière des phénomènes que nous portons en nous et que nous savons leur ressembler.

La génération du Verbe par le Père, c'est-à-dire de la pensée ou parole intérieure, est le type de la nôtre; par conséquent, la nôtre peut en donner une idée. Elle est la première et excellente mise en activité de l'Être divin, l'exercice de l'intelligence ou la prononciation du Verbe intérieur.

La génération de notre pensée à nous et la prononciation de notre parole intérieure est aussi notre opération la plus excellente ; mais nous sommes des êtres finis et inférieurs, aussi, cette opération, chez nous, ne peut ressembler que de loin à l'opération divine, elle ne peut surtout aboutir à produire un verbe subsistant et personnel, elle n'est qu'une adombration. Telle qu'elle est cependant, elle porte tous les caractères d'une génération intellectuelle qui rappelle la génération éternelle du Verbe divin.

La procession du Saint-Ésprit, amour mutuel du Père et du Fils, peut, de la même manière, être étudiée sur le type que nous portons en nous. Quel est, en nous, l'objet et la cause de l'amour ? Notre ressemblance que nous voyons dans un autre. La paternité produit un fils image du père et objet de son amour. Ainsi en Dieu, où le Fils est l'image et la splendeur du Père. Mais en nous, cet amour n'est qu'un sentiment, qu'une relation, et non le terme subsistant d'une relation. En Dieu, il faut qu'il soit le terme subsistant d'une relation.

* * *

II. Comment nous étonner de trouver trois personnes en une nature, quand nous portons en nous-mêmes deux natures en une personne ? L'un est-il plus compréhensible que l'autre ? Et si on nie le premier, parce qu'il est incompréhensible, pourquoi ne pas nier le second ?

* * *

III. J'ai pris longtemps pour rêverie ou pour simple comparaison accommodatrice et rien qu'ingénieuse, la manière dont les scolastiques trouvent, dans toutes les créatures, un reflet, une adombration de la Trinité et aussi des autres mystères de la foi, et les analogies qu'ils cherchent surtout entre la manière dont les puissances de l'homme procèdent l'une de l'autre et la relation entre les puissances divines.

Or, maintenant je crois que ces comparaisons et ces analogies ont un fondement réel dans une réelle ressemblance. En effet, puisque Dieu a fait tout ce qui existe dans les deux

mondes, spirituel et matériel, puisque toute créature est l'expression de sa puissance, il faut que sa vie intime s'y reproduise, s'y imprime, y prenne son expression, et qu'ainsi on y trouve le reflet de la vie divine. On pourra donc se tromper dans la manière de l'y trouver, mais on ne se trompera pas en l'y cherchant; Dieu est l'idéal de tout, non pas un idéal abstrait, impersonnel, privé d'existence réelle, mais l'idéal existant, ou le type et l'exemplaire en même temps que l'auteur.

II

ATTRIBUTS ET PERFECTIONS DE DIEU

I. Quand nous disons que Dieu *ne peut pas* ne pas être, n'a pas la *puissance* de produire une créature égale à lui, *n'est pas libre* de faire le mal, etc.; ces négations sont une manière de dire imparfaite et incomplète dont l'imperfection et le défaut sont inhérents à notre langage humain qui n'emploie, pour désigner les choses infinies, que des expressions faites pour exprimer les choses finies. A les prendre dans leur sens propre, on croirait qu'il manque à Dieu une puissance, une perfection, une liberté, on croirait qu'il y a quelque chose de réel que Dieu n'a pas; or, au contraire, et c'est ce que ces expressions insuffisantes ont pour but d'exprimer ou, pour mieux dire, de faire entendre comme par signe, rien de ce qui est bon et réel ne manque à Dieu, et l'impuissance où il est de ne pas être, de produire une créature égale à lui, de faire le mal, est précisément la perfection de sa puissance et de sa liberté!

* * *

II. La doctrine de l'éternité simultanée, celle de Dieu acte pur et essence de tout acte, celle de l'identité réelle des attributs et opérations divines avec son essence, donne la solution à bien des questions théologiques insolubles sans elle. Cette solution est mystérieuse et incompréhensible, c'est vrai; mais au moins on sait où elle est, et on ne la cherchera pas ailleurs, comme quand on sait qu'un objet est dans

tel endroit, bien qu'on ne puisse trouver cet endroit lui-même, au moins ne dirigera-t-on pas ses recherches sur un autre point.

* * *

III. Cette réflexion de Tertullien : *Accipe... Deum... de suo optimum, de nostro justum. Nisi enim homo deliquisset, optimum solummodo Deum nosset ex proprietate nature ; at nunc etiam justum cum patitur ex causæ necessitate* (1), ne me semble pas tout à fait juste ; elle paraît rétrécir l'idée de justice à l'acceptation de justice vengeresse. Dieu, quand même il n'aurait jamais eu à punir, aurait encore 1^o possédé en lui essentiellement cet admirable attribut que nous appelons justice ; 2^o exercé sur ses créatures les actes qu'elle entraîne vis-à-vis des bons.

* * *

IV. La considération de l'Être absolu et infini de Dieu, de son domaine absolu sur toute créature, et de ses attributs, éternité, toute-puissance, justice, miséricorde, est la base nécessaire de la morale et de toute loi, c'est l'appui, la force et la formation de la conscience.

Il y a de profondes notions spirituelles et de belles considérations mystiques à puiser dans l'étude de la vie intime de Dieu. En effet, Dieu est la source de toute vie, de tout surnaturel.

III

DIEU ET LA CRÉATION

I. Quand on considère attentivement, à la lumière de l'Écriture et de la théologie, la grande et complète économie des ouvrages de Dieu dans le monde, on les voit se diviser, ou plutôt se grouper en trois belles et vastes phases, dont chacune porte plus visiblement l'empreinte et les caractères propres de l'une des trois personnes de la Trinité.

1. *De Resurrectione carn.*, c. XIV.

On voit Dieu le Père présidant à la création et à l'Ancien Testament, opérant toute cette œuvre majestueuse, en revendiquant la gloire, comme les autres personnages de la Trinité la lui attribuent ainsi que l'Écriture et la Tradition. Dans tout l'Ancien Testament, c'est le Père qui apparaît surtout; les deux autres personnes agissent sans doute avec lui, mais sont plus effacées; de là vient que le mystère de la Sainte-Trinité est moins clairement annoncé dans l'Ancien Testament. Quand le Père a fini cette œuvre, *il entre dans son repos*, pour laisser surtout agir le Fils. Déjà le Fils agissait, mais moins directement et seulement par concomitance : *Cum eo eram cuncta componens* (1).

Le Fils arrive à son tour, au milieu ou dans la plénitude des temps, pour faire la liaison entre l'œuvre du Père et celle du Saint-Esprit. Son œuvre est la Rédemption; elle est aussi vite faite que considérable. C'est lui surtout qui agit, et il s'en faut qu'il oublie les deux autres personnes. Il prévient ses apôtres que bientôt viendra la nuit où il n'agira plus, qu'il ne peut tout dire à ses apôtres, mais qu'un autre viendra leur dire le reste; et, pour affirmer l'unité, il dit que *lui-même* ira demander à *son Père* d'envoyer *cet autre*; son œuvre finie, *il entre dans sa gloire* ou son repos, pour laisser agir le Saint-Esprit.

Jésus-Christ remonté au Ciel, le Saint-Esprit descend, et commence son œuvre immense qui va jusqu'à la fin des temps et qui est l'Église, et l'application du fruit de la Rédemption par l'Église. Le Père et le Fils continuent d'agir avec lui. Le Père, avant de cesser son œuvre, avait annoncé, et combien de fois! l'œuvre du Fils; le Fils, tout en faisant la sienne, a toujours deux choses à cœur, rappeler qu'il agit avec son Père et annoncer l'œuvre du Saint-Esprit; le Saint-Esprit, dans la sienne, a soin de bien faire connaître dans l'Église le mystère de la Sainte-Trinité, ce qui est la promulgation de l'œuvre simultanée des trois personnes.

On cherche des images naturelles ou surnaturelles, pour faire comprendre, autant qu'il est possible, la Sainte-Trinité,

1. *Prov.*, VIII, 30.

c'est-à-dire l'unité de substance dans la pluralité des personnes. Or, celle-ci n'est-elle pas la plus belle, la plus expressive, puisqu'elle consiste à chercher l'image de la Trinité dans ses œuvres? Car nous savons que Dieu ne fait rien qu'à son image, et, comme disent les scolastiques, le vestige de la Trinité est dans toutes les œuvres de Dieu. Et parmi les œuvres de Dieu, celle-ci étant la plus haute, doit porter l'image de Dieu la plus parfaite; une seule Église, une seule humanité déifiée en trois grands travaux également divins.

* * *

II. *Qui continet omnia scientiam habet vocis* (1).

L'étrange et profonde réflexion! Comment le Saint-Esprit contient-il tout? 1^o Étant le type primordial de tous les êtres, il a en lui tous leurs prototypes; 2^o tout ce qu'il a donné aux êtres créés n'est qu'une participation de ce qu'il a essentiellement et excellemment; 3^o sa puissance enveloppe, soutient et conserve tout ce qui existe; 4^o c'est lui qui parle intérieurement aux âmes par sa grâce.

Comment a-t-il la science de la voix? Aux trois titres précédents. Parce qu'il portait en lui l'idée première de toutes choses, c'est à lui qu'il appartient de les réaliser, en prononçant leur nom avec une volonté créatrice. Parce qu'il a en lui excellemment et supérieurement ce que les créatures tiennent de lui par participation, sa parole est précisément l'émission au dehors de lui de cette participation de son être. Parce qu'il soutient et contient toutes choses de sa puissance, sa parole est précisément l'exercice de cette puissance conservatrice des êtres. Parce qu'il est esprit, c'est lui qui, en Dieu, a pour fonction de parler aux âmes.

1. *Sap.*, 1, 7.

IV

RAPPORT ENTRE L'ACTION DE L'ESPRIT-SAINT DANS LA SANCTIFICATION DES AMES ET SON ACTION, D'UNE PART DANS LES OPÉRATIONS DIVINES *ad intra*, DE L'AUTRE DANS L'INCARNATION DU VERBE

Dans la procession des personnes divines, le Verbe seul a le nom et la qualité de Fils; le Saint-Esprit procède, mais n'est pas Fils. Pourquoi? Parce que l'opération divine par laquelle le Fils vient du Père est la seule qui ait pour but la production d'un être consubstantiel (par nature), distinct (par personne), mais qui soit l'image ressemblante du Père; et, par conséquent, c'est la seule qui puisse être appelée, et qui soit vraiment une génération. L'opération divine par laquelle le Saint-Esprit vient du Père n'étant pas de même espèce, quoiqu'elle soit aussi une procession (ce qui est le terme générique), ne peut pas être appelée et n'est pas, en réalité, une génération, mais une *opération*.

Mais le Saint-Esprit a, dans le rapport du Père au Fils, une part intime et nécessaire; il est leur lien d'amour. Et s'il est impossible que le Père *soit*, sans que, par le fait même de *son être*, il engendre le Fils, de même il est impossible que le Père engendre le Fils, et que le Fils soit engendré par le Père, sans que, par le fait même, tous deux ensemble *spirent, exhalent, soufflent, s'envoient réciproquement* le Saint-Esprit.

(Peut-on dire que le Saint-Esprit a, dans la génération éternelle du Verbe, une part active, et que, par lui, le Père engendre le Fils? cela ne suppose-t-il la procession du Saint-Esprit logiquement antérieure à la génération du Verbe? Si on peut le dire, et si ce dernier danger n'est pas à craindre, ce point acquis me servira pour expliquer encore plus expressément le rapport suivant que j'établis entre la part de l'Esprit-Saint dans la génération éternelle du Verbe et celle qu'il a eue dans son Incarnation.)

C'est sur ce rôle de l'Esprit-Saint qu'est fondée la convention en vertu de laquelle le Fils a dû s'incarner, et Marie concevoir par l'opération du Saint-Esprit, et non en vertu

de celle du Père, ou par une opération attribuable à la nature, mais de celles qu'on rapporte à une personne dont les caractères et attributions personnelles y sont en jeu. Ici encore je retrouve ce que j'ai trouvé dans la génération éternelle : l'incarnation forme un homme qui procède du Père par génération et qui peut et doit être appelé et qui est *Fils*; il ne peut même pas être appelé fils adoptif ; il est la ressemblance formelle de Dieu le Père, et sa génération charnelle a pour but la production de cette ressemblance. Il fallait donc que l'Esprit-Saint y eût la même part.

C'est encore sur les mêmes observations et notions théologiques, et en vertu de la même convenance, des mêmes caractères, propriétés et attributions personnelles, qu'est fondée la doctrine catholique de la grâce sanctifiante et de la part qu'y prennent les trois personnes divines. Par la grâce sanctifiante et l'élévation à l'ordre surnaturel, nous devenons enfants de Dieu ; nous recevons, par adoption sans doute, mais d'une manière réelle, un lien de descendance divine qui nous fait enfants de Dieu et dont le nom exact est *génération*. De là toute la phraséologie de la génération divine, d'après N.-S., de naissance et de vie nouvelle qui nous est donnée ; de là cette idée de ressemblance divine toujours unie à celle de filiation adoptive et de déification, pour faire le fond de la description de la grâce sanctifiante. De là enfin la même opération attribuée à l'Esprit-Saint, dans notre sanctification, dans la formation de l'enfant de Dieu en nous, dans notre déification, au point que j'ai pu faire dans St. Paul l'observation suivante : à peine se trouve-t-il un des nombreux passages où il fait la description de la grâce sanctifiante et qui ne contienne, comme un des éléments essentiels et premiers de cette description, celle des opérations intérieures du Saint-Esprit dans les âmes.

De même que la génération éternelle du Verbe ne doit pas se concevoir sans que la procession de l'Esprit-Saint résulte du rapport d'amour entre les deux premières personnes, et qu'à l'image de cette opération divine, la génération terrestre de Jésus-Christ selon la chair, ne doit pas être décrite

sans une coopération active de l'Esprit-Saint faisant que le Verbe prenne chair en Marie ; de même et en vertu de la même loi secrète, dans toute la série des engendremens mystiques de Jésus-Christ, et dans leurs diverses espèces, vous ne pouvez négliger l'action du Saint-Esprit qui coopère dans la même mesure à ces nouvelles et mystérieuses générations du Verbe. Ainsi, la formation de Jésus-Christ dans les âmes par la grâce sanctifiante est appelée une génération mystique de Jésus-Christ. Or, l'Esprit-Saint en est regardé comme l'agent et le principe direct par son opération sanctificatrice ; c'est même à lui qu'est attribuée la cause active de toute sainteté. Il est une autre génération mystique du Verbe, celle qui consiste dans l'engendrement de la foi et dans l'intelligence des choses révélées ; et celle-ci peut être considérée comme s'opérant soit dans l'Église en général, soit dans chaque intelligence catholique en particulier ; c'est bien le Verbe qui est engendré, car c'est la pensée de Dieu, la parole divine qui est conçue, qui se forme, qui croît et qui naît dans les âmes. Mais aussi c'est bien par l'opération du Saint-Esprit que s'accomplit encore cette génération, car c'est lui qui éclaire, qui inspire et qui donne la foi.

V

LE DÉSIR DE VOIR DIEU

I. Nous n'avons pas naturellement en nous le désir de voir Dieu en lui-même ; cela est prouvé. Et cependant ce désir nous l'avons en nous ; donc nous l'avons surnaturellement. Il faut, par conséquent, nous mettre dans la tête que si l'homme était laissé à son état de pure nature, il n'aurait pas ce désir. Or, vu la puissance qu'aurait l'homme, dans cet état, de connaître Dieu par raisonnement en remontant de l'effet à la cause, et vu sa tendance à désirer de voir directement ce qu'il connaît indirectement, nous avons bien du mal à nous figurer que l'homme, dans l'état de pure nature, n'eût pas le désir de voir Dieu immédiate-

ment. D'autre part, vu le caractère intime, profond, universel, qu'a en nous ce désir dans notre état actuel, nous avons bien du mal à nous persuader que ce désir ne nous soit pas essentiel, et ne soit pas une des tendances, un des besoins nécessaires de notre nature. De là vient que des auteurs ont pensé que ce désir nous était naturel, et qu'il y a controverse à ce sujet parmi les théologiens et les philosophes. Cette difficulté que nous avons de nous persuader que ce désir ne nous est pas naturel, et cette controverse des théologiens à ce sujet, sont autant de preuves de la force avec laquelle Dieu a mis ce désir en nous, et de l'intime liaison qu'il a établie entre l'élément naturel et l'élément surnaturel, quand il a déposé celui-ci en nous.

* * *

II. Dans l'antiquité païenne, l'athéisme se couvrait quelquefois, surtout dans les derniers temps, d'un culte vague de la nature, et d'une admiration stérile de ses merveilles. C'est précisément la même erreur qui a reparu au XVIII^e siècle. Sénèque et les plus sages philosophes la poursuivaient déjà, comme un athéisme déguisé, par les mêmes arguments que les apologistes modernes de la foi. D'où est-elle revenue, dans ces deux derniers siècles ; et qui a donc appris ainsi à l'homme à se passer de Dieu ?

CHAPITRE II

La Création.

I

LA CRÉATION

I. Moïse, en commençant la Genèse, ou plutôt le St-Esprit, a voulu, dans ce premier chapitre, nous dire le *nécessaire* et le *suffisant* sur les origines du monde, mais rien que cela. Ce qu'il nous a dit est le nécessaire et le suffisant.

Mais, direz-vous, il aurait été mieux encore et plus utile de nous en dire davantage, soit pour éclairer la science, soit pour écarter les fausses théories des philosophes. — Non, ce n'eût pas été mieux. D'abord, le peu que dit Moïse écarte si bien les théories fausses des philosophes, que ces théories, pour être fausses, sont obligées d'aller contre le récit de Moïse ; il ne serait pas plus difficile aux philosophes de nier le récit de Moïse, s'il était plus détaillé. Tel qu'il est, ce récit est un fil conducteur et une suite de poteaux indicateurs, posés de distance en distance dans ce domaine inconnu et presque inaccessible des origines. Quant à la science, elle trouve donc dans ce récit un préservatif et les données fondamentales sur lesquelles elle doit établir ses recherches, si elle a souci de travailler sérieusement et pour l'avenir. Dieu ne voulait pas lui fournir autre chose par révélation, mais pourquoi ? Si vous voulez le savoir, cherchez pourquoi *mundum tradidit disputationibus eorum* (1).

1. *Eccle.*, III, 11.

* * *

II. Au commencement du traité de la création, il faut donner un aperçu sur Dieu, seul existant avant la création ; sur sa vie intime et ses opérations *ad intra*, d'après les premiers versets de l'Évangile de S. Jean et le VIII^e chapitre des Proverbes ; sur la toute-puissance de Dieu qui pouvait créer et qui a tout créé ; sur la liberté qu'il avait de créer ou de ne pas créer ; sur le décret de la création porté par lui dès l'éternité ; sur la fin qu'il a voulue dans la création et les moyens qu'il a pris de la procurer.

Puis, il faut montrer l'ordre de la création, la représentation de Dieu dans la création, le rapport de la création au surnaturel, à Jésus-Christ dans l'état primitif qui a précédé le péché. Le péché de l'homme détruisait tout l'ordre de la création et la destination de la créature à Dieu.

Selon moi, généralement les traités *De Deo creatore* n'exposent pas assez la doctrine catholique sur l'homme naturel. Il y a là de magnifiques chapitres à écrire ; il faut y faire entrer la théorie scolastique sur l'union de l'âme et du corps, l'histoire naturelle de l'homme.

* * *

III. Au traité de la création, il faut montrer d'abord comment la création naturelle attend pour complément et perfection la communication de la nature divine versée dans la créature, et comment ensuite cette créature, ainsi élevée à l'ordre surnaturel, demande pour couronnement et pour tête l'Incarnation du Verbe, dans lequel cet ordre soit comme épanoui à l'état complet — *Super ipsum effloreat sanctificatio mea* (1) — et duquel toute grâce et tout don vienne en nous.

* * *

IV. La nature physique a été créée de Dieu pour être la manifestation de sa puissance et de sa gloire, et le siège de

1. *Ps.*, cxxxix, 18.

l'homme ; élevée dans l'homme jusqu'à la dignité d'un être intelligent et destiné à une vie divine ; élevée, par l'homme, en Jésus-Christ, jusqu'à la divine prérogative de l'union hypostatique avec le Verbe incarné ; bénie par l'Église et consacrée plus spécialement encore à Dieu dans le christianisme sous la dignité de matière des sacrements et d'instrument du culte. Ajoutez à cela que la nature physique est destinée, soit dans la chair ressuscitée de l'homme, soit même dans le reste des éléments et des êtres matériels, à partager notre rénovation finale, notre vie future et notre immortalité : voilà les gloires de la nature matérielle.

* *

V. Dans le plan de la création, et même dans l'économie de la Rédemption, la matière, si inférieure et si vile qu'elle soit par elle-même, a une destinée, et une destinée surnaturelle. En effet, elle est associée à la destinée de l'homme et, par conséquent, elle a une dignité qui participe à celle de l'homme. C'est cette dignité et cette destinée que S. Paul a décrites (1).

* *

VI. Le temps n'est pas une créature distincte du monde, mais peut-on dire qu'il est une créature ? Le temps n'existe pas en dehors de la création. Dieu, éternel, n'en avait pas besoin et ne pouvait y être contenu ; en créant le monde, il crée le temps et l'espace pour l'y placer. Aurait-il pu créer le monde sans créer le temps et l'espace, un monde qui ne fût pas contenu dans le temps et dans l'espace ?

* *

VII. Le temps, l'espace, le mouvement, sont des relations des êtres créés, mais des relations de ces êtres avec quoi ? Avec Dieu. Le temps est la relation des êtres en tant que passagers, avec Dieu en tant qu'éternel ; l'espace est la relation des êtres créés en tant que bornés, avec Dieu en tant

1. *Cor.*, xv, 39-44 ; *Rom.*, viii, 19-22, et ailleurs passim.

qu'infini ; le mouvement est la relation des êtres en tant que mobiles et mus par un premier moteur, avec ce moteur immobile et cause première de tout mouvement.

* * *

VIII. Ce sera une belle thèse à mettre dans le traité *De Deo* que celle-ci :

Le monde est gouverné par des lois déterminées, harmonieuses, productrices de l'ordre que nous voyons dans la création, imposées par Dieu et dépendantes de sa toute-puissante providence qui seule peut les interrompre.

Ceci, par opposition aux théories matérialistes, qui ne voient dans l'ordre du monde que des successions de faits sans lois. C'est par l'induction et par la considération des faits du monde, que l'homme a connu l'existence de ces lois. Cette thèse a beaucoup de rapports avec celle de la providence divine, mais elle en est distincte ; elle a du rapport aussi avec la belle doctrine de Leibnitz, comme quoi la géométrie est une science éternelle.

* * *

IX. La géographie touche à une foule de sciences, et en contient elle-même plusieurs. N'intéresse-t-elle pas l'Église dont elle décrit le domaine ? N'est-elle pas la description du genre humain dans sa dispersion et sa multiplication sur le globe ? Ne nous dit-elle pas ses mœurs, ses langues, ses origines ? L'histoire des religions, des croyances, des civilisations lui est-elle étrangère ? N'a-t-elle rien de commun avec cette philosophie très profonde qui étudie l'homme, dans toutes ses races, dans tous ses caractères, et qui, de cette étude, remontant plus haut, en rapporte les conclusions jusqu'à la lumière révélée pour les confirmer ?

* * *

X. La manière dont Dieu se conduit envers Adam et lui laisse lui-même donner aux choses qui l'entourent leur vrai

nom, ne semble-t-elle pas renverser une des thèses fondamentales du traditionalisme, celle d'après laquelle la parole a précédé la pensée et nous a été d'abord enseignée oralement par Dieu lui-même apportant en nous du dehors les idées des choses ?

* * *

XI. Il y a une belle thèse à faire sur la science, la clairvoyance d'esprit, l'heureux état intellectuel de l'homme, lorsqu'il était encore dans la justice originelle. Quelle droiture d'idées, quelle profondeur, quelle simplicité et quelle grandeur de vues en toutes choses. Là où nous entrevoyons à peine et laborieusement quelques traits de la vérité, comme il l'embrasse toute et facilement : Dieu, le monde, lui-même, les profondeurs de la métaphysique, les sciences humaines, l'ordre naturel entier, les sphères des créatures, l'ordre de la grâce, l'éternité, le temps, le présent, l'avenir, comme facilement il lit dans tout cela ! Il devait apprendre et il ignorait beaucoup encore ; il l'a prouvé lors de sa première tentation ; mais que le travail par lequel il apprenait était beau et facile ! Ce qui me frappe surtout, c'est la connaissance qu'il dut avoir de sa fin, de sa destinée, et du bonheur qui l'attendait.

* * *

XII. La nature est distincte de la grâce et pourrait en être privée ; mais elle n'a pas été créée absolument sans rapport avec la grâce ; au contraire, Dieu l'a conçue, dans ses desseins, sur le type de l'ordre surnaturel, et il lui a donné une ressemblance avec lui et une disposition native, une capacité radicale à le recevoir.

C'est logique. Cette ressemblance et cette disposition sont le vestige, l'adombration de la Trinité dans la créature. Cette ressemblance et cette disposition ont été mises dans la créature en vue précisément du dessein que Dieu avait de se communiquer à la création. En toutes choses, la nature n'est que l'ombre de la grâce, et, comme l'homme qui réfléchit et récapitule en lui toute la création dont il est le miroir, est créé à l'image de Dieu ; de même, ce monde inférieur et

visible n'est, tout entier, qu'une image du monde supérieur, de la grâce et du ciel.

* * *

XIII. L'homme est mortel, il ne meurt qu'une fois; mais, dès le premier instant de sa vie, il est mortel, et il l'est jusqu'à la fin de sa vie, en ce sens qu'il est toujours soumis à l'obligation et continuellement exposé au danger de mourir. S'il y avait un seul instant de sa vie où il fût sûr de ne pas mourir en ce moment-là, réellement il serait immortel à ce moment-là aussi. Or, sa condamnation à mort est si absolue, sa condition de mortel si rigoureuse, que Dieu n'a pas voulu cela; et qu'il a, plutôt que de déroger à cette loi universelle et de permettre qu'il échappât ainsi, même pour un instant ou un âge de sa vie, à la condition de mortel, voulu que même les petits enfants courussent tous les risques de la condition humaine, et permis que même un si grand nombre d'entre eux mourussent sans baptême.

Cette disposition divine nous montre quelle grave et effrayante chose c'est que le péché originel, qui a mérité pour l'homme une condamnation à mort si rigoureuse, et auquel il a fallu, pour contenter la justice de Dieu et compenser l'offense faite à sa majesté, une telle compensation. Toutes ces réflexions sont développées au livre *De vocatione gentium*.

II

LES IDÉES HUMAINES ET LES NOTIONS DIVINES

I. Dieu, comme tout ouvrier, ne peut rien faire où il ne mette le sceau de sa sagesse, et au moins un vestige de ressemblance avec son être divin. Mais c'est dans l'âme de l'homme qu'il a gravé particulièrement son *image et sa ressemblance*. En vertu de cette image et de cette ressemblance, soit naturelle soit surnaturelle, qu'elle a avec Dieu, l'âme humaine porte en elle-même le germe d'une foule d'idées premières qui constituent sa raison, sa sagesse finie, et qui sont une participation et, elles aussi, une image des idées divines. Même les idées divines les plus relevées, les plus sublimes,

les plus haut placées au-dessus de l'intelligence humaine, les notions de la *nature et des attributs de Dieu*, de la *Trinité*, des *Personnes divines et de leurs relations*, de la *vie de Dieu et de ses opérations intimes*, toutes ces notions sublimes ont comme déteint, se sont comme reflétées et imprimées dans l'intelligence humaine, quand Dieu l'a créée ; et il y a, dans cette intelligence, des notions intimes et fondamentales, dans lesquelles une observation intime bien approfondie reconnaît le reflet et les linéaments principaux de ces notions divines supérieures. Il y a, entre les idées humaines et les notions divines, un rapport de ressemblance et comme un air de famille. Ceci au simple point de vue naturel et à ne considérer dans l'intelligence humaine qu'une créature raisonnable.

Mais que l'ordre surnaturel vienne s'y adjoindre, et que d'abord la grâce intérieure, coulant dans cette âme, lui infuse la vie divine, et l'élève à cette participation de la nature de Dieu qui est la vie chrétienne ; cette grâce apporte dans l'âme une lumière, elle l'éclaire, elle ajoute à chaque notion que la simple création avait mise dans cette intelligence, une clarté supérieure qui est la lumière même du Saint-Esprit, non plus une imitation, mais une communication directe de cette lumière même ; la connaissance humaine ainsi éclairée devient un rayon de la connaissance divine. L'homme, dans ce nouvel état, devient singulièrement propre, s'il médite et approfondit ses propres conceptions et s'il est prévenu qu'il doit trouver en elles le reflet des conceptions divines, à entrer à pleines voiles dans l'intelligence des vérités révélées.

Que la révélation vienne donc maintenant, qu'à cette image naturelle de Dieu gravée dans l'âme, qu'à cette lumière intérieure et divine de la grâce versée dans cette âme et l'éclairant d'une manière mystique, elle ajoute, par l'organe de l'Église, le secours extérieur de la parole, d'une parole divine aussi, venue directement de Dieu par l'Église, organe infaillible de ces oracles divins, et contenue dans les documents sacrés de l'Écriture et de la Tradition. Que la

révélation vienne ajouter à ces lumières intimes une sorte d'éducation divine, servir à l'homme de maîtresse, l'aider dans son travail réflexe à découvrir en lui-même, à développer, à raisonner, à approfondir les notions qu'il portait en lui-même; qu'elle rapproche ces autres notions supérieures qu'elle lui apporte elle-même du dehors et qu'elle a puisées directement à la source même des idées divines, dans la lumière du Verbe, dans la révélation; qu'elle lui apprenne à les comparer, à les expliquer les unes par les autres, à découvrir en lui-même ce qu'il portait inconsciemment dans les trésors de son intelligence, à éclairer ces trésors de la lumière révélée, puis à découvrir, dans les trésors nouveaux que lui apporte sa révélation, les idées divines, et à les expliquer, à les reconnaître du moins au moyen de ses propres conceptions. Qu'il médite chaque mot de la révélation et y reconnaisse l'expression supérieure dont il n'avait en lui-même qu'un écho lointain; qu'il compare, qu'il avance, qu'il reconnaisse les ressemblances, qu'il constate les rapports, qu'il se jette, éperdu et joyeux, dans cet océan de lumières, qu'il y trouve la plus sublime des jouissances dont l'homme soit capable, un avant-goût des joies célestes, une augmentation magnifique de sa propre vie surnaturelle. Que cette lumière de science surnaturelle augmente en lui et se décuple à chaque pas qu'il fait, à chaque notion qu'il découvre, à chaque vérité qu'il approfondit, à chacune de ses méditations; qu'elle croisse indéfiniment, image et participation de l'infinie lumière de Dieu même. Voilà le travail qui se fait dans l'intelligence du théologien; voilà la théologie : *Fides quærens intellectum* !

* * *

II. Le mysticisme du moyen âge, en philosophie et en théologie, en métaphysique et en morale, en piété comme en toute science, même et surtout dans les écrits émanés des intelligences les plus hautes — comme S. Bonaventure — a une tendance constante à chercher en toutes choses les raisons mathématiques, je veux dire les rapports et les proportions numériques des choses, à décomposer les choses

en leurs nombres, à les multiplier, à trouver leurs communs rapports. — Voyez le sermon de S. Bonaventure sur les *vingt-huit merveilles de l'Eucharistie*, l'*énumération des vertus de St Étienne* par le même docteur. En tout, chez eux, la recherche du nombre, du poids et de la mesure selon lesquels Dieu a créé toutes choses. Leurs analyses et leurs synthèses, la symétrie et la proportion parfaites avec lesquelles ils procèdent en tout, ce sont des mathématiques.

Que dans la pratique et le détail, l'application soit souvent fautive, puérile, arbitraire, j'en conviens, parce que c'est l'homme qui cherche et applique ; mais ce qu'il faut voir en ceci, c'est le principe, c'est la doctrine que prouve cette habitude de nos docteurs. Pourquoi en tout cherchent-ils le nombre et ses combinaisons, la mesure et ses proportions régulières ? C'est qu'ils savent que Dieu a tout créé *in numero et pondere et mensura* (1), il l'a dit lui-même ; et, outre l'application pratique, les docteurs s'expliquent eux-mêmes théoriquement de leur habitude par des thèses officielles ; partout où ils voient un nombre, dans l'Écriture ou la nature, aussitôt, sachant qu'il y a là une intention divine, ils en cherchent l'explication sans rien laisser passer inaperçu.

III

PREUVE SOIT PHILOSOPHIQUE, SOIT THÉOLOGIQUE, TIRÉE DE
L'OBSERVATION DU CŒUR HUMAIN, POUR L'EXISTENCE D'UNE
ÂME

Le mélange de joie et de douleur dans les plaisirs de la chair. — La joie est animale, et si l'homme n'est qu'un animal plus parfait, il doit s'y livrer sans contrainte, sans que rien le gêne et le tourmente ; car ces plaisirs sont l'apanage de la vie animale, et rien en elle ne les contredira. — Mais d'où vient cette tristesse que les physiologistes même, dans des études purement physiologiques, décrivent ? Elle ne s'explique évidemment que par un autre principe

1. *Sap.*, II, 21.

supérieur et dont les tendances sont opposées à celles de la vie animale.

Voyez une âme tentée et faible ; elle aime d'amour la vertu : voilà l'homme, l'homme créature spirituelle et supérieure aux animaux ! Et pourtant elle va au mal, elle est poussée au vice des animaux sans amour pour lui, mais par sensation organique et brutale, bestiale : voilà l'animal ! Les animaux n'ont que ce dernier instinct. Cette âme est poussée vers la volupté par une force d'ordre inférieur qu'elle a laissée dominer sur elle et qu'elle n'aime pas, qu'elle déteste même ; elle y va sans amour, en gémissant, mais entraînée ; et si elle tombe dans le vice, elle y est malheureuse, parce qu'elle y est sans amour.

Quelle preuve de l'existence, dans l'homme, d'un principe supérieur, *totaliter* et *ex toto genere*, différent de la vie animale !

CHAPITRE III

Le péché originel.

I

LE FAIT DU PÉCHÉ ORIGINEL

I. Jusqu'à quel point la raison suffit-elle à découvrir, par l'observation et par les moyens naturels d'investigation, l'état déchu de l'homme ; quels indices en trouve-t-elle dans la condition actuelle du genre humain ?

Les apologistes anciens et modernes, connaissant par la foi la doctrine de notre état déchu, et de là revenant ensuite à l'étude philosophique de la nature humaine, y trouvent en effet des confirmations de cette doctrine ; mais s'ils ne l'avaient pas reçue de la foi, cette doctrine, auraient-ils deviné, compris que la nature humaine est déchuée par suite d'un péché ; et les confirmations qu'ils y trouvent aujourd'hui à la doctrine de la déchéance leur auraient-elles été visibles, et leur auraient-elles fait apercevoir ce qu'aujourd'hui elles confirment ? Et si la raison peut découvrir cela dans l'homme par elle-même, peut-elle y trouver l'idée de l'état primitif et du péché originel, et la preuve ou l'indice de son existence ?

En tous cas, ici comme dans toutes les autres vérités révélées, la foi est venue redresser, éclairer, compléter et absorber l'enseignement de la raison ; il semble bien que la philosophie, en dehors même du souvenir des traditions primitives conservées, ait reconnu l'existence de la faute

commise à l'origine et transmise au genre humain ; et Platon, ce génie puissant dont le regard perça si avant dans la nature et dévoila tant de vérités, n'eut pas de doute à cet égard. Mais toujours est-il qu'au-dessus de toutes les contradictions de l'esprit humain sur ce point, la grande autorité des Écritures nous a seule donné une histoire rationnelle de l'humanité, histoire complètement en rapport avec tout ce que la science a pu démontrer plus tard, et réunissant, dans un simple corps de doctrine, placé au-dessus de toutes les contradictions humaines, tout ce que les systèmes philosophiques ont contenu de vrai, doctrine et histoire placée au-dessus des systèmes, des idées particulières et contradictoires, et qui a survécu à l'éboulement de toutes les théories passagères d'origine rationnelle.

* *

II. M. Auguste Nicolas. (1) expose divers arguments puisés dans l'observation de la nature humaine et prouvant la déchéance de l'homme. Ces arguments sont tous de l'ordre philosophique, et accessibles à la raison. Par conséquent, la simple philosophie pouvait les employer et, par eux, découvrir la vérité de la déchéance. Plus loin, il donne une foule de témoignages et décrit une foule de monuments antiques prouvant la même vérité ; il semble ainsi que la philosophie rationnelle avait découvert ce dogme. Toutefois il y a des réserves à faire :

1^o Ces monuments et ces témoignages sont des vestiges de la révélation primitive et, comme le fait remarquer M. Nicolas, c'est surtout par *tradition* et non par découverte philosophique qu'était connue la vérité qu'ils relatent ; encore, combien vaguement elle était connue. Ce qui est certain, c'est que les obscurités et les erreurs dont elle est entourée, dans ces documents, sont dues à la raison humaine ; il n'est pas certain du tout que la découverte de ce qu'ils contiennent de vrai lui soit due aussi.

1. *Étud. philos. sur le christ.*, t. II.

2^o Quant aux arguments rationnels que nous autres, éclairés par la foi, découvrons et employons à prouver cette vérité comme tant d'autres, il est vrai qu'ils sont en eux-mêmes de l'ordre purement philosophique, et que la raison, qui avait sous la main chacun des faits d'où ils sont tirés, pouvait découvrir et employer séparément chacun d'eux ; mais quoi ! C'est un fait d'expérience qu'elle n'a pas su le faire et que, seule, elle ne saura jamais le faire et ne saura jamais utiliser toutes ses propres ressources, comme un riche incapable de mettre en usage des richesses qui sont pourtant bien à lui. De tous côtés, dans la philosophie païenne, on voit l'esprit humain côtoyer cette vérité, la soupçonner, la toucher sans le savoir, marcher sur elle, comme un homme qui cherche un trésor et qui marche dessus et meurt près de lui sans le trouver. Mais il a fallu la révélation pour nous apprendre même à user de nos propres ressources.

* *

III. Après l'autorité de l'Église, qui est la grande, la souveraine et la seule absolue démonstration de la foi, le plus éclatant peut-être des arguments sur lesquels s'appuie le dogme du péché originel transmis à tous les hommes, c'est le spectacle que nous présente l'histoire de la philosophie : une raison humaine si richement douée, capable de tant de grandes idées, en possession d'un trésor si abondant de vérités naturelles et de talents pour les conserver, les exprimer, les développer ; et malgré elle, une infirmité si profonde et si persistante, des rechutes intellectuelles quotidiennes et de plus en plus profondes, une impuissance complète à garder intact ce dépôt de vérités naturelles, et à se préserver des erreurs les plus grossières, les plus sottes.

Envisagée à ce point de vue, l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire des erreurs où s'est jeté l'esprit humain abandonné à sa propre force ou faiblesse, est un immense et puissant argument de la chute et de ses ravages dans notre intelligence.

II

LA NATURE ET LA PORTÉE DU PÉCHÉ ORIGINEL

I. Dieu a puni impitoyablement les anges rebelles et les a laissés sans promesse ni espérance de rédemption dans leur châtement. Pourquoi en a-t-il agi autrement avec l'homme, et lui a-t-il donné miséricordieusement le moyen de se racheter? Pourquoi cette différence?

C'est que le péché des anges était exceptionnel, infini sous tous rapports, tandis que le péché de l'homme n'a jamais été infini que sous un rapport. Le péché des anges était, dans l'espèce suprême de gravité du péché, savoir l'orgueil, le degré le plus élevé de malice qui est de vouloir s'égaliser à Dieu; aucun péché n'est au-dessus de celui-ci en gravité, car aucun n'est plus attentatoire à la majesté de Dieu. Le démon savait bien que c'était ce péché-là qu'il fallait faire commettre à l'homme, pour lui enlever toute espérance; car, lorsqu'il entreprit sa perte, il essaya précisément de le tenter par l'espoir d'être *semblable à Dieu*. Seulement, il n'osa pas lui poser la proposition si clairement, de peur que le bon sens de l'homme n'en fût choqué; il lui dit seulement: *Vous serez comme des dieux*, ce qui n'est pas la même chose; en sorte que, même si l'homme a bien compris la proposition de Satan et l'a acceptée, il a péché bien moins gravement. Mais même cette proposition telle quelle, il me semble douteux que l'homme l'ait bien comprise. L'homme avait été armé par Dieu de sa naïveté et de son ignorance, précisément pour ne pas tout perdre dans ce piège de Satan. Si, après cette chute première, Dieu n'était pas intervenu de suite, pour instruire et juger la cause, condamner les coupables, révéler à Adam et à Ève leur faute et la malice de Satan, rendre Satan incapable de les perdre entièrement, dresser entre lui et eux une éternelle inimitié, enfin mettre l'homme sur le chemin de sa rédemption, si Dieu n'avait pas fait cela, le démon, appuyé sur sa première victoire, tentait un second assaut, et essayait de faire faire à l'homme ce

péché suprême qui l'avait perdu lui-même à jamais, tel qu'il aurait perdu à jamais aussi le genre humain.

Il est facile de prouver, d'après l'idée catholique de la justice et de la miséricorde de Dieu, que le péché de Lucifer, *l'ambition de s'égalier à Dieu*, était le seul qui pût mériter une peine absolument sans espoir et sans ressources.

* * *

II. Ce *vetus homo* dont parle S. Paul (1), quel est-il ? Non pas la vieillesse provenant d'un péché personnel, mais une vieillesse que nous avons tous également, indépendamment de notre consentement personnel, et qui s'impose à nous. — Car il s'agit de la concupiscence qui nous vient en naissant; et ce que S. Paul appelle le vieil homme, c'est tout homme soumis à la concupiscence. Aussi, S. Paul n'en fait-il pas un reproche, mais impose seulement l'obligation de s'en dépouiller.

Or, cette vieillesse, qui est un état de dégradation, la privation d'un don, ne peut pas être la privation de dons naturels; donc elle est la privation de dons surnaturels quelconques. Mais, d'après S. Paul, quand nous l'aurons dépouillée, nous n'aurons fait que revenir à un état où était l'homme lors de sa création. Donc, la justice dans laquelle il a été créé, était un don surnaturel.

Si l'homme naît manquant de quelque chose, ce ne peut pas être de ce qui est dû à sa nature; et, par conséquent, cette injustice, que S. Paul identifie — *sub aliquo respectu* — avec la concupiscence, ne peut pas être la privation d'un don naturel. Donc, c'est la privation d'un don surnaturel ou d'une justice surnaturelle; et c'est celle-là qui constitue cet état dans lequel l'homme avait été créé selon l'image de Dieu.

Prouvons que l'homme ne peut pas naître manquant d'un des dons naturels essentiels à sa nature: le principe de la nature ne pouvait tronquer la nature que dans son individualité à lui, et non en elle-même et en tant qu'elle devait

1. *Coloss.*, 1, 9-10.

passer aux autres. Le premier homme recevait la nature pour la transmettre tout entière à ses enfants; et s'il lui était loisible d'en retrancher quelque chose pour lui-même personnellement, il ne lui était pas loisible d'en retrancher quelque chose en tant qu'il la transmettait aux autres et en tant qu'elle était en lui un dépôt. Car s'il l'avait transmise frustrée d'un de ces éléments constitutifs, non seulement elle aurait été viciée, mais elle aurait été détruite, puisque, manquant d'un des éléments constitutifs de notre nature, nous ne serions pas des hommes, et Adam ne pouvant se perpétuer dans l'ordre de sa nature, il fallait, pour qu'il se perpétuât, qu'il en transmît tous les éléments constitutifs, autrement son fils n'aurait pas reçu de lui toute la nature, et Adam n'aurait pas eu de vrai fils.

Donc, ce dont nous sommes privés en naissant n'était pas un don naturel; et de ce que, en naissant, nous manquons de quelque chose, tout en possédant ce qui nous est naturel, il s'en suit que nos premiers parents avaient, avec la nature, un autre don qui n'était pas dû à la nature.

S'il pouvait exister une nature créée exigeant la grâce comme son bien propre, les Pères n'auraient pas pu, sans avoir une connaissance parfaite de la nature des anges les plus parfaits, affirmer que ces anges n'étaient pas tels. Or, tout en affirmant que les anges ne sont pas tels, ils avouent qu'ils ne possèdent pas cette connaissance. Donc, ils admettent l'impossibilité d'une nature créée qui puisse exiger la grâce.

Autrement dit, et en forme de dilemme : Les Pères n'ont pu définir que la grâce surpasse l'exigence naturelle des anges que pour deux raisons; ou bien parce qu'ils connaissaient l'extrême limite de la dignité naturelle du plus digne des anges, ou bien parce que, étant connue l'excellence de la grâce, ils jugeaient qu'aucun être créé n'avait naturellement droit à la grâce. Or, ils ne connaissaient ni ne pouvaient connaître jusqu'où s'étend la dignité naturelle du plus digne des anges.....

Dans les deux arguments la mineure est à prouver.

* * *

III. Le péché n'était pas seulement la perte de la justice primitive et le dérangement d'un point isolé et particulier de l'ordre établi par Dieu ; il devait comme détraquer tout l'ensemble de cet ordre et des rapports entre ses parties, avoir sa répercussion dans toute l'échelle qui constitue le rapport entre Dieu et le dernier échelon de la création ; la révolte d'un seul met la révolte partout. — *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors* (1). Il se produit, par la révolte de l'homme, une série de dérangements qui se propage dans toute la création et qui descend comme par ondulations jusqu'aux dernières limites de l'existence : l'homme se révolte contre Dieu ; en l'homme la partie inférieure se révolte contre la partie supérieure, et les hommes les uns contre les autres ; les êtres vivants inférieurs à l'homme se révoltent contre lui, et entre eux, la nature morte contre les êtres vivants, homme ou êtres inférieurs, et contre elle-même ; les éléments sont en lutte et se déchainent les uns contre les autres, et si Dieu ne contenait leur révolte dans certaines limites pour y maintenir les linéaments, les vestiges de l'ordre qu'il y a mis primitivement, la création se disloquerait.

Je trouve quelques traces de l'idée de cette série de révoltes ou de cette dislocation universelle, par suite de la révolte de l'homme qui sert de générateur aux autres révoltes : 1° D'abord dans le passage de S. Paul cité plus haut ; 2° dans S. Thomas : *Secundum doctrinam ponimus hominem a principio taliter esse institutum quod quamdiu ratio hominis Deo esset subjecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent* (2) ; 3° dans S. Augustin : *Protoparentes post inobedientiam suam inobedientia membra senserunt* (3).

L'idée de l'Écriture, de S. Paul surtout, des Pères, de S. Thomas et des théologiens, c'est que Dieu, créant le monde, n'en avait pas seulement juxtaposé les parties, ne les avait

1. *Rom.*, V, 12.

2. *Summa cont. gent.*, l. IV, c. V, 52.

3. *De nupt. et concupisc.*, l. I, c. V.

pas seulement réunies, et ne les avait pas faites indépendantes les unes des autres ; mais il avait mis entre elles un enchaînement, une solidarité, il les avait emboîtées les unes dans les autres, les plus infimes à de plus élevées, celles-ci à de plus hautes encore, celles-ci à d'autres, et ainsi de suite, d'anneau en anneau jusqu'à la dernière et la plus digne, qui est l'homme et qui se rattachait directement à Dieu ; en sorte que si l'homme se révoltait contre Dieu par le péché originel, tous les anneaux de cette chaîne en seraient ébranlés.

* * *

IV. L'homme innocent aurait pu être soumis à la mort et à toutes les douleurs de l'économie actuelle, non comme punition du péché, mais comme épreuve et punition de sa nature inférieure ; tout comme nous voyons, dans l'économie actuelle, les animaux, qui n'ont pas péché pourtant, soumis à ces maux. Il est vrai, ces maux peuvent être chez eux, en tout ou en partie, la conséquence du péché de l'homme qui a rejailli et influé sur eux. Mais il n'a pas influé sur eux de manière à les rendre coupables, il n'a influé précisément que de manière à les abandonner à leur condition naturelle au-dessus de laquelle ils auraient été soulevés avec lui, s'il n'eût pas péché. Et ainsi de cette condition des animaux dans l'économie actuelle nous tirons deux conséquences par analogie :

1^o Que dans l'état d'innocence l'homme aurait pu être soumis à la mort et aux souffrances.

2^o Que sous le rapport des maux auxquels l'homme est condamné depuis sa chute, le péché n'a eu pour effet que de le priver de privilèges qui ne lui étaient pas dus, mais non de le condamner à des maux qu'il ne pouvait subir, innocent, ou de le priver de biens auxquels, innocent, il aurait eu droit.

* * *

V. « Une des preuves les plus frappantes du désaccord profond produit dans l'homme par le péché, dit Mgr Gay, c'est la distance énorme qui sépare, en chacun de nous, la

connaissance spéculative de la conviction pratique (1). »

Cette distance n'est pas autre chose que le désaccord établi par le péché entre les facultés de l'homme, entre la partie supérieure et la partie inférieure de sa nature, la fameuse lutte entre la raison et la concupiscence, si bien décrite par S. Paul et si bien connue de nous tous.

La science d'Adam était pratique, et le bien qu'il connaissait, il l'aimait sans effort ni contrainte. Et nous, même après que Jésus-Christ a restauré en lui notre nature, et a rétabli en nous l'équilibre, ou du moins la possibilité de tendre vers l'équilibre, nous sommes tout divisés contre nous-mêmes. Le bien même que nous connaissons, nous ne l'aimons pas, notre cœur y répugne, et il faut nous renoncer nous-mêmes pour l'embrasser pratiquement.

* *

VI. Le péché originel peut être considéré ou dans sa *transmission matérielle*, c'est-à-dire dans le phénomène purement physiologique d'une corruption héréditaire, ou dans sa *transmission morale*, c'est-à-dire dans le mystère de responsabilité qui est la conséquence de cette corruption, aux yeux de la justice divine. C'est la division adoptée par Lacordaire (2).

Dans le premier cas, on considère et on étudie le fait de cette propagation du péché originel, on examine comment elle se produit, en quoi elle consiste, quels sont ses effets sur la descendance d'Adam. Dans le second cas, on cherche pour quelles raisons il se fait, comment il est possible que la faute d'un seul retombe sur toute sa postérité, et qu'ainsi toute l'humanité porte la responsabilité de la faute d'un seul.

* *

VII. Le péché originel a troublé tout l'ordre du monde, en mettant le désordre d'abord dans l'homme qui en est la cheville ouvrière. Comment l'ordre aurait-il pu régner dans

1. *De la Vie et des Vertus chrétiennes*, t. II, p. 355.

2. 65^e Conférence, 1865.

un monde ainsi troublé à sa base et à la source de sa vie ? Il n'est donc pas étonnant que le désordre d'un seul être ait troublé l'ordre de tous les êtres, pas plus qu'il n'est étonnant que, par le péché d'un seul homme, le péché soit entré dans le monde, et par le péché la mort.

* * *

VIII. Quand je dis que toute créature a reçu l'influence du péché originel et porte, à cause de lui, une malédiction, ce n'est pas une doctrine inouïe. Dieu dit à Adam : *Terra maledicta erit in opere tuo* (1). Est-ce que par la terre il n'entend pas toute créature terrestre ?

* * *

IX. Il y a une relation immédiate entre le fait du péché originel passant dans tous les hommes et troublant toute intelligence humaine, et celui de la philosophie humaine universellement vouée à l'erreur et aux systèmes absurdes.

* * *

X. Quand Dieu eut créé, il vit que tout ce qu'il avait fait était bon et très bon (2). Or, le péché, la concupiscence, la mort, l'ignorance, les maux physiques et moraux sont mauvais et présentés dans l'Écriture même comme mauvais ; donc, ce n'est pas Dieu qui les a faits.

1. *Gen.*, v, 17.

2. *Gen.*, I, 31.

CHAPITRE IV

Jésus-Christ. — L'Incarnation.

I

OMNIA INDICANT GENERATIONEM VERBI

Personne, mieux que S. Bonaventure, n'a montré ce vestige de l'éternelle génération du Verbe, retrouvé par les scolastiques dans toute créature. L'ouvrage de ce grand docteur, intitulé : *Illuminationes Ecclesiæ in Hexameron* (1) me suggère quelques explications que je ferai précéder d'un exposé du fondement de cette doctrine.

Cette doctrine des scolastiques sur le vestige de la génération du Verbe imprimé dans toute créature, n'est pas un jeu d'esprit cherchant des sens accommodatives à toutes choses, et plaçant dans les créatures des figures conventionnelles de Dieu ; ce n'est pas une illusion, ni une imagination arbitraire ; c'est une doctrine d'une exactitude rigoureuse et certaine. S'il est vrai, non seulement que Dieu a tout créé, mais 1^o qu'il a tout créé selon des types pris dans son Verbe, 2^o que l'opération par laquelle il crée n'est en lui que l'opération interne par laquelle il engendre éternellement son Verbe — *Portans omnia Verbo virtutis suæ* (2) — il est rigoureusement nécessaire que la création se resente de cette origine, et en porte l'empreinte, une empreinte

1. Ouvrage reproduit par le P. Fanna, dans son *Ratio novæ collectionis operum omnium S. Bonav.* Rom., in-8°.

2. *Hebr.*, I, 3.

profonde, essentielle ; car il est de son essence et de venir de cette source et de porter ce caractère. Le Verbe est le modèle des créatures, sa génération est le type et la source effective de la création ; il ne se peut pas que la création ne reproduise pas, en un type inférieur sans doute, mais très fidèle, les caractères de la génération du Verbe. Et ce que je dis de la création en général, il faut le dire de chaque créature en particulier, et dans toutes ses parties, sous tous ses aspects, et dans tous les actes de sa vie.

Cette théologie n'est pas un jeu d'esprit, c'est une doctrine rigoureuse ; c'est sur elle qu'est fondée cette habitude des scolastiques de chercher en toute créature le vestige et la représentation du Verbe et de sa génération éternelle, ou, en général, la représentation de Dieu par vestige, image ou ressemblance. Cette explication que je viens de donner se trouve exposée explicitement dans la *Symbolica theologia* de S. Bonaventure.

Venons à l'opuscule en question ici : *Omnia indicant generationem Verbi... Omnis creatura clamat generationem æternam.*

Cette représentation est commune et essentielle à toute créature, d'abord en elle-même. En quoi consiste-t-elle ? Nous ne pouvons le comprendre à fond, car c'est un mystère ; mais la jouissance de l'esprit humain, sur la terre, est précisément d'en saisir par ci par là quelques traits ; et le travail de nos docteurs a été, précisément, de trouver et d'indiquer, dans leurs écrits, quelques-uns de ces traits.

De plus, il y a, dans la nature, des êtres et des opérations qui représentent, d'une manière plus expressive et plus saisissable pour nous, la génération du Verbe, et qui en sont les représentations officielles et formelles ; plus même que les représentations, car elles en sont les reproductions créées et les participations contingentes. Ce sont, en général, toutes celles par lesquelles la créature exerce son activité par la production d'une autre semblable à elle ; car cette vertu a été donnée par Dieu aux créatures : *Deus dedit virtutem cuilibet rei, ut gigneret similitudinem suam ex natu-*

rali fecunditate. Unde secundum quod objectum gignit similitudinem suam, sic repræsentat generationem æternam; secundum quod intentio animæ eam oculo unit, sic repræsentat incarnationem Verbi.

Or, il y a, parmi les créatures, douze espèces de génération, divisées en trois modes selon lesquels elles opèrent ; et toutes les douze représentent la génération éternelle du Verbe : *Et hanc exprimunt et repræsentant duodecim generationes. Est enim primus modus per diffusionem, secundus per expressionem, tertius per propagationem.* Toute opération de créature ayant pour objet une production, l'exercice d'une fécondité, d'une activité, rentre dans un de ces trois modes et, par conséquent, représente, d'une de ces trois manières, l'éternelle génération du Verbe.

Et chacun de ces modes généraux entre lesquels se partagent toutes les générations contingentes, contient quatre modes spéciaux selon lesquels elles doivent se produire, en sorte qu'en tout il y a douze modes de génération parmi les créatures.

I. *Per diffusionem ut splendoris a luce, vel caloris ab igne, ut fluvius a fonte, ut imbris a nube plena sive rorida.* Or, à toutes ces générations il manque quelque-une ou quelques-unes des qualités qu'il leur faudrait, pour être parfaites : *In prima diffusionem deficit æqualitas, quia splendor non æquatur luci. In secunda deficit intimitas, quia calor non est intimus igni, sive ut informanti, sive ut originanti, est enim accidens. In tertia deficit simultas, quia fons diffundit se per partes, non totus simul. In quarta deficit integritas, quia non tota pluvia excutitur a nube, imo per guttas. Jungas has quatuor conditiones, ad unam diffusionem, quæ sit splendoris habentis æqualitatem caloris, habentem intimitatem et substantialitatem rivuli sive fontis, habentis simultatem imbris, habentis integritatem. Et sic habes vestigium generationis æternæ.*

On reconnaît ici une des opérations familières à nos docteurs, par exemple quand, pour nous représenter la perfection infinie de Dieu, ils nous apprennent à recueillir toutes les perfections dispersées entre les créatures, à les

réunir en un seul être, en leur enlevant ce qui, en elles, est fini et contingent, pour avoir ainsi l'idée de Dieu : ainsi faut-il faire, pour nous représenter la génération du Verbe, dont la ressemblance est comme éparpillée sur les diverses générations créées qui s'en partagent les traits.

A l'appui de sa doctrine, S. Bonaventure cite divers textes de l'Écriture où le Verbe est comparé à une splendeur de lumière, au feu du buisson ardent de Moïse, image du Fils de Dieu, au fleuve qui monte du sein de la terre, à la pluie qui sort de la nue et qui est expressément comparée au Verbe sortant de la bouche de Dieu (1).

II. *Secundus modus est per modum expressionis, ut speciei ab objecto, ut imaginis a sigillo, ut sermonis a loquente, ut cogitatus a mente, et hic est defectus. In prima deficit rei veritas, quia species in oculo vel in anima non est veritas rei. In secunda deficit simplicitas, quia imago sive figura non est in puncto vel in simplici, sed partes habet. In tertia deficit stabilitas, quia sermo transit et non manet. In quarta deficit substantialitas, quia conceptus mentis non est substantia vel hypostasis. Auferas hos defectus et pone expressionem quæ sit speciei ab objecto, habentis veritatem : ut imaginis a sigillo, habentis simplicitatem : ut sermonis a loquente, habentis simplicitatem : ut conceptus a mente, habentis consubstantialitatem. Et tunc habebis alteram partem speculi.*

S. Bonaventure justifie encore, par des textes de l'Écriture, la représentation de la génération du Verbe par la beauté de Jésus-Christ que le psalmiste, au même lieu, appelle précisément Verbe ; par l'appellation d'image donnée au Verbe ; par la parole que Dieu prononce une fois et ne répète pas ; par l'idée de Sagesse éternelle déjà conçue au sein de Dieu, avant que le monde et même les abîmes de l'espace existassent (2). Et ainsi, le Verbe qui est en Dieu, c'est *Verbum manens in æternum, non deficiens* ; il est en Dieu ce qu'est en nous notre idée ; mais en Dieu il est subsistant : *Conceptus*

1. *Hebr.*, I, 3 ; *Exod.*, III, 2 ; *Gen.*, II, 6-10 ; *Is.*, LV, 10-11.

2. *Ps.*, XLIV, 3 ; *Sap.*, VII, 26, et *Col.*, I, 15 ; *Job*, XXXIII, 14 ; *Ps.*, VIII, 24.

mentis æternæ et hypostasis, conceptus nobilissimus, mentalis, perfectissimus... conceptus non inhærens, sed substantialis et hypostasis. — Ces dénominations données au Verbe par l'Écriture, et employées pour désigner sa génération éternelle et nous en donner l'idée, prouvent que, d'après l'Esprit-Saint lui-même, il y a dans les créatures et les opérations terrestres d'où elles sont tirées, une représentation de cette génération éternelle.

III. *Tertia generatio est per propagationem, et hoc quadrupliciter, ut germinis a semine, ut arboris a radice, ut prolis conceptæ a ventre vel utero materno, ut filii a parte principante. In prima generatioue deficit formositas, quia in semine est forma confusa et occulta, sed non sic filius. In secunda deficit conformitas, licet enim sit una radix, tamen differt in forma a ramis, licet unam arborem faciat. In tertia deficit actualitas, quia mater est principium etsi aliquo modo activum prolis, potissime tamen passivum. In quarta deficit coævitas. Aufer ergo hos defectus, et pone primo formositatem; unde Isaias: Erit germen Domini in magnificentia. Pone conformitatem, sic filius est conformis patri ut lignum vitæ in medio paradisi; unde dicitur: Lignum vitæ est iis qui apprehenderint eam, et c'est de la Sagesse, c'est-à-dire du Fils que cela est écrit. Pone actualitatem; unde Psalmista: Tecum principium in die virtutis tuæ in splendoribus sanctorum: ex utero, etc.: ex utero dicit ubi est ratio fovendi in sinu Patris a quo non recessit. Pone coævitatem: Ego hodie genui te, et hoc in æternitate, hoc est in meo hodie æterno (1). — Has duodecim conditiones aggrega, et habebis speculum ad contuendum exemplar divinum, sive verbum quod omnia repræsentat, ut splendor procedens a luce cum perfectione æqualitatis, et sic de aliis. Per has conditiones solvuntur omnia argumenta Aarii, per quæ arguit a generationibus imperfectis.*

S. Bonaventure voit encore une représentation des douze générations des créatures, représentant, à elles toutes, celle du Verbe, dans les onze étoiles que Joseph vit l'adorant; et celle qui manque aux douze signifie ce qui manque à toute

1. Isai., IV, 2; Prov., III, 18; Ps., CIX, 3; Ps., II, 7.

créature pour représenter la génération éternelle qui est parfaite et dans laquelle sont réunies toutes les perfections des douze modes de générations terrestres.

Que s'en suit-il ? C'est que la considération de toute créature doit nous porter à la pensée et à l'adoration de la génération éternelle du Verbe ; car, en voyant dans la créature et dans sa génération une perfection, nous ne pouvons nous y arrêter ; puisqu'elle n'est qu'une représentation, nous devons remonter à ce qu'elle représente, et y puiser de suite le souvenir et la connaissance de l'éternelle génération du Verbe. Quel sujet de joie, quelle source de jouissance que ce don de retrouver ainsi la pensée divine au fond de toute chose terrestre, et de rencontrer partout ce mystère admirable de la génération du Verbe. *Unde quando videtur splendor, a luce transferenda est mens ad considerandum generationem æternam et sic de aliis. Et ibi est magna delectatio, dicente David* (1) : *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exultabo. Quam magnificata sunt opera tua, Domine ! Nimis profundæ factæ sunt cogitationes tuæ !*

Il y a d'autres manières de tirer des générations contingentes, les perfections qui s'y trouvent, et, en les complétant les unes par les autres, puis, en les réunissant toutes en un seul sujet et en les transportant toutes ensemble dans la génération du Verbe, de se faire une idée de cette éternelle génération qui réunit toutes les perfections et les possède infiniment. S. Bonaventure, ici même, propose une de ces autres manières, qui consiste à prendre, dans les mêmes douze générations précédentes, d'autres perfections et à y indiquer d'autres défauts, à suppléer au défaut de l'une par la qualité de l'autre, puis à réunir toutes ces qualités et les appliquer toutes à l'éternelle génération du Verbe.

Mais, dans toutes ces combinaisons, ce sera toujours le même principe, savoir : que toute créature proclame et représente la génération divine du Verbe ; ce sera toujours la même méthode essentielle, consistant à réunir et à transpor-

1. Ps., xci, 5, 6.

ter dans la génération du Verbe les qualités qu'on trouve éparées dans les créatures; enfin, ce sera toujours la même conclusion, à savoir: que de toutes ces figures ou représentations contingentes, la plus expressive et la plus parfaite étant celle qui consiste dans la génération du Fils par le Père, c'est de celle-là que l'éternelle génération du Verbe tire son nom humain: *Ab illa ultima generatione, scilicet Filii a Patre denominatur generatio æterna. Et hæc ratificavit Christus, cum dixit: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Non dixit in nomine lucis et splendoris, sed in nomine Patris et Filii*, pour montrer que la génération éternelle du Verbe est proprement une génération, et qu'il n'y a pas de nom plus propre à l'exprimer que celui-là, pourvu qu'on retranche toute imperfection, et qu'on ajoute toute perfection à l'idée qu'il exprime. — *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Dei speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tanquam a Domini spiritu* (1).

II

LA PROMESSE D'UN SAUVEUR

I. Quand le Messie est prophétiquement appelé, dans l'Écriture, *Expectatio gentium, desideratus gentibus* (2); quand Isaïe dit que les îles, c'est-à-dire les pays éloignés, attendent sa lumière (3); ce n'est pas une hyperbole; ce n'en serait pas une, quand même il ne s'agirait pas d'une attente explicite, mais seulement de cette attente objective, de ce besoin profond que toute créature avait d'une rédemption.

Mais il y a plus. Avant Jésus-Christ, cette attente a été explicite partout. L'érudition et les recherches modernes sur l'antiquité prouvent de plus en plus que, jusqu'à Jésus-Christ, toutes les nations ont attendu et espéré un Rédempteur, éclairées en cela soit par la tradition soit par le cri de la nature; et que, depuis Jésus-Christ, cette attente a cessé

1. *II Cor.*, III, 18.

2. *Gen.*, XLIX, 10; *Aggée*, II, 8.

3. *IV*, 4.

partout, excepté chez les Juifs où encore elle tend à s'effacer. Platon est en tête de ceux chez qui cette attente est précise (1).

La *promesse*, comme il est si souvent dit dans l'Écriture, voilà le centre, le point de mire, la lumière de toute la *religion* et de toute religion dans l'ancien monde. La *tradition de la promesse* est comme l'étoile qu'il faut suivre depuis le Paradis terrestre, d'où elle part avec Adam, jusqu'à l'étable de Bethléem où elle vient s'arrêter, pour comprendre l'ancien monde, je ne dis pas l'histoire du peuple de Dieu, mais l'histoire de tous les anciens peuples. — Je dis qu'elle vient s'arrêter, comme l'étoile des Mages, au-dessus de l'étable de Bethléem. En effet, jusqu'à la naissance de Jésus-Christ, cette tradition est partout; et, avec elle, partout l'attente et l'espérance du Messie. A partir de là, cette espérance, cette attente s'éteint partout, excepté chez les Juifs où elle se déplace et s'altère, où la tendance est de l'interpréter, par désespoir, dans un autre sens (2). Chez les Juifs, l'attente était fort précise à ce moment, et dans leur apostasie même, ils prouvèrent qu'ils attendaient un Messie à cette époque. Aussi, ce qu'il y avait de bon chez eux, c'est-à-dire ce petit nombre qui avait échappé à l'esprit pharisien, reconnut Jésus-Christ, et proclama l'accomplissement des prophéties.

* * *

II. Ce que Dieu a rendu à l'homme après son péché, quand il lui promit un Sauveur et lui ouvrit de nouveau les portes du ciel et les routes de l'ordre surnaturel, vaut mieux pour nous qu'une réinstallation au paradis terrestre qui resta fermé et dont la trace même a été anéantie sur la terre.

III

LE PLAN DIVIN DE L'INCARNATION ET LES CONVENANCES DU DÉCRET

I. On pensera ce qu'on voudra des conjectures des scolastiques sur la question suivante: Le Verbe se serait-il incarné

1. Cf. Nicolas, *Étud. philos.*, t. II, p. 89-147; *ibid.*, p. 120.

2. Nicolas, *ibid.*, p. 148, 94, 96.

si l'homme n'avait pas péché ? Mais cette doctrine de l'Incarnation a priori, indépendamment du péché, est une thèse magnifique, appelée par S. François de Sales l'opinion des anciens, soutenue avec gloire et talent par l'école scotiste et les grandes intelligences du moyen âge, du XVII^e siècle et des temps modernes; thèse sur laquelle la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception jette un nouveau jour, comme l'a fait remarquer le P. Faber.

Abstraction faite de cette doctrine, je dis que si le Verbe avait dû ou voulu s'unir hypostatiquement à une créature, dans l'hypothèse où l'homme n'aurait pas péché, il fallait que cette créature fût l'homme, pour la raison donnée par S. Paul (1) et que je développe dans mon commentaire de l'Épître aux Hébreux, savoir : Le Verbe héritier de Dieu et maître du monde, ne pouvait venir que comme roi du monde; or, l'homme seul parmi les créatures est roi du monde, cette royauté est l'apanage de la créature humaine; donc Jésus-Christ devait adopter la nature humaine. Même, cette raison me fait pencher pour l'affirmative contre S. Thomas, qui n'a pas prévu cette raison (2).

Maintenant, raisonnons dans l'hypothèse de la chute. Je dis que pour la même raison le Verbe, voulant nous racheter par l'union hypostatique avec une créature, ne pouvait le faire que dans la nature humaine. S. Thomas en donne déjà deux raisons qui sont très bonnes (3); mais S. Paul qui, dans le passage cité (4), donne bien, comme S. Thomas, la raison du péché, en ajoute une autre (5) bien plus belle, celle qui est tirée de la royauté de la nature humaine. S. Thomas, ni dans sa *Somme théologique*, ni dans son *Commentaire de S. Paul*, ne paraît avoir pensé à cela et compris S. Paul à fond. Corneille de la Pierre semble avoir pressenti cette pensée; mais il ne la développe pas, et ne l'exprime pas explicitement.

1. *Hebr.*, II, 5, 6, 16.

2. 3, q. 1, a. 3.

3. 3, q. 4, a. 4.

4. *Hebr.*, II, 15.

5. II, 5-6.

* *

II. On peut croire que, même dans l'état d'innocence, l'Incarnation devait avoir lieu puisque, d'après les commentateurs de la Bible et les docteurs, dès la création, Dieu donnait à l'homme au moins une connaissance confuse de l'Incarnation, et que même dans cette première et bienheureuse économie, elle était le moyen par lequel l'homme devait parvenir à sa fin, à la béatitude surnaturelle.

Or, nous en avons, en effet, un document plus authentique. S. Paul (1), rappelant cette première scène de la création de la femme, nous dit que le mystère du mariage exprimé par Adam à son réveil, s'accomplit dans le Christ et dans l'Église. Il est vrai, il s'y accomplit aujourd'hui conséquemment au péché et dans une économie qui suppose le péché. Mais, d'après S. Paul, le mystère de Jésus-Christ et de son union avec l'Église, était déjà contenu dans cette scène prophétique et dans cet oracle d'Adam. Or, cet oracle ne suppose pas le péché.

Corneille de la Pierre, commentant ce passage de S. Paul, n'y voit pas ce sens ; mais, à la fin de son commentaire, il dit aussi que cette union d'Adam et d'Ève encore innocents signifiait l'Incarnation, et qu'Adam prophétisait ce mystère, sans toutefois prévoir sa propre chute. Tout cela s'accorde très bien dans l'opinion que l'Incarnation ne supposait pas nécessairement la chute.

Du reste, Corneille de la Pierre a plusieurs fois mentionné, d'après divers témoignages et arguments, l'opinion de l'Incarnation voulue de Dieu en dehors même du péché, comme perfection de la création ; s'il semble avoir repoussé cette opinion, on trouve chez lui bien des preuves pour la soutenir.

* *

III. Dans l'opinion scotiste, l'Incarnation du Verbe, étant la perfection, le couronnement et le dernier terme de l'union de la nature divine avec la nature humaine et de l'élévation

1. *Ephes.*, v, 32.

de celle-ci, aurait eu lieu quand même l'homme n'aurait pas péché ; elle aurait eu lieu non pas pour arracher l'homme aux conséquences de son péché, mais pour le conduire à la perfection de son état.

Dans cette opinion, le Verbe incarné aurait encore été Rédempteur, car il nous délivrait encore, par les mérites de son Incarnation, non pas du péché et de la mort éternelle, mais de toutes les infirmités et les misères inhérentes à notre qualité de créature, auxquelles nous aurions été soumis dans l'état primitif, si nous n'avions pas eu la grâce, et dont le premier homme, à son origine, n'était délivré que par la grâce : mortalité, peines corporelles et spirituelles, ignorance, concupiscence, possibilité du péché. Ainsi, la grâce qui nous eût été donnée dans cet état, eût encore été grâce du Rédempteur et, par conséquent, la justice primitive que le premier homme posséda, depuis son origine jusqu'à sa chute, lui venait déjà du Rédempteur, du Verbe incarné et des mérites de la Rédemption.

Seulement, dans l'hypothèse où la chute n'eût pas eu lieu, la Rédemption se serait faite, non par les douleurs et la mort du Christ, mais par son Incarnation, sa vie et son triomphe qui étaient l'exaltation parfaite de la nature humaine. Le péché, en abaissant l'homme, et en introduisant la mort dans le monde, a changé les conditions dans lesquelles la Rédemption a dû s'accomplir, et a été cause qu'elle a dû s'opérer par les souffrances et la mort du Christ, qui ont été une marque nouvelle et plus expressive de la miséricorde et de l'amour de Dieu pour nous. Et c'est là le sens de ce que chante l'Église, en souvenir de ces souffrances, à la Semaine sainte : *O felix culpa quæ talem ac tantum meruit habere salvatorem !*

* *

IV. S. François de Sales, en son *Traité de l'amour de Dieu* (1), expose admirablement « selon que, par l'attention aux saintes Écritures et à la doctrine des anciens, nous le

1. L. II, c. IV et V.

pouvons découvrir », tout le plan divin relatif à la fin de la création, au décret de l'Incarnation et de la Rédemption. Selon lui, d'après du reste beaucoup d'anciens théologiens, quand Dieu créa, la première chose qu'il eut en vue, ce fut l'Incarnation comme moyen de communiquer sa vie propre et divine au dehors, à une nature inférieure et créée mais capable de cette participation.

Dans le plan primitif, cette communication était toute pacifique, et n'avait pas le sens d'une réparation, puisque rien n'était à réparer. C'est seulement dans le second plan, conséquent au péché prévu de l'homme, qu'elle prend le sens d'une réparation. D'un côté comme de l'autre, elle était la base et l'idée première du plan créateur. Jésus-Christ était *Primogenitus omnis creaturæ*, mais avec une portée différente ; car d'un côté, il réparait un désordre, de l'autre, il complétait un ordre.

Nous trouvons, en effet, souvent dans l'Écriture des expressions qui, s'appliquant soit au Verbe incarné soit aux élus, marquent un décret de Dieu les prédestinant *ante mundi constitutionem*, ce qui ne peut pas signifier seulement une antériorité chronologique, car ce ne serait pas la peine, mais bien la priorité du plan divin qui préparait l'Incarnation du Verbe et le salut des élus. Le péché ne vient qu'après, et modifie le plan divin en changeant la portée de l'Incarnation ; mais l'Incarnation et le salut des élus, en eux-mêmes, sont un reste conservé du plan primitif (1).

* *

V. Jésus-Christ devait s'incarner, même quand l'homme n'eût pas péché ; il n'eût pas alors été Rédempteur de l'homme déchu, et réparateur du péché, mais médiateur entre la créature innocente et son créateur pacifique et auteur de la grâce.

Cette doctrine offre une base bien plus large pour faire

1. Ainsi le commencement de l'Épître aux Hébreux. — *Eph.*, I, 4 ; *Matth.*, XIII, 35 et XXV, 34 ; *Luc.*, XI, 50 ; *Joan.*, XVII, 24 ; *I Petr.*, I, 20 ; *Apoc.*, XVII, 8.

l'histoire du plan de Dieu sur le monde, et des opérations de la grâce dans l'humanité, que la doctrine selon laquelle Jésus-Christ n'est venu qu'à cause du péché et pour le réparer. L'élévation originelle et la grâce primitive s'expliquent mieux, et on voit à quelle source elles se rattachent, indépendantes qu'elles sont de l'ordre de réparation où nous vivons. L'Incarnation, quoique, dans l'ordre présent, elle ait le sens d'une réparation, n'est plus en elle-même une innovation dans le plan divin et une retouche fondamentale du plan de Dieu ; elle est le plan divin maintenu tel qu'il était avant, et fournissant, par sa richesse infinie, de quoi réparer avec surabondance les détériorations que le péché avait causées à l'œuvre extérieure de Dieu ; comme il devait fournir, dans la première hypothèse et par la même richesse, de quoi féconder et sanctifier, déifier cette œuvre. L'Immaculée Conception qui, dans l'ordre actuel, est un privilège et une exception, dans l'ordre primitif était la voie régulière et normale. Cette suspension de la loi du péché, n'est que la réintégration de l'ordre antique dans ce domaine de l'Incarnation placé au centre de l'ordre nouveau, pour y produire et y abriter la source de la grâce maintenue au milieu de l'humanité, malgré le péché, pour la régénérer.

*
* *

VI. L'opinion théologique d'après laquelle le Verbe se serait incarné, même dans l'hypothèse où l'homme ne serait pas tombé, s'appuie nécessairement et fonde un de ses principaux arguments sur la doctrine des théologiens fort nombreux selon lesquels la chute de Lucifer et des mauvais anges a eu pour principe leur refus de reconnaître le Verbe incarné, et de recevoir de lui la grâce et la béatitude. Car la chute de l'homme étant logiquement conséquence à la chute de Satan, la chute de Satan à cette révolte, et cette révolte à l'Incarnation ; il faut bien que l'Incarnation ait été logiquement antécédente à tout cela. La tentation de l'homme par Satan qui méditait notre ruine, s'explique dès lors bien mieux, elle est une vengeance du jaloux.

Ces idées ne sont nulle part formulées dans l'Écriture ; mais elles y respirent partout, et tout le système de la création, de l'élévation à l'ordre surnaturel, de la chute et du salut par Jésus-Christ s'explique bien mieux (1).

* *

VII. Convenances de l'Incarnation.

Saint Léon expose (2) cette vérité que, pour confondre *loyalement* l'ennemi du genre humain, dans le grand combat qui nous a affranchis de sa tyrannie, *il convenait* que le Seigneur le combattît non dans sa majesté, mais dans l'infirmité de notre chair. Mais pour que les armes fussent égales, il fallait que cette chair, en Jésus-Christ, fût rétablie pour le combat dans sa condition première, exempte du péché ; car le péché c'était la victoire du démon, et on ne pouvait commencer par lui concéder cette victoire ; il fallait un terrain libre. Encore Jésus-Christ fait-il toutes les concessions possibles, car il abandonne les privilèges d'immortalité, d'impassibilité qu'avait possédés la nature humaine dans cette condition primitive, mais qui n'en étaient pas inséparables, en sorte que cette concession n'est pas une transaction. Encore est-elle tout juste le moyen de la victoire, et c'est tout juste par là que le démon sera pris.

IV

LES ABAISSEMENTS DE L'INCARNATION

I. Si vous vous étonnez de cette idée que toute la création, tous les mondes, toute cette immense cohorte d'êtres que Dieu a fait jaillir du possible à l'existence, soient créés pour la terre et pour l'homme, et que notre globe, si chétif en comparaison des soleils sans nombre dont les espaces du ciel sont peuplés, ait seul reçu un pareil honneur, je vous répondrai : Il est vrai que la terre est infime, à côté des êtres, si vous considérez son volume et si vous la comparez à tout ce qui existe. Mais si une pareille disproportion vous étonne,

1. Cf. Mgr Pie, *III^e synodale*, § III, p. 23.

2. II^e Nocturne de la fête de Noël ; au Bréviaire.

parce que vous ne tenez compte que du volume matériel, n'apercevez-vous pas dans le reste des opérations divines toute une méthode, un plan, et comme une stratégie qui s'harmonise avec ce fait et qui vous explique ce grand et principal rôle d'un être plus petit au milieu des plus grands? N'est-ce pas l'habitude de Dieu, pour manifester sa puissance et son indépendance, de se servir de ce qu'il y a de plus petit, pour mouvoir, confondre ou sauver ce qu'il y a de plus grand ; et, dans le plan même de sa Rédemption, n'est-ce pas dans Bethléem, petite ville de Juda, qu'il a opéré les grands mystères de notre salut, et non à Jérusalem, à Rome ou dans quelque autre grande capitale ; n'est-ce pas dans une étable, et non dans un palais, qu'il descend et reçoit, sans doute à dessein, les premiers hommages de la terre et des cieux ; n'est-ce pas dans une pauvre famille qu'il naît et qu'il vit ; n'est-ce pas dans une pauvre chaumière, soit en Égypte, soit à Nazareth, qu'il va cacher sa gloire ; et n'est-il pas aussi choquant pour votre raison de le voir délaisser les grands centres de la civilisation et de la puissance politique d'alors, pour choisir cet humble coin de terre habitée, que de le voir préférer, pour siège de ses manifestations et théâtre des mystères par lesquels toute créature a été sauvée et régénérée, notre humble planète aux innombrables et immenses soleils qu'il a suspendus autour d'elle pour l'éclairer !

* * *

II. Que le Verbe, personne divine, se soit incarné dans la nature humaine, et l'ait unie à soi de manière à la faire subsister de sa personnalité et à ne former, en deux natures, qu'une seule personne, divine et humaine à la fois, c'est un mystère assurément, mais, après tout, ce mystère n'est ni plus absurde, ni plus incompréhensible, ni plus mystérieux enfin que celui de l'union de l'âme et du corps dans l'homme qu'il faut bien admettre cependant. Certes, si l'homme, composé de corps et d'âme, n'existait pas, ou si son existence n'était pas si facile à constater, on aurait tout autant

de peine à croire à son existence qu'à croire à l'Incarnation d'une personne divine. Aussi, les Pères, voulant donner une idée de l'union des deux natures en une personne qui est Jésus-Christ, ont-ils souvent pris pour terme de comparaison celle du corps et de l'âme en une seule nature qui est celle de l'homme.

* *

III. L'homme est élevé bien haut, d'un côté, par la dignité de son âme spirituelle et immortelle, et par sa destinée surnaturelle ; mais, de l'autre, il est aussi bien abject par sa nature animale et par le côté grossier de son être. Ainsi, il réunit en lui les deux extrêmes : grandeur et bassesse. Le Verbe, en s'incarnant, a fait la même chose, il a réuni aussi et encore plus les deux extrêmes. Saint Bernard en fait une haute raison d'humilité dans son livre *De consideratione* (1).

* *

IV. *Quelle nation a des dieux approchant d'elle comme notre Dieu approche de nous* (2) ?

Les païens n'avaient même pas l'idée de ce commerce entre Dieu et l'homme qui est le fond du christianisme. Il leur manquait pour cela la notion de la bonté divine, de la miséricorde et de la condescendance divine pour l'homme. Ainsi, ceux d'entre eux qui ont eu sur la divinité les idées les plus saines et les plus élevées, les philosophes platoniciens, comme le remarque saint Augustin, disaient que la nature divine n'était pas accessible aux hommes, et que nos vœux ne pénétraient pas jusqu'à elle.

C'est que, n'ayant pas reçu la révélation, ils n'avaient pas l'idée de l'Incarnation et de la Rédemption opérée par un Dieu. Dès lors ils n'avaient pas l'idée de sa miséricorde, et de l'accès de l'homme près de Dieu. Aussi l'Écriture a-t-elle insisté sur cet accès : *Non est alia natio quæ habeat Deos appropinquantes... Oportet accedentem ad Deum credere...*

1. Liv. II, c. 9.

2. *Deut.*, IV, 7.

Adeamus cum fiducia... Venite ad me omnes... Nemo venit ad Patrem (1). On voit que toute la religion consiste à s'approcher de Dieu.

Pourquoi ces païens, éclairés d'ailleurs et bien pensant sur Dieu, ne comprenaient-ils pas son abaissement jusqu'à nous ? Saint Augustin le dit : *Quantum propinquaverunt intelligentia, tantum superbia recesserunt* (2). Parce qu'ils étaient intelligents, ils avaient l'idée de sa grandeur ; mais parce qu'ils étaient orgueilleux, ils ne pouvaient admettre que ce qui est si grand s'abaissât. Ainsi, saint Augustin raconte(3) qu'un platonicien de son temps admirait beaucoup le début de l'Évangile de saint Jean, comme donnant une grande idée de Dieu ; mais qu'arrivé au mot *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*, il repoussait cette doctrine et encore plus celle du Verbe crucifié. On avait beau leur montrer les grandes raisons de cette doctrine, ce Dieu incarné les choquait : *Positus in ruinam, scandalum Judæis, stultitia gentibus* (4).

* * *

V. J'ai dit que la doctrine catholique du péché originel nous fait connaître l'homme, et nous donne la clef de toutes ses misères, ses faiblesses, ses passions. Or, le dogme de la Rédemption nous fait connaître un autre côté de l'homme : sa grandeur.

En effet, quand nous voyons le Fils de Dieu même incarné, souffrant, mourant pour nous, et l'Écriture nous disant que l'explication de cette grande démarche d'un Dieu, c'est l'amour qu'il a pour nous, la question qui se présente est celle-ci : Qu'est-ce donc que l'homme pour lui ? *Quid est homo ?* Il faut donc que l'homme ait une grande valeur ? Eh bien ! le dogme de la Rédemption nous donne la mesure de cette valeur. Il nous donne aussi une idée de la grandeur

1. *Deut.*, IV, 7 ; *Hebr.*, II, 6 ; *Hebr.*, IV, 16 ; *Matth.*, II, 28 ; *Joan.*, XIV, 6.

2. *Contr. Julian.*, l. IV, c. III.

3. *De Civit. Dei*, l. X, c. XXIX.

4. *Luc.*, II, 34.

du péché et du dégât qu'il fait en nous, puisqu'il a fallu une telle expiation.

* * *

VI. C'est une des pensées familières et chères à saint Paul, que Jésus-Christ a voulu, et même qu'il a dû se faire semblable à nous, prendre nos infirmités, souffrir comme nous, pour nous compatir, pour réparer nos maux, pour remplir son office de Rédempteur et de Pontife. Quelle est la raison profonde de cette thèse ?

Ce n'est pas qu'il ne connût nos misères, qu'il n'en eût compassion, comme Dieu peut l'avoir, et qu'il n'eût la volonté et la puissance de les guérir. Saint Paul ne veut pas dire cela, ni mettre cette limite à la puissance divine de Jésus-Christ. Il veut dire qu'entre les différentes manières de nous sauver, Jésus-Christ ayant choisi celle-là, ayant adopté ce plan, sans y être obligé sans doute, a voulu s'y obliger lui-même — *Oblatus quia ipse voluit... Factus obediens usque ad mortem* (1) — s'est soumis lui-même à ce plan, enfin s'est assigné cette tâche, de sorte que son programme n'était pas rempli s'il ne passait lui-même par nos misères et ne les endurait toutes.

Jésus-Christ a voulu suivre cette voie surtout pour nous prouver sa tendresse. Car même s'il a pu éprouver la même tendresse sans en passer par là, nous n'aurions, nous autres, ni bien senti et compris sa compassion, ni éprouvé pour lui la même reconnaissance et le même amour que nous inspire, à nous, la vue de ses souffrances. S'il s'est soumis à nos misères, c'était aussi afin de gagner nos cœurs qu'il savait plus faciles à toucher par cette voie. Il voulait être l'objet de notre compassion comme nous étions l'objet de la sienne (2).

1. *Philip.*, II, 8.

2. Cf. Bossuet, 1^{er} sermon sur *le mystère de la naissance de Notre-Seigneur*.

V

PENSÉES DÉTACHÉES

I. Le traité de l'Incarnation est le nœud de toutes les grandes parties de la théologie, comme Jésus-Christ est le lien des deux mondes.

Il est étroitement lié, d'une part, avec la notion du péché originel, comme le montre Origène ; de l'autre, avec toute l'économie de la grâce. Le mystère de la génération éternelle du Verbe en Dieu et de sa génération humaine dans le temps est le type du mystère de la grâce qui nous fait enfants de Dieu et de l'Église, corps mystique de Jésus-Christ.

Il réunit, dans l'Incarnation, les notions sur la religion divine en général ou sur Dieu, avec celles sur la religion chrétienne en particulier ou sur Jésus-Christ.

Il réunit la doctrine sur la théologie extrinsèque — Église, sources théologiques, institutions chrétiennes — avec la doctrine sur la théologie intrinsèque, l'ordre surnaturel.

* * *

II. C'est un instant bien solennel que celui où, le jour de la Purification de Marie, Notre-Seigneur Jésus-Christ est présenté au temple. Sa présentation est un acte d'une haute et formidable portée, dont le prophète Malachie a décrit l'importance, en le montrant comme l'acte officiel par lequel le Seigneur vient visiter solennellement et *reconnaître son temple* (1).

1. *Malac.*, III.

CHAPITRE V

Jésus-Christ. — La Rédemption.

I

LE MINISTÈRE APOSTOLIQUE DE NOTRE-SEIGNEUR

I. Tout le ministère public de Notre-Seigneur porte le double caractère de la *tranquillité et de la force*, et en lui ces deux choses ne font qu'une. Il ne s'efforce pas et ne se fâche pas ; il est *calme* et il crée ; on reconnaît celui qui a tout créé d'un seul mot — *Dixit et facta sunt* — son zèle est souverain, par conséquent, tranquille et puissant. Pas d'éclat, pas de secousse, pas même d'effort ; son action est continue et constante ; il ne cherche pas à réaliser beaucoup, car sa tâche n'est pas celle-là ; mais il travaille à poser le principe, le germe de tout ce qui doit être fait dans le christianisme. Toute l'œuvre de Notre-Seigneur s'exprime par le mot de *semence* qu'il a lui-même prononcé pour la définir. Aussi, ne le voyez-vous pas, dans ses actions, chercher à tout embrasser, et en ses paroles chercher à tout dire. Il pose les principes, rien que les principes ; mais il les pose éternels et tout-puissants. Leur expression est courte, mais tout y est ; si bien que désormais, quand l'Église pensera quelque chose, elle en trouvera toujours la racine dans l'Évangile. Il décrit, forme l'esprit du christianisme, et lui laisse pour héritage, avec ses mérites qui sont le fond de toute vie surnaturelle et le trésor de toute grâce, ses divines idées qui contiennent tout dogme et tout principe chrétien.

* * *

II. Notez que dans tous les actes de Notre-Seigneur il y avait intention, pas d'actes irréfléchis, pas d'inadvertances ; tout est voulu, prévu, ordonné vers la fin qu'il se propose, c'est-à-dire notre salut... Et comme S. Paul dit que tout ce qui est dans l'Écriture y est pour notre instruction; ainsi, tout ce qui est dans la vie de Jésus-Christ y est pour notre salut.

* * *

III. La pensée intime de Jésus-Christ, la clef, l'explication de ses actions sur la terre et de la marche qu'il a suivie, la manière dont il a voulu se proposer à nous en exemple, le sens et l'intention de cette condescendance avec laquelle, se prêtant à notre faiblesse et accommodant sa perfection à notre infirmité, il s'est pour ainsi dire amoindri et gradué lui-même pour se mettre à la portée de notre imitation, tout cela est dans cette parole de l'Évangile : *Puer autem crescebat ætate et sapientia* (1).

II

LES FRUITS DE LA RÉDEMPTION

I. *Adimpleo ea quæ desunt passionum Christi, in carne mea pro corpore ejus* (2).

Quoi donc ! Est-ce qu'il manque quelque chose aux souffrances, à la passion de Jésus-Christ ? Si on considère la valeur qu'elles ont pour nous racheter, et l'efficacité de l'expiation qu'elles ont offerte à Dieu pour le péché, il n'y manque rien, puisque cette valeur est infinie et cette efficacité absolue. Mais si on considère leur application ou le fruit qu'elles doivent produire en nous, il y manque, et il y manquera toujours quelque chose, puisque 1° nous avons toujours besoin de travailler à nous assimiler ces souffrances et à nous appliquer leur mérite par la vie spirituelle et par nos

1. *Luc.*, 1, 86.

2. *Coloss.*, 1, 24.

propres mérites. Cette application est le but de la Passion de Jésus-Christ; tant que cette application n'est pas achevée, la passion de Jésus-Christ, achevée en elle-même, n'est pas achevée dans ses fruits, dans sa fécondité. Or, elle n'est jamais achevée, tant qu'il y a des hommes sur la terre à l'état de voyageurs.

2^o En un sens très réel, les mérites de la sainte Vierge, des saints et de tous les chrétiens unis par la communion catholique, complètent ceux de Jésus-Christ qui veut bien s'en servir comme d'instruments, en les vivifiant par les siens propres, en leur communiquant la vertu surnaturelle des siens, pour satisfaire, expier, obtenir, et rendre Dieu propice. Il pourrait se passer de ces instruments, ou plutôt il l'aurait pu; mais il ne l'a pas voulu, et il a établi les choses de telle façon, que ses mérites nous fussent apportés par ceux des saints dans le trésor de l'Église sans cesse rafraîchi et revivifié par cette continuelle activité et fécondité de la vie chrétienne.

3^o Mais le sens le plus complet, et qui embrasse tous les autres, est celui qui se rapporte à la grande idée de S. Paul sur l'Église, corps mystique de Jésus-Christ, uni des chefs aux membres par une même vie surnaturelle; idée si souvent exprimée dans les Épîtres, et encore ici très clairement indiquée, comme pour nous faire comprendre en quoi nous pouvons compléter le fruit de la Passion de Jésus-Christ. Ce corps mystique, qui n'est autre chose que la communion des saints, ne cesse de grandir dans l'humanité, par l'addition de nouveaux membres, par l'augmentation de la vie surnaturelle, et par la formation de Jésus-Christ dans les âmes; il absorbe, de proche en proche, toutes les créatures, et tend ainsi, en les absorbant, à se compléter dans toute sa perfection et sa plénitude (1). Il a donc besoin, pour continuer et achever ce travail, de notre coopération et de nos mérites qui viennent ainsi compléter le corps de Jésus-Christ, et donner à sa Passion l'achèvement, le couronne-

1. *Ephes.*, I, 23; IV, 12, 13.

ment, le fruit qu'elle demande, qui lui manque, tant que nous ne le lui avons pas laissé produire, et qui lui manqueroit de notre part, si nous ne le lui faisons pas produire en nous.

4^o Bossuet ajoute un sens qui est contenu dans le précédent : « Jésus-Christ, dit-il, a aimé sa souffrance, parce qu'il a voulu nous montrer son amour ; mais il veut que, nous aussi, nous aimions la souffrance, et que nous soyons associés aux siennes, pour être semblables à lui comme il a été semblable à nous, et pour mériter d'être un jour associés à sa résurrection après l'avoir été à sa mort... (1). »

*
* *

II. L'incarnation est un fait social, et comme elle a fondé dans le monde un ordre de moyens de salut, elle a fondé parmi les peuples un régime social, un ordre de lois et d'institutions, pour donner au gouvernement des sociétés sa forme et sa direction.

L'humanité est baptisée et en dispositions de garder le baptême ; et quand on songe que pour faire un chrétien et, par conséquent, pour faire l'Église, il suffit d'une goutte d'eau administrée sur un front courbé par la foi, avec l'intention de faire ce que fait l'Église, on peut se dire qu'il ne sera pas facile de la détruire, et qu'en cas de mort il sera toujours facile de la ravitailler.

C'est incroyable sans doute, c'est inimaginable, c'est absurde, si l'on veut, pour la raison incroyante ; mais c'est comme cela, et on a de ce phénomène invraisemblable et pourtant certain et vulgaire une expérience universelle depuis bientôt deux mille ans.

*
* *

III. Qu'est-ce que saint Paul appelle *Virtutem resurrectionis ejus* (2) ?

1. *Serm. sur la nécessité des souffrances*, pour le Dim. des Rameaux, 1^{re} partie.

2. *Philip.*, III, 10.

Cette parole doit expliquer le texte où il dit : *Resurrexit propter justificationem nostram* (1) ; et ce mot *virtus resurrectionis* montre qu'il y a, dans la résurrection de Jésus-Christ, plus qu'une image théorique de notre résurrection par la grâce sanctifiante, mais une relation de causalité, savoir : la résurrection de Jésus-Christ a causé la nôtre.

Quelle est aussi cette opération (2) par laquelle Jésus-Christ se soumet toutes choses, par laquelle il rend notre corps *configuratum corpori claritatis suæ*, et en quoi consiste cette configuration ? Elle formule et caractérise la part que notre corps aura à la béatitude éternelle où nous sommes appelés.

III

JÉSUS-CHRIST SCIENCE UNIVERSELLE

I. Si saint Paul vous dit qu'il sait Jésus et Jésus crucifié, et que c'est là toute sa science, n'allez pas en conclure qu'il vous prêche l'ignorance comme une vertu, et qu'il condamne ou méprise toutes les connaissances divines ou humaines qui n'ont pas directement, explicitement Jésus-Christ pour objet.

Non. Concluez-en que tous les trésors de la science et de la sagesse étant cachés en Jésus-Christ, et que Jésus-Christ étant la voie, la vérité, la vie, la lumière du monde, le terme et le nœud de toute la création, et enfin tout en toutes choses, c'est lui qu'il faut chercher, par toute étude et par toute science, au fond de toute chose. Et toute science qui ne le découvre pas est une science vaine ; toute étude qui, creusant son objet propre, quel qu'il soit, n'aboutit pas à y découvrir Jésus-Christ caché là et attendant là nos adorations, est une étude tronquée et interrompue, une étude qui n'aboutit pas. Car c'est pour aboutir là que le Verbe éclaire tout homme venant en ce monde. Dieu, qui est le Dieu des sciences et qui prépare pour lui-même et dirige vers lui-

1. *Rom.*, IV, 25.

2. *Ib.*, 21.

même les pensées des hommes, a ainsi organisé et constitué les sciences humaines, qu'elles renferment une pensée éternelle et, par conséquent, Jésus-Christ, splendeur de la gloire et figure de la substance de son Père, imprimé en elles, dans leur fond, dans leur sanctuaire, dans cet endroit intime et profond où je dis qu'il faut parvenir par l'intelligence spirituelle, pour pouvoir se flatter de posséder la vraie science de n'importe quoi : *Qui dixit de tenebris lumen splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiæ claritatis Dei in facie Christi Jesu* (1).

Voilà la science universelle entendue à la façon théologique et scolastique.

En tout ordre de choses, la théologie est, dans un sens plus relevé encore que la philosophie, le trésor des vérités chrétiennes. Quand on n'étudierait pas la théologie pour elle-même, il faudrait l'étudier pour éclairer, vivifier et conserver les sciences humaines.

C'est en France que se fera la fusion des sciences, parce que c'est en France que, naturellement par instinct, on mêle la religion à tout. L'idée de la fusion synthétique des sciences travaille sans doute les esprits en Allemagne ; mais ils sont nuageux, portés au panthéisme et à la confusion là où il ne faut que l'unité. Cette idée est connue en Italie et en Espagne ; mais elle y est venue de loin, exotique ; les esprits n'y ont pas assez de grandeur. La France seule est capable de réaliser cela, et, remarquez-le, c'est en France que, pour la première fois au moyen âge, l'idée de la fusion des sciences a été, sinon connue, du moins émise et élaborée par saint Thomas et saint Bonaventure.

On n'a jamais cessé de vouloir mettre l'unité en système ; mais depuis l'abandon de la scolastique, on avait oublié le moyen et fait fausse route sous ce rapport. Eh bien ! voici le spectacle curieux, significatif et consolant que nous avons : Depuis qu'en notre siècle on revient à la scolastique, non seulement l'idée d'une fusion des sciences renaît avec une

1. *II Cor.*, IV, 6.

force et une vie admirables, mais encore on retrouve dans une lumière merveilleuse la voie qu'il faudra suivre pour réaliser ce grand projet de nos pères, et il apparaît avec éclat que la théologie est le lien de cette fusion.

* * *

II. Quand il dit : Je ne veux savoir qu'une chose, Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié, saint Paul, en paraissant sacrifier toute science, pose la formule de toute science ; il donne la méthode pour arriver à la lumière et à la vérité. Ce mot est l'épigraphe de la logique vivante et le résumé de toute sagesse humaine et divine.

Scio Jesum et hunc crucifixum, c'est l'objet substantiel, sommaire et aussi complet que profond de toute science de Dieu et des créatures, puisqu'il récapitule, en l'unité de sa personne, l'ordre divin et l'ordre créé, et qu'en lui *sunt omnes thesauri scientiæ et sapientiæ reconditi*. — En méprisant toute autre science, saint Paul n'est pas éteignoir, il est lumière.

* * *

III. Jésus-Christ est le Verbe substantiel de Dieu. La théologie est le commentaire de Jésus-Christ. « Le Dieu incarné, dit Mgr Pic, devient non seulement l'objet de notre foi et de notre culte, mais le thème de toutes nos études, le foyer de toutes nos lumières, le centre de toutes nos affections (1). »

Ainsi, c'est lui que nous devons chercher dans l'ordre intellectuel envisagé sous toutes ses faces, et dans l'ordre moral envisagé de même. Et comme toute science, toute découverte, tout rayon intellectuel, est un reflet de la lumière du Verbe, et que la théologie est l'étude du Verbe, il s'en suit rigoureusement que la théologie est la science de toutes les sciences, de toutes les lumières...

* * *

1. III^e synodale, p. 156.

IV. Quand les sciences et tout ce qu'elles contiennent n'auraient d'autre rapport avec le Verbe que celui-ci : Ce Verbe est la Sagesse éternelle, l'Intelligence divine, la Science de Dieu, la parole, *Sermo*, son Verbe, tout ce que nous savons ou apprenons vient de lui, car il sait tout, et nous ne savons rien que par lui-même dans l'ordre de la science ; c'est en lui que sont entassés tous les trésors de la science naturelle et de la sagesse surnaturelle, c'est de lui que nous vient toute science ; — quand il n'y aurait que ce rapport, ne serait-ce pas assez, pour que toute science et toute notion scientifique nous reporte vers lui, et que nous y trouvions sa trace ?

* *

V. L'idéal suprême du beau et, par conséquent, de tous les arts, est en Dieu ; et c'est par Jésus-Christ Dieu incarné qu'il s'est adapté à l'homme.

* *

VI. Le mystère de Jésus-Christ, Verbe de Dieu incarné, coupe court à une foule d'erreurs, ou plutôt à toutes les erreurs principales sur Dieu, l'homme, leurs rapports, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, notre nature, notre destinée, etc., lesquelles étaient possibles avant l'Incarnation et ne le sont plus après.

* *

VII. Comme dans sa vie intime, de même dans cette première effusion qu'il en fait dans l'humanité par l'Incarnation du Verbe, Dieu se réfère tout à lui-même. De Jésus-Christ et par Jésus-Christ Verbe incarné, cette vie divine va descendre et se répandre dans les âmes sanctifiées par la grâce. Or, elle suivra encore la même loi, et aura précisément pour fonction de retourner ces âmes vers Dieu, de les unir à lui, de les enfermer et consommer en lui de plus en plus, jusqu'à parfaite unité entre leur vie et la sienne.

CHAPITRE VI

La très sainte Vierge.

I

LA TRÈS SAINTE VIERGE

I. Saint Thomas, se fondant sur l'universalité du mérite rédempteur de Jésus-Christ, avait cru qu'on ne pouvait attribuer la sainteté de Marie à ce mérite, sans enseigner qu'elle avait été conçue dans le péché, et rachetée en vertu de ce mérite. Mais l'Église a redressé cette notion, et, dans la Bulle dogmatique de Pie IX définissant l'Immaculée-Conception, elle répond précisément à l'objection de saint Thomas, en lui retournant la raison théologique dont il s'est servi, et en disant que précisément l'action du mérite de Jésus-Christ sur Marie a consisté à la rendre entièrement exempte du péché originel.

L'idée de saint Thomas avait toujours un fondement juste, c'est qu'en Marie il y avait la dette; en principe, comme fille d'Adam, descendue de lui par la voie ordinaire de la génération accompagnée de concupiscence, elle devait tomber dans ce grand courant du péché originel. L'Église, qui frappe ici la doctrine de saint Thomas, n'a pas frappé ce fondement; elle reconnaît que Marie devait en effet tomber sous le péché originel, et elle proclame que si elle y a échappé, c'est par exception, par *immunité*. Ainsi le terme *immunis* proclame à la fois la règle et l'exception, la dette de Marie et la grâce extraordinaire dont elle fut l'objet (1).

1. Bréviaire, 1V^e leç. du jour de l'octave de l'Immaculée-Conception.

* * *

II. Cette obscurité évangélique de Marie prend une signification bien plus touchante encore, si on réfléchit qu'elle est l'œuvre de Marie elle-même, puisque c'est elle qui a, pour ainsi dire, dicté aux évangélistes, et que sa mémoire, cette pieuse mémoire où elle conservait et conférait tous les actes et toutes les paroles de Jésus-Christ, a été la source où ils ont puisé leurs renseignements.

Que de choses Marie aurait-elle pu dire aux écrivains sacrés, soit sur Jésus, soit sur elle-même, soit sur leurs rapports. Cela nous fait comprendre ou soupçonner les pieuses raisons qu'a eues Marie de rester ainsi obscure et cachée ; c'est elle-même qui a voulu l'être et, ce qui est encore plus remarquable et plus caractéristique, c'est que, parmi les actions et les paroles de Jésus, l'Évangile, ainsi informé par elle, n'en a pas rapporté une qui soit à sa louange d'une manière ou de l'autre, lui qui accorde cependant presque à chaque personnage dont il parle, à saint Joseph par exemple, au moins un mot d'éloge pour le caractériser.

Bien plus, parmi les diverses paroles de Jésus relatives à sa mère, l'Évangile n'a rapporté que celles qui paraissent contenir quelque chose d'un peu dur, d'un peu humiliant pour son cœur, ou douloureux pour son amour. Ainsi, la réponse de Jésus à sa mère, quand elle le retrouve dans le temple ; celle des noces de Cana ; celle qui est dans saint Marc et saint Mathieu (1), celle toute semblable qui est dans saint Luc (2) à la femme qui béatifiait la mère de Jésus ; enfin, sa parole à Marie et à saint Jean du haut de la croix.

* * *

III. Pour bien comprendre la vie et bien faire le portrait de la sainte Vierge, il faut rester dans les données fournies par l'Évangile ; elles suffisent et sont complètes, parce qu'elles donnent la mesure de ce mélange d'obscurité et de grandeur

1. *Marc.*, III, 33-35 ; *Math.*, XII, 47-50.

2. XI, 27.

qu'il y a dans la mystérieuse destinée de Marie, et qu'il doit y avoir aussi dans son histoire pour qu'elle soit conforme à la vérité. Car ici, comme partout, l'Évangile ne fait rien sans raison; et le moyen d'être dans le vrai, c'est de le suivre le plus exactement possible.

* * *

IV. Le salut est pour tous; en tous il vient de Jésus-Christ, et de Jésus-Christ comme tête de l'humanité, identique à chaque homme, en tant que chaque homme est en Jésus-Christ. Or, à ce titre, chaque homme est né de Marie avec Jésus-Christ.

Marie n'est pas mère par métaphore, et seulement parce qu'elle nous a rendu service; mais dans un sens très réel, rigoureusement exact, aussi exact que la formation de Jésus-Christ en nous.

Le mystère de la sanctification a sa dernière formule dans ce mot de saint Paul : *Donec formetur Christus in vobis*, et dans la grande idée de l'Écriture: notre génération spirituelle à la grâce par la génération de Jésus-Christ en nous, et nous communiquant la qualité d'enfants de Dieu comme lui. Or, quand nous devenons ainsi incorporés à Jésus-Christ, c'est à Jésus-Christ Dieu et homme. Or, à ce titre, il faut à Jésus-Christ homme une mère humaine; donc Marie engendre Jésus-Christ en nous et nous engendre aussi réellement que réellement nous sommes Jésus-Christ.

* * *

V. *Eruditis intersum cogitationibus* (1). C'est cette présence, cette gracieuse présidence de Marie, assistant à toutes les belles pensées, à toutes les conceptions théologiques et philosophiques, à toutes les saintes méditations et contemplations, qui les rend, comme elle-même, à la fois pures et fécondes. Il se fait, dans l'âme du théologien et, encore mieux, dans l'Église, sous cette belle assistance de Marie, une véritable immaculée conception de la vérité et de la foi. C'est

1. *Prov.*, VIII, 12.

aussi cette présence de Marie qui adoucit les âpres rigueurs de la logique, les rudesses de la controverse, les sévérités de la réfutation du faux, les austérités de la science qui serait trop sèche et trop dure ; c'est elle qui donne à nos pensées ce quelque chose de gracieux, de poétique, de musical, qui les parfait et les arrange en une vraie science chrétienne où la beauté est unie à la vérité. Sans Marie, cet élément poétique y manque, comme la joie et le charme manquent à la maison où il n'y a pas de mère.

Je dis *poétique*, je parle de la vraie poésie ; car il y a une poésie mondaine, rationaliste, humaine, factice, superficielle, externe et n'ayant pas sa source dans l'âme ; il ne s'agit pas de cela.

Marie verse donc son charme et sa pureté sur tout sujet, parce que tout sujet théologique, toute pensée chrétienne, est un rayon du Verbe incarné, et que Marie, en devenant mère du Verbe incarné, a donné à son fils, et ainsi à toute pensée et conception chrétienne, sa ressemblance, comme les parents transmettent à leurs enfants, non seulement la ressemblance du corps, mais même celle de l'âme, du cœur et de l'esprit. Marie est la muse du chrétien ; Corneille de la Pierre l'appelle bien gracieusement *unica Mæcenas nostra* (1).

II

CONJECTURES SUR LE RÔLE DE MARIE DANS LA DESTRUCTION DES HÉRÉSIES

Des théologiens, entre autres M. Nicolas, font remarquer que la maternité divine de Marie contient en elle-même la réfutation directe, et par conséquent la destruction théorique de toutes les hérésies relatives à l'Incarnation du Verbe et de celles qui en dépendent.

Cette considération est belle, solide et bien théologique ; elle s'accorde parfaitement avec le rôle de Marie dans l'Église et dans la théologie ; elle lui donne une action doctrinale

1. *In Prov.*, VIII, 3-12, p. 204.

réelle dans la destruction des hérésies. Mais ce rôle est passif, et cette considération ne me suffit pas. Je cherche dans la dignité, les prérogatives et les fonctions de Marie, un rôle plus actif et plus direct ; et ce rôle, je le trouve partout, non seulement dans la notion idéale de la maternité divine de Marie, mais dans cette maternité même, et aussi dans toutes les autres prérogatives de Marie. Je trouve même que toute la doctrine catholique sur Marie se rapporte à cette destruction, et tout ce qu'on trouvera dans l'Écriture sur elle signifie cela.

I. Dans le *Proto-evangelium*, Marie apparaît écrasant la tête du serpent. Quel serpent, sinon celui de l'hérésie, soit que l'hérésie soit directement symbolisée sous la figure de ce serpent, comme je le crois, soit que le serpent soit ici, comme c'est d'ailleurs évident aussi, l'auteur de tout mal et, par conséquent, du premier des maux qui est l'hérésie.

Ce serpent apparaît encore, et nous voyons Marie lutter contre lui, dans l'Apocalypse, avec la même signification et le même rôle.

II. La Vierge est appelée *Sedes sapientiæ*. L'Église lui applique les textes de l'Écriture qui se rapportent à la *Sagesse*. Or, la Sagesse de Dieu, c'est le contraire des hérésies, c'est la révélation, c'est la doctrine entendue personnellement et prise dans son essence.

En cette qualité, Marie est possédée par l'Esprit de Dieu *In initio viarum suarum*. Ce commencement des voies de Dieu, n'est-ce pas le premier principe de ce miséricordieux dessein qu'il a conçu de se communiquer par révélation et par incarnation à la créature? Le grand mal qui pouvait arrêter ou détourner ce dessein, n'est-il pas l'hérésie, et ne fallait-il pas qu'il y eût, à la porte et au commencement de cette grande entreprise, une gardienne de la pureté de la foi? Que fait là Marie? Elle garde toute cette grande opération divine contre l'invasion de l'hérésie.

En cette même qualité, *Eruditis intersum cogitationibus*, voilà qui est direct et qui montre que Marie préside bien à

la conception des choses intellectuelles, et préside à tout l'ordre doctrinal.

III. L'Immaculée-Conception est le premier acte et la première exécution réelle du plan de Dieu ; c'est le commencement du christianisme et l'entrée de l'Église. Or, le christianisme et l'Église étant une révélation, une manifestation, un enseignement, le démon, père du mensonge, ne pouvait y entrer que sous la forme d'erreur doctrinale. Il faut fermer la porte. Or, la porte, c'est Marie, *Porta cæli*, la porte du royaume des cieux, du christianisme, de l'Église, et cela surtout dans sa conception qui est, je l'ai dit, l'entrée du christianisme. Eh bien ! cette porte *Hæc clausa erit* (1). Aussi l'Église applique-t-elle le texte à l'Immaculée-Conception (2). Pour lui fermer la porte, il faut écarter le péché originel. Voici Marie, immaculée dans sa conception, posée là pour arrêter le flot de l'erreur, et garder l'entrée de la maison : *Posuerunt me custodem Domus suæ* (3).

IV. La maternité divine de Marie est un acte tout doctrinal, et le grand acte doctrinal du christianisme, c'est l'Incarnation même du Verbe considérée du côté de sa mère ; cet engendrement humain du Verbe, c'est la grande victoire sur l'erreur, car le Verbe c'est la lumière intellectuelle, c'est la vérité substantielle ; son incarnation c'est la révélation substantielle de l'intelligence de Dieu et la manifestation personnelle de celui en qui sont tous les trésors de la science et de la sagesse. Marie, en engendrant le Verbe, donne le coup de la mort à toute hérésie.

V. Marie est vivante dans l'Église ; elle y a un rôle, et un rôle doctrinal ; elle y est constituée gardienne : *Posuerunt me custodem*. Or, gardienne de quoi, sinon de la foi de l'Église. Aussi, Marie est-elle présente au cénacle, parmi les apôtres, au jour de la Pentecôte, et reçoit-elle le Saint-Esprit avec eux et dans le même but d'illumination et de préservation doctrinale ; aussi est-elle reine des apôtres.

• 1. *Ezech.*, 44.

2. *Office de l'Immaculée-Conception, capitule de Sexte.*

3. Cf. les *Méditations* de J.-B. Aubry. *Œuv. compl.*, t. v.

Or, l'Église, avant tout, c'est la société enseignante, c'est la chaire doctrinale ; ou Marie n'y a qu'un rôle secondaire, ou elle y a un rôle doctrinal, car la victoire de l'Église c'est notre foi :— *Hæc est victoria quæ vincit mundum fides nostra*. Il faut donc que Marie aide et préserve notre foi, pour qu'elle aide vraiment à la victoire de l'Église. L'Église est l'Incarnation continuée, dès lors Marie est là comme *mère*.

VI. Marie a des affinités particulières avec la foi dans les prêtres ; il y a là une virginité et une maternité semblables à sa virginité et à sa maternité. Aussi saint Germain, évêque, dans son Homélie sur la Présentation de Marie, demande-t-il à la Vierge de garder pure et profonde la foi des prêtres (1).

VII. Marie a surtout une affinité particulière avec la théologie, avec l'enseignement théologique. Cela tient à ce qu'elle est mère du Verbe, et que la théologie c'est le Verbe. Marie est un personnage entièrement et de tout point dogmatique ; elle est, pour ainsi dire, une essence théologique. Tout en elle est doctrine, dans sa personne, ses prérogatives, ses fonctions, sa vie, ce que Dieu a fait en elle et ce qu'elle-même a fait. Elle est le livre de la sagesse dans lequel *Quæcumque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt*. Chaque détail d'elle contient un enseignement théologique et implique un mystère doctrinal dans lequel la foi doit chercher l'intelligence et trouver des aperçus ou même des explications et des solutions pour les questions que se pose la théologie.

1. IX^e leçon. *Matin. fête de l'Immaculée-Conception.*

LIVRE SECOND

L'ÉGLISE

CHAPITRE I

L'Église est l'Incarnation continuée, notion intrinsèque et surnaturelle de l'Église.

I

L'ÉGLISE A ÉTÉ FAITE SUR UN TYPE DIVIN

I. Dieu qui fait tout à son image, et qui, dans l'homme surtout, et encore plus dans tout ce qui, parmi les créatures, appartient à l'ordre surnaturel, a mis partout sa divine ressemblance, en la proportionnant aux aptitudes, à la capacité du sujet qui en reçoit l'impression, Dieu qui a fait cela et suivi cette loi, n'a pas dû faire autrement, quand il a fait cette œuvre de son amour, l'Église catholique. Au contraire, plus cette œuvre lui est chère, et participe intimement et abondamment à sa vie, plus il y a de raisons de croire qu'elle aussi, elle surtout, a été faite à l'image de Dieu, et que le type sur lequel elle a été constituée a été pris en Dieu. Or cherchons où Dieu a pris ce type.

Il l'a pris d'abord en lui-même, constituant l'Église, cette société surnaturelle des âmes, à la ressemblance de la Trinité, cette société divine des trois personnes unies entre elles de l'union la plus intime qui soit concevable. Il l'a pris ensuite dans la société des anges ; ou, pour mieux dire, la société des anges ayant été constituée elle-même sur ce type divin, quand l'Église fut constituée à son tour, elle dut offrir la même ressemblance. C'est mathématique : deux choses semblables à une troisième, sont semblables entre elles,

Ainsi, pour continuer ce rapport, quand Dieu constitua la société humaine, il la constitua sur le type de la société divine ; elle dut par conséquent ressembler à l'Église et à la société angélique ; quand il constitua la famille, il la constitua sur le même type, et elle dut ressembler à la société humaine, à l'Église, à la société angélique ; et il se trouve en effet que, dans l'unité de la famille, nous rencontrons, dans un degré inférieur, mais avec une netteté admirable, le trait principal et le plus saillant qui fait l'unité de la société divine : la *trinité des membres dans l'unité du corps*.

Pour ce qui est de la reproduction du type divin et angélique dans l'Église, Bossuet en parle dans l'Exorde de son *Sermon sur l'unité de l'Église*. Mais il faut aller plus avant encore dans la contemplation des secrets de la vie divine, si on veut trouver non pas seulement une image théorique, un simple modèle, une simple ressemblance de l'unité de l'Église ; et le grand esprit de Bossuet n'a pas atteint, dans ce passage, la plus belle des profondeurs de cette question, soit qu'il l'ait ignorée, comme je le crois, soit qu'il l'ait omise. L'Église n'est pas une copie de l'unité divine, elle en est une ressemblance. Si elle en est une ressemblance, ce n'est pas seulement parce qu'elle a été faite sur le modèle de ce type divin, mais surtout parce que, selon l'idée de saint Paul et des Pères que Bossuet me semble n'avoir pas aperçue, elle est une participation de la vie divine ; sa vie même est la vie surnaturelle partie du sein de Dieu et coulant, par Jésus-Christ, dans tout ce grand corps de l'Église dont il est la tête, jusqu'au fond des âmes qui sont le réceptacle de la grâce et en qui se forme Jésus-Christ, complétant ainsi sa vie et son être mystique à travers toutes les vies créées qu'il absorbe et informe de la sienne, jusqu'à ce qu'arrivés à l'unité parfaite selon la foi, nous ne formions plus qu'un seul corps mystique, solide et bien ordonné dans toutes ses parties, où circule la vie surnaturelle, et que ce corps parvienne à l'âge parfait, et au plein développement de l'être de Jésus-Christ.

Voilà l'Église, l'Église incarnation continuée, vie divine

répandue, corps mystique de Jésus-Christ et, à cause de cela, image et ressemblance de l'unité vivante de Dieu.

La vie et l'unité extérieures et visibles de l'Église sont un grand miracle et un merveilleux spectacle ; mais elles ne sont qu'un effet, et on n'a pas traité avec profondeur et théologiquement de cette vie et de cette unité, si on n'en a pas montré la source qui est au sein même de Dieu, la vie et l'unité même de Dieu apportées et répandues par Jésus-Christ dans son corps mystique qui est l'Église.

* *

II. Notre-Seigneur, en instituant l'Église, copiait un modèle pris dans les cieux, et reproduisait, dans la constitution hiérarchique de ce grand corps social qu'il posait sur la terre, comme une semence éternelle de divinité, ces ineffables hiérarchies célestes dont les écrivains inspirés ou ecclésiastiques nous ont dit peu de choses, mais des choses admirables. Que tel ait été le type que copiait Notre-Seigneur, saint Bernard le dit, dans son *traité de la Considération* (1). Pour le prouver, il s'appuie avec beaucoup d'à-propos sur ce mot de Notre-Seigneur expliquant ses œuvres : le Fils ne peut rien faire, que ce qu'il voit faire par son Père (2). Remarquons que c'est saint Jean, le contemplateur, qui nous rapporte ce mot. Saint Bernard s'appuie encore sur le mot que Dieu dit à Moïse et, en Moïse, à Jésus-Christ son type (3) ; et, enfin, sur le mot de l'Apocalypse qui nous montre l'Église préparée par Dieu même et sortant du ciel (4).

Continuant l'idée et poursuivant dans toutes ses conséquences le raisonnement de saint Bernard, je puis dire que Jésus-Christ n'a rien fait sur la terre pour la réalisation de son plan rédempteur, pour son Église et pour nous, dont il n'ait trouvé le type et le modèle dans quelque chose de

1. L. III, c. IV, n. 17-18.

2. *Joan.*, V, 19.

3. *Exod.*, XXV, 40.

4. *Apoc.*, XXI, 2,

semblable que Dieu a fait éternellement dans les cieux. Quelle riche idée pour apprécier, pour juger les œuvres de Notre-Seigneur fondateur du christianisme.

II

L'ÉGLISE EST L'INCARNATION CONTINUÉE

I. C'est Dieu qui a fondé l'Église et qui l'a fondée société vivante et surnaturelle. Jésus-Christ, en la chargeant d'accomplir son œuvre après lui, ne s'est pourtant pas absenté d'elle, comme il le lui avait promis; il est resté avec elle et en elle, et il y sera toujours; il y est resté non seulement comme il reste dans le monde, ce n'eût pas été la peine d'en faire une promesse si explicite et si particulière; mais il y est resté par une présence spéciale et substantielle, ayant quelque rapport avec celle qu'il a au ciel par sa nature et sa vie divine; il y est resté même par une présence plus spéciale de sa nature humaine dans l'Eucharistie, qui est le centre de l'Église, et comme le cœur d'où le sang vivificateur se répand et se distribue dans tout le grand corps mystique de l'Église.

Ainsi, voilà au centre du corps de l'Église l'être même de Jésus-Christ, son être substantiel qui s'installe et qui fait aboutir à lui tous les canaux, toutes les artères par où la vie doit se répandre dans ce grand corps. Et là, il vit, il agit, il préside aux fonctions vitales de la hiérarchie entière. Le voilà avec sa vie divine, avec sa vie humaine, source de la vie surnaturelle, de la sève surnaturelle qu'il fait aspirer par les artères, qu'il répand dans les membres non séparés du cœur et qui est Lui, et qui change en Lui tous ces membres, et qui fait de tout le grand corps de l'Église le corps même de Jésus-Christ, corps compact, connexe avec Lui, lié à Lui par l'unité hiérarchique comme par des nerfs et des articulations indissolubles. Voilà ce corps entier, vivant ainsi de la vie de Jésus-Christ, s'animant, agissant; et, comme l'action tire sa dignité de la nature de l'agent, voilà l'Église agissant toujours dans l'ordre surnaturel et ne produisant

plus que du surnaturel. Voilà l'Église devenue, des pieds à la tête, un être, un corps surnaturel, dans lequel l'élément humain et naturel n'a pas disparu, mais n'est nulle part à l'état simplement naturel, et se trouve partout imprégné, imbibé, transformé par l'élément divin et surnaturel. Voilà l'Église toute enrichie, toute chargée, toute gonflée du surnaturel qui s'engendre au Calvaire, se rafraîchit dans son centre et sa fontaine vivante et perpétuelle, l'Eucharistie, qui descend de là dans tout le corps, qui pullule dans son cœur, le pape, qui ruisselle dans les veines de sa hiérarchie, pour descendre jusqu'aux membres extrêmes, les fidèles, qui brille dans ses dogmes, qui étincelle dans ses radieux mystères, qui bouillonne dans ses sacrements sanctificateurs, qui déborde dans sa prédication, qui germe dans ses âmes saintes, qui éclate de tous côtés sous forme de vertus, et qui produit, au bout de chaque branche, dans tous les états de la vie humaine, la sainteté, comme un fruit béni dans lequel viennent se concentrer et s'élaborer les meilleurs suc de l'arbre.

*
* *

II. Jésus-Christ est dans l'Église, il y est vivant, il est sa vie et il ne meurt plus. — *Christus resurgens jam non moritur...* *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi* (1). L'Église est le corps mystique de Jésus-Christ; et c'est parce que Jésus-Christ ne meurt plus, que ce corps mystique passe intact à travers toutes les épreuves, sans subir les atteintes de la mort. L'Église ne meurt pas, parce que Jésus-Christ, vivant en elle depuis sa résurrection jusqu'à la consommation des siècles, ne meurt plus.

Ainsi, cette vie de Jésus-Christ dans l'Église, cette vie intérieure de l'Église qui est Jésus-Christ, explique tout ce miracle de la perpétuité et de l'invulnérabilité de l'Église, inexplicable pour ceux qui ne croient pas à cette présence réelle de Jésus-Christ dans l'Église, car alors l'Église n'est plus qu'une société humaine avec des forces naturelles com-

1. *Math.*, XXVIII, 18-19; *Rom.*, VI, 9.

parables à celles de toute autre, et si bien organisée, si puissamment construite qu'on la suppose, il faut bien en venir à dire qu'elle est vincible, comme tout ce qui est humain, par la force et la sagesse humaine.

*
* *

III. Comment Jésus-Christ habite-t-il l'Église, et est-il avec l'Église ?

Il habite l'Église non seulement métaphoriquement ou d'une présence morale, par sa doctrine, ses institutions et son esprit qu'elle a gardés, par son secours qu'il continue de lui donner, enfin non seulement de loin, mais réellement et d'une présence qu'on peut appeler physique au sens philosophique de ce mot. Comme Verbe illuminateur et comme lumière spirituelle et surnaturelle, il habite l'intelligence des pasteurs enseignants; comme Verbe incarné, il est aussi réellement que possible dans l'Eucharistie où sa présence n'est certes pas métaphorique; comme auteur de la grâce qui est un écoulement de lui, il habite, dans un sens mystique mais très réel et non métaphorique, le cœur des justes où il s'incarne, naît et grandit tous les jours. C'est dans ces trois demeures qu'il réside, et c'est de ces trois demeures qu'il gouverne l'Église.

*
* *

IV. L'idée de l'Église, comme corps mystique de Jésus-Christ, si familière à S. Paul et à la Tradition catholique, et cette belle appellation d'incarnation continuée que lui ont donnée les Pères, se rapportent à la même notion et sont bien capables de nous représenter ce qu'est l'Église dans son essence, dans son fond intime, ce qu'elle est par rapport aux âmes qu'elle sanctifie, par rapport au surnaturel dont elle est remplie et qu'elle applique aux âmes, par rapport à Jésus-Christ dont elle compose et confectionne le corps mystique par son action surnaturelle en composant la société chrétienne. Or, ce corps du Christ est vivant et actif, il est progressif, il s'accroît, il s'augmente comme le corps d'un homme. C'est encore la pensée des Pères. Le genre

humain, c'est-à-dire l'Église, a ses phases, ses âges progressifs; c'est en Jésus-Christ qu'elle parvient à sa plénitude. Et bien qu'arrivé à ce point de perfection, le corps mystique de Jésus-Christ ne change plus; cependant il se perfectionne et se développe encore : *Crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus, augmentum corporis facit in caritate* (1). Il se développe par le dogme qui s'explique et dont l'intelligence se distribue dans l'Église, par la foi qui apporte la vie dans les âmes, par la charité qui augmente toujours cette vie, par les âmes saintes qui ajoutent une parcelle à cette vie, par l'esprit chrétien qui s'étend et recrute à Jésus-Christ de nouveaux membres en lui incorporant de nouveaux fidèles.

* * *

V. L'Église est l'incarnation continuée, d'autant plus que l'Église est la parole de Dieu continuant de se manifester, le *Verbe manifesté*, et que le travail de la sanctification des âmes qui est toute l'œuvre de l'Église et qui lui recrute des membres, aboutit, en dernière analyse, à former en nous Jésus-Christ, en nous rendant participants de la nature divine.

Il suit de là que Jésus-Christ se forme continuellement dans l'humanité, que l'humanité devient Jésus-Christ de plus en plus, et qu'ainsi le Verbe s'incarne continuellement dans le monde, d'une incarnation aussi littéralement réelle et exacte qu'est vraie et exacte notre participation à la nature divine et notre qualité d'enfants de Dieu.—Il faut ajouter que si Jésus-Christ s'incarne dans chacun de nous de cette manière mystique, ce ne sont pas là des incarnations isolées et séparées, mais ce sont les diverses pièces d'une seule grande incarnation qui, en faisant de chacun de nous des images de Jésus-Christ, et en nous rendant les membres d'un même corps compact — *Unum corpus sumus* — aboutit, en dernière analyse, à la formation de ce grand corps qui s'appelle l'Église et qui est bien appelé le corps de Jésus-Christ et,

1. *Ephes.*, IV, 15.

par conséquent, la continuation de l'Incarnation — *Filii quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis* (1).

Cette opération que je décris et qui est la formation de Jésus-Christ en nous par la grâce sanctifiante, c'est la grande idée de S. Paul et le pivot de sa théologie mystique.

III

IDÉE MODERNE ET RATIONALISTE DE L'ÉGLISE

I. Si, dans leur manière de présenter l'Église, les protestants sont tombés, par la force de leurs principes, dans un vice capital et absolument funeste, subversif de toute l'œuvre de Jésus-Christ, je veux dire s'ils ont retranché l'Église visible, sa constitution hiérarchique et cette organisation du pouvoir sacerdotal confié par Jésus-Christ à des dépositaires humains pour assurer la lumière aux âmes ; si les protestants ont détruit cela, les théologiens jansénistes et gallicans ont pris l'autre extrême, très dangereux aussi, qui était de ne plus voir dans l'Église que ce qui est visible, et d'oublier que si l'Église a cela, elle a aussi autre chose, elle a une vie intérieure dans les âmes, dans les sacrements, une vie dont la source est dans la grâce invisible, dans Jésus-Christ vivant et caché.

Cet oubli les a conduits fort loin de la notion vraie, complète et surnaturelle de l'Église ; et quand vous lisez nos modernes traités de l'Église, vous n'y trouvez plus, pour ainsi dire, qu'une sorte de règlement administratif et d'énumération de grades avec preuves d'authenticité, comme en possèdent, dans leurs archives, les sociétés d'institution humaine dans un but quelconque, financier, humanitaire ou scientifique, pour justifier plus tard de leur institution, avoir un règlement administratif et conserver le souvenir de leur première institution.

On a perdu l'idée des relations intimes, vitales, organiques, de l'Église avec l'Incarnation et la grâce, de ce flux vital qui coule de la Rédemption dans l'Église, par les sacrements et

1. *Galat.*, IV, 19.

par l'apostolat, et de l'Église dans les âmes — l'Église gonflée, *saginata*... de grâce et de vie surnaturelle, ruisselante de vie surnaturelle !

* *

II. Remarquez comme la conception de l'Église, chez les Pères et dans nos grands et anciens théologiens, est bien plus riche, bien plus élevée, bien plus surnaturelle que chez les modernes. Ceux-ci n'ont vu dans l'Église qu'une société pour ainsi dire conventionnelle, extérieure, superficielle, une administration avec ses rouages, sa hiérarchie, sa police, ses bureaux, ses lois. Les anciens voient la substance surnaturelle, les trésors divins, le corps mystique de Jésus-Christ, l'Incarnation continuée.

D'où vient cette décadence ? C'est encore le fruit de la méthode polémique exclusive ou, du moins, excessive.

* *

III. On ne voit trop, dans l'Église, que l'administration humaine sous la forme hiérarchique. Certes, je souscris à la parole que je me souviens d'avoir lue dans M. de Maistre : Parmi les dogmes, s'il y en avait de fondamentaux, le premier serait la *hiérarchie*. Mais enfin ce n'est pas tout, et ce n'est pas la source de la vie, mais le rempart extérieur.

On a fini par naturaliser et humaniser ce qu'il y a au monde de plus surnaturel et ce que Dieu a fait pour nous de plus divin, la notion de l'Église. A force de n'y voir qu'une administration, on l'a réduite, dans l'esprit des peuples et dans les études sacrées qui le forment, à n'être plus qu'une chose humaine à laquelle on accordait encore une origine, une institution divine, mais non une essence divine.

* *

IV. On a desséché l'idée de l'Église dans laquelle on ne voyait plus l'Incarnation continuée, selon la théorie de saint Paul et de saint Augustin. J'ai même entendu un professeur de grand séminaire traiter cette idée de panthéisme mystique, et il n'était pas le seul. L'Église n'est plus considérée que

comme une administration, d'institution divine tant que vous voudrez, assistée du Saint-Esprit sans doute, avec un pape infaillible, ceci est entendu, mais dans laquelle les prérogatives divines, le surnaturel, la grâce, ne font plus partie de la substance même de l'Église et ne sont considérées que comme des pièces adventices, ajoutées après coup.

* * *

V. Je disais un jour, critiquant le sermon d'un élève sur l'Église : « Pour lui, l'Église n'est qu'une forme sociale ; son concept de l'Église est faux ; il ne sait pas que l'Église est l'Incarnation continuée. » Le professeur de théologie dogmatique me répondit : « Ceci est bien plus faux encore ! » Nous avons discuté ce point sans qu'il voulût démordre.

Un autre jour, un élève ayant prêché sur cet article du symbole : *Credo vitam æternam*, et ayant, à mon sens, trop peu parlé du ciel qui me semble être le sens direct de cet article, j'en fis la remarque ; on nia. Je répondis que l'enfer n'est pas la *vie éternelle*. Les deux professeurs de théologie répondirent que ce n'était là qu'une affaire de mots, et que, quand la grâce ou la gloire sont appelées *Vie*, quand Jésus-Christ est appelé la *vie*, c'est une *métaphore*. Ainsi, pour une certaine École française, les *grandes réalités de la grâce* sont des métaphores, ou encore, c'est notre vie physique qui est le type ; et la vie surnaturelle ou, ce qui est la même chose, la vie divine, la vie de Dieu, en sont les adombrations !...

IV

L'ÉGLISE ET LE LAÏCISME

Si un principe est une si grande et si puissante chose, que dire de Jésus-Christ qui se définit lui-même *le principe* (1).— *Fundamentum aliud nemo potest ponere præter id quod positum est, quod est Jesus Christus* (2).

Jésus-Christ est le fondement nécessaire, en dehors duquel

1. *Joan.*, VIII, 25.

2. *I Cor.*, II, II.

il n'est permis à personne de bâtir, et possible à personne de bâtir avec quelque espoir de faire des œuvres durables et utiles. Ceci est vrai en tout ordre de choses, en politique, en science, en piété, dans la vie morale, dans la famille, et nous montre l'ordre auquel Dieu a tout assujetti en fondant le christianisme — *Omnia subjecit sub pedibus ejus* (1). L'Église étant venue restaurer toutes choses en Jésus-Christ, rien ne réussira hors de lui. Il n'y a de piété saine, d'institutions fortes, de zèle fécond, d'enseignement sûr, de vertu durable, de sentiments purs, d'œuvres salutaires que ce qui est fondé sur Jésus-Christ, c'est-à-dire soumis à l'ordre surnaturel et dirigé vers la fin surnaturelle, car c'est en Jésus-Christ que tout l'ordre surnaturel prend substance.

Mais Jésus-Christ est invisible, l'ordre surnaturel est invisible ; il faut un contrôle visible, un vérificateur visible. Le voici, toujours d'après saint Paul : comme nous sommes bâtis sur Jésus-Christ, nous le sommes aussi sur l'Église avec Jésus-Christ à la tête — *Superædificati super fundamentum apostolorum ipso summo angulari lapide Christo Jesu* (2). En toutes choses il faut être œcuménique, se soumettre à l'ordre que Dieu a établi pour nous, et en passer par l'Église ; car *qui vos audit me audit, qui vos spernit me spernit* (3). Rien de bon et de solide ne se peut, dans l'ordre de la piété, du prosélytisme, de la science, etc., en dehors de l'Église ; et ceci condamne bien des choses faites de notre temps et qui, bonnes en soi, n'ont que le tort d'avoir été soustraites à l'ordre voulu de Dieu, construites hors du vrai fondement, et, rien que pour cela, sont mauvaises, stériles et souvent funestes.

C'est un des caractères des œuvres généreuses de notre temps de se soustraire à l'influence, au contrôle, à la juridiction de l'Église et, par conséquent, à la bénédiction et au courant de vie dont cette juridiction est le canal nécessaire. Ce *laïcisme* est à l'ordre du jour ; c'est l'indice d'un esprit

1. *Ephes.*, I, 22.

2. *Ephes.*, II, 20.

3. *Luc.*, X, 16.

de schisme répandu partout, et c'est la condamnation des œuvres atteintes de cet esprit. Rappelez-vous le mot de J. de Maistre sur l'importance du dogme de la hiérarchie entre tous les dogmes; ajoutez-y vos réflexions sur l'importance de la subordination à la hiérarchie comme condition de la solidité des œuvres.

V

L'ÉGLISE ET LE SURNATUREL

I. La notion de l'Église est sèche, incomplète, creuse, légale et purement extérieure, si on ne la prend que comme société, et si on ne la marie pas à l'ordre surnaturel. L'Église est tout imprégnée, imbibée, chargée de surnaturel pour le verser dans les âmes. Toute grâce passe par l'Église et appartient en propre à l'Église. L'Église porte la grâce, et la grâce est la partie invisible et la plus relevée, la plus excellente de l'Église. Tellement que l'idée protestante de l'Église (c'est la *société des saints*) n'est fausse que pour être séparée de la forme sociale.

L'Église est faite pour la grâce et productrice de la grâce; l'Église est toute chargée, toute grosse, toute gonflée de la sève spirituelle de la grâce; la grâce habite dans l'Église qui, à cause de cela, est sainte et produit des saints qui sont la manifestation de la grâce. Les sacrements sont les déversoirs du Surnaturel. — C'est bien là l'idée de saint Paul comme de toute l'Écriture où l'Église est représentée comme le corps mystique de Jésus-Christ; c'est bien ce que signifie le texte *Regere Ecclesiam Dei quam acquisivit sanguine suo* (1); quelque chose indique ici les mérites de Jésus-Christ, car ce que Jésus-Christ a gagné c'est l'Église, non pas l'Église, simple forme sociale, mais l'Église enrichie de ces mérites.

La méthode de théologie qui a été adoptée depuis le protestantisme, de séparer l'Église de la théologie intrinsèque et surtout du Surnaturel, a certains avantages; mais elle a un danger, c'est la tendance à séparer la notion de l'Église,

1. *Act.*, XX, 28.

comme société, de celle du surnaturel. Le traité de l'Église n'est pas un traité spécial, mais une notion mêlée à toute la théologie et dominant tout. Et puis, le Surnaturel est mêlé à l'Église; la forme de l'Église n'est que l'écorce du Surnaturel.

Je dirai de la foi ce que je dis du Surnaturel. Le dogme de l'Église n'est pas un dogme particulier et séparé; il plane sur toute la théologie et se mêle à tous les dogmes. L'Église est partout avec la foi, elle porte partout la foi. C'est pour cela qu'au moyen âge il n'y avait pas de traité spécial de l'Église; les notions et les règles qui, en se formulant et en se réunissant à part, ont formé ce traité, étaient unies à tout et appliquées partout; on les a abstraites et réunies en un traité spécial, et c'est bien; mais cela n'exempte pas de les appliquer à tout...

* *

II. Le Surnaturel est vivant dans l'Église; mais, bien qu'il s'y manifeste par ses fruits, en lui-même il y est invisible. De là vient que le grand fait de la vie, de la fécondité et de la puissance de conquête et de résistance de l'Église est tout simple et tout expliqué pour les uns, étrange et inexplicable pour les autres; expliqué par la présence d'une force surnaturelle pour ceux qui croient; inexplicable, parce qu'il est sans raison d'être et sans cause ni auteur pour ceux qui ne croient pas à cette force. Tel un édifice, vermoulu en dehors, paraît toujours prêt à crouler, mais reste cependant debout, parce qu'il est contenu au dedans par une bonne maçonnerie, une forte charpente et de solides colonnes; tel un arbre, dont l'écorce est pourrie et en lambeaux, mais dont le cœur est vivace et plein de sève, produit encore une verdure luxuriante et des fruits savoureux; pour comprendre ces deux phénomènes, il faut comprendre qu'au dedans de l'édifice il y a la force et au dedans de l'arbre il y a la vie. Ainsi pour l'Église. Les rationalistes qui ne croient pas au Surnaturel, ne peuvent s'expliquer et sa force et sa vitalité; mais nous, qui savons que la vertu de Dieu réside en elle, soutenant sa faiblesse et inondant ses veines d'une sève généreuse,

nous rions des sinistres espérances et de l'étonnement des incrédules, et nous savons à quoi nous en tenir.

* * *

III. Voyez la place qu'occupe, dans l'Église, une âme constituée dans la vie intérieure, c'est-à-dire dans la grâce sanctifiante ; c'est pour elle, pour cette âme unie à Notre-Seigneur, mais humble et cachée, connue de Dieu seul — *Vita vestra abscondita est cum Christo in Deo* (1) — que travaille, souffre et combat toute l'Église, toute la hiérarchie, que Dieu a fait dans le monde tant de choses, que Notre-Seigneur enfin est venu et a fait toute son œuvre.

* * *

IV. L'Église n'est pas seulement une administration hiérarchique, composée d'un choix d'hommes placés au-dessus les uns des autres, chacun ayant sa tâche, son bureau, ses administrés, avec mandat de la part de Dieu, resté là-haut bien loin dans son ciel, pour commander ceci, défendre cela, donner tel sacrement, interpréter les lois, marier, extrémiser, enterrer, présider au culte et à la réunion des administrés, etc. C'est le corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire c'est Jésus-Christ encore vivant, quoique sous une autre forme et avec d'autres manifestations, Jésus-Christ agissant dans le monde ; c'est la grâce versée dans le monde, coulant de la tête aux pieds de la hiérarchie catholique, arrivant au cœur des fidèles par les sacrements et les sacramentaux, afin de féconder les âmes et de leur faire produire tous ces sacrifices, tous ces fruits de vertu et de piété que nous voyons surgir et jaillir parmi les hommes et qui sont positivement la *sève surnaturelle* du cœur de Jésus, coulant dans les veines de son corps mystique.

Quel odieux système de montrer dans l'Église une machine morte et insensible, mue par une force étrangère, et destinée à produire la grâce dans les âmes sans la tirer de ses propres veines, au lieu d'y voir une personne vivante et féconde, un être actif, vivant, intelligent, aimant, surnaturel, continuation de l'Incarnation de Jésus-Christ !

1. *Coloss.*, III, 3.

CHAPITRE II

Le magistère et l'autorité de l'Église enseignante.

I

COMBIEN LE CHRISTIANISME SIMPLIFIE LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ DANS LE SYSTÈME CATHOLIQUE

S'il nous avait fallu chercher, par les seules forces de notre raison naturelle, sans lumière révélée, la vérité soit philosophique soit morale, que serions-nous devenus ? L'histoire de l'antique philosophie païenne et de la moderne philosophie rationaliste est là pour nous le dire. Se fatiguer sans fin à chercher, inventer des systèmes, suer sang et eau pour deviner, travailler dans le faux pendant des années et des siècles, disputer surtout et se diviser, se contredire sans fin, voilà le sort jusqu'ici de toute raison qui n'a pas eu la foi pour guide. Dieu n'a pas voulu nous laisser dans ce triste sort que nous a fait le péché ; il nous a donné la révélation pour guide, et nous savons de quelle utilité elle est au monde, pour connaître plus promptement, plus facilement et sans mélange d'erreur, les vérités même de l'ordre naturel.

Mais cette révélation, s'il nous avait fallu la chercher nous-mêmes, au milieu du chaos des erreurs de toutes sortes qui se disputent le monde, des systèmes faux et suspects dont chacun se dit le seul vrai, le seul divin et révélé, et prétend à la créance des hommes, si Dieu ayant abandonné sa révélation aux incertitudes, aux fluctuations, aux obscurités de la tradition purement naturelle, il nous avait fallu la re-

trouver parmi ce mélange de toute sorte que nous apporte cette tradition, quel embarras pour nous ! — Non, Dieu fonde une Église qui nous dispensera de ce souci et qui fera pour nous ce discernement impossible à l'homme ; une Église chargée de garder le dépôt de la foi, de le transmettre de génération en génération, et revêtue de l'autorité et des privilèges nécessaires à cette grande mission.

Mais cette église elle-même, voici qu'il nous faut la discerner au milieu de tant de sectes qui se donnent pour l'institution de Jésus-Christ, et qui prétendent posséder la vraie doctrine et le vrai esprit de Jésus-Christ. Quel travail ! Les vaines recherches de tant de grands esprits qui ont entrepris cette étude par leur propre force, sans pouvoir la conduire à bonne fin ou en arrivant à des conclusions contradictoires, nous sont une preuve du triste échec auquel aboutiraient dans ce travail à peu près tous les hommes qui le tenteraient. — Eh bien, non ! Dieu nous dispense encore de ce souci. Non seulement il a fondé une Église ; mais il l'a faite visible ; il lui a donné des notes qui, en la rendant évidente à tous les yeux, font que ce travail est tout achevé dans tous les pays et pour tous les hommes.

Mais encore, cette unique Église que nous connaissons et par qui nous sommes assurés de posséder la vraie doctrine du salut, s'il nous fallait, dans nos doutes et nos incertitudes, dépouiller et consulter nous-mêmes ses monuments, ses traditions et sa doctrine, faire nous-mêmes le travail d'étude comparative et de vérification entre son enseignement qu'il nous faudrait consulter et telle ou telle doctrine que nous voudrions juger, quel travail encore, et comme il est inabordable pour la plupart des chrétiens. Dieu nous dispense encore de ce travail. L'Église n'est pas une bibliothèque, un trésor d'archives mortes ; c'est une société vivante, et Dieu érige dans son sein un magistère authentique, chargé à perpétuité d'enseigner la foi, de juger les doctrines, de résoudre les questions, de condamner les erreurs et, en tout, de faire, au profit du peuple enseigné, tout le travail d'études humainement nécessaire pour bien remplir cette fonction.

Mais ce magistère d'enseignement, s'il est répandu par tout le monde catholique, si tous les évêques sont juges de la foi, nous faudra-t-il, quand nous voudrons le consulter ou l'entendre, juger une doctrine ou un fait, éclaircir un doute, nous faudra-t-il parcourir le monde, aller de l'un à l'autre de ces évêques juges de la loi et membres de ce tribunal de l'enseignement révélé, ou encore les réunir en concile, prendre leur avis, les colliger, comparer, peser, débattre les diversités qui s'y rencontreront, tirer une résultante qui nous serve de règle de foi? Quel embarras encore! Non! Voici que l'institution de la papauté et la concentration sur la tête d'un seul chef personnel et visible, de tous les privilèges conférés à l'Église, nous épargne tout ce travail en résumant, dans l'enseignement du pape tout seul, toute la recherche de la vérité et toute la sagesse de l'Église.

Mais quoi, nous savons que la définition des doctrines par voie d'autorité ecclésiastique, si elle dispense les fidèles du travail de l'investigation personnelle, n'empêche pas le travail des théologiens, ne le rend pas inutile, et qu'à côté de l'enseignement autoritaire par définition et condamnation, il importe, soit pour la confirmation de la foi dans les chrétiens, soit pour la controverse avec les hérétiques et les infidèles, de ne pas négliger la démonstration catholique. Or, la démonstration catholique va aussi se simplifiant de jour en jour, par la mise en lumière des principes de certitude donnés à l'Église en entier dès son origine, mais de plus en plus mis en évidence par le travail progressif de la controverse et des études pacifiques des théologiens.

Et ainsi, la démonstration catholique est un instrument qui s'aiguise de plus en plus à mesure qu'on s'en sert.

II

NOTION DE L'ÉGLISE COMME SOCIÉTÉ ENSEIGNANTE

Jésus-Christ s'appelle, en toute vérité, le *Verbe*; l'Église, corps mystique de Jésus-Christ, est donc, elle aussi, le verbe, la parole de Dieu — *Verbum Dei*; c'est là son essence, sa qualité première et toute sa raison d'être de société ensei-

gnante. D'où la mission donnée aux apôtres d'enseigner les nations : *Euntes docete omnes gentes*, d'où la prédication apostolique qui est l'instrument essentiel de la conversion et de la sanctification des âmes (1).

La constitution de l'Église est donc fondée sur ce principe et sur cette importance de la prédication évangélique (2); et c'est pourquoi encore la première place, dans l'économie chrétienne, est donnée à la foi — *Initium justificationis*. De même que, dans le ministère apostolique, toute l'œuvre de l'homme repose sur la parole et vient aboutir à l'*enseignement donné*; de même, dans la sanctification des âmes, tout commence par l'*enseignement reçu*; et ainsi l'enseignement apostolique est le point de contact entre l'âme du prêtre et l'âme du fidèle.

Si on se rappelle que l'enseignement c'est le discours, c'est l'Écriture, c'est la prédication, c'est le catéchisme, c'est l'exhortation, c'est la controverse, c'est la parole sous toutes ses formes et avec toutes ses ressources, on verra quelle place il tient dans la vie et le ministère du prêtre, et on verra que je n'ai pas tort de lui donner une si grande action dans l'œuvre apostolique.

Qu'on le remarque, les autres sectes sont formellement des *sociétés niantes*; car ce qui fait le *formel* de leur vie, c'est qu'elles nient un dogme et détruisent une institution essentielle de l'Église. Si petite que soit la divergence d'une secte avec l'Église, elle ne vit que de sa haine pour l'Église, et le dogme qui est le premier dans son estime, auquel elle tient le plus, c'est celui qui la sépare de l'Église, parce que celui-là est toute sa raison d'être. Les sectes sont toutes des *protestantismes*, comme dit Perrone.

De là vient aussi la haine, l'animosité des sectes contre l'Église catholique, et leur empressement à fusionner entre elles contre cette Église. Si elles sont acharnées exclusivement contre elle, c'est que ce qui fait leur vie, c'est ce qui les sépare entre elles et ce qu'elles se refusent les unes aux

1. *Rom.*, X.

2. *Ephes.*, IV.

autres. Elles se font grâce réciproquement de leurs divergences, parce qu'elles y tiennent moins, même quand il s'agirait de choses plus importantes. Pour l'Église catholique, ne s'agit-il que d'un mot, pas de grâce ni de réconciliation possible.

Si les sectes peuvent s'unir quoique contraires, c'est toujours pour la même cause. Elles sont contraires entre elles et sur des points en eux-mêmes essentiels, mais qu'elles ne regardent pas comme tels : l'une affirme que Jésus-Christ est Dieu, l'autre le nie ; peu importe, on passera outre, pourvu que l'une et l'autre s'accordent à nier que le pape est infallible. La première consentira volontiers à fusionner avec la seconde, jamais avec le catholicisme, parce que la divergence avec le catholicisme est plus importante à son point de vue. Nous en avons la preuve en Allemagne : le dogme fondamental des sectes, c'est toujours celui qui les sépare de l'Église catholique ; la polémique est toute leur vie ; elles sont, par nature, *protestantes*.

L'Église de Jésus-Christ est, par nature, *enseignante*. Malheureusement, en France, en donnant à l'enseignement la forme polémique, on lui a fait perdre son plus beau caractère ; cela tendait à faire de l'Église un *protestantisme*, à concentrer sa vie dans la lutte contre les ennemis et non dans la propagation et l'augmentation de la vie chrétienne : *Ad consummationem sanctorum... In opus ministerii in ædificationem corporis Christi* (1).

Et remarquons bien que le moyen de détruire l'erreur, de briser les négations qu'elle nous décoche et à mesure qu'elle nous les décoche, c'est d'enseigner les *principes*. Saint Paul l'a dit : *Ut jam non simus parvuli, fluctuantes*, parce que l'enseignement produit l'unité compacte : *in unum corpus connexum atque compactum* (2).

Au point de vue de la méthode en effet : si vous procédez par objection, et si vous voulez vous soumettre à répondre à toutes les objections ; si c'est là tout votre enseignement,

1. *Ephes.*, IV, 12.

2. *Ephes.*, II, 16 ; IV, 14.

vous n'en aurez jamais fini ; vous ferez des centaines de réponses, et encore n'aurez-vous pas vu la seule qui vous sera demandée ; pour être complet, il vous faudra être infini. Si, au contraire, vous procédez par exposition positive des principes, avec un petit nombre de ces principes vous saisissez, précise, complète, la notion de la vérité et, partant, la révélation n'a besoin que d'être bien et *complètement exposée* pour être inattaquable ; elle porte en elle-même le principe qui la défend et qui répond à l'objection : *Judicia Dei justificata in semetipsa* (1).

L'Église de France s'est trop oubliée dans les batailles du XVIII^e siècle, et a pris dans ces luttes la forme *exclusivement polémique* ; elle ne s'est pas assez pénétrée de la *majesté* et de la *tranquillité de l'enseignement catholique*. De là ces ouvrages, bons d'ailleurs, qui se rattachent au genre polémique et ne sont pas d'un genre fondamental, qui ont paru par nuées et dont plusieurs sont, du reste, remarquables dans leur genre. — La loi civile, qui, dans certains pays mixtes, défend à la chaire catholique la polémique contre les protestants, et aux protestants la polémique contre les catholiques, travaille peut-être, sans le savoir et même en voulant le contraire, à restituer à l'Église catholique son principal caractère, l'enseignement positif, et à priver le protestantisme de son principal caractère, la négation.

III

L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE ENSEIGNANTE

I. La démonstration catholique, appliquée à n'importe quelle vérité de la foi, a été extraordinairement simplifiée par la mise en lumière de cette règle de foi aussi ancienne du reste dans son fond que le christianisme, mais longtemps laissée dans l'ombre, qu'une vérité est prouvée divinement et s'impose à l'adhésion du chrétien, dès qu'elle est enseignée par l'Église. Ceci, tous les siècles chrétiens l'ont pensé et pratiqué, tous l'ont enseigné clairement ; mais l'antiquité

1. Ps., XVIII, 10.

chrétienne y a plus insisté que le moyen âge, puisqu'elle avait plus à lutter contre l'hérésie ; et nos derniers siècles l'ont remis en lumière avec une force et une clarté admirables qui sont la précaution de la Providence contre le débordement des erreurs modernes.

Cette simplification de la démonstration catholique, et cette mise en lumière du principe de la certitude théologique, est une des excellentes choses que nous a values la querelle du protestantisme. — Par lui-même et dès le principe, le christianisme avait posé une règle de foi bien simple et qui débarrassait l'homme de tous les tâtonnements de la philosophie antique, cette règle c'est l'obligation de croire sur parole. Par là, dit Bossuet, « l'homme a été instruit par une voie courte, parce que, sans aucun circuit de raisonnement, l'autorité de la foi l'a mené, dès le premier pas, à la certitude (1). »

Je dis, quelque part : On pourrait croire qu'à force de développer ses dogmes, la théologie deviendra tellement énorme, qu'il sera impossible à une seule intelligence de l'embrasser en entier. La réponse est dans ce qui précède. En même temps qu'elle développe les objets dont elle traite, la théologie simplifie sa méthode, resserre son cadre, relie entre elles ses parties et ses notions, en sorte que non seulement il y a compensation, mais encore il y a progrès dans l'ordre et la marche ascendante vers la perfection de l'unité.

* * *

II. L'Église vient *Homines imbuere Evangelio (fide), fide imbutos intingere sacramentis, sacramentis intinctos ducere in via præceptorum*. Ainsi, ayant à changer l'homme tout entier, elle s'adresse d'abord à ce qu'il y a en lui de souverain, de premier, elle le prend par l'intelligence. Combien cette méthode est sûre et puissante, combien elle est fondée en raison et admirablement en proportion avec notre nature où l'intelligence a le premier rang et la suprême influence ! Je dirais que c'est une méthode *savante*, si ce mot ne rapetissait les

1. Sermon sur la *Divinité de la religion*, 1^{re} part.

choses, si la science, la philosophie, de longues observations, une étude très attentive et très approfondie de l'humanité, enfin une connaissance parfaite mais toujours humaine de notre nature, en bien et en mal, dans ses faiblesses et ses ressources, pouvait expliquer une combinaison si sage et une proportion si admirable entre ce que nous sommes et ce qui a été fait pour nous. Mais on ne dit pas de Dieu qu'il est savant. Tout, dans cette œuvre, prouve l'intervention de l'infinie sagesse et, comme dit M. Nicolas, « l'auteur seul de notre nature pouvait en avoir si bien gardé le secret et si bien la connaître, que de savoir si bien comment et par où il fallait la prendre pour la réformer efficacement comme il l'a fait (1). »

* * *

III. Ce beau commentaire vivant de la doctrine de Jésus-Christ qui est l'Église, c'est-à-dire la société chrétienne montrant incarnées dans son sein, dans la vie, les croyances pratiques et les vertus de ses membres, la doctrine et les maximes du Rédempteur. Toute la doctrine chrétienne se retrouve là dans ce livre vivant; elle y est au complet, mais vivante, active, féconde, pratique, produisant la foi, l'amour et toute vertu dans les âmes, gagnant de proche en proche les intelligences et les cœurs. Si quelqu'un veut l'étudier dans ce livre, il le peut, et il y trouvera toute explication possible, puisque toute doctrine théologique se tire avant tout des idées actuelles de l'Église toujours vivante, toujours enseignante, toujours remplie et exubérante des richesses de la science et de la sagesse infinie de Jésus-Christ, de qui elle tire ce qu'elle distribue au monde par son enseignement. Pas une âme chrétienne, si humble et si obscure soit-elle, en qui ne soit ainsi incarnée une parcelle de la doctrine de Jésus-Christ et qui ne soit comme un texte de ce grand corps de doctrine vivant et fructifiant.

* * *

1. *Études philosophiques*, t. III, p. 84.

IV. En ôtant à l'Église son caractère essentiellement doctrinal, en oubliant de la présenter comme une société divine *enseignante*, en diminuant l'idée d'enseignement, on lui a ôté sa force, son ascendant, sa grandeur, son influence sur les parties vives et fortes de la société humaine, sur les hommes, sur les gouvernements ; on a donné lieu à ceux-ci de prendre en main et de séculariser, par conséquent de paganiser l'instruction publique ; enfin, en faisant consister le christianisme surtout dans le sentiment, dans la piété, on nous a fait une religion de sensibilité, une religion de bonnes femmes qui ne pouvait plus avoir que le mépris des parties influentes et fortes de la société.

* * *

V. Pourquoi les scolastiques usaient peu de l'argument d'autorité et prouvaient peu l'Église.

Premièrement, parce que l'Église était acceptée, et qu'on croyait à son autorité. Secondement, parce que, pour ceux qui auraient posé la question, ils croyaient, ils voyaient une preuve surabondante dans la série déjà belle des siècles qu'avait vécus l'Église et qui avaient été remplis pour elle de combats, de triomphes, de conquêtes, de travaux et de signes éclatants de sa divine origine ; et puis, ils avaient les leçons du présent lui-même plein de motifs divins de crédibilité. Faudra-t-il donc toujours remettre cela en question ; et, une fois la chose bien prouvée, établie et admise, ne peut-on dormir en paix et passer à d'autres travaux plus intrinsèques ? — Comme si nos Académies de France, une fois fondées, devaient continuer toujours de dissenter sur leur origine et leur mission.

Toutefois, ne nous plaignons pas de ce que les modernes ont forcé l'Église à défendre sa constitution et à produire ses titres ; cela nous a valu de belles conquêtes en théologie. Dieu qui dirige le travail de développement dogmatique dans l'Église, réservait cette belle conquête à nos siècles ; et, vraiment, ce n'est pas peu de chose ; ce sera la grande question de ces temps ; et si cette pullulation d'erreurs a pour

but de susciter un beau développement dans le dogme, le protestantisme aura levé ce lièvre et occasionné ce résultat.

Nous avons les *Lieux théologiques*; mais je ne suis pas de ceux qui, tout en accordant la nécessité d'étudier ces traités, les regardent comme une théologie extrinsèque et non comme un dogme profond, regrettant qu'il faille y consacrer un temps et des études qui iraient plus avant, réservés à la seule théologie intrinsèque. Non, ces traités sont beaux et profonds, puisés comme les autres aux sources divines de la révélation et des Pères; ils appartiennent à la théologie du surnaturel; et il y a lieu d'y approfondir des concepts très intimes, mais à l'aide de la bonne méthode qui seule peut aider à les comprendre et à les féconder. La notion intime de l'Église sera le gain propre de notre siècle et de notre nouvelle époque théologique.

* *

VI. La question d'une autorité doctrinale souveraine, absolue et infaillible, *juge suprême des controverses*, n'est pas d'une importance médiocre ou secondaire dans cette grande affaire des discussions dogmatiques, et on comprend tout d'abord combien sa solution peut simplifier toute controverse théologique. Si, en effet, la solution catholique est légitime, c'est-à-dire s'il y a vraiment, dans l'Église, une autorité de ce genre, il pourra bien encore y avoir des disputes sur certains points secondaires de la doctrine, soit en tant que ces disputes sont utiles pour élaborer les points non encore définis et préparer les définitions, soit en tant qu'un certain domaine de questions libres est livré aux intelligences humaines pour y exercer leur activité et leur puissance de découverte; mais il n'y aura plus de doute, plus d'opposition, plus de division sur aucune question importante, mais unité et entente parfaite sur ce terrain et une ressource suprême et sûre placée au-dessus de toutes les contestations et toujours prête à les accorder. Quelle institution précieuse, si elle existe! Quelle richesse pour la société chrétienne qu'un tel tribunal! Quelle sécurité contre

ces fluctuations, disputes et divisions auxquelles nous voyons l'esprit humain condamné partout où il n'y a pas eu cela ! Aussi, comme dit Tertullien : *Christiano paucis ad scientiam veritatis opus est* (1) ; car tout le travail de la recherche du vrai est simplifié pour lui.

Si ce tribunal n'existe pas, voilà au contraire l'esprit humain privé de cette ressource, et condamné, par conséquent, pour résoudre ses controverses, à chercher dans la dispute même la fin de la dispute. Il a pour ressources l'érudition, la dialectique, le raisonnement, l'examen privé des docteurs ; qu'ils s'entendent, qu'ils mettent en commun leurs lumières, qu'ils se mettent d'accord eux-mêmes, et qu'ils finissent ainsi leurs controverses. Hélas ! a-t-on jamais vu un seul exemple d'une controverse achevée de cette façon ?

Vous voyez pourquoi les docteurs catholiques font dépendre de cette unique question de juge suprême des controverses toute la querelle entre le catholicisme et le protestantisme ou, en général, contre toute hérésie.

Vous voyez en même temps, dans ce qui précède, la raison principale de l'institution de ce juge des controverses par Jésus-Christ dans son Église. La question étant ainsi posée, le doute est possible ; et si Jésus-Christ a établi son Église sous forme de société doctrinale complète et munie de tout ce qui lui était nécessaire pour vivre, se répandre, conquérir et sauver les âmes, proposer au genre humain une doctrine ferme et claire, éloigner au moins du domaine de ses dogmes le fléau du doute, enfin garder l'unité de la foi, fondement de tout le reste, si Jésus-Christ a fait cela, comment aurait-il pu ne pas commencer par donner à cette Église un juge suprême des controverses doctrinales ?

Ce qui, de tout temps et contre toute erreur, a sauvé l'Église, c'est la netteté de sa *constitution hiérarchique*. C'est aussi ce qui fait que, dans tous les temps, on a toujours su — même les hérétiques et les païens — distinguer la *grande Église*, c'est-à-dire l'Église catholique, des sectes qui vo-

1. *De anima*, n. 2.

laient le nom chrétien et dont la multitude devait troubler les idées des hommes.

* * *

VII. Les libéraux modernes de toute nuance font parler — en histoire — les faits et les morts selon leurs idées personnelles à eux vivants; ils font parler même les anciennes définitions de l'Église. Il n'y a qu'une chose qu'ils ne peuvent faire parler ainsi en leur sens, c'est l'Église vivante. Voilà donc le premier, le grand argument contre l'erreur : n'est-il pas aussi triomphant que simple? En effet, quoi de plus obvie et de plus fort que le système catholique appuyé sur ce principe : En toute discussion, l'Église; en tête de toute démonstration, l'Église? Vous êtes en face d'un protestant qui vous attaque sur un point quelconque, les indulgences, le purgatoire, la présence réelle: « Monsieur, croyez-vous à l'Église? — Non. — Eh bien, commençons par là. » Cette question vidée, le reste sera facile. Rien de plus commode et, en même temps, de plus robuste et de plus rassurant pour la foi. Franzelin commence toujours par là, sans se perdre dans les raisons de convenance; c'est bien le meilleur point de départ de la démonstration théologique.

L'autorité de l'Église, non de l'Église morte et passée, mais de l'Église actuellement vivante et enseignante, voilà bien encore un point qu'on semble avoir oublié pratiquement, en France, dans l'enseignement de la théologie; et pourtant, c'est à cette source qu'il faut d'abord puiser le dogme avec la manière de l'entendre, avant de le prouver par des arguments tirés du passé. Et cette preuve, qui est la première, est en même temps la plus forte, la seule qui ait une énergie divine et qui exige la foi. La preuve historique, prise sans celle-ci, est incomplète et même périlleuse; car ce n'est pas seulement à l'Écriture que peut s'appliquer l'examen privé, mais aussi à l'histoire, comme l'ont prouvé tant de nos historiens modernes qui ont fait dire au passé ce qu'eux-mêmes avaient pris dans leur tête. On peut être protestant tout en acceptant la Tradition, et appliquer le libre-examen

aux textes des Pères et même des conciles; Guizot, Pusey, d'autres encore, nous en fournissent la preuve.

* * *

VIII. L'idée de l'autorité de l'Église dans le monde, de ses droits sur les sociétés, de son rôle et de son rapport avec le pouvoir séculier, a été amoindrie : de là est venu ce concept faux des droits de l'Église sur le monde, concept trop répandu encore aujourd'hui chez les chrétiens et dans une très grande partie du clergé.

On prétend que l'Église n'entreprend pas sur la société ; mais si, elle entreprend, et il le faut bien — *Non veni pacem mittere sed gladium* (1). Ses ennemis se jouent aujourd'hui de sa faiblesse et de sa désorganisation pour achever de dévorer sa vie ; ils rient sous cape de la comédie que leur laisse jouer son impuissance, ils font du pouvoir un instrument d'ambition pour eux-mêmes et de perversion pour les autres.

* * *

IX. L'autorité de l'Église comme société enseignante est suprême, décisive, absolue, dans l'enseignement des vérités théologiques ; elle prime tout, domine tout. De là vient la place que je donne à son témoignage dans l'exposition de chaque vérité théologique en particulier comme base nécessaire de chaque thèse.

* * *

X. La seule différence qu'il y ait entre la vérité définie par un *Si quis dixerit* et celle qui n'est pas définie, c'est qu'en niant la première on est hérétique, en niant la seconde on ne l'est pas. Mais, d'un côté comme de l'autre, c'est la vérité révélée et catholique, la vérité de foi divine et la vérité entourée de certitude théologique ; elle est même aussi certaine théologiquement que la première, car il est très certain que cette seconde vérité est doctrine de l'Église aussi bien que la première.

1. *Math.*, X, 34.

CHAPITRE III

L'autorité de l'Église est la base de tout enseignement.

I

L'ÉGLISE EST MAÎTRESSE DE L'ENSEIGNEMENT

On ne se tirera de l'argumentation de M. Spuller, dans son rapport sur l'enseignement universitaire et laïque, qu'à la condition d'entrer dans celle de l'Église. Car il est bien vrai, comme dit Spuller, que l'enseignement doit être un, centralisé, et surveillé par quelqu'un. Mais qui sera ce surveillant? Le rapport de Spuller, à ce point de vue, est très important, et c'est une pièce considérable de cette controverse. Les catholiques seront forcés, par cette argumentation, à se renfermer dans ce principe: « L'Église est maîtresse de l'enseignement, » comme Spuller dit : « L'État est maître de l'enseignement. » Et, ainsi, on se retrouve à la base de la question ; et il s'agit tout simplement de savoir ceci : « L'Église catholique est-elle une société doctrinale, divine dans son institution et dans sa fin, infaillible dans son enseignement, ayant pouvoir exclusif et devoir souverain de former les âmes. » Ceci étant posé, le droit, le devoir de l'Église sur l'enseignement est posé.

La controverse est menée en France du côté des catholiques, dans un sens libéral et faux. Les athées du gouvernement et des chambres veulent forcer les catholiques à être logiques, et c'est heureux. Je sais que s'ils étaient logiques,

on crierait et on accorderait d'autant moins; mais le principe serait sauf; et comme il n'y aurait plus de milieu entre l'application exacte de ce principe ou son exclusion totale, et que son exclusion totale n'est pas possible longtemps, ce serait l'affaire d'un moment, et l'Église sortirait de là plus forte, parce qu'on verrait qu'il lui faut tous ses droits, ou la persécution, et qu'il n'y a pas de milieu pour elle entre ces deux extrêmes.

L'argumentation de Spuller est parfaitement juste et solide, étant donné que l'Église n'est qu'une société comme une autre et ne demande pas tout. Or, c'est ce qu'admettent, en hypothèse et par une concession ou une fiction, la plupart des défenseurs de la liberté d'enseignement. La vraie théorie catholique, ce n'est pas celle qu'exposent les évêques et les publicistes catholiques, c'est celle du P. Marquigny; pour être logique et conséquent avec le principe catholique, c'est celle-là qu'il faut prendre et présenter à nos adversaires; ils ont raison, si nous la tronquons, pour en adoucir la crudité, de nous dire que nous ne sommes pas logiques, grâce à cet esprit de transaction, de concession fictive ou sincère.

Il est arrivé souvent, dans les controverses modernes, que l'adversaire de l'Église, parti d'un principe faux, mais raisonnant logiquement, convainquait d'argumentation illogique le défenseur de l'Église qui, partant d'un principe vrai, n'osait en tirer la conséquence logique et établir dans sa crudité et dans son intégrité la théorie des droits de l'Église, de peur, en choquant trop et en effarouchant les esprits adversaires, de ne pas obtenir d'eux la concession incomplète qu'il espérait leur arracher, soit en les trompant, si sa transaction était fictive, soit en leur montrant, s'il y allait sincèrement, que l'Église ne réclamait pas autant qu'ils le craignaient, mais seulement le droit commun.

Les controverses de notre siècle sont pleines d'exemples de cette fausse stratégie; et la grande lutte d'aujourd'hui entre le catholicisme et le rationalisme, sur le terrain des lois et des institutions à obtenir, est menée tout entière en ce sens et avec cette faute,

Ainsi, l'ennemi de l'Église, parti d'un principe faux mais logique, et conséquent avec son point de départ, donne tort au défenseur de l'Église, placé du côté du vrai, mais n'osant le défendre, s'embarassant dans une argumentation fausse, décousue, illogique, de peur d'effrayer par le radicalisme de ses conclusions trop choquantes pour l'esprit moderne, et par la vraie théorie catholique si opposée aux idées de ce temps. Nous avons eu souvent ce singulier spectacle : l'ennemi de l'Église rétablissant la vraie théorie catholique, et obligeant le catholique, sincère mais libéral et par conséquent illogique, à retourner à cette théorie et à la confesser pour sienne.

Arracher ainsi par lambeaux à l'État athée le rétablissement des droits de l'Église, c'est prétendre sauver un enfant en l'arrachant par lambeaux du sein de sa mère.

Celui qui sait voir le fond des choses, peut, au point où en est venue aujourd'hui cette querelle, voir combien il est malheureux que cette controverse de l'enseignement ait été menée, du côté des catholiques, par des libéraux. Mais il semble qu'aujourd'hui on ait enfin écarté les accidents de la question, les querelles secondaires, pour arriver au fond, au principe, à la source de toute controverse entre christianisme et rationalisme. Je vois poindre la lumière, et la controverse s'est simplifiée ; il ne s'agit plus que de savoir si l'Église est divine ou non ; sur ce point du moins, il semble difficile que les libéraux transigent et concèdent ce qui ne peut pas être concédé.

II

L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE EST LE POINT DE DÉPART DE LA THÉOLOGIE

La thèse fondamentale et primordiale, le point de départ, le principe générateur de tout le développement dogmatique, dans la théologie, sera un bon traité de l'enseignement toujours actuel de l'Église comme base de tout enseignement. Le fait surnaturel et visible, éclatant, évidemment divin de l'Église catholique évidemment divine en elle-même, dans

sa constitution actuelle, dans sa vie et ses œuvres présentes et prises sur le fait, indépendamment de ses origines et des traditions de tout son passé sur lesquelles elle nous éclairera ensuite elle-même, voilà par où s'ouvre la vraie théologie, comme aussi voilà par où, pour tous les chrétiens, doit s'ouvrir logiquement la foi. Ce fait, venant frapper les yeux de l'intelligence, se rencontre dans l'homme avec un autre élément, invisible il est vrai, mais sans lequel on ne peut cependant pas raisonner, la grâce, la lumière et l'impulsion surnaturelle qui, du dedans, répond à la lumière du dehors aussitôt que celle-ci vient frapper le regard de l'homme raisonnable.

L'Esprit-Saint, qui réside dans l'Église, prépare l'assaut de la raison par les motifs de crédibilité et les signes de divinité du catholicisme, pendant que, de son côté, le Verbe illumine tout homme venant en ce monde, tournant son esprit vers le christianisme et comme vers le pôle d'attraction de ses aspirations et de ses recherches, rendant son âme naturellement chrétienne et spontanément, instinctivement disposée, par suite de l'habitude surnaturelle que la grâce a mise en elle, à reconnaître la foi, quand la foi lui sera proposée du dehors. Dieu, par conséquent, pour prendre l'âme, en prépare le siège extérieur par l'Église et, en même temps, se ménage, par la grâce intérieure, des intelligences dans la place ; il se fait signe à lui-même des deux côtés, d'un côté, pour s'appeler, de l'autre, pour se répandre, quand le cri apostolique, qui est le mot d'ordre, a été poussé, c'est-à-dire quand la prédication sacerdotale est arrivée à l'âme ainsi préparée. Alors l'âme, prise entre deux feux, accablée au dedans et au dehors, surprise par deux forces inconnues mais toutes-puissantes, tombe sans résistance, confondue, ne sachant pourquoi elle a cédé si vite.

Il est vrai, dans cette méthode, la théologie ne commence pas rationnellement ; elle s'ouvre par un mystère ; mais c'est ce qui prouve que cette méthode est la vraie. Car si l'ordre des vérités qui sont l'objet de la foi et de la théologie, est un ordre supérieur à celui des vérités accessibles à la simple

raison, par quelle série de vérités intermédiaires voulez-vous monter de l'un à l'autre, et parvenir de l'ordre rationnel à l'ordre révélé? De quelle nature et de quel ordre seront ces vérités intermédiaires et transitoires, et à quel endroit de la série se rejoindront et se distingueront les deux ordres?

Je dis donc que cette longue chaîne de discussions apolo-gétiques par lesquelles on nous introduit dans l'étude de la foi révélée, si elle prouvait quelque chose, prouverait que la foi n'est pas au-dessus de la raison et n'a pas un domaine différent, puisque la raison arriverait par là jusqu'au dogme sans rencontrer, dans ses déductions, aucune solution de continuité, aucun fossé à enjamber; je dis que ces discussions ne sont que les pourparlers de la foi rendant les armes à la raison, et je dis qu'une pareille méthode est, en réalité, une méthode rationaliste.

Cette thèse fondamentale posée, cette notion de l'autorité de l'Église une fois bien comprise, on comprendra aussi pourquoi je dis toujours que la méthode polémique et critique n'est pas la vraie.

III

L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE COMME BASE DE TOUT ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE ET POINT DE DÉPART DE LA THÉOLOGIE

Je n'admets pas d'autre *base de l'enseignement théologique* et d'autre règle pour sa méthode, que *l'autorité de l'Église actuellement exercée* par la prédication du corps des pasteurs avec le pape infallible en tête. On peut être protestant avec l'Écriture, quoique l'Écriture soit inspirée; on peut l'être avec la Tradition même, quoiqu'elle soit le canal qui nous apporte la croyance apostolique; il est facile de l'être et il n'est pas rare qu'on le soit avec l'Histoire, quoiqu'elle soit elle-même le vêtement ou le cortège de la Tradition et le grand argument de la divinité de l'Église; car l'Histoire, la Tradition et l'Écriture n'étant pas des autorités vivantes capables de se défendre et de s'expliquer elles-mêmes, et n'ayant pas

une parole, une voix qui puisse se faire entendre actuellement, peuvent devenir, pour le libre examen et la raison révoltée, un argument de l'erreur et un instrument pernicieux.

Aussi, je crois fausse ou mal expliquée la méthode que proposait en ces termes un supérieur de petit séminaire : « Sur l'Histoire s'appuie notre foi. Le monde des temps passés qui ressuscite sous la plume de l'historien devient surtout un imposant témoin pour la vérité religieuse, et les sophismes de l'esprit sont bien faibles contre sa voix impartiale et solennelle. La tendance est universellement tournée vers les études historiques : pourquoi donc ne ferait-on pas de l'Histoire la base de l'enseignement théologique ? Pourquoi ne pas suivre, dans l'exposition de la religion, la marche suivie par Dieu lui-même qui développe chaque jour, depuis l'origine des siècles, les vérités qu'il révéla d'abord ? A ces divisions, qui ne sont pas celles de la nature, tracées par les scolastiques, serait supérieure, et tout à la fois plus facile et plus vraie, une méthode réglée sur la succession des faits et les manifestations progressives du dogme catholique. On partirait de l'origine de la première Église ; on verrait Dieu posant la première pierre de ce grand édifice dans la promesse d'un réparateur pour la famille d'Adam ; on le verrait, dans les faits de l'Histoire, suivre, confirmer, éclaircir de plus en plus sa promesse, et en préparer la réalisation en disposant les nations à recevoir Jésus-Christ (†). »

Il y a du bon dans ce système ; c'est la marche du développement dogmatique dans l'Histoire, prise comme type ou manifestation de la marche logique des dogmes dans leur enchaînement naturel. Mais il y a du danger ; c'est l'Histoire prise comme base de l'enseignement. Qui ne sait que toutes les hérésies se sont crues aussi en règle avec l'Histoire et en droit d'invoquer pour elles son autorité ?

Toute thèse théologique se prouve d'abord par l'autorité, l'enseignement de l'Église qui prime tout, qui domine tout

1. M. Foisset, supér. du petit sémin. de Dijon, *Annal. de philosophie catholique*, t. IV, 1832, p. 143.

et dont le témoignage doit toujours être mis en tête de tout. Ainsi, avant d'établir une thèse par ses arguments spéciaux, il faut toujours commencer par montrer que le dogme qu'elle prouve est l'enseignement de l'Église. C'est la base la plus forte, et la seule base vraiment solide et normale qu'on puisse donner à une thèse. C'est le cas de dire, avec saint Augustin: *Naturæ ordo sic habet ut cum aliquid discimus, rationem præcedat auctoritas* (1).

IV

LE TRAITÉ DE L'ÉGLISE

I. Pourquoi, la base de tout enseignement théologique étant la prédication actuelle de l'Église actuellement vivante et prise sur le fait, pourquoi la théologie ne commencerait-elle pas par un bon et ferme traité sur l'autorité de l'enseignement de l'Église comme règle de la foi et comme principe générateur de tout enseignement catholique? C'est ce que fait le Concile de Trente (2).

* * *

II. Le *traité de l'Église* a des rapports avec le traité de l'Incarnation, car l'Église est le corps mystique de Jésus-Christ, l'Incarnation continuée, l'organe de l'application des fruits de la Rédemption; avec le traité de la grâce, car elle est toute pleine de la grâce, elle en est le réceptacle, le canal pour les âmes, et toute sa force, sa fécondité, son action vient de la grâce; avec le traité des sacrements, qui sont les instruments vivants de son action surnaturelle, par lesquels elle transmet sa vie — comme par la génération l'homme transmet sa vie humaine, par le baptême l'Église donne sa vie divine et engendre Jésus-Christ dans les âmes; avec le traité de la prédestination, car les prédestinés sont l'âme, la partie noble et vivante de l'Église — rôle des saints dans l'Église;

1. *De mor. Eccles.*, c. II.

2. Session III.

avec le traité des fins dernières : communion des saints d'abord sur la terre, union de foi, de grâce, de vie, entre les chrétiens d'un bout du monde à l'autre, intercession des saints et suffrages pour les morts...

On a trop détaché l'un de l'autre les traités théologiques ; cela les a tous appauvris.

CHAPITRE IV

Les caractères de l'Église. — I. L'infaillibilité, l'immutabilité.

I

LA SOURCE DE L'INFAILLIBILITÉ DANS L'ÉGLISE

La source de l'infaillibilité est-elle pour le pape dans l'Église, ou pour l'Église dans le pape ? C'est-à-dire est-ce le pape qui la reçoit directement de l'assistance du Saint-Esprit et qui la communique à l'Église, ou est-ce l'Église qui la reçoit d'abord et qui en investit le pape ? Enfin quelle est la marche suivie par Dieu dans l'effusion de ce grand privilège sur l'Église catholique ?

Cette question fut agitée au concile du Vatican et dans les écrits publiés à son occasion ; mais elle resta indécise, et elle l'est encore. Je ne vois que quelques données pour sa réponse :

1^o Pratiquement et au point de vue de la direction à donner au gouvernement de l'Église, il est clair que cette question est de pure théorie ; car, quelle que soit la source de l'infaillibilité, la prérogative du pape est absolument la même ainsi que les conséquences qui en découlent.

2^o Mais au point de vue de l'idée théorique qu'il faut se faire de la manière dont Dieu communique le privilège de l'infaillibilité, au point de vue de la théorie de la vie de l'Église, je trouve que cette question est tout illusoire et repose sur une erreur. L'infaillibilité aurait une source, si elle était une grâce positive, une inspiration venant de Dieu se

reposer sur un point de ce grand corps catholique, et coulant de ce point sur le corps entier. Or, elle n'est qu'une grâce négative, une préservation par l'assistance de Dieu, mais non par l'effusion d'un élément réel et objectif qui repose ici ou là et qui commence ici ou là. Elle n'a pas de source, elle n'est même nulle part, puisque ce n'est pas une existence réelle. Dieu protège le pape et l'Église ; en vertu de cette protection le pape et l'Église sont infallibles, c'est-à-dire il n'y a pas d'erreur et il ne peut y en avoir ; c'est une préservation qui est partout, qui n'est pas localisée, qui ne commence nulle part et à laquelle il n'y a pas de source sur la terre, mais dont Dieu seul est toute la cause.

3° S'il fallait absolument indiquer une source et une marche graduée, un ordre de communication, de génération ou d'origine dans le privilège, je raisonnerais par analogie et je tirerais un argument de ce que nous savons mieux quant aux autres privilèges, la puissance ecclésiastique, l'ordination, la juridiction, l'autorité, le sacerdoce, la grâce même : ici il y a un ordre suivi, il y a une source, et cette source c'est le pape qui reçoit d'abord et directement de Dieu même et qui communique ensuite. Ici la question est bien claire : nous avons une croyance actuelle, universelle et certaine, et tout un enseignement traditionnel complet et péremptoire. Or, je dis que, par analogie, le privilège de l'infaillibilité, qui fait partie de la primauté, ne peut pas avoir une source et suivre une marche différente d'elle, mais doit découler avec elle du pape sur l'Église ; et cette opinion sera parfaitement harmonique avec toutes les grandes preuves bibliques et traditionnelles de l'infaillibilité du pape et avec la constitution de l'Église.

II

L'INDÉFECTIBILITÉ DE L'ÉGLISE

I. L'erreur ne peut jamais dominer dans l'Église, c'est un dogme ; mais elle peut avancer fort loin, et c'est une expérience et un fait historique, Dieu lui permettant de grands

succès pour éprouver les élus. C'est le sens de la prophétie de Jésus-Christ prédisant la grande épreuve de l'Église qui doit ébranler jusqu'aux vertus des cieux et presque séduire les justes. Il y a eu des moments, dans l'Histoire, où le succès de l'erreur a été aussi loin qu'il est possible et, ce semble, jusqu'à l'extrême limite au delà de laquelle ce succès serait devenu un triomphe sur la vérité, triomphe qui est impossible.

Les deux époques de l'Histoire où ce succès de l'erreur a été le plus près d'être complet, c'est 1^o celle où, comme dit saint Jérôme, le monde s'étonna d'être devenu arien, tellement que ce mot de saint Jérôme et surtout le fait qu'il exprime, sont pour nous un problème historique difficile à résoudre, 2^o celle du grand schisme d'Occident et du concile de Constance et de Bâle où il sembla, d'une part, que le Saint-Siège même était tombé au pouvoir de l'ennemi, de l'autre, que l'erreur avait le dessus au sein d'un concile œcuménique représentant l'Église universelle, tellement qu'il ne nous est pas si facile ni de bien juger de quel côté était la vraie succession de saint Pierre, ni de déterminer exactement jusqu'où va, et où s'arrête l'œcuménicité du concile.

Ce sont là des objections, des problèmes ; mais il y a une réponse à ces objections et une solution à ces problèmes.

* * *

II. Si l'Église catholique pouvait se tromper, elle se tromperait au moins une ou deux fois par an, tant les questions qui sont l'objet de ses études sont délicates, et tant elle épargne peu ses déclarations dogmatiques. On n'aurait pas de mal à la prendre en défaut, et on n'aurait pas besoin, pour prouver ses erreurs et pour la mettre en contradiction avec elle-même, de fouiller si loin dans l'Histoire et de nous rapporter, comme spécimens de ses contradictions, des cas aussi rares, aussi obscurs et aussi peu concluants que ceux d'Honorius, de Galilée, etc...

Comme tout est sage, réglé, harmonisé, distribué avec

nombre, poids et mesure, enfin divinement prévu dans cette Église de Dieu où l'erreur ne voit que désordre et confusion !

III

L'OBJET ET L'ÉTUDE DE L'INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE

Dans le *Schema de Ecclesia*, dont la discussion devait suivre celle qui avait pour objet le Pontife romain et qui a été achevée, au concile du Vatican, par la définition de l'infailibilité du pape, un chapitre entier était consacré à la question de savoir quel est l'objet de l'infailibilité de l'Église et du pape, puisque c'est la même, nous dit le concile, et jusqu'où elle s'étend. Ce chapitre était le IX^{me}, intitulé : *De infallibilitate Ecclesiæ*. Dans ce Schema qui, malgré la défense formelle du Saint-Père, fut publié dans les journaux d'Allemagne, aussitôt après avoir été distribué aux Pères du concile, et que Mgr Martin, évêque de Paderborn, a inséré dans son recueil des pièces du concile, on exposait le droit que Jésus-Christ a donné à l'Église, dans la personne des apôtres, d'enseigner la foi et de proscrire toute doctrine contraire à la révélation ; on déclarait qu'en vue de cette sublime mission, Dieu lui a donné le privilège de l'infailibilité, privilège, qui comprend, disait-on, non seulement les vérités de la foi en elles-mêmes, mais tout ce qui peut contribuer à les protéger contre l'erreur. Ce décret fut de ceux qui restèrent en réserve pour le jour où le concile sera de nouveau convoqué.

Il y a, dans la prorogation du concile, comme dans tous les événements de l'Histoire, une raison providentielle. Nous savons quelles difficultés a rencontrées la définition du dogme de l'infailibilité pontificale ; cependant elle a passé, et voici ce dogme acquis à l'enseignement, et reçu avec moins d'opposition définitive que n'en a jamais subi aucun dogme ; tout a servi à sa victoire, et nous voyons aujourd'hui que cette définition est arrivée au moment psychologique où il était opportun qu'elle arrivât.

La question de définir l'objet et l'étendue de ce privilège

n'est pas non plus une mince question ; en elle-même elle est moins fondamentale et moins importante, puisqu'elle dépend de l'autre ; mais elle est aussi grosse de disputes sinon davantage ; et nous en avons une idée dans les querelles qu'elle a déjà soulevées avant même qu'elle fût posée, quand, pour faire repousser l'infaillibilité même en la rendant odieuse, on a objecté qu'elle s'étendait et touchait à tout. Quand donc cette seconde question sera posée, nous verrons les esprits qui ont peur de l'autorité de l'Église et qui n'osent plus cependant lui refuser un domaine doctrinal propre où elle est infaillible, travailler de toutes leurs forces, ne pouvant plus revendiquer l'indépendance absolue de la raison, à reculer du moins le plus possible, à reculer les frontières qui la limitent, c'est-à-dire à rétrécir le plus possible le domaine sur lequel s'exerce l'autorité enseignante et, par conséquent, infaillible de l'Église, et, par conséquent l'infaillibilité du pape. Ils trouveront tous qu'on emprisonne la raison dans un cercle de fer, qu'on lui enlève toute liberté, qu'on ne lui laisse plus aucun domaine propre et indépendant, qu'on donne trop à l'autorité doctrinale de l'Église et du pape, en lui accordant le droit de se mêler de tout, de tout contrôler, de juger toutes les sciences humaines et de censurer toute doctrine qui, de près ou de loin, porterait atteinte à celles de la foi et de la morale.

De leur côté, ceux des vrais enfants de l'Église, ceux des vrais amis de la foi et de la vérité qui n'auront pas encore approfondi cette grande question des rapports de la raison avec la foi, y découvriront aussi bien des choses. Ils s'apercevront qu'elle tire à conséquence bien plus qu'ils ne l'avaient cru, qu'en effet la révélation et l'enseignement de l'Église touchent à toutes choses : l'Église a sur toute doctrine un contrôle à exercer, au moins pour lui interdire ce qui va contre la révélation, sinon pour lui montrer la route des vérités de son ressort.

Non, en effet — et j'espère que le concile définira cela — il n'y a rien, dans l'ordre intellectuel, d'absolument indépendant de la foi, comme dans l'ordre moral il n'y a rien d'abso-

lument indépendant de la grâce et du surnaturel. Mais ce n'est pas là une servitude ; c'est une liberté, au contraire, puisque cette subordination de la raison à la foi ne va qu'à empêcher les sciences de s'égarer, en allant contre la vérité absolue qui est la parole de Dieu et qu'on ne peut contredire sans faire fausse route, puisqu'enfin les sciences humaines ne seront empêchées que du côté de l'erreur et nullement du côté de quelque vérité que ce soit. — Et si le concile définissait que la foi a, vis-à-vis des sciences, non seulement un rôle négatif qui consiste à les empêcher de contredire la révélation, mais encore un rôle positif et directif consistant à leur montrer le chemin du vrai, même dans l'ordre rationnel et scientifique, pourquoi crieraient-elles à l'asservissement ? Dans l'hypothèse, la foi, en les dirigeant ainsi, ne leur imposerait que des vérités ; ne serait-ce pas un bienfait ? Quand un savant fait et propose au monde une découverte qui s'impose et qui change les idées reçues, qui songe à crier à l'asservissement ? Or, ce serait la même chose, et il faudrait plutôt crier à l'heureuse découverte. Mais non, il n'y a qu'à l'Église qu'on défend d'instruire, d'éclairer les hommes, il n'y a que la parole de l'Église qu'on accuse d'enchaîner, quand, en réalité, elle n'a pour effet que de délivrer de l'erreur. Vous verrez qu'au concile cette question sera discutée en ce sens, et avec ces arguments ; étudions-la donc et préparons-nous.

Je dis que l'infaillibilité de l'Église et du pape délivre les intelligences, et plus elle s'étendra loin, plus elle les délivrera soit objectivement, puisqu'elle écarte le péril d'erreur, soit subjectivement, puisqu'elle nous rassure, nous permet de travailler, sans crainte d'erreur grave, sur tous les points auxquels elle s'applique. Au moins sur ces points elle nous délivre de l'incertitude qui n'est pas un des maux, mais le *mal* de l'intelligence cherchant le vrai ; elle nous constitue au moins ce terrain solide sur lequel nous sommes sûrs de pouvoir travailler. Grâce à elle le savant peut, en toute sécurité, se livrer, soit dans l'ordre des sciences sacrées, aux travaux de la critique, de l'Herméneutique, de l'intelligence

de la foi, etc., soit dans l'ordre des sciences humaines, à tant d'études attachantes et profondes, sans crainte de substituer des conclusions incomplètes ou fausses aux véritables doctrines de Jésus-Christ, et avec l'assurance de posséder au moins une somme de vérités acquises, sûres et à l'abri, au moins celles-là, du doute et de l'erreur. Tout cela n'est-ce pas la liberté que la vérité devait nous apporter selon la promesse de Jésus-Christ ?

IV

LA LIMITE DE L'AUTORITÉ ET DE L'INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE

Cette autorité, cette infaillibilité ont-elles une limite d'abord ? Oui, sans doute. Mais il faut la comprendre et ne pas la déplacer. Il est évident que l'Église et le pape — c'est tout un, comme dit saint François de Sales — n'est pas une institution politique, ou commerciale, ou terrestre à un titre quelconque, mais religieuse et surnaturelle. Voilà sa limite : elle a compétence, autorité et infaillibilité sur tout ce qui se rapporte à la fin surnaturelle de l'homme. Mais reste à savoir ce qui se rapporte à cette fin. Moi je dis d'abord que tout absolument se rapporte à cette fin, soit directement, soit indirectement, soit de près, soit de loin ; il n'y a pas de choses, si temporelles, si naturelles, si terrestres qu'elles soient, qui n'aient, dans l'intention de Dieu et dans l'organisation religieuse de l'homme, aucun rapport avec la fin surnaturelle de l'homme. Donc, il n'y a d'abord absolument aucune chose qui échappe absolument et complètement à l'autorité de l'Église et dont l'Église ne puisse se mêler, quand elle y verra la fin surnaturelle intéressée en bien ou en mal, favorisée ou compromise ; l'Église interviendra alors dans ces choses, en tant et autant qu'elles se rapportent à cette fin, qu'elles sont matière d'un devoir où l'on peut mériter et démeriter, et questions dans lesquelles on peut respecter ou contredire la fin.

Sans doute, il y a une quantité immense d'objets et de questions dont l'Église ne s'occupe et ne s'occupera jamais ;

ce n'est pas que ces objets échappent complètement à son domaine, qui est *catholique*, c'est-à-dire universel, *comme celui de Jésus-Christ, comme celui de Dieu* ; c'est qu'elle n'y voit pas l'intérêt religieux de l'homme toujours et gravement compromis, c'est qu'elle ne veut pas prodiguer ses interventions, ses définitions, ses jugements; c'est qu'elle est prudente et sait que souvent il y aurait inconvénient à vouloir tout réglementer ; mais ce n'est pas qu'elle soit incompétente ; elle est partout compétente, car partout il y a matière pour l'homme à mériter ou démeriter, à travailler pour ou contre sa fin surnaturelle, à se conformer dans la foi ou à la contredire.

Aussi, je n'aime pas qu'on dise : Il y a des objets, des faits, des vérités, un ordre d'objets, de faits, de vérités, où l'Églisē n'a pas compétence et n'est pas infaillible. Je n'aime pas qu'on dise cela, parce qu'il y a toujours, dans ces objets, ces faits ou ces vérités, un côté par où ils se rapportent à la fin surnaturelle et par où, en conséquence, ils sont du domaine de Dieu, de Jésus-Christ et de l'Église, qui, en conséquence aussi, peut y intervenir par ce côté avec son infaillibilité. J'aimerais encore mieux qu'on dise : il y a, dans ces choses, un côté dont l'Église ne s'occupe pas, le côté purement humain, terrestre, naturel. Je n'oserais même pas dire qu'elle n'a pas le droit de s'en occuper et d'y intervenir, et qu'elle n'y serait pas infaillible ; car 1^o tout, même ce qui est naturel, terrestre et purement humain, est du domaine de Dieu, tout ce qui est du domaine de Dieu est de celui de Jésus-Christ (1) ; tout ce qui a été donné à Jésus-Christ a été donné à l'Église, soit comme domaine, soit comme puissance, soit comme révélation (2) ; par conséquent, on ne peut rien montrer qui ne relève de l'Église. 2^o Dieu est bien aussi infaillible et puissant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel ; s'il lui a plu de toucher à des questions d'ordre naturel, sa parole est aussi sûre et aussi autorisée dans cet ordre que dans l'ordre surnaturel, et l'Église de même ; aussi,

1. *Math.*, XXVIII, 18 ; *Joan.*, III, 35 ; XIII, 3 ; XVII, 10.

2. *Joan.*, XVII, 8 ; XX, 21 ; *Math.*, XXVIII, 18.

je n'aime pas qu'on dise que la Bible ou l'Église ne sont pas infaillibles dans les questions purement rationnelles ; c'est faux ; on ne limite pas la science de Dieu. — Mais si l'Église tranchait une question qui n'est pas de son domaine, pourrait-elle errer ? *Nego suppositum.*

Enfin, voici une remarque importante : L'Église est infaillible non seulement pour trancher les questions qui appartiennent au dépôt de la révélation, mais encore pour déterminer les questions qui appartiennent à ce dépôt et pour déclarer que telle ou telle question y appartient ou non : mieux que personne elle sait jusqu'où s'étend ce dépôt et quelles sont les questions qui en relèvent ; personne ne peut tracer de limite à sa compétence et à son infaillibilité, et elle, au contraire, est infaillible dans la détermination des objets qui appartiennent à sa compétence et à son infaillibilité ; jamais on ne verra l'Église dire que telle ou telle question n'est pas de sa compétence. Donc, voici une règle élémentaire et tout à fait importante : toutes les fois que l'Église s'occupe d'une question, elle déclare, *ipso facto*, que cette question est de sa compétence, qu'elle a le droit de s'en occuper et d'y exercer son infaillibilité.

S'il en était autrement, et si on pouvait marquer une limite à son infaillibilité, il serait facile à tous les hérétiques de répondre, quand elle les condamne : cette question n'est pas de votre compétence, et votre infaillibilité ne s'exerce plus ici ; donc je garde mon opinion, car cette question est une question libre. C'est bien ce qu'ont dit les jansénistes, dans la question des *faits dogmatiques*, et c'est bien dans mon sens que l'Église a répondu, en se déclarant compétente et infaillible dans les faits dogmatiques, c'est-à-dire dans tout ce qui intéresse la foi. L'Église est juge de la foi ; or, la première des questions où elle a autorité à ce titre, est celle de savoir jusqu'où s'étend la foi.

V

L'IMMUTABILITÉ DE LA DOCTRINE ET DE LA CONSTITUTION
DE L'ÉGLISE

I. Pourquoi se plaint-on de l'immutabilité du dogme, comme si c'était une servitude pour l'esprit humain, et de l'inflexibilité de l'Église du côté de la foi, comme si c'était une tyrannie intellectuelle, une tyrannie pour la raison ? Toute la question est de savoir si le dogme est vrai ; s'il est vrai, il faut qu'il soit immuable ; l'immutabilité de l'enseignement de l'Église n'est plus une servitude, une tyrannie, mais une garantie, un préservatif, un port contre l'erreur, le salut de l'esprit humain et de tout l'ordre intellectuel à qui ces vérités immuables offrent enfin une base. Je dis *enfin*, car aucun philosophe n'avait pu lui fournir cette base.

Je ne referai pas ici le tableau des erreurs, des doutes, des variations de l'esprit humain. Au milieu de cette anarchie des doctrines contradictoires qui se disputent l'entrée et la possession des intelligences, de l'indécision, des doutes qui en résultent pour la plupart des hommes capables de penser mais dépourvus d'un moyen fixe et sûr d'arriver à la *vérité* et de la garder, quel bonheur pour les intelligences droites, de bonne foi et sincèrement désireuses de la lumière du vrai, quel bonheur même pour la philosophie en général qu'il y ait quelque part, dans le monde, une société enseignante dont l'enseignement n'a jamais varié et se refuse, pour l'avenir, à toute variation, dont la doctrine est parfaitement cohérente avec elle-même, et, chose inouïe dans l'Histoire, qui réunit dans son sein des millions de disciples fidèles en théorie et en pratique à cet enseignement, entièrement satisfaits de cœur et d'esprit par sa possession, parfaitement assurés de la vérité, si assurés même qu'ils sont toujours prêts à mourir pour l'affirmer, que des millions sont morts en effet, et qu'il en meurt encore chaque jour pour cela. Là du moins je vois des principes, une doctrine fixe, solide, immuable ; là du moins on ne vacille pas, on n'hésite pas. Partout ailleurs il est aussi rare, aussi impossible de

trouver l'intelligence humaine satisfaite que de trouver sur la terre l'*homme heureux*. Ici, tout le monde se dit heureux et satisfait, chose étrange, satisfait dans toutes les tendances du cœur et de l'esprit ; tout le monde se tient pour certain de posséder la vérité. Est-ce assez miraculeux ? Au moins ici on se repose, on est à l'abri ; et tout esprit qui n'est pas abrité là est inquiet et sans repos : *Inquietum est cor meum donec requiescat in te* (1).

Et remarquez une admirable institution, un admirable précepte d'une sagesse vraiment divine et qui prouve, dans l'auteur du christianisme, tout à la fois une connaissance parfaite et surhumaine de notre nature et de son besoin le plus profond, du principal danger qu'elle court dans l'ordre des doctrines, et la certitude absolue de posséder le vrai : cette satisfaction, ce repos des intelligences est un devoir, une obligation rigoureuse imposée à tous ; l'examen et le doute sont des péchés et font déchoir du rang de chrétien celui qui les conçoit et s'y livre. Vous dites que ceci surtout est un esclavage, une tyrannie ; je dis que ceci surtout est une institution divinement sage, si simple que, quand on la connaît, on trouve que tous les auteurs de systèmes auraient dû l'inventer, et qu'en effet, depuis l'établissement du christianisme, tous s'en sont emparés, mais cependant si introuvable, qu'avant le christianisme pas un philosophe n'a osé armer son institution de ce moyen de repousser la négation et le doute.

Mettons à part la divinité même de l'Église, qui pour nous cependant est un fait prouvé, certain de foi ; même quand le christianisme ne serait qu'une institution humaine, ne serait-ce pas un bonheur pour l'intelligence humaine, pour la philosophie en général, pour la science au sens le plus vaste et le plus élevé de ce mot, d'avoir ainsi, quelque part au monde, un recueil de doctrines absolument fixes et une société savante qui les applique et en expérimente la vertu dans tous les temps, sous les yeux de tous et de tous les ordres de choses ? Je dis plus : ce ne serait pas seulement

un bonheur, ce serait un miracle, et un des miracles les plus étonnants qui se soient vus, car il n'y a rien au-dessus des miracles intellectuels qui exercent leur action sur ce qu'il y a au monde de plus rebelle, de plus imprenable, l'esprit humain ; et celui-ci aurait eu pour effet de produire ce que jamais on n'a vu, l'unité de foi, la fixité des doctrines, l'assurance de posséder le vrai ; car jamais, même avec l'aide d'aucune philosophie, la nature humaine n'a réussi à se constituer dans une telle assurance ; et la longue expérience de l'Histoire autorise à croire qu'elle en est humainement incapable et qu'aucune philosophie ne peut lui faire produire un tel phénomène.

Luther lui-même, qui a tant changé de choses dans la religion, a senti ce miracle et a dit, dans un de ses bons moments : « Je rends grâce à Jésus-Christ de ce qu'il conserve sur la terre une Église unique par un grand miracle ; en sorte que jamais elle ne s'est éloignée de la vraie foi par aucun décret ! »

Nulle part ailleurs, soit chez les sociétés religieuses, soit chez les sectes philosophiques, je ne trouve rien qui approche, même de loin, de ce phénomène. Tant il est nécessaire d'avoir une règle de foi pour assurer les doctrines contre la malheureuse instabilité de nos idées ; tant il est vrai, comme j'ai dit plus haut, que, depuis l'apparition du christianisme, tous les inventeurs de systèmes philosophiques ont voulu le singier sous ce rapport, en prenant et imposant pour règle de foi leur propre conception, et en déclarant qu'elle était la vérité, à l'exclusion de tout autre dogme.

Mais pour bien soutenir ce rôle, pour imposer si impérieusement sa doctrine, exclure si rigoureusement tout ce qui va contre elle, et déclarer qu'il n'y a point de salut hors de ce qu'on enseigne, enfin, pour être si absolument intolérant pour toute autre doctrine, il faut se tenir pour bien sûr de ce qu'on enseigne soi-même. Or, cette conviction, cette assurance, fondée ou non, je n'examine pas cela ici, est le privilège exclusif de l'Église catholique ; et c'est ce qui fait sa force.

*
* *

II. Sur le rôle, l'importance, l'utilité ou même la nécessité des conciles dans la constitution et la vie de l'Église, deux erreurs sont également subversives.

Les uns pensent que la démocratie est entrée dans la constitution de l'Église, qu'elle y tient sa place dans le gouvernement à côté de l'aristocratie, pour faire contrepoids à la monarchie et la tempérer; qu'en conséquence, les conciles étant l'exercice complet de ces trois réunis pour coopérer ensemble, sont nécessaires au gouvernement et au fonctionnement régulier de l'Église, et que la démocratie et l'aristocratie ont droit à ce que la monarchie en réunisse de temps en temps.

D'autres, voyant dans l'Église une institution humaine, lui cherchent des origines semblables à celles de toute autre société humaine. Selon eux, l'Église n'est pas sortie des mains de Dieu constituée de toutes pièces, comme elle l'est aujourd'hui; mais elle s'est élaborée peu à peu. Le point de départ n'a pas été une société toute organisée, mais une entente officieuse et libre entre un certain nombre d'hommes animés d'une même pensée, ayant les mêmes vues, et qui ont dû se réunir en assemblée délibérante, pour concerter sur l'organisation qu'ils voulaient donner à leurs idées. Dans la suite, il a fallu encore se réunir de temps en temps en assemblées partielles ou plénières; et ainsi les conciles ont été, surtout pour les premiers âges, pendant toute la période d'organisation, la forme nécessaire de la mise en action de la vie de l'Église et de son gouvernement; et ils sont, aujourd'hui encore, l'acte essentiel et obligé de ses jugements, le moyen qu'elle a de constater de temps en temps son état, de reviser sa constitution, de remanier son dogme et ses lois, enfin, le moyen qu'elle doit nécessairement prendre pour se mettre en harmonie avec son temps, et en mesure de répondre aux besoins divers, aux exigences différentes des siècles, et changer les formules selon les époques.

Pour répondre à cette seconde erreur, qu'on se rappelle

ce que nous avons dit ailleurs, en prouvant que l'Église a été constituée du premier coup et de toutes pièces, par Jésus-Christ dans son état actuel.

*
* *

III. « L'Église, dit Audisio, a laissé la moitié du monde se retirer d'elle, plutôt que de changer un mot à la formule de ses croyances (1). » Cette inflexibilité tout à la fois fait sa force et prouve la certitude qu'elle a de sa propre divinité. Une certitude qui arrive à ce point ressemble à celle des témoins qui se font égorger et mérite au moins considération.

1. *Introd. aux étud. ecclés.*, t. I, p. 206.

CHAPITRE V

Les caractères de l'Église (*fin*). — II. L'unité.
La sainteté. La catholicité. La divinité.

I

L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

I. L'unité de l'Église considérée sur la terre, ou pour mieux dire, dans son *stadium* terrestre, dans la partie terrestre de sa vie, n'est qu'une partie dans l'ensemble, un commencement dans le grand tout de sa vie, qui embrasse non seulement la société terrestre, mais le ciel et le purgatoire, avec toutes les créatures extra-terrestres — *si quæ sunt* — non seulement le temps présent, mais tous les temps passés, tous les temps futurs et l'éternité même. Dieu même, dans ses rapports avec les créatures, est le premier, le principal et fondamental élément de cette unité qui est la vie même de Dieu en tant qu'elle se prolonge *ad extra* par la création, qu'elle se communique aux créatures par la grâce et par tous ses moyens d'action, qu'elle embrasse toutes choses et les relie, les absorbe, les unit en un seul corps, sous Jésus-Christ comme chef, Dieu et homme — *Ex quo totum corpus connexum atque compactum* (1).

Envisagée ainsi, la note d'unité de l'Église n'est pas un point particulier de la doctrine, une qualité même exceptionnelle de la constitution, un point de vue même très important, même fondamental, du système catholique ; c'est la

1. *Colos.*, II, 19.

constitution même, c'est le caractère propre, c'est le point de vue, c'est le fondement, c'est la substance du système catholique et, par conséquent, de la *religion*, puisque la religion c'est le *catholicisme*. Et tous les autres caractères, tous les autres points de vue du christianisme, toutes les autres relations qui nouent ensemble les parties de son organisme et les articles de sa doctrine, se rattachent à celui-ci et sont englobés en lui comme les parties dans un ensemble : ainsi l'unité terrestre de l'Église, sa constitution hiérarchique, son principe d'autorité, le pouvoir autoritaire et spirituel du sacerdoce; la communion des saints, le partage et la réversibilité des mérites, la participation même des mérites de Jésus-Christ en vertu de laquelle nous sommes sauvés sans mérite de notre part, la communication même de la vie divine, par la grâce et les sacrements, à des créatures, la doctrine de la prière, tout enfin.

Et le nœud de cette immense unité est Jésus-Christ, Jésus-Christ chef et communiquant sa vie à tout un ensemble d'êtres qui, sous lui et par leur relation avec lui, constituent un corps dont ils sont les membres. Tout le christianisme respire la solidarité la plus étroite entre Jésus-Christ chef et les créatures sanctifiées ses membres, entre leur vie et sa vie. On dirait que c'est une seule et même vie ; si ce n'est — et cela suffit pour ne pas les confondre, ce qui serait de l'idolâtrie — que la vie surnaturelle de Jésus-Christ lui est personnellement propre, et que celle des saints leur vient de Jésus-Christ, leur est communiquée par lui, et reste *sienne* en devenant *leur*, ce qui est encore un admirable point de vue de l'unité spirituelle de l'Église et de la vie surnaturelle des âmes. Cette solidarité ressort de toutes les paroles de Jésus-Christ qui composent son divin Testament, et aussi de toute la doctrine des Apôtres et des Pères. Ainsi, pour ne citer qu'un passage de l'Évangile, mais un passage qui sert de fondement et de texte à tous les commentaires qu'en a faits et qu'en fera la tradition catholique, le discours de Notre-Seigneur, en saint Jean (1), est précisément la prédi-

cation de cette idée d'unité entre Jésus-Christ et les chrétiens, et l'affirmation de cette solidarité, de cette communication de vie entre Jésus-Christ *chef* et les chrétiens ses *membres*.

* * *

II. Les sociétés qui n'ont pas à leur base, à leur centre, une unité forte, fondée, alimentée, soutenue et retenue par une autorité solide, ne peuvent s'étendre sans courir le danger de s'affaiblir en se dissipant, en se dissolvant, en échappant, dans leurs parties extrêmes, à l'action centralisatrice et cohésive des parties fondamentales.

Mais l'Église est fondée sur l'unité la plus forte qui existe, une unité dont le principe est surnaturel. Cette unité est alimentée et soutenue par l'autorité la plus puissante qui puisse exister sur terre, l'autorité divine déléguée directement au Vicaire de Jésus-Christ. Aussi peut-elle se propager sans courir le danger que je viens de signaler ; et voilà le lien qui existe entre l'unité et l'apostolat ou la catholicité, dans l'Église.

* * *

III. M. Guizot a de très belles remarques sur l'unité nécessaire à l'Église, établie par Jésus-Christ en principe, revendiquée et réalisée par l'Église graduellement dans toute son organisation pendant le cours des siècles (1). Mais 1° M. Guizot prend l'Église dans un sens faux, entendant par là tout l'ensemble des communions chrétiennes ; en ce sens il est faux qu'il y ait unité. 2° Il se trompe sur l'unité elle-même, en la faisant consister en un accord vague sur certains dogmes fondamentaux et sur l'esprit chrétien, et non dans cette conformité parfaite d'institutions et de dogmes qui fait notre force. 3° Il se trompe surtout sur le moyen producteur et conservateur de l'unité. Ce moyen, pour lui, c'est une certaine raison générale qui aura pour fonction et qui doit avoir la vertu de retenir tous les hommes dans la vérité et l'unité.

1. Elles sont citées par M. Nicolas : *Études philosophiques*, t. III, pp. 182, 185, 214.

II

LA CATHOLICITÉ DE L'ÉGLISE

I. Un des grands arguments de la catholicité de l'Église romaine, comparée à l'immensité des nations encore païennes qu'on objecte pour montrer qu'elle n'est pas universelle, c'est que, parmi toutes ces nations séparées de l'Église d'une façon ou de l'autre, soit par le schisme, soit par l'hérésie, soit par le paganisme, sans en excepter même celles que des circonstances particulières, politiques ou autres, rendent inaccessibles à l'apostolat, il n'en est pas une qui n'ait des missionnaires au moins désignés et prêts à y porter l'Évangile, quand ces difficultés matérielles leur permettront d'y entrer ; et notez que ces difficultés ne sont ni la crainte de la mort et de la misère, ni la fatigue, ni les privations, mais une impossibilité d'y entrer. Pas une de ces nations qui ne soit dévolue en partage à l'une ou l'autre des familles sacerdotales de la grande société catholique, et au-dessus de laquelle, par conséquent, ne plane l'Église.

* * *

II. L'Europe, si petite, mène le monde ; c'est elle qui, presque exclusivement, compose l'Église et fournit les élus au ciel. Et pourtant nous appelons l'Église *catholique*. Il y a un rapport entre ce fait de la petitesse et de la supériorité de l'Europe catholique et ce que saint Augustin, après l'Apocalypse (1), nous dit du nombre des élus qui doit se compléter de jour en jour. Parce que les autres parties du monde fournissent peu d'élus en proportion de leur chiffre de population, il faut que leur population soit bien plus nombreuse, et l'apostolat est chargé d'aller recruter là le contingent du ciel, car l'armée des bienheureux doit se recruter dans toutes les nations, pour que toute langue confesse Dieu dans la gloire, et que toute tribu ait au ciel ses douze mille marqués du signe de l'agneau.

I. *Apoc.*, VI.

* *

III. J'ai toujours admiré, dans l'Église catholique, deux grands caractères que Dieu lui a donnés pour être les signes de sa fécondité, les notes distinctives de sa présence dans le monde, et les productions vives et spontanées de sa vie et de sa force de développement. 1^o C'est, à l'intérieur, sa fécondité puissante dans la production des fruits de sainteté : les âmes saintes, les vertus héroïques, les œuvres de toute espèce, charité et sacrifice, les immolations poussées jusqu'à de saints excès qui paraissent dépasser les limites de la nature, la spontanéité des vocations fondées sur le sacrifice. 2^o A l'extérieur, sa force spontanée, irrésistible, impétueuse, de propagation, qui s'appelle l'apostolat et qui la pousse à se répandre, à conquérir, à embrasser, à dévorer le monde. Ce beau travail surtout de la propagation de l'Évangile par l'apostolat m'a toujours séduit et entraîné, et mon cœur ne sera en repos que quand j'aurai commencé à en prendre ma part d'une manière plus effective que dans un professorat sans espérance. Ce jour-là je serai prêtre, vraiment prêtre, parce que j'aurai tout laissé, parce que mon sacrifice sera commencé, parce que je travaillerai pour Dieu.

* *

IV. Je crois que cette force expansive et propagante de l'Église est chez elle un besoin, une fonction organique qui ne pourrait cesser de s'exercer sans y engendrer des désordres, et dont, au contraire, l'exercice met en application utile des forces qui, sans cela, s'emploieraient à mal. Je crois qu'il y aura toujours, dans le monde, une réserve de peuples infidèles pour l'exercer, pour servir de but à son zèle, d'aliment à sa fécondité et à l'activité de ses enfants ; car sans cet aliment, leur activité s'emploierait à mal.

III

L'APOSTOLICITÉ DE L'ÉGLISE

I. A mesure que l'Église avance dans les âges et s'écarte de ses origines, elle perd un avantage, mais un avantage accidentel et de circonstance, qu'à plusieurs points de vue il lui était bon de perdre, celui qui lui venait du voisinage de la Rédemption et de la révélation, celui de toucher de si près aux temps apostoliques et à Jésus-Christ, et d'avoir des souvenirs tout frais de ses origines et des témoins de ce premier acte de son histoire. Mais, en même temps et dans une proportion incommensurablement plus vaste et qui va s'étendant, comme les côtés d'un angle vont s'ouvrant de plus en plus, elle gagne un autre avantage, celui-là essentiel, dogmatique, fondamental, providentiel, et que Jésus-Christ a fait entrer comme élément constitutif dans le plan de son œuvre, l'avantage de faire éclater, par la durée et l'étendue, l'argument de Tradition, de perpétuité, d'apostolicité, de catholicité en faveur de sa foi et de sa constitution ; car plus le temps avance, plus cet argument devient éclatant par la durée. De plus, la foi, en s'étendant partout, multiplie les témoins de cette perpétuité, les sème partout dans le monde, pour qu'un jour, quand ils se rencontrent pour confronter leurs titres, ou quand la science parcourt le monde pour colliger ces documents, la vérité trouve dans leur accord une garantie admirable de conservation, et une raison puissante de convaincre les esprits.

Quand je dis qu'elle perd le premier de ses avantages, encore faut-il dire qu'elle ne le perd pas entièrement, car l'Écriture a été faite pour conserver ces souvenirs, et les Pères de l'Église, si nombreux dans les premiers siècles, nous ont gardé, dans leurs livres, ce qu'ils ont su eux-mêmes, grâce à ce voisinage.

* *

II. Il y a une limite à l'esprit de tradition ; il y a des transformations nécessaires, utiles et permises. C'est cette

limite que dépassent les hérétiques qui prétendent retourner à la primitive Église et se font de l'argument d'apostolicité une arme contre l'Église apostolique.

IV

LA SAINTETÉ DE L'ÉGLISE

I. Le saint, le juste, est à la fois l'ouvrier et l'œuvre ou le fruit de l'Église. Il est la portion supérieure de l'humanité, celle qui, au regard de Dieu, est dans son état vraiment normal, celle qui produit, dans le monde, la plus grande somme de travail vrai et fécond. Son âme, qui vit de la foi, est le cœur et l'intime du christianisme.

L'installation de la grâce dans les âmes, sa marque, ses travaux, ses vicissitudes, ses combats, ses triomphes et ses fruits, ce sont là des choses bien invisibles et bien inconnues de la plupart des gens lettrés, même de ceux qui se mêlent d'écrire sur la vie des Saints. Et pourtant ce sont là les vrais grands et importants événements de l'histoire ; l'Histoire intérieure et vraie, c'est l'histoire du règne de Dieu, ce sont les phases de la vie mystique de Jésus-Christ dans l'Église et le développement de la formation de son corps mystique : *Donec occurramus omnes in unitatem fidei in unum corpus connexum... in consummationem sanctorum... donec formetur Christus in vobis... qui adimpletur omnia in omnibus* (1). Le Christ croissant dans les âmes. Enfin, c'est le vrai règne de Dieu et l'aspect le plus vrai et le plus profond, le seul vrai et le seul profond de l'histoire de l'humanité.

*
* *
*

II. L'histoire de la vie des Saints est la partie la plus intime de la vie de l'Église ; il faut prendre soin d'éviter la notion quiétiste de la piété et de la sainteté, quand on écrit cette histoire.

Les Saints sont avant tout des hommes de foi ; le juste vit de la foi ; il n'y a donc de vrai saint que celui dont la

1. *Eph.*, IV, 16 ; IV, 12 ; I, 23.

vie, les actes, les paroles, les pensées sont en conformité parfaite avec la foi et en règle avec l'Église ; cette conformité n'est même pas seulement la condition de la sainteté, elle en est la cause principale.

La production de la sainteté est le but de tout ministère ecclésiastique — *in opus ministerii... in consummationem sanctorum*.

Les Saints ont toujours été, dans leur sphère et leur degré, les plus clairvoyants, les plus sages, les plus intelligents des hommes.

Les Saints sont nos modèles, des modèles intermédiaires, placés entre Jésus-Christ et nous, pour nous faciliter la besogne et diviser la route en étapes faciles, des modèles partiels, incomplets, pour adapter les types de perfection à la diversité de nos besoins et de nos états. Il faut bien montrer en eux ce qui est à imiter et comment, dans quelle mesure, avec quelle discrétion, on doit l'imiter ; car il y a danger de singer en imitant mal le bien, ou, dans un Saint, en imitant ce qui n'est pas le bien, le parfait ; Notre-Seigneur est le seul type absolument parfait qu'on peut imiter sans danger.

La vie des Saints étant le suprême produit de la doctrine chrétienne, ne peut être bien comprise et racontée que par des théologiens.

Non seulement elle s'accommode très bien d'une critique sévère qui élimine la légende, les fables, les inventions, les exagérations, enfin tout produit de l'imagination des narrateurs peu scrupuleux, mais la critique lui est sévère. Il nous faut la vérité, et c'est elle seule qui fera du bien. Ce qui est vraiment édifiant, c'est ce que Dieu a réellement fait dans les Saints, et non ce qu'ajoute à leur vie une imagination fantaisiste.

Si vos Saints sont surhumains, présentez-les comme tels ; mais ne les faites jamais antihumains, car ils ne le sont jamais — *nihil humani a me alienum puto*. Il est encourageant pour nous de les voir de même espèce que nous ; et nous trouvons plus facile de prendre leurs sentiments et leurs vertus, quand nous les voyons avoir nos sentiments et

nos tentations, et ne vaincre la tentation que par un combat semblable à celui que nous pourrions soutenir, que nous avons entrepris et où nous avons succombé.

* * *

III. Quand on lit la vie des Saints, mais la vraie vie des Saints, écrite par des âmes intérieures et qui parlent de ce qu'elles comprennent, on se sent dans la compagnie des Saints, et, si mauvais soit-on, on rapporte toujours quelque chose de bon de cette sainte compagnie, une certaine bonne odeur surnaturelle, ne serait-ce que la honte de se sentir si mauvais, et le regret salutaire de ne pouvoir ressembler à ces saintes âmes dont le contraste, quand nous nous voyons ainsi auprès d'elles, nous fait mieux sentir notre misère.

* * *

IV. Les Saints ne sont pas des extravagants ; ils ont été, par excellence, les hommes de bon sens, les hommes d'intelligence pratique éminente, puisqu'ils ont su voir le fond des choses, le vrai chemin, le vrai moyen du bonheur, les seuls vrais biens, et qu'écartant tous les accessoires, toutes les choses secondes qui embarrassent la marche et le travail de l'homme sur la terre, eux ont su aller droit au but de la vie. Ceci explique toute leur conduite ; voyez-la dans son détail : un Saint reçoit une injure, il comprend que c'est un profit, il la supporte, il en est heureux ; un Saint est tenté, c'est une occasion de mérite, il en profite ; on lui offre les biens du monde, les plaisirs, il sait que c'est un danger ou un mal, il les repousse. Voilà de la sagesse, du bon sens.

Benoît Labre est un de ces extravagants, quand il nous dit : « Il n'y a de vrai malheureux que celui qui est en état de péché. » Voilà une parole de bon sens, elle est simple et profonde ; cette pensée devrait être banale à force d'être redite et connue ; elle l'est si peu, que quand les biographes de saint Benoît Labre l'ont rapportée, tout le monde en a été étonné, elle a semblé frappante ; saint Benoît Labre a dû découvrir cette pensée oubliée.

**

V. Que ne me montrez-vous dans les Saints la mise en action du traité de la grâce avec les *diversa carismata* et les diverses mesures et formes de grâces voulues par le Saint-Esprit ? Que ne m'y montrez-vous cette action intime et délicate du Saint-Esprit dont l'Église ne cesse de s'évertuer à vous parler, pour vous faire comprendre enfin que la sainteté n'est pas notre œuvre mais celle de Dieu ? Que ne m'y montrez-vous ce que saint Paul appelle si bien l'engendrement des âmes à la vie divine, la formation de Jésus-Christ en elles, la consommation des Saints ?

**

VI. La plupart des modernes qui ont écrit sur la vie des Saints, n'ont parlé que de l'extérieur de leur vie, de sa partie visible et matérielle ; ils n'ont pas soupçonné l'autre, et ils ne paraissent pas savoir de quoi il s'agit dans la vie des Saints. Au fond, ce n'est pas la vie des Saints, je veux dire leur vraie vie, que ces écrivains nous racontent, ce sont des alentours.

V

LA DIVINITÉ DE L'ÉGLISE

I. Jésus-Christ vient de monter au ciel ; les apôtres sont encore réunis, mais ils vont se séparer ; l'Église existe, sa vie est commencée ; mais en livrant son secret aux peuples, elle va se livrer elle-même à tous les hasards de la vie de l'humanité, et jeter son dépôt doctrinal au milieu des agitations de l'Histoire ; et nous savons, nous autres, que de persécutions, que d'erreurs, que de contradictions, que de disputes, que d'obscurités, quel mélange de principes et comment la vérité révélée va se trouver noyée dans tout cela, comment l'unique société de Jésus-Christ va être envahie, ballottée, couverte et perdue au milieu de ces flots. Et pourtant, il faut que nous puissions retrouver toujours et suivre sa trace à travers tout ce dédale de l'Histoire. Pour cela, il lui faut des signes caractéristiques, des notes dis-

tinctives dont elle soit munie dès le temps des apôtres, qu'elle garde toujours, qu'elle ait encore aujourd'hui, et qui servent à nous attacher à ses pas et à nous éclairer le chemin. Quels sont ces signes ?

Pour la suivre à la trace, un de ces signes les plus sûrs, c'est le traitement exceptionnel qu'elle a reçu tout le long de sa route à travers l'Histoire, dans tout le cours de sa vie. Ceci, avec sa conduite exceptionnelle à elle-même en face des peuples, et avec le succès exceptionnel qu'elle obtient, constitue la plus infaillible note de la véritable Église.

* * *

II. Si l'Église est une, de cette unité vivante et féconde qui n'est pas seulement l'absence de division, mais l'harmonie, la communion, la vie et la fécondité ; si elle est apostolique, c'est-à-dire si elle se conserve toujours vivante de la vie qu'elle a reçue des apôtres et de Jésus-Christ, toujours identique à elle-même ; si elle est sainte, de cette sainteté qui est sa richesse, qui l'orne elle-même, si elle est sainte en elle-même, et parce qu'elle est la source de toute sainteté, de toute vertu, de tout dévouement, de tout sacrifice, de tout apostolat ; si elle est catholique, c'est-à-dire vivante en tous lieux, embrassant dans sa vie tout ce qui est vivant sur la terre, et si elle devient de plus en plus catholique, c'est-à-dire si elle se répand tous les jours par l'apostolat ; énumérez, en un mot, toutes ses prérogatives, toutes ses qualités : si elle les possède, ce n'est pas en vertu d'une force factice et adventice surajoutée par les hommes, ce n'est pas en vertu de l'effort et de la générosité ou du talent de ses membres, ce n'est pas parce que ses auteurs ou fondateurs ont conçu un plan de société plus habile que les autres fondateurs de sectes dont l'œuvre a moins réussi ; c'est, dit le P. de Ravignan, « par une puissance qu'elle recèle profondément en elle-même (1) ».

Ces dons si riches, cette fécondité multiple, elle les tire de son sein, du plus intime de sa vie, de Jésus-Christ par

1. *Des Jésuites*, ch. 1v.

conséquent, car c'est lui qui est la vie de l'Église, en lui sont amassés dans le mystère de son cœur caché aux frivoles, tous ces trésors de grâce et de vie surnaturelle — *In quo sunt omnes thesauri absconditi.*

* *

III. Il y a un beau signe de la vérité, de la divinité de notre Église romaine à l'exclusion de toutes les autres Églises, c'est qu'elle est la seule qui ait eu la vertu de se soustraire à la domination toujours tyrannique et subversive des pouvoirs civils. Fatalement, toutes les sectes religieuses autres que le catholicisme, quelle que soit leur origine, civile et religieuse, tombent sous cette domination ; impossible à elles de se soustraire longtemps à cette loi qui est fatale. « On ne citera pas, dit J. de Maistre, une seule Église séparée qui ne soit pas sous la domination absolue de la puissance civile (1). » L'Église romaine seule a trouvé dans ce fonds de force divine qui lui vient de l'assistance permanente de Dieu, la constance ou plutôt la vertu surnaturelle, l'énergie divine de résister toujours et d'échapper toujours à cet envahissement. Certes, ce ne sont pas les tentations qui lui ont manqué de ce côté, pas plus que d'aucun autre.

Je dis qu'il y a là un signe exceptionnel de sa divinité, lequel fait partie de la note d'*apostolicité*, c'est que, *venue des apôtres en droite ligne, elle continue d'être régie par les successeurs des apôtres.*

* *

IV. Il y a un beau et curieux, mais surtout très péremptoire argument de l'apostolicité et, par conséquent, de la divinité de l'Église, dans ce qui s'est passé en Angleterre dans la querelle ritualiste depuis une quarantaine d'années. Quand les Ritualistes, dégoûtés de la réforme et fatigués des idées et des pratiques contradictoires et personnelles auxquelles les soumettait le protestantisme, se sont avisés de retourner aux origines du christianisme, d'interroger les

1. *Du pape*, l. I, ch. x.

premiers siècles, sans toutefois demander la réponse à l'Église romaine, et d'aller puiser à ses sources antiques la doctrine et les rites de Jésus-Christ, chose curieuse, confirmation merveilleuse et providentielle pour nous de notre vérité catholique, tout ce qu'ils ont trouvé n'a été que ce qu'ils auraient trouvé chez nous ; ils ont repris nos doctrines, nos sacrements, nos pratiques, et jusqu'à la forme extérieure et liturgique de notre culte. Aussi, la réaction opérée par les ritualistes a-t-elle paru n'être qu'un retour vers Rome, une copie de l'organisation catholique, et les a-t-on accusés de romaniser l'Angleterre. Il n'y a que l'unité par la communion avec le pape qu'ils n'aient pas retrouvée, non pas qu'ils ne l'aient pas rencontrée dans leurs recherches ; mais c'est la seule chose qui les gênait, et puis, il est peut-être trop tôt pour qu'ils aient le courage de la reprendre.

* * *

V. A l'origine, l'Église s'installe dans le monde et prend possession de la société par l'apostolat, réalisant son programme et élaborant peu à peu, par l'action humaine assistée de Dieu, ce que Jésus-Christ avait laissé à faire à l'homme. C'est ce qui donne le change aux incrédules, et leur fait croire que l'Église a été fondée par les hommes.

* * *

VI. La plus grande, la plus belle, la plus forte preuve de la divinité de l'Église c'est son histoire, si on sait la prendre de haut, dans son ensemble, et découvrir ses profondeurs. Il faut tirer de là un grand et bel argument.

On reproche à l'Église de témoigner elle-même en faveur d'elle-même, de prouver sa divinité par des preuves qui supposent sa divinité. C'est le reproche que déjà les pharisiens adressaient à Jésus-Christ, et il faut y faire la réponse qu'y a faite Notre-Seigneur (1).

* * *

1. *Joan.*, VIII, 13.

VII. Non seulement l'Église ne craint pas d'être étudiée d'aussi près que l'on voudra, aussi soigneusement que possible et sous toutes ses faces, mais elle le désire et n'a qu'à y gagner.

* * *

VIII. Le premier historien de l'Église, l'auteur du livre des *Actes*, commence par nous montrer — au chapitre premier — le dernier acte de Jésus-Christ instituant l'Église, lui donnant sa mission, et lui ordonnant d'attendre, pour l'exécuter, d'avoir reçu la force du Saint-Esprit; puis, cette même Église représentée par quelques apôtres, et attendant avec confiance l'exécution de la promesse de Jésus-Christ et le moment de suivre son ordre. Quel moment que celui-là encore, dans l'histoire du monde (1) !

1. Cf. Nicolas, *Étud., etc.*, t. III, p. 199.

CHAPITRE VI

L'Église et la Tradition catholique. — I. La théologie dans les catacombes.

I

LES CATACOMBES — BERCEAU DE L'ÉGLISE

L'importance des découvertes faites aux catacombes de Rome depuis Bosio, et surtout dans ces dernières années, n'échappe à personne, pas plus que l'étonnante coïncidence de ces découvertes avec le danger où les négations du protestantisme et de l'incrédulité modernes avaient placé l'Église. L'intérêt qui se rattache donc à l'étude de ces monuments du premier âge du christianisme, l'amour que les cœurs chrétiens montrent pour les catacombes, ne s'expliquent suffisamment ni par un sentiment délicat et touchant de piété pour les martyrs des premières persécutions, ni même par l'intelligence de ce que les monuments des catacombes doivent jeter de lumière sur l'histoire des premiers siècles ; moins encore par l'amour des arts, même de l'art chrétien dont les premiers fruits se retrouvent dans les catacombes, comme des artistes l'ont prouvé ; bien moins encore par ce sentiment de curiosité légitime mais naturelle et toute humaine qui nous porte invinciblement vers le passé, et qui nous fait trouver tant de charme dans l'étude de ses monuments.

Les catacombes sont le berceau de la foi pour l'Occident, je pourrais dire pour toute la terre ; l'intérêt qui s'attache à leur étude doit donc s'expliquer par une raison tirée d'un

ordre de choses plus élevé. Les catacombes sont le berceau de la foi, le berceau de la chrétienté, notre berceau, à nous, chrétiens de cet Occident dont les apôtres sont venus de Rome, au temps de la persécution, et ont pu recevoir leur mission dans quelque humble chapelle des catacombes encore ignorée peut-être par la science, encore ensevelie peut-être sous les remblais du moyen âge, et dont les trésors, exhumés quelque jour, nous apporteront des lumières nouvelles sur la question, si agitée dans ces derniers temps et tranchée aujourd'hui par la permission de Dieu et à la gloire de l'Église romaine, des origines du christianisme en Occident.

Ce que nous éprouvons pour les catacombes, c'est plus qu'une curiosité, plus qu'un sentiment de piété même, c'est une sorte d'attraction instructive dont le motif est tout surnaturel, c'est un vrai patriotisme, un véritable et surnaturel amour du *pays natal*. Pour y retourner, on a percé cette couche épaissie par les remblais des siècles, par les débris de la civilisation. Là nos pères sont nés à la foi ; là ils ont prié ; là ils ont participé aux sacrements auxquels nous, leurs enfants, nous participons aussi ; là ils ont vécu de la même vie chrétienne dont nous vivons ; là sont restés leurs corps, déposés dans la paix d'un sépulcre caché jusqu'ici, mais désormais glorieux comme celui du Sauveur ; là enfin nous retrouvons aujourd'hui leur dépouille vénérable, cendre tant de fois séculaire, réduite presque à néant, mais autour de laquelle règne et du milieu de laquelle s'élève comme un délicieux parfum de vie. Aussi, ces lieux n'inspirent pas l'horreur, mais la dévotion, ne sentent pas mauvais et ne renferment pas d'animaux immondes. La demeure de nos pères est silencieuse ; mais il s'échappe de ces tombes une voix, une voix puissante qui nous rappelle à nos origines, et nous dit que toutes ces tombes alignées le long de ces voies étroites renferment la cendre de nos aïeux, de nos pères dans la foi. La piété pour les catacombes se rattache au culte des Saints et le prouve ; ces cimetières ont été les centres, et ils sont restés les *berceaux de la vie chrétienne*. Il y a longtemps qu'on l'a dit : Rome est un grand reliquaire.

II

LES CATACOMBES — EXPRESSION ET PREUVE DE LA FOI

Une autre considération se rattache à celle-ci, ou plutôt en découle ; et c'est elle qui m'a inspiré ces réflexions. Les catacombes étant à la fois un asile, un séjour dans la persécution, le siège du culte chrétien d'alors, et le monument de la foi la plus antique, les chrétiens du premier âge en faisaient ce qu'aujourd'hui nous faisons, nous aussi, de nos temples, *l'expression de leurs croyances*. Comme nous dans nos églises, ils ont écrit sur la pierre et le marbre, sur les autels, sur les murailles, sur les plaques des tombeaux, aux voûtes de leurs pauvres chapelles, la foi de leurs cœurs, et le symbole que leur avait apporté la tradition si fraîche encore des premiers apôtres.

La loi du secret les obligeait sans doute au mystère, mais non pas au silence ; elle ne fermait leur bouche qu'à demi, et ne jetait sur le marbre où ils écrivaient leurs pensées qu'un voile transparent. Encore, la catacombe pouvait-elle devenir la confidente du secret, et là où ils ont vécu, là où leur dépouille vénérable a été déposée, leur pensée est restée écrite auprès d'eux, cachée comme eux, mais présente, mystérieuse, mais éloquente encore et riche d'enseignements féconds et lumineux. Elle est restée auprès d'eux, peinte dans les images, sculptée quelquefois dans l'ornement des colonnes, un peu moins rarement sur les bas-reliefs des sarcophages, à chaque pas dans les inscriptions des tombeaux, et dans les très humbles mais très significatives peintures des chapelles. Le voile du symbolisme les cache au premier coup d'œil ; mais, je le répète, ce voile est transparent ; et, sous ces images, la réalité perce à chaque instant.

Ces corps morts et pulvérisés des catacombes sont les témoins de la foi ; leur présence ici explique le langage des symboles et des inscriptions ; et celles-ci, par une touchante réciprocité, donnent la clef du mystère des catacombes. Il y a là une sorte de mystérieux dialogue dont chaque mot cache ou, pour mieux dire, contient et nous réserve une

confirmation de notre foi. Dans ce livre des catacombes, les inscriptions sont le récit, les images la démonstration, et les corps les témoins, les pièces authentiques. Ce ne sont pas des impressions, des sensations, qu'il faut chercher dans les catacombes, c'est la piété par des doctrines.

Ce qu'on peut trouver là de trésors pour confirmer nos dogmes chrétiens, qui peut le dire, qui peut même le conjecturer? Mais ce que nous savons bien, et ce qu'il faut prêcher sur les toits, aujourd'hui où tout est nié, où l'on s'efforce de placer au moyen âge la naissance du christianisme et l'origine de ses croyances, aujourd'hui où l'on profite des prétendues ténèbres pour les étendre sur le berceau de notre foi et en couvrir les origines de nos dogmes, ce que nous savons bien, dis-je, c'est la valeur des symboles pour en confirmer l'antique et primitive croyance. Ce qui fait, à ce point de vue, la valeur des monuments des catacombes, c'est leur incontestable authenticité comme témoignages de la foi primitive. On sait leur histoire ; on sait qu'une catacombe, en se creusant, jetait les matériaux de son excavation dans une autre, et qu'en conséquence les monuments étaient couverts sans retard.

Est-ce une conjecture sans fondement, que les premiers chrétiens auraient travaillé pour nous avec intention? Que les images destinées à parler sans doute aux âmes des chrétiens d'alors, étaient en même temps destinées, adressées en quelque sorte, comme de touchants messages, aux chrétiens de l'âge futur — bien que des Bassyns de Richemont dise que, surtout à l'inspection des inscriptions, il est évident qu'on ne songeait pas à la postérité (1)? Je ne sais si cette pensée, que je donne comme une hypothèse, n'est pas un peu hasardée ; mais comme elle est propre à ranimer cette voix des monuments dont j'ai parlé tout à l'heure, comme elle fait vivre tout cela, comme elle donne à toutes ces images une signification et une portée, en établissant, entre nous et ces morts, une évocation intime et directe à travers les quinze ou seize siècles qui nous séparent ! Comme on met

1. *Revue des Questions historiques*, t. VI, p. 63.

à dessein, en posant la première pierre d'un édifice, les noms et les circonstances où sa construction s'est inaugurée; ainsi les artistes chrétiens se regardaient comme des architectes travaillant pour l'avenir; et ils n'ont pas épargné à la postérité chrétienne les renseignements; ils ne nous ont caché qu'une chose, leur propre histoire.

Il y a, de croire à cette intention des artistes, des raisons puisées à différentes sources :

1^o *Raisons puisées dans l'ordre physique.* Si, aujourd'hui que les monuments sont exhumés, ils sont si vite détruits par l'humidité, il en était de même autrefois. Les peintures, les chrétiens des premiers temps le savaient, dureraient bien peu; on ne les faisait donc que pour les couvrir presque aussitôt; le parfait état de conservation où, après tant de siècles, on trouve quelques-unes de ces images, prouve que, de fait, on les couvrit souvent sitôt qu'elles étaient faites; et la triste efficacité de l'humidité, aussi connue d'eux que de nous, prouve que, dans leur intention, on les faisait pour les couvrir bien vite, et que la fragilité de ces monuments, tracés souvent à la hâte, au moment même de fermer une galerie, vu ce qu'ils voulaient en faire, n'était pas une raison de ne pas les faire, puisqu'ils allaient les confier à la terre qui les gardait si bien.

2^o *Raisons puisées dans ce que nous savons de la prévoyance des apôtres sur les futures hérésies.* Nous savons, l'Écriture nous le dit plusieurs fois, que la désolation future de l'Église par les hérésies était chose prédite par Jésus-Christ, prévue par les apôtres, connue et redoutée par les premiers chrétiens. Ils durent travailler contre cet ennemi futur autrement encore qu'à leur insu. Les peintures, les inscriptions des catacombes, ne sont-elles pas ce travail de précaution, expressément voulu et dirigé vers ce but dans l'intention de ces pieux artistes? Lisez les lettres de saint Pierre, la seconde surtout, et rapprochez-la de ce que vous diront les monuments chrétiens; vous comprendrez ce que je dis.

3^o *Raisons de convenance* puisées dans la coïncidence admirable et, en tous cas, certainement providentielle de ces

découvertes avec les négations du protestantisme et de l'incrédulité de notre temps. L'intention qui a placé ces monuments de la foi primitive sous la première pierre de l'architecture chrétienne se montre aujourd'hui dans l'attention avec laquelle Dieu permet de trouver la confirmation des dogmes, à mesure que les dogmes sont niés.

Ce qui fait encore la valeur des monuments des catacombes, c'est l'oubli même où ils sont restés, pendant tant de siècles du moyen âge. S'ils avaient été toujours ouverts, on pourrait croire que des mains moins antiques ont consigné sur ces murailles les développements successifs de la foi et les évolutions de la superstition, à mesure qu'elle grandissait. Mais non ; d'immenses catacombes ont été fermées avant la paix ; le plus souvent, je l'ai dit, on fermait une catacombe avec les matériaux fournis par l'excavation d'une autre. Quand la paix fut donnée au christianisme, elles se fermèrent toutes peu à peu ; des éboulements considérables achevèrent de tout cacher ; la vie s'agite au-dessus d'elles, la couche ajoutée au-dessus des tombes de nos pères par le travail des générations s'épaissit de plus en plus. Au moyen âge enfin, le silence, un silence profond, se fait sur les tombes des martyrs, comme sur nos anciens cimetières quand on change parmi nous la place des sépultures. Tout à coup, par une volonté providentielle, un éboulement de la voie Salaria rappelle leur existence, l'œil de Bosio pénètre les ténèbres du souterrain entr'ouvert, et devine, sous ces voûtes oubliées, d'inappréciables trésors de reliques, de souvenirs, de monuments de la foi et des arts. Ce que les pèlerins des premiers siècles de la paix avaient laissé, ce que la main sacrilège des barbares avait méprisé, ce que les rares explorateurs des catacombes avaient respecté suffisait encore, je ne dis pas seulement pour absorber trente années de la vie de Bosio, je ne dis pas seulement pour étonner l'Europe savante et catholique, je dis pour offrir des reliques aux chrétientés si jeunes et déjà si nombreuses de l'Amérique, je dis pour fournir aux docteurs catholiques, contre les négations du

protestantisme, des arguments d'une force d'autant plus évidente et d'un à-propos d'autant plus saisissant, qu'il s'agissait de réformer l'Église, c'est-à-dire de retourner près de son berceau, de la ramener à sa forme première, de retrouver la foi primitive.

Or, on la découvrait là cette foi primitive, exprimée sur les tombeaux de ceux dont elle avait animé le cœur et sanctifié la vie; son expression se trouvait à chaque pas sous ces voûtes, cachée, mais présente et providentiellement réservée pour le jour, prévu de Dieu et annoncé par l'Écriture, où il plairait à Dieu, pour briser de nouveau la tête du serpent des hérésies, de la faire apparaître de nouveau. Chaque dogme attaqué par l'hérésie trouverait là sa défense fournie par l'antiquité; quand les protestants diraient à l'Église : Retournez à votre foi antique ! on pourrait leur montrer cette foi antique peinte et gravée sur les tombeaux de ces premiers catholiques des catacombes. Bien plus, un travail de quatre siècles d'exploration, loin d'épuiser cette mine admirable, découvrirait aux yeux des excavateurs des trésors toujours plus précieux, et aboutirait à montrer aux derniers venus d'entre eux que ce qui doit rester est encore plus grand que ce qu'on avait supposé. Plus on trouvait, plus on voyait qu'il y avait à trouver.

Et, de nos jours encore, ce travail se continue et s'étend; les galeries de la Rome souterraine ont été fouillées, et jamais elles ne l'ont été en vain; plus la science les interroge, plus leur réponse est claire et glorieuse pour l'Église catholique. Tous nos dogmes se retrouveront là tour à tour. Il est à croire que le travail est loin d'être achevé, que le dernier mot des catacombes n'est pas dit, et que les tombeaux de nos Pères parleront longtemps encore. Toutefois, les découvertes sont déjà bien nombreuses et bien convaincantes; j'attendais toujours un livre spécial où ces monuments seraient étudiés par leur côté dogmatique; je me demandais si quelque savant ne se chargerait pas de grouper les monuments des catacombes à ce point de vue, d'expliquer, de commenter leur langage, d'exploiter ce *lieu théologique* en faveur de

la vérité catholique, de faire parler ces symboles et de montrer leur admirable accord avec l'antique tradition chrétienne.

III

L'ÉTUDE DES CATACOMBES

Il a bien paru, dans ces dernières années, un ouvrage qui traitait ces matières à ce point de vue, et qui touchait à mon sujet ; mais, tout en réunissant les éléments de mon idéal, Martigny ne le réalisait qu'en partie, il en réunissait les éléments sous forme de *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes* ; les matériaux restaient éparpillés, sans autre lien que l'ordre alphabétique et la réunion en un volume. C'est savant, c'est complet ; mais c'est un musée, ce n'est pas un monument ; on n'y entend pas le langage soutenu des catacombes ; ce n'est pas l'apologétique du christianisme par le premier âge retrouvé dans son ensemble ; ce sont des feuilles volantes rapprochées.

Quand on étudie les images des catacombes, il ne faut pas négliger de se reporter à l'époque où ces catacombes étaient habitées par la chrétienté traquée. Sans doute, les chrétiens lisaient sur les murailles en guise de livres ; sans doute — et c'était trop naturel pour avoir été négligé — le prêtre se tournait souvent vers les images saintes et faisait de leur signification le texte de ses pieux discours. Ainsi nous avons, sur ces murs, le programme authentique de cette prédication primitive de l'Évangile par les hommes apostoliques et les apôtres peut-être. Qu'on rende donc à ces images la parole que le Pontife des premiers âges leur donna souvent ; qu'on s'imagine entendre les derniers et vénérables échos de cette prédication antique dont quelques lambeaux nous ont été conservés par la science dans les Patrologies et se prêtent merveilleusement à ce rapprochement, et on verra comme les textes rendent la vie aux images, et comme les images illuminent les discours.

Qu'on ne l'oublie pas non plus, ces images et ces textes furent tracés sous les yeux mêmes des patriarches de notre

foi, et c'est ce qui fait leur force dogmatique. Des papes, des évêques, des prêtres présidaient à leur inscription sur ces murs, et on peut croire qu'ils eurent soin d'en écarter toute erreur ; on peut le croire, surtout quand on se rappelle la sollicitude inquiète avec laquelle saint Paul recommandait à Timothée de garder le dépôt. Nous pouvons croire que quelques-uns des disciples du Sauveur, encore vivants vers l'an 80, descendirent aux tombeaux et virent les images et les textes ; qu'auraient-ils dit, s'ils y avaient trouvé des croyances interpolées ou des fables s'insinuant dans l'Évangile ?

Dieu avait voulu que l'arbre de la foi étendît au loin ses rameaux et abritât *toute la terre* et *pour toujours*. Comme la persécution est la condition première de solidité et de fécondité pour l'Église, pour des raisons naturelles et des raisons surnaturelles, c'était donc un bienfait que le christianisme commençât dans le sang de ses adeptes — bienfait, parce que condition de sa solidité ; bienfait, parce que trésor de ses mérites. Or, si le monde chrétien avait une capitale, c'était là surtout que cette loi devait avoir son application. Il y a, dans la multitude des martyrs de Rome, la preuve de sa prédestination, de sa vocation au grand rôle de capitale du christianisme, de Jérusalem nouvelle, et la garantie de la solidité exceptionnelle de sa foi. Le nombre des martyrs fut donc si grand dans Rome que, selon les révélations de sainte Brigitte approuvées par l'Église, on en peut compter sept mille par jour. Ce sont deux millions cinq cent mille martyrs (1).

Les découvertes modernes ont montré qu'il n'y avait là aucune exagération. On a découvert d'immenses amas de sépultures, tellement que des auteurs, effrayés du nombre, ont cru nécessaire, pour l'expliquer, d'en attribuer un grand nombre à l'antiquité. Qu'à cela ne tienne, et qu'on ne craigne pas d'attribuer ces tombes au christianisme ; leur nombre est justifié par l'histoire profane. Nous savons 1^o combien Rome était peuplée, 2^o l'affluence des étrangers visiteurs,

1. Saturnin, *La nouvelle Rome*, p. 86.

3° la quantité d'esclaves. 4° l'affluence des morts qu'on y apportait pour les enterrer, 5° la quantité énorme d'esclaves qu'on égorgait à la fois, 6° la quantité de victimes que le théâtre engloutissait et qui, le lendemain, étaient remplacées par d'autres qu'on cherchait. Or, les chrétiens faisaient partie de tout cela et surtout des pauvres, des esclaves, des victimes. Nous savons, d'une part, que n'étant encore que d'hier, ils remplissaient le monde ; d'une autre, qu'on n'épargnait rien pour les détruire, quel que fût leur nombre. Nous savons que le *Circus Maximus*, près du Palatin, était assez grand pour contenir trois cent mille personnes, et que la nation presque tout entière était là au même moment ; enfin, que Rome avait le monopole de ces boucheries dont le spectacle était donné. Les martyrs étaient de toute langue et de toute nation, comme aussi de tous les étages de la société ; en sorte que déjà, par ses martyrs, Rome était la ville catholique, la cité universelle, et qu'en voyant entrer dans ses murs ces peuples de tous pays, on pouvait lui appliquer, avec une saisissante vérité, la prophétie d'Isaïe : *Filii tui de longe venient, ... inundatio camelorum* (1).

Les miracles furent fréquents à Rome, particulièrement les miracles des martyrs, surtout dans les catacombes. Le miracle est comme le fruit du pays, et la chose s'explique facilement, car, à Rome toute la terre était surnaturalisée. Je sais bien que les incroyables n'en veulent pas des miracles ; mais encore n'est-il pas besoin de remonter à l'antiquité chrétienne pour trouver des miracles qu'on ne puisse contester ; il y en a eu dans ces derniers temps...

Ce contraste entre la loi du secret, cachant dans les catacombes les mystères chrétiens, et la prédication ostensible et publique après la persécution, rappelle l'opposition qu'annonçait Jésus-Christ entre la transmission des vérités chrétiennes à voix basse et à l'oreille, et le *Prædicare super tecta*.

Le symbole d'Orphée est un vrai commentaire symbolique

1. *Is.*, cap. LX.

de la parole de Jésus-Christ : *Quando exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum* (1).

L'unité et le caractère de société qu'avait l'Église, dans les premiers siècles, est prouvé par le fait raconté par M. Rossi, que l'Église existait sous la forme officielle, et s'était fait reconnaître par l'autorité civile sous le pseudonyme de *société pour les cimetières*. Parmi les institutions de ce temps, c'était encore la seule qu'il convînt à l'Église d'adopter pour son vêtement, parce que c'était la seule qui fût pure et exempte des horribles dégradations de la société païenne. De même aussi, ce caractère de l'Église comme société est prouvé par le genre de persécution et le sens des poursuites qu'endurent saint Pierre et saint Paul, enfermés dans la partie inférieure de la prison Mamertine réservée aux prisonniers politiques.

Il y a un rapport que je ne puis omettre entre les catacombes et divers monuments qui ont été sanctifiés par le sang des martyrs et qui ont servi de succursales, de laboratoires, d'antichambres aux catacombes, et dont le christianisme a pris ainsi possession. Ainsi, les théâtres, les prisons se rattachent aux catacombes et en font comme partie ; on ne peut étudier même les tombeaux païens sans passer par les lieux où les corps se préparaient à descendre aux catacombes.

Mais retournons aux catacombes. On a percé ces couches terrestres, épaissies par les siècles ; il semblerait que les remblais de la ville et les débris de la civilisation avaient obstrué le passage pour nous empêcher d'y retourner : « Rome moderne, dit Madame de Staël, est élevée de 40 pieds au-dessus de Rome ancienne. Les vallées qui séparaient les collines se sont presque comblées par le temps et par les ruines des édifices ; mais ce qui est plus singulier encore, un amas de vases brisés a élevé deux collines nouvelles, et c'est presque une image des temps modernes que ces progrès ou plutôt ces débris de la civilisation, mettant de niveau les montagnes avec les vallées, effaçant, au moral comme au

1. *Joan.*, XII, 32.

physique, toutes les belles inégalités produites par la nature (1). » Oui, c'est une image des temps modernes, mais dans un sens qu'on ne soupçonne pas....

IV

LE CULTES DES MORTS CHEZ LES CHRÉTIENS ET CHEZ LES PAÏENS

Quand on compare les tombeaux des païens, sur la voie Appienne, aux tombeaux des chrétiens dans les catacombes, les premiers semblent magnifiques ; mais quels sentiments misérables exprimés par ces pierres luxueuses ! Les inscriptions qu'elles portent ne disent rien à la postérité et, ne pouvant exprimer qu'un sentiment personnel, elles sont toujours trouvées trop longues. Les inscriptions chrétiennes, au contraire, sont belles, pleines d'éloquence et de consolation dans leur sobre concision....

Si la terre des environs de Rome est restée sans culture, il semble que c'est par une volonté providentielle, par respect pour les tombeaux, afin que du moins sur cette terre, unique dans son genre, les morts fussent tranquilles et que la pioche ne troublât point leur sommeil sacré ; c'est bien plus encore pour les tombeaux chrétiens des catacombes que pour les tombeaux païens des voies romaines. Nulle part d'ailleurs, le culte si caractéristique, si théologique, si salutaire des morts, n'est vivant comme à Rome ; nulle part les sépultures ne sont si bien respectées ; nulle part les morts ne dorment si paisiblement. Partout, chez nous, les travaux des utilitaires vont arracher les morts à leur sommeil, mettre leurs os à un soleil qui les tourmente, à une pluie qui les importune ; les révolutions de nos contrées gênent nos sépultures et bouleversent nos cimetières. A Rome rien de tel ; et c'est surtout parce que la Ville éternelle est un cimetière, une nécropole, que son sol, par une volonté providentielle, est respecté.....!

..... Pour goûter Rome il ne faut pas la visiter en curieux comme une autre ville, ni voir son corps et ses détails. Il

1. *Corinne*, lib. IV, ch. IV, p. 131.

faut un certain degré d'instruction et de culture d'esprit qui vous mette en mesure d'apprécier un souvenir historique et de replacer les ruines dans leur milieu, dans le cadre des événements qui les ont vues, animées par la vie et la prospérité. Plus encore, il faut un certain caractère, capable de sentir l'harmonie entre les œuvres des hommes et celles de la nature, entre les arts et la vie des peuples ; un esprit élevé, capable d'intuition, un cœur sensible, une imagination vive, capable de repeupler toutes ces ruines, avec une science suffisante pour les faire revivre selon la vérité historique ; enfin, au-dessus de tout cela, pour tout comprendre, pour n'être choqué de rien, et pour saisir *l'âme de Rome*, il faut la foi, la foi chrétienne, vive et éclairée. Rome est une ville théologique, il faut, pour la goûter vraiment, mieux que la science théologique, il faut le sens théologique. Me pardonnera-t-on de souhaiter que ce charme soit connu de tous ceux qui ont le bonheur de visiter la Ville éternelle.....

La magnificence des tombeaux païens est une triste compensation du néant qu'ils espèrent pour leurs morts ; elle est monstrueuse, puisqu'elle est faite pour une cendre sans espérance et sans avenir ; tandis que la misère des tombeaux chrétiens est radieuse et ne voile pas l'éclat des clartés célestes. L'antiquité, dans ses sépultures, voulait faire oublier la mort ; le christianisme la montre hardiment ; il ne ment pas, il montre le tombeau, et fait regarder d'un œil intrépide le trépas ; mais il le montre par son beau, consolant et vrai côté. La renaissance éternelle, voilà le sens de la magnificence des tombeaux de la Rome actuelle, quand cette magnificence n'est pas adultérée par un luxe exagéré et un esprit païen ; et ce sens est tout différent de celui des tombeaux païens....

V

LES ENSEIGNEMENTS DES CATACOMBES — LE SACRIFICE
EUCARISTIQUE

Les symboles eucharistiques, retracés dans les catacombes, ont d'autant plus de force dans leur signification dogmatique, que la chose qu'ils expriment est plus voilée; car il n'y avait pas de raison de rien voiler, si l'Eucharistie était elle-même un simple symbole. Ce qu'on voilait, c'était ce mystère si suprarationnel, ce *sermo durus*, cette présence réelle, cette transubstantiation. Parce que les artistes chrétiens voilaient l'objet de la croyance eucharistique, nous pouvons dire : Il y a là plus qu'une image...

De nombreux monuments rappellent le séjour de saint Pierre à Rome. D'ailleurs, les souvenirs de saint Pierre et de saint Paul centralisent ceux de Rome; ils sont le noyau de la catholicité, le point de départ et la clef de toutes les traditions de Rome sur les saints apôtres et sur les faits postérieurs. Ces monuments sont encore des pièces parallèles aux catacombes et les documents justificatifs de la même histoire; les faits dont nous trouvons une empreinte sur eux, sont gravés par l'autre face aux catacombes... La piété des siècles de la paix est venue superposer ses témoignages et ses monuments à ceux du premier âge; et les monuments d'un âge plus récent sont là comme des explications, des témoins, des commentateurs de la valeur des premiers, en même temps qu'ils reçoivent de ces premiers toute leur propre valeur...

A la question du martyr et de la sépulture de saint Pierre se rattache celle de saint Paul, son compagnon de travaux et de martyr, associé à son apostolat, portant, comme lui, la sollicitude de toutes les Églises, mais à un titre bien différent. L'inspection des monuments de Rome à l'honneur de saint Paul, et des catacombes, montre bien qu'il a travaillé comme saint Pierre et mérité d'être associé à sa sépulture, à sa gloire et à son culte; mais il est pourtant à une grande distance au-dessous de lui; il n'est là qu'en

pèlerin, en étranger, pour voir Rome, pour voir Pierre (1)...

Le sacrifice est, dans toute religion, l'essence, le point central du culte ; à plus forte raison dans le christianisme. Or, la présence de chapelles et d'autels avait évidemment un autre but que d'être utile aux réunions des chrétiens et à la prière simple ; l'agglomération des signes, la convergence des figures vers l'autel, l'empressement à se faire enterrer près de l'autel, nous montrent la croyance aux grands mystères qui se rattachaient à l'autel même. Et qu'on ne dise pas que si les chrétiens tenaient à être ensevelis près de l'autel, c'est seulement parce qu'ils voulaient être aussi près que possible des corps des martyrs ensevelis sous l'autel ; les corps des martyrs eux-mêmes n'étaient disposés sous l'autel qu'en vue du sacrifice offert exclusivement sur leurs reliques. A cette remarque s'en rattache une autre : les places les plus rapprochées de l'autel étaient réservées aux défunts de choix, aux personnes considérables ; enfin les signes et les figures représentaient ordinairement des sacrifices....

A chaque pas on retrouve aussi, soit dans les catacombes, soit autour de Rome, des emblèmes du grand privilège que possédait Rome d'être le centre de l'apostolat et de la propagation du christianisme, le centre de ce grand mouvement de la prédication de l'Évangile : images du bon Pasteur — troupeau réuni autour de lui par les apôtres — signes de la venue d'étrangers à Rome pour y chercher la foi — banquet évangélique — présence à Rome d'une foule de souvenirs d'évêques de tous les pays. — Ainsi à Ostie le souvenir de saint Augustin relie à l'Église-mère la prédication de la foi en Afrique.....

Les anciens disaient, en parlant des morts, et ils écrivaient sur les tombeaux de leurs proches ce mot désespérant et froid : *Il a vécu !* soit parce qu'ils avaient peur de parler de la mort, même sur un tombeau, soit parce que, n'attendant rien après cette vie, il ne leur restait de leurs défunts que leur passé, le souvenir de leur vie. Les chrétiens ont une

1. *Act.* XIX, 21.

autre idée de la mort, une autre pensée à graver sur la tombe de leurs défunts, l'idée de *retour dans la patrie*, pour eux la vie commence ; et nous retrouvons cette idée sur tous les tombeaux des catacombes. Les anciens, croyant que la mort est le gouffre où tout s'engloutit sans espérance, en avaient peur et sentaient le besoin d'y jeter un voile pour en dérober le souvenir. Les chrétiens voient dans la mort le commencement de la réalisation de toute espérance ; aussi, sur leurs tombes, le souvenir de la mort est un souvenir chéri et radieux....

Qu'on se représente, sous le pape saint Sylvestre, cette grande cérémonie, semblable à une exhumation, l'Église sortant des catacombes et apportant triomphalement au grand jour ses symboles et les signes conservés de sa foi ; qu'on s'imagine la joie des chrétiens déployant pour la première fois leurs insignes à la lumière du soleil — *Vexilla Regis prodeunt, fulget crucis mysterium — Filii tui de latere surgent* ; qu'on se représente la foule, païenne encore, assistant au pieux défilé, stupéfaite de reconnaître, dans les acteurs du drame touchant, ses frères et ses enfants lui souriant à travers leurs douces larmes et l'invitant au festin de la lumière. Que de conversions furent alors provoquées ! Pour la première fois, la foule des chrétiens dut faire retentir les hymnes si touchantes dont quelques-unes nous ont été conservées, et ces psaumes que nous chantons encore, dans les rues et à travers les vignes où les cris impurs et les chants lubriques des bacchantes avaient si longtemps retenti. Le démon, ce jour-là, dut s'enfuir de Rome ; et, en effet, à partir de ce moment, l'Évangile se propagea très rapidement.

Le sacrifice fut offert au grand jour, comme il lui convient ; la prière publique se perpétua ; et l'on raconte que l'office public, à Sainte-Marie, commença sous saint Sylvestre. La Vierge envahit Rome qu'elle a gardée. Les martyrs furent honorés ; leur victoire n'avait-elle pas été prédite assez clairement ? Les églises sortirent du sol, comme sa germination naturelle — c'est qu'en effet le sang des martyrs était devenu une semence de chrétiens, avait trempé et fécondé

la terre, transformé les ruines impures et désormais pulvérisées du paganisme, formé de ces ruines un sol nouveau et merveilleusement fécond d'où les églises chrétiennes jaillissaient comme à l'envi et spontanément. Le christianisme était installé par les possesseurs eux-mêmes, dans ce qui restait debout, dans les thermes, les places, les théâtres, et jusque dans les lieux autrefois consacrés à la prostitution. Les chrétiens pouvaient chanter les louanges de leur Rédempteur, non plus à demi-voix et en tremblant, comme aux catacombes, mais de toutes leurs forces et avec éclat, selon le précepte de saint Paul, dans l'Épître aux Colossiens que, depuis longtemps, l'Église de Rome portait réunie au canon des Saintes-Écritures.

CHAPITRE VII

L'Église et la Tradition (*fin*). — II. Les écrits des Pères.

I

RÔLE ET IMPORTANCE DE LA TRADITION DANS L'ÉGLISE

I. La Tradition qui est déjà, naturellement, le moyen humain de conserver toute doctrine, toute institution, est érigée officiellement, explicitement et par une loi positive, sous la forme d'un corps enseignant qui est l'Église, pour être l'organe de la conservation et de la préservation de la foi chrétienne à travers les âges, et pour la défendre, soit contre l'oubli, soit contre l'altération spontanée et sans malveillance à laquelle est exposée toute doctrine confiée aux hommes et à laquelle n'avait pas échappé, du moins parmi les gentils, la révélation primitive, soit surtout contre l'altération consciente et préméditée des hérésies.

Les hérésies ont été fort bien prévues par les apôtres ; et nous les voyons, à chaque instant, insister sur la nécessité de prendre garde à elles. Or, le grand moyen, la grande précaution qu'ils prescrivent, c'est toujours la Tradition, pour se tenir, dans le présent, fermement établi sur la doctrine ancienne, c'est-à-dire révélée par Jésus-Christ aux apôtres, et, dans l'avenir, pour se garder de la laisser altérer.

Ainsi, ce beau texte de saint Jean : *Hoc est enim mandatum ut quemadmodum audistis ab initio, in eo ambuletis: quoniam multi seductores exierunt* (1).

1. II Joan., v, 6.

* *

II. Quand il s'agit de la science antique et païenne, vu que la plupart des grandes vérités qu'elle connaissait lui venaient de la révélation primitive par voie de tradition, plus on remonte vers la source de ces traditions, plus on trouve l'enseignement de ces vérités pur, précis et complet, je le sais.

On voudrait appliquer la même remarque à l'Église. Les protestants et tous les hérétiques modernes l'ont dit avec audace, appliquant cette remarque en grand à toute la doctrine et à toutes les institutions de l'Église, et prétendant que l'Église avait tout changé, tout altéré, tout corrompu. Les gallicans, moins radicaux, l'ont dit plus timidement, n'appliquant, comme Fleury et son École, cette remarque qu'aux mœurs, à la discipline et à certaines institutions qu'ils jugent non essentielles et ajoutées par les hommes avec le temps, comme la primauté du pape. Dans ce système, il faudrait remonter aux premiers siècles, au temps des apôtres et de Jésus-Christ, pour retrouver le vrai christianisme, la vraie institution, la vraie doctrine de Jésus-Christ.

Nous ne pouvons embrasser ces théories subversives et sacrilèges. Mais il y a une chose que nous pouvons dire, c'est qu'il y a grand profit, quand il s'agit de nos doctrines et de nos traditions chrétiennes, à remonter le courant vers l'antiquité et jusqu'aux sources mêmes de la révélation, et que plus on se rapproche d'elles, plus on respire ce parfum, de la foi primitive, cette bonne odeur de Jésus-Christ qui fut versée sur le monde par l'Évangile.

Il y a un autre grand avantage à cette étude : c'est la précieuse confirmation qui résulte pour notre foi de cette vérification de ses titres anciens et de la vue de ce magnifique ensemble et courant de témoignages qu'a pour elle notre foi.

II

L'ÉTUDE ET LE SENS DE LA TRADITION

I. Rien de beau comme cette succession, cette procession, pour ainsi dire à perte de vue, des *témoins* de la foi qui se présentent de toutes les contrées du monde et à toutes les époques, pour déposer à l'appui de l'enseignement catholique, soit dans son ensemble, soit dans une quelconque de ses parties. C'est un des plus grands spectacles que puisse contempler le théologien, ou qu'il puisse offrir aux intelligences qu'il est chargé de former ; c'est une des plus fortes confirmations qu'il puisse donner à sa foi et à la leur. Il doit y apporter un grand soin. Franzelin fait cela supérieurement.

Et notez que cette succession de témoins — *Imposita nubes testium* — si vous voulez la parcourir en entier, ne doit pas s'arrêter à Jésus-Christ ; mais votre étude, après s'être abreuvée de lumière en lui, et avoir réuni sur ce point toutes les routes de la Tradition chrétienne, doit le traverser et remonter toujours, suivant ce grand courant de la Tradition, jusqu'à Moïse ; faire là encore une halte, voir encore converger sur ce point toute la haute antiquité, puis, conduite par Moïse, monter jusqu'à Adam et plonger de là dans l'éternité avec saint Jean nous racontant, dans l'Apocalypse, le combat des anges ou, au commencement de son Évangile, la vie et les opérations intimes de Dieu, source de toute vie et de tout mouvement de l'humanité. Quels horizons ! quelles synthèses ! quels immenses ensembles de faits ! quelle vue grandiose de l'Histoire !

* *

II. En remontant, d'échelon en échelon, cette montée de la Tradition, vous arrivez enfin, comme à l'improviste et avec une joyeuse surprise, jusqu'à l'époque de l'Évangile où vous trouvez le premier anneau de cette grande chaîne historique et traditionnelle indissolublement scellée dans le roc vif de l'Écriture, et son premier flot jaillissant limpide et admirable de cette haute source, pour descendre ensuite

dans les plaines de l'Église, arroser le monde chrétien et continuer sans interruption jusqu'à nous son cours heureux et fécond.

* * *

III. Certains écrivains, qui tiennent beaucoup à ce qu'on fasse consister surtout l'éducation littéraire dans l'étude des anciens classiques, ne peuvent comprendre pourquoi, dans notre éducation théologique, nous donnons une si grande place à l'étude des anciens auteurs ecclésiastiques, des anciennes controverses théologiques, et des anciennes hérésies. La nécessité pour nous de cette étude de notre antiquité ecclésiastique est pourtant plus facile à comprendre que la nécessité d'étudier les anciens classiques. Notre antiquité théologique est le trésor d'où tout se tire dans les sciences sacrées ; elle contient de tout, en désordre sans doute ; mais il s'agit de tirer les trésors de cette mine. C'est là surtout que se forme le sens théologique.

Le théologien qui étudie les Pères ravive et rajeunit leurs pensées qu'il trouve du reste riches de sève ; il leur donne non seulement les formes riches, souples et gracieuses que les littératures modernes, inspirées par le christianisme et imprégnées de l'esprit des Pères, ont mises au service de l'esprit humain, mais les développements, les applications, les explications, les interprétations et les confirmations que fournit toute la suite de l'Histoire écoulée depuis que ces paroles ont été écrites, dans un laconisme riche et substantiel, sans doute, mais plus ou moins obscur, et d'où elles demandent à être tirées pour être mises en lumière, pour instruire les intelligences, unir, par ce beau travail, la foi de l'antiquité à celle des temps modernes, et montrer que la doctrine catholique est substantiellement identique à elle-même dans tous les lieux et dans tous les temps.

Quelle joie pour le théologien de se promener dans ces vastes et riches domaines de la patrologie, d'y retrouver, à chaque pas, dans chaque mot, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, ces belles idées, ces pensées éternelles — *cogitationes aeternas* — ces sublimes aperçus, ces explications

divines des choses du monde, ces vues admirables au milieu desquelles son intelligence est habituée à converser — *Nos- tra conversatio in cœlis est* — et, j'ose dire, à se jouer délicieusement, comme la Sagesse éternelle — *Ludens in orbe terrarum....*

Le théologien revient de son expédition à travers les immenses réservoirs de la Tradition, tout chargé non de textes, mais de ce que les Pères et les docteurs ont écrit de plus substantiel, de la moëlle de leurs écrits, de leurs idées — comme les abeilles reviennent des prairies toutes chargées non des fleurs, mais des plus riches et des plus fines essences produites par le travail délicat et secret de la végétation et cachées au fond des fleurs.

Ce charme, cette vertu, cette fécondité intellectuelle, cette richesse doctrinale des écrits des Pères et des anciens docteurs, cette utilité suréminente que leur étude a gardée, malgré l'apparition de tant de livres théologiques écrits depuis, sont providentiels dans une Église qui a pour principe de suivre en toutes choses la Tradition et qui tire toujours de l'antiquité la plus inviolable règle de sa foi et de son enseignement. Car ainsi, sa foi va sans cesse, par les lectures et les études des théologiens catholiques faites dans ces livres anciens, se retremper à ces sources précieuses, vénérables et pures, dont jamais on ne se dégoûte, qui ne sont jamais surannées, ni ne sont remplacées ou supplantées par les livres modernes, ordinairement faits davantage en vue de charmer et plus ornés des séductions littéraires.

* * *

IV. Remarquez une loi du progrès de l'enseignement dogmatique inverse de celle du développement dans les sciences humaines et qui a été relevée par Joubert : Toutes deux se développent ; mais les sciences humaines, parce qu'elles puisent leurs éléments dans l'observation, se portent vers l'avenir et vont en avant, cherchant à découvrir, dans le domaine du nouveau. La science sacrée, parce qu'elle a sa source dans une révélation faite et achevée dans le passé,

confiée à la société, conservée par elle et à nous transmise par voie de *tradition*, porte son étude sur l'antiquité, et se croit toujours d'autant plus sûre de la vérité, qu'elle se reconnaît, dans les documents qu'elle trouve, plus près de l'*édition originale* de la révélation. Elle progresse, elle se perfectionne, elle avance sans cesse, mais toujours fondée sur cette base solide, et proclamant d'avance l'immutabilité essentielle de son objet et l'impossibilité d'en acquérir une possession fondamentale plus complète que celle dont elle jouit et a joui dès le principe.

Ce qui fait l'intérêt, le charme et le fruit de l'étude des premiers Pères, c'est leur voisinage des sources premières de la révélation. On ne peut pas dire d'eux ce que d'Aguesseau dit des écrits des anciens philosophes : « Je crois reconnaître dans leurs discours les vestiges d'une ancienne tradition, toujours plus pure et moins altérée à mesure qu'on remonte plus près de sa source. » On ne peut pas dire cela, car la tradition de l'Église est toujours aussi pure qu'à sa source, ou plutôt, la prendre dans l'Église, c'est toujours la prendre à sa source même. Cependant, il y a, dans ces écrits des premiers Pères, un reflet plus direct de la lumière céleste qui leur vient du voisinage de Jésus-Christ et des apôtres, et on y entend l'écho de cette voix qui retentit jusqu'aux extrémités du monde — *In omnem terram exivit sonus eorum.*

* * *

V. La Tradition n'est pas un fait continu, c'est une puissance vivante et toujours active, identique à l'Église, c'est l'exercice de l'enseignement en tant qu'il se continue, c'est l'Église en acte.

On a perdu le sens de la Tradition, de l'antique méthode catholique. On a fait une religion de fantaisie, arbitraire, poétique et sentimentale, qui n'a pas grâce d'état pour rallier à elle les âmes, parce qu'elle n'a pas puissance pour les sauver. On ne connaît pas le christianisme par les Pères (1).

1. V. le premier mandement de Mgr Landriot, év. de La Rochelle, 1856.

Déjà le sens de la Tradition se perdait au XVII^e siècle, et Bossuet, pour combattre cette tendance, née du protestantisme, dut écrire la *Défense de la Tradition*, l'*Histoire des Variations* et un opuscule sur la *Parole non écrite*. Les disciples formés aux écoles du XVII^e siècle, dans la lutte contre le protestantisme, oublièrent de refaire leurs forces dans le commerce des anciens ; ils firent de l'Église une sorte de société de controverse, et ne s'appuyèrent plus que sur l'Écriture, un peu à la façon des protestants. Ils introduisirent chez nous cet esprit de néologisme dans le choix des questions, cet abandon des sujets profonds et antiques, dont nous souffrons aujourd'hui plus que jamais.

* * *

VI. L'a-t-on dit assez, est-ce assez prouvé qu'on subit malgré soi l'influence et les idées du siècle où l'on vit ; qu'il est trop près de nous pour que nous en jugions bien et pour que nous en tirions sainement les leçons qu'il contient vraiment ?

Au contraire, les choses anciennes sont dans le calme du passé, et dégagent bien pour nous ces leçons qu'elles contiennent, forment bien nos idées, sans danger et dans le bon sens, sans préjugé, sans passion.

Or, une des causes les plus puissantes du débordement des idées fausses et des préjugés de notre temps, c'est qu'on n'étudie que les choses présentes, qu'on se perd dans ce dédale agité, passionné, obscurci par tous les préjugés, et qu'on ne va pas se recueillir et s'éclairer dans l'étude du passé...

Il y a des progrès qui ne sont que des traditions conservées ou reconquises, et c'est un vrai progrès que de se retourner vers le passé pour lui emprunter ce qu'il avait de bon.

* * *

VII. Au traité de la Tradition, il faut une thèse philosophique qui touche à la question des connaissances humaines, qui repousse le traditionalisme, qui montre l'homme cons-

titué pour vivre intellectuellement de tradition et pour s'appuyer sur elle en toutes ses études et croyances même philosophiques, qu'il a besoin de cette voie et qu'elle est dans sa nature et dans ses tendances.

Cependant, il ne faut pas exagérer, à la manière du traditionalisme et d'Auguste Nicolas lui-même. A toutes les raisons qu'on peut donner de la légitimité de cette méthode dans l'ordre naturel, il faut ajouter toute la force que donne à nos traditions, dans le christianisme 1^o leur origine divine si directe et si visible par l'Écriture et par Jésus-Christ, 2^o leur moyen de conservation si divinement garanti, savoir l'autorité de l'Église.

III

L'ÉTUDE DES ÉCRITS DES PÈRES

I. L'étude des Pères aux sources mêmes est nécessaire, saine et assainissante. Il existe, attachée, inhérente à cette étude — un peu comme à celle de l'Écriture — je ne sais quelle vertu, quel effet qu'on ne remplace pas, qu'on ne supplée pas par l'étude d'un moderne, même le plus complet, même celui qui a reproduit leur esprit et leurs idées, par exemple Bossuet. C'est une atmosphère chrétienne et un parfum d'antiquité vénérable et imposant, qui saisit l'âme d'un sentiment particulier, comme celui des ruines antiques différent de celui qu'on éprouve dans un édifice neuf.

Cependant, je pense qu'il ne faut pas commencer par l'étude des Pères : mais il faut s'y préparer par l'étude des scolastiques, et se rendre capable de goûter ce parfum, ce charme.

* * *

II. Il est curieux qu'on ait tant travaillé sur les écrits des Pères et de la Bible, qu'on leur ait dérobé toutes leurs pensées, qu'on les ait mises en meilleur ordre, qu'on leur ait donné une forme plus irréprochable au point de vue de l'exactitude de l'expression et de la beauté du style, qu'on en ait fait des ouvrages admirables, dont celui de saint

Thomas est le plus élevé, et que cependant on ne leur ait pas enlevé leur utilité, qu'il y ait encore tant de profit à fréquenter leurs livres. Il faut qu'il y ait là des bénédictions particulières et comme une action *ex opere operato*.

Il y a une jouissance particulière pour le théologien à retrouver, à savourer là la pensée théologique s'essayant dans des expressions encore peu limées ; cette jouissance ressemble à celle des historiens qui retrouvent un document original.

Encore faut-il remarquer que plus on remonte vers l'antiquité, plus cette impression est vive et douce, bien que les documents diminuent de nombre, d'abondance et deviennent plus laconiques ; comme si on sentait qu'on se rapproche de la source, du foyer des traditions et de cet endroit de l'antiquité où la lumière substantielle a brillé et où la vie s'est manifestée...

*
* *

III. Ce sont ces anciens livres des Pères qui ont fait la méthode catholique, ou du moins ce qui, dans la méthode catholique, peut être attribué aux hommes, c'est-à-dire ce qui n'est pas sorti tout constitué de la révélation. Nous y retrouvons, à chaque pas, quelque-une de ces maximes qui ont fait loi en théologie et qui, adoptées par la tradition des âges suivants comme des formules adéquates de la foi ou de la méthode, ont passé dans l'enseignement théologique, se sont incorporées à lui, et y resteront désormais comme les formules nécessaires de certaines vérités qu'il n'est plus permis d'exprimer autrement...

C'est une opération très belle et un admirable mystère de l'ordre intellectuel qui se produit, quand un de ces anciens et vénérables textes des Pères est saisi et ravivé par une intelligence moderne, vivante et jeune, nourrie de théologie et de vie chrétienne et qui, le méditant, en fait sortir la substance théologique qui y est conservée, et la sert, sous une forme rajeunie, aux intelligences de son temps.

*
* *

IV. Cajetan dit de saint Thomas que « pour avoir profondément vénéré les saints docteurs qui l'ont précédé, il a hérité quelque chose de l'intelligence de tous. »

Cette remarque est profonde, et doit être une règle pour le théologien qui veut entrer dans l'esprit des docteurs de l'Église et dans l'intelligence de la foi. La première loi c'est de les vénérer, d'avoir une dévotion envers eux ; il y a alors d'abord en vous un amour pour eux qui est une condition singulièrement efficace pour entrer dans leur esprit ; puis, d'eux à vous se produit une effusion surnaturelle de grâce qui est la part du ciel dans votre travail.

Certains hommes voudraient qu'on laissât là les Pères et qu'on leur préférât Lacordaire, Nicolas et, en général, les modernes. J'ai certes une singulière estime pour quelques-uns de nos modernes ; je crois que Lacordaire et Nicolas, en particulier, ont fondé un genre de travaux bien utiles et bien adaptés à notre temps — *cum grano salis* — mais enfin ils ne remplaceront jamais nos Pères.

Les ouvrages de nos Pères ont été composés surtout pour la nourriture et la consolation des intelligences sacerdotales dans les âges futurs. — Ces pages si sobres, si entassées et si serrées, si fécondes en aperçus, si riches en idées, si remplies et débordantes, exubérantes d'une doctrine si riche et si féconde, d'une sève théologique si abondante, si savoureuse, où d'immenses trésors de doctrine sont comme entassés sous le plus petit volume, mais prêts à se dilater lorsqu'une intelligence — je dis une intelligence, et non pas une mémoire — les savoure, dans lesquelles enfin on ne descend jamais sans en revenir chargé d'idées riches et l'âme tout imprégnée des parfums surnaturels de la foi !...

*
* *

V. Saint Bonaventure est le modèle de cette belle méthode d'étude qui, en toutes choses, monte du naturel au surnaturel, de l'ordre de la nature à celui de la grâce, de la créature au créateur, et non à ce que la plupart entendent aujourd'hui par créateur qui est le Dieu des bonnes gens, mais à Dieu

père de la grâce, de la lumière, et de tout don parfait, et qui voit Dieu, son Esprit-Saint et Jésus-Christ présents partout et animant tout.

Remarquez-le, cette méthode est la vraie, la seule vraie et chrétienne ; c'est la méthode prescrite par saint Paul et par les Livres sapientiaux.

* * *

VI. Nous avons eu des écrivains et nous en avons encore qui, abandonnant des études plus intéressantes auxquelles ils n'étaient pas insensibles, ont dévoué leur vie entière et souvent une longue vie aux labeurs les plus arides, et les ont, avec une persévérance obstinée, menés à bonne fin, non par goût, mais par amour de la vérité et pour faciliter sa recherche à tous les siècles futurs : révision, correction, copie, collation des manuscrits, traductions, études des langues, vérification des textes, recherches d'érudition de toutes sortes, tables des matières, concordances, etc.

Que dis-je, nous avons des hommes ! Nous avons eu et nous avons encore des ordres entiers livrés à ces labeurs : Qu'on se rappelle les travaux immenses de l'ordre de saint Benoît et des Bollandistes, les copies entières de la Bible dues à la main de génies tels que saint Thomas d'Aquin, les collections volumineuses d'humbles commentaires faits sur les travaux des autres par des hommes qui, certes, pouvaient composer eux-mêmes, les collections des conciles, les bibliothèques des Pères, enfin d'admirables ouvrages dont l'auteur n'a même pas pris garde de dire son nom ou a pris garde de ne pas le dire.

On a une idée de ces travaux, quand on lit quelques-unes des préfaces que les éditeurs ou les commentateurs du XV^e et du XVI^e siècle ont mises en tête des ouvrages des Pères qu'ils publiaient, par exemple Louis Vivès en tête de son édition de la *Cité de Dieu* avec commentaires, et où ils racontent ce qu'il leur en a coûté de fatigues, de recherches, de voyages.

Tous ces hommes ont travaillé pour l'Église, et pour nous

qui sommes leur postérité ; et, comme ils le disent souvent expressément, toute leur consolation, dans ces travaux pénibles et fastidieux, est de penser qu'ils nous seront utiles, et nous faciliteront l'étude.

IV

RICHESSE ET BEAUTÉ DES ÉCRITS DES PÈRES

I. On sent, dans les écrits des premiers Pères de l'Église, écrits d'un laconisme extraordinairement riche et substantiel, le voisinage de Celui qui fut la Vérité personnelle, la Lumière et la Vie ; on y sent les souvenirs directs de sa parole encore toute fraîchement versée sur le monde, et le contact des apôtres qui leur avaient raconté ce qu'ils avaient entendu, vu de leurs yeux, touché de leurs mains sur ce Verbe de vie qui leur était apparu (1).

Ces premiers Pères, tout occupés et surchargés des travaux de l'apostolat, presque tous martyrs, ont très peu écrit, et le témoignage qu'ils ont rendu à la doctrine consiste bien plus dans le fait de leur mort que dans l'effusion de leur parole — *non loquendo sed moriendo confessi sunt*. Mais, si peu qu'ils aient écrit, tout ce qu'ils ont pensé, toutes les méditations qu'ils ont faites sur la doctrine chrétienne, toutes les saintes idées et les admirables sentiments que la foi a produits dans leur âme, semblent s'être ramassés, condensés et comme quintessenciés dans ces opuscules substantiels qui contiennent, souvent en quelques pages, une étonnante abondance de doctrine exprimée avec une force, une plénitude et une efficacité d'expression non moins étonnantes. Il faut ouvrir ces mots profonds et puissants, ces textes divins des premiers Pères, afin de voir ce qu'ils contiennent ; il faut y descendre pour les méditer, pour goûter les riches substances dont ils sont pleins.

* * *

II. On peut dire des premiers Pères ce que Platon dit des anciens philosophes, premier anneau de la tradition pour

1. *I Joan.*, I, I.

laquelle lui, Platon, avait un si grand respect : Étant plus anciens et plus voisins des dieux — *diis propinquiores* — ils nous ont transmis des vérités bien plus garanties contre toute altération ; ou comme dit Sénèque : *a diis recentes*, plus rapprochés de l'édition originale de la révélation.

* *

III. Toute la théologie procède de la riche plénitude de saint Paul, de saint Augustin et de saint Thomas. Ces trois grands rayons de la Sagesse divine ont excité tant d'enthousiasmes et reçu tant d'éloges de tous les siècles chrétiens, que c'est devenu une banalité de les louer, de parler de leurs écrits, et que l'admiration la plus enthousiaste n'a plus rien à dire. J'aime mieux n'en pas parler. Toute science théologique procède de leur riche plénitude, et tout théologien qui n'y aurait pas puisé abondamment, serait non seulement incomplet, mais déplorablement inférieur et nécessairement dénué du sens théologique.

Mais il ne suffit pas de tirer de leurs écrits des citations postiches ; ceci est trop facile, et aussi inutile que facile. J'ai à prouver un dogme, je prends une bonne table des matières de ces œuvres et, en cinq minutes, j'en tire, sans même les lire, tous les textes y relatifs, je puis même faire faire ce travail par un manœuvre !...

* *

IV. Quand on parle des Pères de l'Église, le nom de saint Augustin se présente comme synthétisant et contenant toute leur armée. Il résume, à lui seul, et dans sa belle plénitude, toute la Tradition, tout ce qui a été, tout ce qui sera dit et pensé sur le christianisme. Il y a des esprits qui ne l'aiment pas et qui, imbus de pédantisme littéraire, ne peuvent lire ses admirables méditations, non seulement sans ravissement, mais sans une sorte d'agacement, à cause de ce qu'ils appellent ses pointes ou ses jeux de mots : quel triste signe !

Saint Augustin, quelle belle nature ! quelle riche nature !

Non, l'homme et le Français du XIX^e siècle ne l'a pas assez fréquenté, et pourtant c'était lui qui était fait pour le comprendre ! Le cœur humain revenu des joies du monde et des illusions du rationalisme ! Et ce cœur si tourmenté, si plein de désirs, de rêves et de poésie, ce cœur si pathétique, si aimant, si généreux, si prompt au dévouement et aux nobles inspirations ; ces nobles amitiés qui s'expriment dans sa correspondance ; cette union de l'intelligence et de la noblesse du sentiment ; toutes les séductions qui peuvent orner un homme ! Et tout cela dominé et éclairé, illuminé par la théologie la plus étendue et la plus profonde qu'eut jamais possédée l'esprit humain. Puisque le XIX^e siècle l'a si peu connu, le XX^e le connaîtra, il y en a des signes.

*
* *

V. Ne voyons-nous pas les Pères et les scolastiques, saint Thomas par exemple, fondre si bien le texte de l'Écriture dans leur propre texte, au moyen de quelques mots ajoutés ou retranchés, qu'il faut être averti et très attentif pour s'en apercevoir ? Nourris de cette divine substance, ils l'ont incorporée à la leur et, comme cet auteur ancien si bien habitué à la versification qu'il ne pouvait plus écrire sans écrire en vers, ainsi ne peuvent-ils plus écrire ou parler sans employer les idées et les mots de l'Écriture dont ils sont remplis et qui a fini par informer leur intelligence et l'imprégner toute.

*
* *

VI. Quand vous lisez les livres des Pères, par exemple les opuscules si bien choisis de la collection du P. Hurter, vous vous sentez en pleine atmosphère théologique. Dans ces pages fortes, compactes, tout est substance, tout est dogme, tout est or en barre. Peu de développements ; mais un entassement de richesses en conserves, qui sont la matière de tous les développements et le texte fondamental de tous les commentaires qu'on donnera dans la suite des âges à la doctrine chrétienne.

Aussi, rien de solide, rien de profond, rien de beau, rien

même de vraiment poétique ne pourra plus être pensé sur le christianisme, ses dogmes et ses institutions, qui ne se trouve au moins en germe dans cette mine admirable. On dirait précisément que, visant la postérité dans leurs écrits, ils ont fait effort pour entasser le plus de richesses en le moins de volume possible, pour les rendre plus portatives à l'Histoire et leur permettre d'échapper à toutes les éventualités du long voyage qu'elles auraient à faire avant d'arriver aux époques où l'imprimerie assurerait leur conservation.

* * *

VII. Comment ne pas admirer cette phrase des Pères, forte, nerveuse, savante et philosophique dans sa construction, si substantielle et si plèine de pensées, qu'il faut la décomposer pour en méditer séparément les éléments divers, et la recomposer ensuite pour voir leur harmonie et faire de leur ensemble encore un autre beau sujet d'étude ; ces belles et fermes explications, si éloignées du lieu commun et du vague dont tant de nos pauvres auteurs remplissent leurs pages — si on peut appeler remplir, ce qui consiste à mettre du vide ; ces développements débordants, ruisselants de sève théologique et des meilleurs sucS dogmatiques dérobés, butinés partout aux meilleurs et aux plus riches endroits de la Tradition — *Totus succus* ; ces écrits si courts mais si pleins de pensées, si sobres mais d'une si riche et si féconde sobriété, si remplis de beaux aperçus dogmatiques, formulés ordinairement en trois ou quatre mots brefs par-dessus lesquels un lecteur superficiel ne manque pas de sauter à pieds joints sans les goûter, sans même les soupçonner !

CHAPITRE VIII

L'Église et la législation sacrée.

I

NÉCESSITÉ POUR L'ÉGLISE DE FRANCE D'UN RETOUR PRATIQUE AU DROIT CANONIQUE

I. Je trouve que le travail de désorganisation, l'état de désarroi, d'inquiétude, de malaise, de tâtonnements, les essais continuellement renouvelés et continuellement infructueux, les mécontentements, la situation irrégulière, l'impuissance fatale et — en apparence et humainement — irrémédiable, l'état d'abaissement devant l'opinion publique, la désunion, le manque de principes, l'absence de théologie, enfin la position unique et inouïe du clergé de France, s'expliquent non par l'esprit de révolution — cette explication trop commode dispense de toute autre chez des hommes dont le gouvernement est devenu tout personnel — mais par deux grandes et uniques causes : la décadence de la théologie d'abord, et puis l'état déplorable ou plutôt le mépris et la destruction du droit canonique.

Les lois de l'Église ne sont pas seulement des décrets sages, comme on le reconnaît encore ; ce ne sont pas seulement des lois vieilles et abrogées, bonnes pour d'autres temps et à réformer, dont on ne s'occupera plus que par mode d'étude archéologique, incapables d'être appliquées désormais, à moins d'une refonte et d'une réforme complète. Ce sont les mesures que l'Église a jugées capables d'atteindre son but qui est la consommation des saints, et qu'elle

a faites et appliquées comme telles dans sa sagesse directrice et divine, dont la règle, la base et la source est son infaillibilité doctrinale, en vertu de son pouvoir législatif qui est divin dans son institution et, par conséquent au nom et de par l'autorité de Jésus-Christ, sous la direction de l'Esprit-Saint. Ces lois viennent donc, de plus ou moins loin, d'une source divine, et le canal qui les porte est divin ; elles aboutissent aussi à un fruit divin qui est la consommation des saints, but de tout ministère ecclésiastique — *Ad opus ministerii in consummationem sanctorum* (1). Il y a donc bien du divin en elles partout.

De là ces vieilles coutumes, toutes pénétrées de l'esprit chrétien, vivifiées par les doctrines du droit canonique. Ces lois sont, en effet, *en elles-mêmes*, pétries de théologie et pleines d'enseignements ; elles sont l'Évangile même en action, le christianisme sous une forme législative, la foi en pratique, en formules de lois et de droit ; elles sont, *dans leur but*, voulu par l'Église quand elle les institue, et, de fait, dans tous les temps et dans la proportion où elles furent appliquées, les moyens producteurs, les sauvegardes de la foi et de la vie chrétienne à tous ses degrés, et elles ont mission, grâce d'état et vertu dans ce but. Aujourd'hui, l'action sacerdotale est individuelle, tandis que l'action de ces lois a pour objectif, en donnant au sacerdoce la cohésion, en organisant et en dirigeant ses forces, de rendre l'action du sacerdoce *sociale* et, par conséquent, irrésistible, supérieure à celle des gouvernements. Nous en avons une preuve dans la tendance significative des gouvernements antichrétiens — à quelque degré qu'ils soient antichrétiens — à détruire ou à amoindrir ces lois, surtout à neutraliser l'influence du Saint-Siège qui en est le nerf et la source, et à substituer à la législation ecclésiastique catholique une législation et un droit chrétien national, c'est-à-dire un commencement de protestantisme.

Sans doute, ces lois ne sont pas irréformables, et il se peut que le temps ait ôté à quelques-unes, passagères et d'actua-

1. *Ephes.*, IV.

lité par nature ou par accident, leur raison d'être. Mais, outre que c'est à l'Église de faire ces modifications quand et comme elle le veut, il y a toujours présomption, surtout dans le catholicisme, pour le droit ancien, pour l'ordre établi, pour les lois, même vieilles, qui ont fait leur preuve. Tout cela repose sur le vieil axiome : *Nihil innovetur*. Il y a tout à croire que ces lois seront longtemps bonnes, et qu'ayant sauvé déjà la société, au milieu de tant de périls, à travers tant de circonstances, contre des attaques de toutes sortes, elles peuvent encore la sauver, et qu'on ne fera pas mieux que ce qui a non seulement résisté à l'épreuve du temps mais encore prouvé son efficacité par l'expérience.

Je le sais, il existe d'immenses difficultés à l'application des lois canoniques ; aussi ne saurait-on demander leur restauration complète, surtout du jour au lendemain. Il ne faudrait pas non plus, sous prétexte de légalité, faire de la révolution et du mauvais esprit ; les évêques, unis au pape, sont juges de cette question comme de toute autre, et même quand ils refusent d'appliquer le droit littéral et semblent aller ou vont réellement à l'encontre de la loi ecclésiastique, il faut encore leur obéir, à moins que le Saint-Siège n'intervienne et ne juge, parce que la première loi est celle de l'obéissance et que tout, dans l'Église, est subordonné au principe d'autorité qui est la conclusion du traité de l'Église, le couronnement de la théologie et le point de départ du droit canonique.

Mais toujours est-il que si le prêtre ne peut juger l'évêque, l'évêque est l'applicateur de la loi ; si le prêtre doit obéir pour être dans la règle, l'évêque a des règles selon lesquelles il doit commander et qu'il faut appliquer. Le prêtre n'a pas mission pour rappeler l'évêque à son devoir et au respect de la loi ; mais encore l'évêque à un devoir, il y a une loi qu'il n'a pas faite et en dehors de laquelle il n'y a pas pour lui d'autorité épiscopale ; il est législateur, c'est vrai, mais non pas suprême, ni absolu, ni en tout ; il est interprète de la loi, de la manière et même de l'opportunité de son application, c'est vrai, mais encore son autorité législative a des

conditions, et son droit d'interprétation a des limites. Autrement, il ne peut s'étonner de rien ; la révolte reste un crime, mais elle devient un crime nécessaire ; elle est le fruit de l'abus que l'évêque a fait de son autorité, en négligeant la loi ecclésiastique. Quand il substitue ses volontés, sa loi à celles de l'Église, il doit s'attendre à ce que ses inférieurs feront comme lui et profiteront de ce qu'il a négligé ou aboli, en ce qui le concerne, l'ordre établi par l'Église, pour le négliger, eux aussi, en ce qui les concerne. La révolte reste un crime, mais il doit s'attendre à la révolte, comme doit s'attendre à l'incrédulité celui qui prêche son idée au lieu de prêcher la foi de Jésus-Christ, comme doit s'attendre à l'immoralité celui qui prêche une morale de son invention au lieu de prêcher la vraie morale catholique et qui ajoute ou substitue sa volonté à la loi de Dieu.

Il est donc urgent de revenir au droit canonique, à la vraie loi. Ce retour est difficile sans doute ; mais tout proclame qu'il est nécessaire. Ce qui est difficile surtout, c'est de marquer le moyen, et de déterminer la mesure dans laquelle ce retour est possible. Mais quelque chose est possible ; on peut se rapprocher des règles canoniques. Quelques obstacles que le pouvoir civil nous ait opposés depuis longtemps, il y a encore quelque chose à faire. Tout au moins ne faut-il pas traiter le droit canonique avec ce dédain superbe, comme une vieillerie à laquelle il ne faut plus penser.

Comme préparation à une restauration éventuelle du droit canonique, et comme moyen de se rapprocher de son esprit et d'étudier les principes toujours applicables sur lesquels il repose, il faudrait l'étudier sérieusement au séminaire, ne fût-ce que pour comprendre l'Histoire ; mais assurément ce serait dans un autre but ; et je me tiens pour sûr que beaucoup le disent inapplicable uniquement parce qu'ils ne le connaissent pas, tandis qu'ils y trouveraient, s'ils l'avaient étudié, une foule de points très pratiques et très applicables.

La science du droit canonique, à cause de son importance dans l'Histoire, à cause de ses applications possibles dans le présent et l'avenir, à cause de sa connexion intime

avec les autres sciences sacrées et de son rôle dans leur ensemble, doit donc entrer comme élément dans le système d'études du séminaire. Non pas qu'il soit nécessaire d'en étudier, et en détail, toutes les matières. Il me semble qu'une étude limitée aux éléments du droit canonique remplirait le but dont j'ai parlé. Il suffirait de montrer comment l'Église, assistée de Dieu dans l'usage du pouvoir législatif à elle conféré par Dieu, a superposé, dans sa sagesse et à la lumière de l'Esprit-Saint, à sa constitution divine essentielle, un édifice de lois humaines destinées, dans sa pensée, à sauvegarder cette constitution essentielle et divine et à appliquer l'ordre divin, le dépôt essentiel et intrinsèque. Ce dépôt, c'est la théologie intrinsèque, ce sont les choses divines et intérieures, la grâce et ses moyens, enfin tout ce qui concourt directement à la formation des saints ; et ce qui est l'objet de la *théologie intrinsèque*, c'est la vigne ou le trésor dont parle le prophète, enfin ce qui est l'objet des soins de l'Église. Mais *quoniam copia peccatorum solet fratres conturbare* ⁽¹⁾, Dieu, pour sauver ce trésor, en établissant les hommes dans l'unité de la foi, institue une Église à laquelle il donne sa constitution essentielle qui est le *mur* dont parle le prophète, et l'objet de la *théologie extrinsèque* qui contient le pouvoir législateur. Pour sauvegarder ce second dépôt, et préserver ce mur, l'Église construit un avant-mur de lois ecclésiastiques qui sont l'*antemurale* ; cet avant-mur, c'est le droit canonique, non pas de droit divin, mais de droit humain, et reposant d'ailleurs sur le droit divin.

On voit dès lors comment l'étude du droit canonique se rattacherait au traité de l'Église comme à sa source ; comment il suffirait de donner les éléments, le sens, l'esprit du pouvoir législateur et de la loi ecclésiastique.

* *

II. Il est certain que la cause du retour complet à l'étude et à l'observation du droit canonique est en faveur, de nos jours, dans le monde religieux et théologique. Le désarroi

1. S. Aug., *Psalm. adv. part. Donat.*, n. 2.

ou l'anéantissement presque complet du droit ecclésiastique, soit par l'ancien gallicanisme, soit par la Révolution, soit par la situation que nous a faite le concordat, a prouvé et fait comprendre que nous étions dans une position fautive, et que ni le culte catholique, ni le ministère sacerdotal ne pouvaient s'exercer ainsi, en dehors des lois générales de l'Église et d'après des règles arbitrairement inventées par les autorités locales, et qu'il y avait là une sorte d'examen privé en matière de droit qui n'était pas selon l'esprit de l'Église.

Ce retour a donc commencé à s'opérer. On a étudié les questions canoniques ; on les a discutées dans les journaux ; des revues spéciales ont été faites pour elles ; on a réédité les maîtres : Reiffenstuel, Ferrari, Schmalzgrueber, etc. ; on a publié de nouveaux ouvrages ; on a rétabli les cours de droit canonique dans les séminaires ; on a donné une place à ces questions dans les conférences ecclésiastiques ; on a créé des chaires de cette science dans les universités ; les conciles provinciaux et les synodes ont étudié la question de restauration du droit ecclésiastique ; enfin on s'y est mis.

Je dirai cependant que ce mouvement, heureux sous bien des rapports, et sous les rapports les plus essentiels, ne s'est pas opéré, sous tous les rapports, d'une manière heureuse et normale.

1^o Chez beaucoup, il a été et il est encore une fantaisie, une mode, une affectation sans intelligence sérieuse et profonde des vraies raisons qui exigent en effet le vrai retour à la loi ecclésiastique.

2^o Chez plusieurs, il a été un très commode moyen de faire pièce à l'autorité diocésaine qui les gênait, et contre laquelle ils étaient heureux de trouver ce puissant argument : La loi canonique ! — Car on peut avoir la loi matériellement pour soi et avoir tort ; et ceci est arrivé souvent en France, dans ce siècle, et ce n'a pas été le moindre embarras des évêques.

3^o Même chez la plupart de ceux qui, théoriquement, reviennent au droit canonique, le *gallicanisme pratique* restait vivant.

II

SITUATION ANTICANONIQUE DE L'ÉGLISE DE FRANCE

I. La situation canonique, en France, est très fautive et anormale, tellement anormale, qu'en 1873 M. Jules Simon, ministre de l'Instruction publique et des Cultes, pouvait, hypocritement si l'on veut et contre l'esprit de la constitution hiérarchique de l'Église, mais enfin avec les honneurs de la guerre et une apparence de légalité, se poser en restaurateur des lois ecclésiastiques et du droit canonique, en proposant aux évêques sinon un rétablissement complet des lois ecclésiastiques relatives à la situation des curés, au moins une organisation qui, en rendant à plusieurs et dans certaines conditions l'inamovibilité, rendait aux lois ecclésiastiques une application partielle, un commencement d'application, et rapprochait l'Église de France de la situation régulière de toutes les églises. Les évêques se trouvaient alors mis en demeure ou d'accepter, ou de paraître repousser les lois de l'Église.

Comme, en somme, cette restauration était inopportune, comme le moyen proposé était irrégulier, comme surtout l'agent qui voulait l'opérer était sans mission, les évêques protestèrent, entr'autres Mgr Freppel, évêque d'Angers (1). M. Jules Simon eut alors beau jeu pour répondre ; et, dans une lettre à Mgr Freppel en date du 14 février 1873, il répondait en effet en montrant que la mesure proposée par son décret rapprochait l'Église de France de sa situation canonique normale, et que l'article rédigé par Portalis est un attentat au droit canonique.

* * *

II. Une fois qu'on a détruit les anciennes règles auxquelles l'Église avait soumis les promotions et la distribution des postes, nécessairement, par la force des choses et par la tendance inévitable de la nature humaine, on tombera dans le

1. 6 février 1873.

système de l'arbitraire et des jugements personnels. Et n'est-ce pas un fait, que les diocèses de France sont, en grande majorité, sous ce régime? N'est-ce pas encore un fait évident; que le grand soin des supérieurs, dans les promotions, à leur insu et toujours par suite d'une tendance inévitable de la nature humaine, doit être, sous ce régime, de nommer aux postes influents des hommes sans caractère, sans volonté et sans éclat? N'est-ce pas un fait qui apparaît de toutes parts, dans l'administration actuelle des diocèses de France, et combien d'administrateurs qui n'ont pas d'autre sagesse que celle-là!

* *

III. Si aujourd'hui quelqu'un s'avisait d'écrire, dans une revue religieuse ou un journal ecclésiastique, que la France est, par le mépris du droit canonique, dans une situation anormale, fautive et mauvaise, qui doit aboutir à la perte des âmes et qui est la principale cause de cette perte; si quelqu'un s'avisait de rappeler par exemple la loi ecclésiastique qui exige du candidat, comme condition d'admission à l'épiscopat ou à quelques autres dignités ecclésiastiques, un grade dans une université catholique érigée canoniquement; si quelqu'un osait prétendre que la vieille méthode de collation des bénéfices au concours était sage et l'est encore, et que, rétablie chez nous, elle produirait d'heureux fruits; on le traiterait d'insensé, de fanatique, on le regarderait comme ridicule et digne de pitié; et les *ultramontains* feraient cela tout comme les autres.

Je dis qu'il y a, dans l'état des esprits dénoncé par ces observations, un signe du temps.

* *

IV. Il est évident qu'en France les esprits sont très peu disposés à faire bon accueil à quelques-unes des idées que j'énonce ici, par exemple pour le rétablissement des *concours* comme moyen de juger de la dignité des prêtres, et comme norme de la collation des bénéfices. Beaucoup, en me lisant,

me regarderont comme un insensé. Tant pis, je suis avec l'Église, je suis fort, et je maintiens que parmi les lois de l'Église et les institutions catholiques, même celles qu'on attaque le plus, même celles qui sont regardées chez nous comme surannées et impraticables, et rejetées à ce titre même par des hommes vertueux et d'ailleurs éminents, même ces lois ont toujours une raison profonde et dogmatique ; on aura beau dire, le retour à la vieille législation catholique sera toujours, de toutes les combinaisons, celle qui aura le moins d'inconvénients ; le reste, ce sont des expédients, des inventions de la sagesse humaine — *Humanæ sapientiæ verba* ; les vieilles institutions catholiques, les lois de l'Église, les principes, les moyens traditionnels, c'est l'Église, c'est la force de l'Évangile, c'est la vertu divine que Dieu a mise au service de ses fidèles — *Non erubesco Evangelium ; virtus enim Dei est in salutem omni credenti* (1).

* * *

V. Le droit canonique ne souffre plus, il est mort. Si on l'enseigne encore, c'est au même titre que l'archéologie. Il existe d'ailleurs nombre d'esprits qui se disent *très ultramontains* et qui rient beaucoup ; quand on leur soutient qu'une des causes de la souffrance de l'Église, en France, c'est l'abandon des lois de l'Église, et qu'un des remèdes les plus efficaces, c'est leur rétablissement. Le rétablissement du droit canonique, quelle idée aussi ! Peut-on avoir des idées pareilles !...

Je ne répondrais pas qu'il fût impossible de trouver quelque séminaire diocésain où le cours de droit canonique n'existe pas, et où il existe un cours pour la greffe des arbres et la plantation des asperges. Pourquoi pas, tout est dans tout ! Les anciens cherchaient l'union des sciences dans la théologie ; nous cherchons, comme les encyclopédistes, l'agglomération des sciences sans la théologie. Au moins, si cela se trouvait, je ne dirais pas qu'en ce lieu privilégié l'enseignement n'est pas pratique.

* * *

VI. La situation canonique actuelle, en France, c'est le *gallicanisme pratique*, c'est-à-dire le maintien, dans l'ordre pratique, de la situation qu'a produite le *gallicanisme doctrinal*, et qui est sa réalisation dans la vie et le fonctionnement des institutions ecclésiastiques.

* * *

VII. En fait d'administration ecclésiastique, comme dans la pratique des méthodes d'études, rien n'est arbitraire et despotique comme l'ignorance; elle ne connaît pas le dogme révélé, celui de Dieu, elle en imagine un autre; et il faut voir! Celui-ci n'a pas mission pour former les intelligences et pour vaincre. Comme elle ignore les lois de Dieu et de l'Église, elle en forge qui n'ont pas mission pour sauvegarder la foi populaire, et il faut voir avec quelle énergie elle les applique et les sanctionne!...

* * *

VIII. Quand on aura rétabli les vraies études ecclésiastiques, et qu'à leur lumière on examinera la question du rétablissement des lois canoniques, on s'apercevra que le droit canon n'est pas ce qu'on avait pensé, on verra d'abord qu'il est une belle science, une science même de principes et susceptible d'aperçus fort grands et fort profonds, que son application pratique n'est pas si difficile, qu'elle est utile et nécessaire chez nous, et qu'enfin son abandon explique, en grande partie l'impuissance à laquelle s'est trouvé réduit, chez nous, le clergé le plus vaillant du monde. On verra que le droit canonique est autre chose qu'une sorte d'archéologie curieuse, morte, et purement spéculative.

III

LE PRINCIPE DE L'INQUISITION

I. Avant d'entrer dans l'exposition et la discussion des faits, il est toujours essentiel de bien s'éclairer sur la question des principes. Voyons donc d'abord quelle est l'idée fondamentale de cette institution.

Supposons que quelqu'un, homme ou société, soit en possession d'une vérité connue avec certitude et d'une application nécessaire dans le domaine où il a autorité et mission pour l'appliquer. Si un autre, homme ou société, vient enseigner une doctrine contraire et, par conséquent, fautive, quelle attitude devra prendre le premier ? Évidemment, il doit repousser ce qu'il sait contraire à la vérité qu'il est chargé de défendre.

On serait moins hostile et moins injuste envers l'Inquisition, si, au lieu de la juger avec les idées modernes et sur un état de choses qui n'est pas vieux, on prenait pour base de son jugement les principes de la foi sur les droits de la vérité et sur la défense que l'État doit à l'Église, « si, au lieu d'arrêter ses regards sur une inquisition dénaturée, on considérait la donnée primitive de ce tribunal et sa réalisation complète dans la Congrégation du saint Office (1). »

Quand même l'Inquisition serait une institution toute ecclésiastique dans son origine et son exercice, elle ne devrait choquer personne ; car il n'y a rien en elle que de très conforme aux principes, et de très simple pour le plus élémentaire bon sens. Mais elle n'est purement ecclésiastique à aucun de ces deux points de vue, car elle n'a pas été établie par l'Église en tant qu'elle est une sanction pénale, et elle n'était pas exercée directement par l'Église ni au nom de l'Église, qui aurait pu y avoir, mais n'y avait pas de part.

Je n'oserais adopter cette manière de défendre l'Inquisition, si je ne la trouvais que dans les auteurs catholiques libéraux ; mais je la trouve dans tous les écrivains qui ont étudié sérieusement et sainement la question. Ainsi, c'est ce que dit J. de Maistre dans ses *lettres sur l'Inquisition d'Espagne*.

Balmès ne dit pas au juste l'origine et le caractère laïque ou ecclésiastique de l'Inquisition ; mais il ne contredit pas ce que je viens de dire ; il fait même intervenir, pour défendre l'Inquisition, un considérant qui s'en rapproche : c'est que

1. Lacordaire, *Mémoire pour le rétablissement des Frères Prêcheurs*, ch. vi.

les hérésies contre lesquelles elle fut instituée, s'attaquaient autant à l'ordre social qu'à la religion (1).

* * *

II. L'Inquisition, comme fait historique, doit encore être rapportée à cet ensemble d'institutions pour la préservation, la défense et le développement de la foi dont le moyen âge est rempli, et qui surgissent avant les grands siècles doctrinaux de la scolastique.

La grande affaire du moyen âge a été la pureté des doctrines et leur grande efflorescence. Pour procurer cela, il a fallu des institutions capables de développer largement la foi, mais en même temps aussi de la préserver de toute atteinte. C'est pour cela qu'au XII^e siècle, dans le moment même où se prépare la scolastique, l'Inquisition naît. Pendant tout le moyen âge, elle fonctionne et travaille à extirper les erreurs. C'était l'éducation du monde, il fallait bien la lui donner pure et l'habituer à penser juste, pour quand viendrait le grand choc des erreurs modernes. A ce point de vue, l'Inquisition est une institution parallèle à la scolastique, et appartient au même mouvement vital. C'est grâce à ces moyens préservateurs qu'il est resté un fond de vérité et d'intelligence chrétienne dans la société d'Europe. Qui sait où nous en serions, si on n'avait pas pris ces moyens.

IV

PENSÉES DÉTACHÉES

I. Le christianisme, par une foule d'idées qu'il apportait dans ses dogmes et ses institutions et qui rectifiaient les notions de droit, de justice, de châtement, de pardon, de crime, d'innocence, de responsabilité, d'autorité, d'obéissance, de conscience, de devoir, etc., en même temps qu'elles conciliaient la justice avec la miséricorde, et prenaient l'homme par ce qu'il y a en lui de plus profond, le christianisme établissait un type immortel, immuable, clair et certain de

1. Balmès, *Protestantisme compare au catholicisme*, t. II, ch. 36-37.

législation. Les législateurs humains n'avaient qu'à méditer la doctrine chrétienne pour s'en inspirer et y puiser les meilleures idées. C'est ce qu'ils ont fait ; on s'en aperçoit à la sagesse de leurs institutions ; c'est ce qu'ils ne font plus, on s'en aperçoit aussi.

* * *

II. Le droit canonique prend sa source dans la théologie dogmatique, à cet endroit du traité de l'Église où l'on démontre l'institution divine de l'Église sous la forme d'une société parfaite avec pouvoir législatif et coercitif. Aussi, le premier soin à prendre est de bien pénétrer les étudiants de ces doctrines et de ces principes ; tout le reste découle de là. Il faut les prémunir contre ces idées fausses et ces théories libérales qui désossent l'Église en lui ôtant tout son pouvoir.

* * *

III. La discipline ecclésiastique, en réglant les circonstances extérieures de la vie chrétienne et sacerdotale, est un puissant préservatif pour la vie intérieure du prêtre, pour la dignité et la force surnaturelle et doctrinale du clergé, pour l'orthodoxie, la conservation et le bon gouvernement des peuples chrétiens.

* * *

IV. J'ai connu un esprit éminent qu'on avait enfermé, dans la verdure et la force de sa jeunesse et de son talent, dans un cours de droit canonique, de ce droit canonique comme on en fait chez nous. Il avait une vue de génie ; il dut essuyer une guerre atroce, puis, de guerre las, s'en aller vaincu, honni, avec la vindicte diocésaine publique à ses trousses. J'ai toujours soupçonné qu'un peu ou beaucoup de jalousie s'était glissé parmi les motifs de l'opposition qu'il subissait, et je crois que ce motif n'est pas assez rare.

* * *

V. L'Église catholique n'a jamais succombé à la tentation qu'ont pu avoir ses chefs et à la proposition qui lui a été

faite souvent, de profiter de sa grande autorité pour établir, dans ses lois et ses méthodes d'enseignement ou de ministère, un système de réglementation uniforme et minutieuse. Toujours elle a laissé place pour les initiatives privées, les génies originaux, les besoins particuliers ; toujours elle a su s'approprier aux circonstances et aux traditions, joignant à la fixité qu'elle doit garder dans ses caractères essentiels, comme *Église catholique*, la souplesse et la variété dans les formes secondaires sans lesquelles elle ne pourrait adapter ses institutions aux besoins des *Églises particulières*.

* * *

VI. La liturgie est la vie pratique de l'Église ; elle a une signification dogmatique très profonde, et qui contient un enseignement salutaire. C'est toute une science très élevée qui se fonde avec la théologie, mais qui en est distincte, la science du symbolisme sacré.

CHAPITRE IX

L'Église et les Hérésies.

I

MARCHE THÉOLOGIQUE DE L'HÉRÉSIE (1)

J'ai dit souvent à mes élèves que l'hérésie suit, dans ses attaques contre la doctrine révélée, une marche logique, régulière, éminemment théologique; j'en ai expliqué la raison fondamentale dans ma question préliminaire d'Histoire à la première époque (2). Je montrais que cette marche, on peut la suivre à travers les âges; démêler, dans les attaques du démon contre l'Église, un plan suivi, habile, insinuant, dont l'exécution a précisément occasionné la composition de nos traités de théologie.

Je sentais bien, je pressentais plutôt que c'était vrai en thèse générale, et qu'une étude moins encore détaillée que large et théologique de l'Histoire du dogme, pourrait justifier cette appréciation; et qu'ainsi l'histoire chronologique du dogme et son histoire logique, ce que Klée appelle l'Histoire générale extrinsèque et l'Histoire spéciale intrinsèque du dogme, se concilient dans cette thèse (3). Mais, pourtant, que de difficultés je voyais, pour faire rentrer dans ce plan toutes les hérésies, je ne dis pas seulement les petites hérésies.

1. Voir t. III, liv. II, ch. II, § II. — *Le christianisme et l'erreur*; et liv. III, ch. IV. *La foi et les hérésies*.

2. *Le cours d'histoire* de J.-B. Aubry sera publié en son lieu; il formera une des parties les plus remarquables et les plus riches de son œuvre.

3. Klée, *Hist. du dogme cath.*, t. 8-13.

sies, mais même les grandes, et pour les laisser, dans ce plan ainsi conçu, à la place que le temps leur a donnée.

Ainsi, dans la première époque, je pouvais bien montrer que les hérésies des trois premiers siècles attaquent les vérités contenues dans le traité de la religion, ou les vérités fondamentales du christianisme sur Dieu, la création et la religion. Mais quand je voulais considérer la persécution sanglante comme une grande controverse théologique contre le fait dogmatique de l'existence de l'Église et de sa divinité, je m'avouais que, pour justifier mon idée de marche théologique de l'hérésie, cette controverse serait mieux venue après celle qui se compose de toutes les hérésies de la première époque.

Pour la seconde époque, je voyais bien que les vérités sur Dieu, la création et la religion, ayant été attaquées par l'hérésie et défendues par l'Église, et la question étant close, il fallait maintenant passer aux vérités qui sont le point de départ non plus de la religion *in abstracto*, mais du christianisme *in concreto* : savoir, d'une part, l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel et sa chute, de l'autre, le mystère double et un de l'Incarnation et de la Rédemption, et que c'est bien là ce qu'ont attaqué et fait expliquer et définir les pélagiens et les semi-pélagiens pour la première chose, les ariens, les nestoriens, les monophysites et les monothélites pour la seconde chose. Mais il y avait là le schisme des donatistes qui me gênait, et que j'aurais mieux aimé voir venir plus tôt, par exemple avec la persécution, ou attendre plus tard jusqu'aux luttes protestantes. Le pélagianisme même me gênait.

J'avais encore des vues du même genre, et des embarras identiques pour les siècles suivants, jusqu'au XI^e. Après les erreurs et la doctrine sur la grâce, je m'expliquais bien les erreurs et la doctrine sur les sacrements ; mais le schisme de Photius, sa préparation et ses suites venaient encore s'intercaler malencontreusement dans mes observations sur la marche théologique de l'erreur.

Même difficulté pour la période suivante, du XI^e siècle à

Luther. Je voyais bien que les hérésies de ce temps sur la morale viennent logiquement après les traités et les hérésies dogmatiques ; mais que faisaient dans cette marche les précurseurs du protestantisme, ces rationalistes du moyen âge qui ont exagéré la méthode rationnelle si bien appliquée par la scolastique ? Je ne me les expliquais pas. Et le protestantisme lui-même venait bien après toutes ces hérésies sur l'ordre surnaturel, pour en faire la synthèse ; mais comment lui-même réunissait-il dans un seul système tant d'erreurs si diverses et placées, dans nos traités de théologie, à des endroits si différents ? Il attaquait l'Église en même temps que l'ordre surnaturel, les sacrements en même temps que la grâce et le péché originel ; par conséquent, ici plus d'ordre logique, plus de marche théologique.

Puis, le jansénisme, à son tour, me déroutait, en revenant déplorablement sur un ordre de questions déjà vues, sur le traité de la grâce déjà attaqué et composé. Puis le rationalisme et le gallicanisme. Enfin la controverse révolutionnaire achevait de me confondre, en retournant sur les principes si souvent touchés de l'autorité de l'Église ; et je me demandais si la marche des hérésies n'allait pas, pour le coup et depuis le protestantisme, en rétrogradant en un sens inverse de celui qu'elle avait suivi jusque-là.

On m'objectait tout cela. Je répondais aux objections, je me répondais à moi-même, et je tâchais de me persuader qu'il ne fallait prendre mon observation qu'en thèse générale ; que je ne prétendais pas l'appliquer jusque dans les détails, mais seulement dans la marche générale et dans la suite des idées dominantes de chaque époque.

Mais je sentais bien que la réponse était faible, et ma conscience criait. Je voyais bien que cette marche générale de l'hérésie péchait, dans mes explications, par bien des endroits, et je me demandais souvent si ce n'était pas une illusion que j'avais eue là, et si je ne serais pas obligé ou bien de donner des entorses au sens de l'Histoire, pour la défendre, ou de l'abandonner, après de plus mûres recherches, ce qui pourtant me faisait de la peine.

Or, voici la conciliation de ma théorie avec toutes ces difficultés.

I. A la base de l'enseignement de l'Église, ou plutôt à la source de toute tradition, à l'origine de l'Église, société enseignante, nous trouvons Jésus-Christ, auteur du christianisme et fondateur de l'Église. Jésus-Christ, en tant qu'il est révélateur, source de la tradition, auteur de l'enseignement sacré qui se développe par l'Histoire, Jésus-Christ tient dans ses mains et lègue au monde deux grandes choses : 1^o le christianisme dans son fonds intime, dans son essence intrinsèque, savoir la Rédemption, la restauration de l'homme, la grâce, les sacrements, la morale — appelons tout cet ensemble d'institutions l'économie de l'ordre surnaturel — 2^o l'Église, forme extrinsèque du christianisme, sa constitution, sa hiérarchie, sa méthode, ses notes, ses propriétés, ses droits, son infailibilité — appelons tout cet ensemble d'institutions la constitution de l'Église. Par conséquent, deux grands faits dominant l'Histoire ecclésiastique, et peuvent servir de points centraux auxquels nous rattachons tous les faits qui la remplissent : situation politique, enseignement doctrinal, etc.

La doctrine chrétienne, la théologie, ayant à raisonner sur ces deux ordres de faits, ayant à expliquer ces deux choses, se compose de deux traités distincts, connexes et parallèles : traité du Surnaturel dans toutes ses applications et manifestations, traité de la Constitution de l'Église dans tous les exercices de sa mission. De là vient que tout le travail de l'étude théologique se résume à la connaissance parfaite de deux grandes notions qui sont comme les meilleurs fruits de la science théologique, le principe et le couronnement de cette science : 1^o *notion de l'ordre surnaturel* qui est le fonds même du christianisme, l'objet intime et final de l'institution de Jésus-Christ ; 2^o *notion du principe d'autorité* qui est le principe générateur de la constitution de l'Église, le mode déterminé par Jésus-Christ et selon lequel l'ordre surnaturel doit être appliqué dans le monde.

II. Ceci étant posé, vu la nature, la stratégie, la méthode

de procéder et la mission de l'hérésie — car l'hérésie est un être intelligent, unique, toujours le même, qui agit et continue d'agir selon un plan — elle devra nécessairement, pour battre en brèche l'Église, s'attaquer à ces deux choses en même temps, et tâcher de les détruire ou de les dépraver l'une et l'autre. De là deux grandes séries d'attaques contre la doctrine catholique, deux grandes lignes d'hérésies que suit toujours l'erreur dans ses attaques, et dans lesquelles on peut faire rentrer, aligner toutes les controverses soulevées, tous les systèmes imaginés contre la doctrine et condamnés par elle. Et ainsi on s'explique pourquoi nous trouvons, à chaque époque, en même temps une erreur ou une question sur l'un des points de la théologie intrinsèque, et une autre sur la théologie extrinsèque.

Aussi, selon moi, on ne peut pas dire à proprement parler que les traités de l'Église, de la Tradition, de la Foi, etc., viennent logiquement en avant de la théologie, comme la porte par où on y entre, ou après, comme la forme sous laquelle elle nous est présentée ; mais bien simultanément, comme deux séries de questions distinctes, connexes et parallèles. Et, dans une école où l'on pourrait avoir deux cours de dogme, l'un serait sur l'Église, l'autre sur l'ordre surnaturel.

III. Cette règle posée, une double série d'observations, cohérentes entre elles et se rattachant à un fait capital, se présentent dans chaque époque ; avec ces deux idées, la multiplicité des faits qui, autrement, serait embarrassante pour l'étude synthétique et complète, fatigante, insupportable pour l'esprit, et rendrait impossible la vue d'ensemble, la multiplicité des faits, dis-je, se coordonne, s'explique ; les faits viennent s'aligner, comme d'eux-mêmes, le long de l'Histoire. Nous devons trouver, dans l'Histoire de l'Église, la même marche de l'hérésie avançant progressivement sur ces deux lignes parallèles, et développant, alignant ses négations ou ses faux concepts dans leur ordre gradué, et l'Église développant, dans le même ordre, et alignant contre l'hérésie les points de son enseignement et les monuments

de sa prédication, c'est-à-dire les productions de ses docteurs et les définitions de sa foi.

C'est pourquoi Klée (1) me paraît s'être trompé, non pas en adoptant pour l'*Histoire des dogmes* la méthode historique spéciale ou de monographie de chaque dogme, mais en croyant qu'il n'est pas possible de faire l'Histoire générale des dogmes dans leur ordre chronologique, tout en laissant chaque dogme à sa place logique en même temps qu'à sa place chronologique. Il dit avec raison que ce travail d'Histoire générale des dogmes se confondra avec l'Histoire, attendu que chaque dogme viendra à sa place chronologique; je le crois, et je crois qu'il est temps que l'Histoire de l'Église prenne cette forme et se réduise à ce travail. Mais je crois aussi qu'en même temps ce travail se confondra encore avec la théologie dogmatique, dans sa partie traditionnelle, attendu que chaque dogme y viendra encore dans son ordre logique. Je suis persuadé que, surtout pour la théologie intrinsèque, une étude approfondie des hérésies de troisième et quatrième ordre à ce point de vue (je ne fonde mes observations que sur celles de premier et de second ordre) aurait pour résultat de confirmer mon observation et de montrer que son application s'étend plus loin encore qu'aux lignes principales et vagues et qu'aux divisions générales des traités. Je crois encore qu'il est temps que la théologie dogmatique prenne cette forme traditionnelle et vivante qui a les avantages de toutes les autres méthodes ensemble, et, de plus, d'être vivante, de prendre les doctrines dans le vif des faits, de suivre la chaîne de la Tradition de l'Église anneau par anneau, d'être la vraie forme de l'enseignement positif et magistral qui convient à l'Église enseignante et, en même temps, de répondre à tous les besoins que la polémique a créés. N'est-ce pas là un commencement de cette synthèse annoncée par Gratry entre toutes les sciences (2)?

IV. En effet, dans la trame générale des dogmes chrétiens, on peut distinguer diverses séries graduées; les anneaux qui

1. *Ibid.*, t. I, p. 13-15.

2. Gratry, *Logique*. — Alzog, *Hist. de l'Église*, § 13, p. 29.

composent la première série se rapportent aux doctrines sur Dieu en lui-même et dans ses œuvres relatives à la création; les anneaux de la seconde série se rapportent aux doctrines sur Jésus-Christ et son œuvre de rédemption. Or, voyons d'abord la première époque; tous les systèmes que nous y rencontrons, se débattant contre l'Église, peuvent se réduire à deux groupes d'hérésies: 1° *L'hérésie intrinsèque*, se composant d'une fourmilière de systèmes groupés sous le nom générique de gnosticisme; les uns petits et passagers; les autres immenses dans l'espace, complets dans leurs innovations et leurs négations, et persistants dans la durée, sur les vérités dont l'exposition compose ici le traité de la Religion: Existence, nature, unité de Dieu, création, culte qu'on doit à Dieu, etc.; sur les vérités qui sont le fondement de cette religion *in abstracto*, et précèdent le christianisme proprement dit ou la religion chrétienne *in concreto*. 2° *L'hérésie extrinsèque* contre la forme du christianisme et contre l'Église, savoir: la persécution sanglante considérée comme controverse théologique contre la divinité du christianisme et le droit de l'Église à l'existence — dans cette controverse, les hérétiques et surtout les philosophes païens sont les persécuteurs, les défenseurs de l'Église sont les martyrs et surtout les apologistes. Dans la même catégorie rentrent les schismes qui commencent à se montrer au XIII^e siècle.

V. Je passe à l'époque suivante, de Constantin à Charlemagne. Ici encore nous trouvons le même travail:

1° *L'hérésie intrinsèque*. Comme je l'ai dit plus haut, les vérités sur Dieu, la création, la religion, ayant été attaquées et définies, la question est close; il faut passer aux vérités qui sont le point de départ non plus de la religion *in abstracto*, mais du christianisme *in concreto*, savoir: la restauration de l'homme déchu par la rédemption de Jésus-Christ. Cette doctrine, à son tour, se compose de deux grands faits connexes: l'Incarnation du Verbe, la nécessité de la grâce pour l'homme déchu. Deux hérésies arrivent qui se chargent respectivement de ces deux points: Arius attaque la divinité du Verbe et de Jésus-Christ, et Pélage la nécessité de

la grâce. Ces deux erreurs ont, entre elles, un lien très intime qui m'explique leur rencontre chronologique dans l'Histoire.

On peut bien se demander — le pélagianisme et le jansénisme traitant tous deux de la grâce — pourquoi, si ma loi est vraie, ces deux erreurs sont si séparées, et si ce n'est pas là une dérogation à mon observation. Je ferai remarquer que le pélagianisme est plus encore une hérésie sur l'élévation, la chute et la restauration à l'ordre surnaturel en tant qu'occasionnant et exigeant la Rédemption, que sur la grâce et ses opérations en nous — comme le jansénisme. Et, qu'en conséquence, le pélagianisme, dans le cycle des hérésies, vient très bien vers le temps de l'arianisme et tant soit peu après. Et qu'ainsi il y a ici, dans la théologie intrinsèque, une nouvelle division des questions théologiques en deux séries, les unes sur l'état de l'homme déchu, les autres sur le mode dont il a été restauré. De là aussi cette double ligne d'hérésies qui se suivent si logiquement, chacune dans sa sphère, avec une telle connexion entre les deux sphères ; les unes sur l'incarnation : arianisme et semi-arianisme, nestorianisme, monophysisme, monothélisme ; les autres sur la grâce : pélagianisme, semi-pélagianisme.

2^o Pendant ce temps-là, la théologie extrinsèque va son chemin. La question de l'existence de l'Église et de la divinité du christianisme est tranchée ; dans l'ordre logique, il faut passer à celle de la constitution fondamentale de l'Église. Les schismes se chargent de cela ; ils ne manquent pas. Nous avons ceux du III^e siècle, dont les traces persistent, et qui sont même dans leur feu. Puis celui des donatistes vient formuler toute la théorie de l'erreur contre la constitution de l'Église, et donner occasion à saint Augustin de formuler la théorie catholique, dans ses superbes ouvrages contre les donatistes, qui sont la mine du traité de la Tradition. La même pensée est développée pendant les siècles qui amènent le *Commonitorium* de saint Vincent de Lérins. Les schismes se multiplient, surtout dans l'Orient qui, entr'autres dans celui d'Acace, prélude historiquement au

schisme de Photius, théologiquement à la controverse sur la primauté du pape.

VI. Il y a, vers ces temps, une période qui semble celle du repos ; elle va du VI^e au IX^e siècle ; et il semble qu'il y ait ici peu d'occasions d'appliquer mon observation. Je ne connais pas l'Histoire assez à fond, pour voir ce qu'on y trouverait ; mais voici ce que je propose, en attendant mieux :

Cette période est celle de la transition, pour les hérésies comme pour la forme de l'enseignement sacré ; elle est celle où l'Église *installe sa constitution* dans le monde, *lutte contre la barbarie*, et *produit ses fruits surnaturels de sainteté*, ce qui est la conséquence de sa double victoire sur les deux lignes d'hérésies. — Du reste, vu que, pendant la période de silence que je viens de décrire, les hérésies et les schismes antérieurs persistent, peut-être faut-il simplement ranger la soi-disant période de silence dans la précédente.

VII. Dans la période suivante, du IX^e au XI^e siècle, nous avons :

1^o Les hérésies intrinsèques sur les sacrements. Elles sont naturellement la conséquence des précédentes sur l'Incarnation, comme la doctrine chrétienne sur les sacrements est, tout naturellement, la conséquence de la doctrine chrétienne sur l'Incarnation dont ils sont les organes. C'est ce que démontre Mgr Gerbet, dans ses *Vues sur le dogme catholique* de la pénitence (1). Mais une remarque importante à faire, c'est que si, dans l'époque précédente, il y avait, dans l'hérésie intrinsèque, deux lignes d'erreur, ici, ces deux lignes se confondent, se réunissent, se synthétisent, les sacrements n'étant les organes de l'Incarnation qu'en tant qu'ils sont les vases de la grâce. — Autre remarque relative à la place que tient, dans ces controverses, celle relative à l'Eucharistie ; il fallait s'attendre à ce que cette place fût importante, vu le rôle que l'Eucharistie, comme sacrifice, joue dans l'Église et parmi les sacrements comme organes du sacrifice de Jésus-Christ.

2^o Les hérésies extrinsèques. Le schisme de Photius compose le traité de l'Église romaine et du Pape.

VIII. La période du XI^e siècle à Luther est le couronnement de ce premier travail théologique sur la doctrine chrétienne, et achève cette première revue des dogmes un par un.

1^o L'hérésie intrinsèque s'attaque à la *morale* qui est la conséquence du dogme. Les sectes manichéennes, conservées dans le silence de l'Orient, reviennent à la vie, pour rapporter en Occident leurs principes de morale pris au cœur même et à la racine de leur dogme contre l'unité de Dieu. Je prouve, dans mon *Cours d'Histoire ecclésiastique* (1), que le dogme de l'unité de Dieu, bien qu'il paraisse tout spéculatif, est la règle de la loi morale. Aussi, ce qui fait ici la logique de l'hérésie, c'est qu'elle va précisément chercher, dans ce premier article du dogme, le premier principe d'une morale hérétique.

2^o L'hérésie extrinsèque termine aussi très bien la série des erreurs sur l'Église par le rationalisme des précurseurs du protestantisme, lesquels, en détruisant la notion de la foi, forçant l'Église à en affirmer le principe, mettent ainsi le couronnement à l'édifice de son enseignement, préparent les luttes du protestantisme qui est la synthèse des hérésies, et donnent à l'Église occasion de se préparer elle-même à une prédication immense, complète et synthétique de ses doctrines.

IX. A l'arrivée de Luther, le tour du cadran est fait ; il semble que le même travail recommence, mais plus en grand, et que l'Église ouvre une nouvelle période qui n'est que le développement de la première. Alors commence une nouvelle époque, un travail totalement différent, et comme une nouvelle Histoire de l'Église. Les mêmes lois sont certainement encore applicables ; c'est ici encore et surtout l'enseignement de l'Église qui fait le fond de sa vie, et qui est l'objet principal, l'objet final des attaques de l'enfer ; mais il y a, dans ces attaques, des différences essentielles, une transformation complète.

D'ailleurs, les hérésies, depuis Luther, sont trop près de nous, pour qu'on puisse les grouper de manière à saisir leur ensemble, pour qu'on embrasse bien leurs rapports et le résultat auquel elles aboutissent. Les hérésies modernes ne sont pas encore assez fossilisées, pour qu'on puisse relever et étudier leurs couches sans s'y embrouiller. Toutefois, il y a des éléments pour ce travail, il y a des grandes lignes qui ne peuvent être inaperçues ; et l'histoire des derniers temps surtout a donné bien des solutions et avancé beaucoup ce travail, en terminant bien des controverses. Je vais terminer par un très court aperçu de la marche de l'erreur.

X. A partir du protestantisme, il reste bien encore les deux objets de la doctrine que j'ai dits et, par conséquent, encore les deux lignes d'hérésies ; mais Luther les réunit ; dans son système, elles se fondent en une théorie plus complète, en une hérésie plus radicale. De sorte que Perrone a pu dire que toute hérésie est un protestantisme incomplet et inconséquent. En effet, comme, dans le catholicisme, il y a deux enseignements, celui sur l'Église, et celui sur l'ordre surnaturel, le premier portant le second ; et que les hérésies sur un des deux points ne niaient pas, mais portaient à nier l'autre ; ainsi, le protestantisme a aussi sa double doctrine ou se compose de deux hérésies. Et comme sur chacun de ces deux enseignements le protestantisme reprend toutes les autres hérésies, et en réunit les principaux dogmes ; il s'en suit que le protestantisme est une immense synthèse de toutes les hérésies, et que le travail de l'Église contre lui est une synthèse de toute la doctrine catholique.

XI. Après le protestantisme, toutes les hérésies sont des conséquences du principe protestant ; et ma tâche, à partir de cette époque, consistera à montrer, dans toute cette suite d'erreurs, la réunion de toutes les hérésies en un faisceau, sous le nom générique d'erreurs protestantes.

1^o Une observation qu'il faudra y faire, c'est que, à l'instar du système de Luther, leur type, toutes ces erreurs réunissent toujours les deux séries d'hérésies. Nous en avons un exemple dans le rationalisme, parti du protestantisme et

aboutissant à la Révolution ; le rationalisme nie tout à la fois, surnaturel et autorité.

2° Il reste à chercher comment ce faisceau d'erreurs, dans son ensemble, c'est-à-dire depuis Luther jusqu'à nous, est bien à sa place logique là où le temps l'a placé. Ceci est encore assez facile.

3° Ce qui semble plus difficile à trouver, c'est que la suite respective des erreurs protestantes, entre elles, continue bien toute la suite du travail théologique accompli par l'hérésie avant Luther.

XII. Enfin, il faudra conclure que les erreurs modernes aboutissent au radicalisme, et que le concile du Vatican clot très bien la controverse.

II

PENSÉES DÉTACHÉES

I. Les erreurs théoriques sont les vraies causes des crimes, des révolutions, des malheurs sociaux, des ruines. Si lointain que paraisse le rapport entre ces causes et ces effets, il est direct, et il n'est méconnu que parce qu'il est souvent souterrain. Mais une intelligence éclairée par la clairvoyance de la foi peut le retrouver et le suivre.

*
* *

II. Saint Augustin ouvre son livre *De utilitate credendi*, par une distinction entre l'hérétique et celui qui croit aux hérétiques. L'hérétique, selon lui, est celui qui, en vue d'un intérêt humain, établit ou admet de nouvelles et fausses idées en place de la vérité religieuse ; celui qui croit aux hérétiques est séduit et entraîné de bonne foi par une apparence de vérité et de piété.

Plus loin, il remarque que les manichéens étaient bien plus habiles et donnaient bien plus de soins à réfuter leurs adversaires, que sûrs et fermes à prouver leurs propres dogmes ; et c'est ce qui lui donna ses premiers soupçons ; car il ne trouvait pas, dans leur enseignement, un terrain

où se reposer. Il ajoute qu'il faut très peu de science pour faire consister son enseignement à disputer et à réfuter au long et avec violence, les systèmes des autres, même si ces systèmes sont des erreurs vulgaires.

* *

III. Pourquoi Genève est-elle, plus qu'une autre ville, la *Rome du protestantisme* ?

Cela tient et au tempérament du peuple qu'elle nourrit, et au caractère du réformateur par qui elle a été enseignée. C'est la *ville* doctrinale.

* *

IV. Toute secte séparée du centre de l'unité est un protestantisme plus ou moins complet, plus ou moins conséquent avec lui-même, puisque le principe même en vertu duquel on se sépare ne peut être que le principe protestant.

CHAPITRE X

L'Église et les Hérésies (*suite*).

II. Le protestantisme.

I

COMMENT LE PROTESTANTISME DÉTRUIT L'ESSENCE MÊME DU CHRISTIANISME

I. Deux grands principes dominant toute l'histoire et la vie même de l'Église, l'un comme base, l'autre comme couronnement ; le premier est celui sur lequel l'Église repose sur la terre et qui explique sa conduite, justifie ses actes et donne la mesure de ses droits, c'est le *principe d'autorité appliqué en elle sous la forme d'une hiérarchie vivante et ramenée à l'unité de commandement* ; le second, par lequel l'Église touche au ciel, qui explique sa fécondité, justifie sa foi en sa propre vertu, et donne la raison de ses espérances, c'est la *notion de l'ordre surnaturel* auquel elle a été préparée, dans lequel elle vit, et dont elle dispose en maîtresse. — En d'autres termes, l'un de ces principes est l'âme, l'autre le corps ; l'un est la matière et le fond, l'autre la forme et le vêtement du christianisme.

Or, ces deux principes ont été détruits ou faussés par le protestantisme ; et c'est dans ce sens que le protestantisme ruine le christianisme par sa base, en niant ou en falsifiant les deux principes qui sont l'essence même du christianisme. En détruisant le principe d'autorité, le protestantisme détruit le principe de la foi qui repose sur celui-ci, en sorte qu'il

livre la raison humaine à sa propre lumière, la réduit à la seule valeur de sa propre investigation. Or, livrée à elle-même, la raison ne peut aboutir qu'au doute. Aussi, de fait, le protestantisme ne conduit plus qu'au doute ; et c'est encore son meilleur fruit, car il en produit d'autres qui sont la négation radicale et la révolution complète.

Objection sur le principe de libre examen : Nous, catholiques, nous rejetons le libre examen comme règle de foi ; et cependant n'est-il pas le fondement même de toute notre foi ? car nous ne croyons les vérités chrétiennes que parce qu'elles nous sont enseignées par une autorité dont notre raison, par son libre examen, a pesé et jugé la valeur.

Réponse : Ce dont notre raison a jugé ainsi, ce n'est pas la foi même, mais le fait historique. Notre raison, par son libre examen, n'est donc pas *règle de foi*, mais *témoin du fait*.

Notre raison ne juge que des principes extrinsèques de la foi, et non de ses principes intrinsèques ; tandis que chez les protestants c'est le contraire.

L'opération de notre raison n'est même pas, à proprement parler, un jugement, *multo minus* un libre examen ; mais une constatation, un regard jeté sur un fait éclatant. Ce regard jeté, la raison demeure libre, sans doute, mais pas plus que celui qui a vu le soleil n'est libre d'avoir vu ou de n'avoir pas vu le soleil. Or, cette constatation, elle est toujours nécessaire à l'homme ; on peut même dire qu'elle l'est aux Saints du ciel, puisque la vue de Dieu dont ils jouissent est encore une opération humaine, un acte de la raison, en ce sens que c'est leur raison qui perçoit ; or, peut-on appeler leur vision un libre examen ? Dans ce cas, il n'y aurait plus d'autorité nulle part, et le libre examen serait la seule règle non seulement de la foi religieuse, mais aussi de gouvernement soit politique soit domestique.

**

II. Le protestantisme n'était que la première tentative pour ramener l'intelligence humaine vers la raison pure, vers

le rationalisme, c'est-à-dire vers la destruction totale, complète et achevée du christianisme surnaturel, en lui faisant abandonner la révélation, c'était la première étape de ce voyage vers l'exil. Je dis la première logiquement, car chronologiquement, je le sais bien, il y avait depuis longtemps des apostats plus ou moins radicaux de la révélation ou de la foi catholique complète au nom du libre examen, et c'étaient précisément des protestants ; c'était, et ce ne pouvait être qu'au nom d'un libre examen plus ou moins hardi et conséquent avec lui-même qu'ils secouaient le joug de notre foi. Il n'y a pas d'hérésie qui ne procède de là, et qui ne doive reconnaître là son principe et l'œuf d'où elle est sortie. Ajoutons que le protestantisme n'a pas achevé son œuvre, qui était de déraciner l'idée surnaturelle ; il a laissé cela à faire au rationalisme, et c'est ainsi que le rationalisme est la perfection du protestantisme.

Une et peut-être la principale des raisons pour lesquelles le protestantisme n'a pas pris pied et ne pourra jamais prendre pied en France, tient à la nature organique et intellectuelle de la nation, c'est le besoin de clarté, de précision, d'un dogme net et défini sur lequel on sache bien à quoi s'en tenir ; le besoin, en tête de la société, d'une autorité bien visible et localisée, parlant clair et ferme ; l'horreur d'un gouvernement — religieux ou civil — consistant dans une abstraction insaisissable et qui ne tombe sous aucun sens. Le catholicisme donne cela, et c'est ce qui fait sa sympathie avec la nature française ; le protestantisme arrondit les angles, vaporise les dogmes et tout le christianisme, et c'est ce qui fait sa sympathie avec certains autres caractères nationaux. C'est bon en Angleterre et en Allemagne, pays nuageux intellectuellement ; c'est bon dans le nord, qui est rêveur ; en France et dans le midi, non, il faut quelque chose de plus net.

*
* *

III. Le protestantisme, c'est le venin de toutes les hérésies ramassé, l'esprit d'hérésie même exprimé tout entier, présenté sous sa formule la plus complète ; ce n'est plus une

espèce spéciale d'hérésie, une application particulière du principe de l'hérésie à un point de la doctrine, c'est l'*hérésie même*, c'est le *principe* même de l'hérésie qui, après des siècles de tâtonnements, est venue à bout de s'exprimer en une formule assez vaste pour tout embrasser, pour s'appliquer à toute doctrine et renverser le principe même de la foi dans toute son étendue.

II

LE LIBRE EXAMEN

I. *Libre examen de Luther et droit de négation.*

Remarquez ce principe si imperceptible et la place très exigüe qu'il occupe dans la doctrine de Luther et dans les commencements premiers du protestantisme où il ne fait nier d'abord que les indulgences. Mais remarquez aussi la portée qu'il a en lui-même et l'immensité des désastres qu'il peut causer dans la doctrine chrétienne, si on l'applique sur toute la ligne. Or, il est vrai qu'aujourd'hui on l'applique seulement à un point et à un point isolé et en apparence secondaire de la doctrine chrétienne ; mais attendez qu'il ait le temps de fermenter et de produire ses effets ; vous verrez alors tout l'édifice de la foi tomber sous son influence désastreuse, sans excepter la divinité de Jésus-Christ et l'existence de Dieu, enfin les derniers restes du christianisme. C'est à cette destruction que nous assistons, nous autres du XIX^e siècle. Mais, entre la première négation du protestantisme, faite au nom du *libre examen*, et la destruction radicale d'aujourd'hui, quelle étude intéressante de suivre, dans l'Histoire des trois siècles qu'a vécus le protestantisme et déjà dans la seule Histoire de Luther, la chute progressive des articles de la foi et des institutions de l'Église, tombant tour à tour sous les coups du libre examen.

*
* *

II. Il est curieux que Luther, qui parlait tant de liberté et qui fondait un système religieux ayant pour base le libre

examen, ait en même temps nié ce qui, dans l'homme, est le principe même de la liberté et de la volonté raisonnable et l'élément principal de l'acte humain, le *libre arbitre*. Il est curieux qu'établissant le *libre examen*, il le mette aux mains d'un *serf arbitre* ou d'une volonté absolument asservie par le péché.

Calvin est encore plus radical sous ce rapport et fait remonter l'asservissement de notre volonté non au péché, mais à l'éternel décret de Dieu nécessitant nos actes.

Toutes les hérésies croient revendiquer la liberté ; et, cependant, il n'est pas, dans le dépôt révélé, un seul dogme que l'Église ait dû plus souvent défendre, par la plume de ses docteurs et par les anathèmes de ses pontifes, que le libre arbitre.

*
* *

III. Non seulement le protestantisme est exposé à la variation par sa nature et en vertu de son principe ; mais cette variabilité a été érigée en principe formulé par ses auteurs mêmes. Ainsi, Luther et Mélanchton proclament « que toute profession de foi n'est bonne que pour le moment où on écrit, et chaque article de foi peut être changé suivant le temps et les circonstances (1) ».

*
* *

IV. Est-ce assez prouvé et le dirons-nous jamais assez, que l'examen privé protestant, étant tout simplement la conviction individuelle que se fait chacun selon ses idées et son jugement, et comme il lui plaît, n'est pas autre chose qu'un rationalisme plus ou moins hardi, plus ou moins logique, plus ou moins conséquent avec son principe, selon qu'il rejette plus ou moins de la vérité positive apportée à l'homme par voie d'autorité et au nom d'une révélation divine imposée à sa croyance ?

*
* *

1. Luther, *Forma concordia*, pp. 571-651. — Melanchton, *Épîtres choisies*, ép. II, p. 34.

V. Chose étrange à première vue, mais pourtant fort explicable comme toutes les contradictions auxquelles se condamne l'esprit humain une fois qu'il se voue à l'erreur, ceux qui ont le plus travaillé à nier la révélation, quand elle leur est apportée par l'Église au nom de Dieu, sont aussi les plus impérieux à la réclamer pour eux-mêmes. On sait comment le protestantisme, tout en prêchant le libre examen et l'indépendance de la raison, tout en niant le principe de foi, affirmait l'inspiration directe renouvelée en faveur de chaque croyant. Rousseau, assez rationaliste pourtant, s'indignait à la pensée qu'il y eût toujours des hommes entre Dieu et nous.

* *

VI. Introduisez le libre examen dans le champ de la doctrine catholique, pour lui soumettre un seul des dogmes révélés, il les aura bientôt dévorés tous.

* * *

VII. Assurément le protestantisme n'a pas les notes ou caractères distinctifs de la vérité, je parle des vraies notes, vraiment propres à distinguer la vérité ; mais parmi toutes les hérésies, c'est lui qui a su avec le plus d'art simuler ces notes, s'affubler de certains caractères très capables de donner le change et d'être pris pour les vraies marques de la religion de Jésus-Christ. Ainsi, son principe de libre examen a du bon, l'autorité qu'il donne à la Bible est spécieuse, ses prétentions à la réforme peuvent imposer, il a conquis une sorte d'universalité factice qui en impose, il ne manque pas d'un certain esprit de prosélytisme qui ne lui est pas commun avec les autres sectes séparées, il a une manière de singer l'*unité* catholique qui peut tromper, il a même eu le bonheur de faire régner, chez les peuples qu'il a conquis, à quelques exceptions près, une sorte de moralité vulgaire, antipathique aux grandes vertus, mais correcte et raisonnable qui peut séduire. Il est la grimace du christianisme.

III

LE PROTESTANTISME ET LA BIBLE

I. Les protestants, dans leur conduite relative à l'Écriture, sont coupables 1^o d'un vol, puisqu'ils l'enlèvent à l'Église, 2^o d'un sacrilège et d'une hérésie, puisqu'ils en faussent le rôle, la portée et le sens, 3^o d'une témérité intolérable, puisqu'ils en confient l'interprétation à la raison, et soumettent le Verbe de Dieu au verbe de l'homme.

Et cependant, c'est au soin qu'ils ont eu de la conserver, au respect partiel avec lequel ils la gardent, à l'usage fréquent qu'ils en font, qu'ils doivent leurs vertus, plusieurs d'entre eux leur sanctification relative, incomplète, médiocre toujours, et beaucoup leur salut. Car l'Écriture agit encore en eux par sa salutaire influence, et Dieu, dans sa miséricorde, lui a laissé dans leurs mains sa vertu, quoiqu'en la diminuant de tout de ce que l'Église donnait à cette vertu.

C'est donc un acte immense de la miséricorde de Dieu envers ceux d'entre eux qui seraient dans la bonne foi, envers le peuple et les simples qui sont la masse, que Dieu, voyant quelle immense multitude allait se perdre, a permis qu'en s'en allant ils emportassent et qu'en restant éloignés ils conservassent la Bible comme un élément de salut pour beaucoup individuellement. Le crime est social, le bien est individuel. Je crois que, généralement, dans la polémique catholique, on ne tient pas assez compte de cette observation, et on ne relève pas ce point de vue.

* * *

II. Bien que la Bible n'appartienne pas aux protestants, et qu'ils en fassent un usage illégitime, c'est un grand bienfait pour eux de l'avoir conservée, parce qu'ils conservent avec elle quelque chose de chrétien, et en elle ils trouvent encore un des grands éléments de la vie spirituelle auquel il faut attribuer le bien qu'on voit encore parmi eux. Or, ce bienfait, ils le doivent encore à l'Église catholique, non seulement parce que c'est à elle qu'ils ont pris la Bible, mais

parce que c'est elle qui, à leur insu, conserve chez eux, dans une certaine pureté incomplète mais encore précieuse, le dépôt des Écritures.

Si l'Église catholique n'était pas là, conservant dans sa pureté parfaite l'Écriture, et ne souffrant pas, dans son respect religieux et absolu pour ce qu'elle tient des traditions antiques, qu'on y change quoi que ce soit, il y a longtemps que les protestants, avec leurs tendances remuantes, changeantes, hardies, innovatrices, subversives, n'ayant plus à leur portée la Bible catholique pour en faire encore, malgré eux et sans le dire, le type de la leur, auraient fini de dépecer et de perdre les Livres saints, à force de les changer, de les altérer, de les rogner.

IV

LE PROTESTANTISME ET LE PROGRÈS DU CHRISTIANISME

Quand on nous parle de progrès intrinsèque du christianisme ou de sa doctrine, nous savons ce qui, en réalité, se trouve caché sous ces belles promesses. Le principe protestant, introduit au XVI^e siècle dans la société européenne et destiné, lui aussi, à faire progresser le christianisme, en délivrant les intelligences chrétiennes des gênantes entraves de l'autorité catholique, et en permettant au libre examen de pousser l'enseignement dans une voie d'évolutions librement progressives, nous en a fait faire l'expérience et nous savons à quoi nous en tenir. Le libéralisme et, en général, toutes les doctrines de concession et de soi-disant affranchissement, sont en train de nous donner la même démonstration, et elle sera complète. Sous le nom de progrès, en réalité c'est la décadence, la destruction, la démolition qu'on établit.

Ces systèmes, ayant posé le principe de la négation et ouvert la brèche par où l'on peut éliminer les affirmations de la foi, tout a fini ou finira par passer dans cette élimination. Les premiers auteurs du système entendent bien qu'on s'arrêtera dans ce travail de négation, qu'on n'y fera passer que ce qui gêne et arrête, selon eux, l'esprit humain, et

qu'ainsi contenu dans certaines limites par eux posées et prétendues sages, il sera vraiment un progrès. Mais, en vérité, il n'y a pas de raisons pour qu'on s'arrête, et on ne s'arrêtera pas.

Ainsi, le protestantisme, prenant pour principe la négation de l'autorité en matière de foi, a commencé par renverser simplement, dans l'Église, le pouvoir doctrinal, pour nier d'abord peu de chose de substantiel dans le dépôt de la doctrine que nous appelons *spéciale*, et, dans l'intention primitive de ses auteurs, pour conserver tout le reste et donner seulement à la raison humaine plus de liberté dans l'intelligence de la foi. Mais, en vertu du même principe, les successeurs ont bien prétendu continuer le travail ; et, en somme, depuis ses origines, l'Histoire du protestantisme ne nous offre autre chose que le progrès continu de cette élimination arrivée aujourd'hui à son terme. Tout y a passé ; et les protestants actuels, qui sont les vrais protestants, ont fini par nier toute révélation, tout surnaturel. Le travail a été long pour arriver là, mais c'était le but virtuel du système, sinon le but intentionnel des auteurs.

Les plus avancés du protestantisme actuel en conviennent, le proclament même, traitent d'arriérés, d'inconséquents, ceux de leurs coreligionnaires qui soutiennent le principe protestant, mais refusent de le pousser jusque-là, les réfutent par leurs propres principes (en cela ils ont beau jeu) et leur objectent que pour avoir le droit de s'arrêter, il faut être catholique.

Un de ces radicaux qui ont osé pousser à bout le principe protestant et qui ont osé, contre leurs coreligionnaires plus timides, montrer qu'avec le principe de libre examen il fallait en venir là, c'est le docteur Strauss ; son livre, *La foi ancienne et la foi nouvelle*, est le dernier mot du protestantisme. Ces sortes de livres hâtent « la réalisation du pressentiment de plusieurs éminents penseurs qui ont annoncé, pour une époque assez prochaine, la séparation de la société en deux camps, celui de la croyance catholique et celui de la complète irréligion. »

V

LES FRUITS DU PROTESTANTISME

I. Le principe protestant une fois jeté dans le monde, comme une provocation et un défi à toutes les autorités, à tous les pouvoirs, va bientôt bouleverser l'Europe entière ; mais son action s'exercera plus ou moins vite, plus ou moins complètement et sous diverses formes dans les divers pays. Pourquoi ces différences d'action ? Bossuet le dit : « De même qu'une eau débordante ne fait pas partout les mêmes ravages, parce que sa rapidité ne trouve pas partout les mêmes penchans et les mêmes ouvertures ; ainsi l'esprit d'indocilité et d'indépendance qui a enfanté toutes les révolutions de ces derniers siècles, n'a pas produit universellement les mêmes effets ; il a reçu diverses limites, suivant que la crainte ou les intérêts, ou l'humeur des particuliers et des nations, ou enfin la puissance divine, qui donne quand il lui plaît des bornes secrètes aux passions des hommes les plus emportés, l'ont différemment retenu (1). »

De toutes ces causes, celle qui a été la plus puissante, c'est ce que j'appellerai l'*éducation de chaque nation* ; je veux dire que le principe protestant est entré plus ou moins dans chaque peuple et s'est mêlé, identifié plus ou moins à la vie nationale, selon qu'il y trouvait, dans le passé de ce peuple, dans son histoire, dans son tempérament plus ou moins imprégné de l'esprit du christianisme, des résistances plus ou moins fortes.

*
* *

II. De nombreux documents et surtout des lettres particulières des nombreux fondateurs du protestantisme montrent avec évidence que ces malheureux hérésiarques, si hardis en public, si assurés dans leurs déclamations contre l'Église en apparence et par devant la foule, si certains d'être dans le vrai et de fonder une œuvre solide, ont prévu dès le principe, et savaient fort bien s'avouer dans le secret les

1. *Orais. de Henriette de France.*

tristes conséquences de leur révolte, et les variations, les divisions, les chicanes que le libre examen introduisait dans la religion. Du reste, nous n'en aurions pas de documents, ne saurions-nous pas qu'ils ont dû le prévoir? Il eût fallu être bien sot pour ne pas le voir, et ils n'étaient pas sots.

* * *

III. Religion sèche et personnelle, où chacun répond de soi-même à soi-même, où la confiance est bannie comme une faiblesse, le protestantisme n'offre aux âmes aucune de ces assurances dont le cœur de l'homme a si grand besoin et sans lesquelles une religion cesse d'être une religion, car ces assurances sont l'écot de Dieu. Aussi, parmi les protestants, existe-t-il beaucoup d'âmes inquiètes et troublées qui voient devant elles l'incertitude, la grâce défaillante, le salut impossible et douteux. Et ces âmes sont les plus délicates.

* * *

IV. Certes, ce n'est pas moi qui ferai l'apologie du système protestant, au point de vue de la vie ascétique ; il en a détruit le principe, coupé la racine, anéanti le germe. Il a détruit l'idée de l'Église, l'usage et la notion de l'Écriture, la notion de la vie intérieure. Mais c'est une miséricorde de Dieu qui a permis, pour le salut des simples et des âmes de bonne volonté heureusement nombreuses chez les peuples protestants, que sur ces trois points si importants il épargnât et développât même quelque chose, une moelle qui peut sauver bien des âmes.

Il en est du reste de même dans toutes les sectes qui se séparent, anciennes et modernes ; elles rejettent l'Église et Dieu les rejette, mais il y laisse, pour les simples, un élément et un espoir de salut personnel. Je ne veux pas dire qu'on puisse se sauver hors de l'Église, entendons-nous !

* * *

V. Les protestants attribuent à l'influence du catholicisme la décadence actuelle des mœurs, de l'esprit et de la vie

sociale dans les pays catholiques et leur infériorité sur les pays protestants.

Le fait de cette décadence des pays catholiques est vrai actuellement ; celui de la supériorité des pays protestants est exagéré et contestable.

Notre décadence, d'ailleurs, ne vient pas de nos principes. Au contraire, elle vient de ce que nos principes ne sont pas appliqués, et on prouve qu'elle vient de ce que les principes protestants sont appliqués chez nous. La preuve que cette décadence ne vient pas de nos principes, c'est qu'elle se fait en sens contraire de ces principes, qu'elle commence par une dérogation à ces mêmes principes, qu'elle est apportée du pays où ils ne règnent pas mais où règne le principe protestant, qu'elle est inaugurée par des hommes qui rejettent notre principe.

* * *

VI. Nous avons vu, dans ces derniers temps, par exemple au synode pan-anglican de Cantorbéry, en 1878, et dans bien d'autres circonstances plus ou moins solennelles et dans des actes plus ou moins officiels que ce synode, nous avons vu les sommités du protestantisme s'effrayer des progrès de l'incrédulité et y chercher un remède. Mais qu'ils pensent à ceci : c'est le protestantisme qui, affadissant les idées chrétiennes et rendant les dogmes vagues, a mis dans la société le dissolvant de la foi et, sinon engendré directement l'incrédulité radicale, au moins rendu son œuvre facile ; les protestants n'ont donc pas le droit de s'effrayer de ses progrès qui sont l'œuvre de leur parti et une conséquence de la Réforme. Chercher à détourner ou à corriger cette conséquence, c'est pour eux la même chose que pour ces gouvernements modernes qui ont favorisé les sociétés secrètes ou en général la Révolution, de vouloir l'empêcher de produire ses fruits, d'engendrer ses conséquences. Comme ces gouvernements, après avoir favorisé les sociétés secrètes ou la Révolution et s'en être servis comme d'instruments, ne cherchent à les combattre qu'ensuite, quand ils voient le

fléau déchaîné par eux se retourner contre eux et attenter à leur vie ; ainsi le protestantisme, qui a déchaîné l'incrédulité, s'effraye de la voir si radicale et cherche à la combattre, quand il sait qu'elle l'attaque lui-même comme encore trop chrétien, trop conservateur. Vous n'aviez qu'une chose à faire, messieurs les protestants, ne pas déchaîner le monstre en niant l'Église catholique, en détruisant le principe catholique ; et puisque c'est fait, que vous déplorez la conséquence, et que vous cherchez le remède, vous n'avez qu'une chose à faire : revenir à l'Église catholique, reprendre le principe catholique, qui est le seul préservatif et la seule arme suffisante.

C'est dans notre siècle, pour la première fois, que le protestantisme a commencé à se montrer logique, ou, pour mieux dire, que la logique naturelle de l'esprit humain aux prises avec le principe protestant du libre examen, l'a forcé à montrer tout ce qu'il contient et à dire jusqu'où il doit nécessairement conduire la société ; car c'est dans notre siècle, pour la première fois, que les plus hardis pionniers du protestantisme ont dit aux conservateurs retardataires de leur parti, attardés dans des traditions d'autorité et de foi : « Ou bien redevenez catholiques, si vous voulez une autorité, ou bien rejetez toute autorité et devenez radicaux. » Et non seulement la partie avancée du protestantisme a dit cela, mais le protestantisme entier, forcé par la logique des choses, est en train de s'exécuter et de faire ce travail terrible mais logique et fatal.

*
* *

VII. Le travail vertigineux de décomposition intellectuelle qui s'accomplit dans plusieurs pays de l'Europe, surtout dans les pays protestants, surtout en Allemagne, sous une apparence savante et philosophique, les vains efforts de ces pays pour se redonner la vérité et l'unité religieuse, prouvent 1° qu'il est encore plus facile de conserver ces deux trésors que de les recouvrer quand on les a perdus ; 2° que, soit pour les conserver, soit pour les recouvrer, il

faut une autorité à qui on obéisse, et non pas une autorité quelconque, mais la seule légitime, la seule qui puisse sauver la vérité et l'unité.

*
**

VIII. Il y a les protestants de l'histoire, ceux qui plient les faits et les monuments, pour les forcer à parler dans le sens des systèmes imaginés par leur raison privée.

VI

NATURALISME ET RATIONALISME

I. Les inventeurs modernes de la religion naturelle qui se donnent comme de grands esprits, ayant découvert et discerné ce que la raison nous enseigne sur Dieu et nos destinées futures, n'ont fait que copier dans le catéchisme quelques-unes des vérités de notre foi dont ils ont composé leur philosophie. Ils en ont retiré certains détails — l'enfer par exemple et tout le surnaturel — qui les gênaient, et qui cependant tiennent indissolublement à tout le reste. Et, ce qui est plus curieux, c'est que le peu de lumière qui leur reste, et dont ils se servent encore pour donner le change et pour mêler à leurs erreurs quelques restes de bon sens, ils le tiennent de l'Église dont l'enseignement est encore leur phare, même à eux qui l'insultent tout en lui empruntant sa lumière.

Tertullien le disait déjà des philosophes de son temps : « Quel est celui de leurs sophistes qui n'ait pas puisé dans nos prophéties ? Et, parce qu'ils ont usurpé quelque chose de ce qui nous appartient, on établit entre eux et nous une comparaison... *Nemo sapiens nisi fidelis.* »

*
**

II. Les rationalistes, pris dans l'ensemble, croient bien moins que nous à la philosophie, à la force de la raison qui est un dogme pour nous, tandis que pour eux elle devient fort vite douteuse.

Les uns réduisent à un fort petit nombre les vérités philosophiques constatées et dignes de ce nom. Les autres s'écrient que la philosophie n'a pas encore trouvé son objet précis. D'autres, voyant, dans le passé, tous les systèmes détruits, ne croient plus à la possibilité d'une philosophie vraie, sûre, ou du moins reposent tristement la question. Il en est qui déclarent nettement qu'en face de pareilles expériences, il n'y a plus qu'une chose à faire : désespérer de la philosophie.

CHAPITRE XI

L'Eglise et les hérésies.

III. Le protestantisme (*fin*).

I

LE PROTESTANTISME ET LA CONTROVERSE

I. Dans toute la grande controverse protestante qui s'attaque à ce que l'Église a de plus fondamental, et dans toutes ses dépendances qui s'étendent, grâce à son principe radical, dans tout le domaine de la foi, il n'y avait, des théologiens l'ont remarqué (1), qu'une méthode sûre, s'adresser au fondement du système de l'hérésie, et faire tout remonter au principe du système de l'enseignement catholique, c'est-à-dire avant tout établir l'autorité doctrinale de l'Église.

Ceci ne fut pas compris en France, et particulièrement au XVII^e siècle. La controverse protestante me semble n'avoir pas été bien saisie en France et menée d'une manière vraiment théologique. Van Loo signale deux défauts de cette controverse : 1^o s'acharner à réfuter l'erreur de détail, l'erreur conséquence, ou à prouver la vérité de détail, la vérité conséquence, sans avoir d'abord établi le fondement de tout enseignement, l'autorité doctrinale, de laquelle tout dépend et découle et dont la démonstration, une fois établie, contient toute démonstration de détail ; 2^o s'acharner à réfuter chaque erreur en particulier, à prouver chaque vérité en particulier et séparément, l'une après l'autre, sans les

1. Van Loo, *Introduct. in theolog. dogm.*, p. 41-44.

relier ni établir l'ensemble où elles se fondent et le principe général qui les domine.

Or, ces deux défauts sont flagrants en France ; c'est en France qu'ils sont plus flagrants ; la controverse ne fut pas réglée ; on s'y jeta avec le zèle et l'ardeur qu'on met chez nous à toute chose, mais sans ordonnance ni vue supérieure et d'ensemble. On voit sortir des démonstrations et des réflexions sans fin ; chaque erreur est réfutée, chaque vérité dogmatique est prouvée en particulier, en détail, séparément par toutes les raisons, tous les arguments, tous les textes, tous les documents, c'est solide sur chaque point ; c'est triomphant, si vous voulez, dans chaque détail ; et, cependant, ce n'est ni solide, ni triomphant dans l'ensemble. Or, la question du protestantisme est surtout une question d'ensemble.

A dire vrai, la controverse contre le protestantisme, chez nous, est mieux menée de notre temps, je ne dis pas par tous, mais par quelques-uns ; et, chose curieuse, mieux même hors des écoles de théologie que dans ces écoles :

Ce sont les protestants, les premiers, qui donnèrent l'exemple d'une théologie purement positive, abandonnant la spéculation, les raisons, et consistant dans une démonstration de ce qu'ils croyaient les dogmes ; ils le firent en vertu de leur principe. Les théologiens catholiques devaient répondre par l'Écriture ; ils le font ; mais voici que, comme leurs adversaires, ils ne font consister la théologie que dans une démonstration par l'Écriture. Les protestants vont plus loin, et tournent en dérision la méthode catholique qui cherche l'intelligence. Ici, les théologiens catholiques les suivent de plus loin, mais les suivent encore, surtout après Descartes, et le mépris de la méthode scolastique se répand.

On a fait remarquer que, dans la controverse protestante, les théologiens catholiques ne virent pas tout de suite la vraie portée du système appliqué à la foi par la Réforme, et ne comprirent pas d'abord qu'il fallait moins réfuter en particulier chacune des erreurs qui se trouvent dans le sys-

tème protestant à l'état de conséquences, que s'attaquer au principe de tout le système, savoir le libre examen qui est la source de toutes ces erreurs et qui va contre le principe catholique, en s'attaquant au principe d'une autorité enseignante ayant droit à notre *obsequium fidei*. Or, c'est en France surtout qu'on oublie cela.

Il y a une exception, c'est saint François de Sales. « Avec quelle netteté et quelle promptitude de coup d'œil il concentre tout le débat sur le principe d'autorité, sachant bien qu'avec l'absence de mission, tout l'édifice des novateurs s'écroule sur sa base (1). » Enfin, sur la préexistence de la Tradition comparée à l'Écriture, sur la divine constitution de l'Église et la nécessité d'un pouvoir suprême, sur la plénitude d'autorité qui réside dans le Saint-Siège « ce que Bossuet, malgré tout son génie, ne saisira qu'à travers bien des nuages, François de Sales, avec l'exquise finesse de son jugement, l'avait pénétré à fond (2), » en montrant dans le pape l'*autorité* ordinaire et le confirmateur infailible qui doit éclairer la foi des fidèles.

*
* *

II. Dans leur manière de soutenir la controverse avec les protestants, nos auteurs du XVII^e siècle laissent déjà un peu dans l'ombre, ou ne mettent plus dans un relief suffisant cette règle des grands théologiens, qu'en toute dispute théologique il faut d'abord et avant tout appuyer sa doctrine sur l'autorité vivante de l'Église, prendre cette autorité comme point de départ et pour appui, la bien établir avant tout pour tirer d'elle, dans la suite, la raison suprême contre toute erreur, et la règle de foi dans toute question.

Il n'est pas étonnant que ceci soit déjà un peu obscurci au XVII^e siècle, la déclaration de 1682 est là pour nous dire que les idées sur l'Église, sa constitution et son autorité enseignante, étaient déjà bien affaiblies et faussées, que là

1 *Controverses*, 1^{re} part. De la mission fautive et véritable.

2. Discours de Mgr Freppel pour le doctorat de saint François de Sales.

notion de l'autorité de l'Église avait perdu chez nous de sa clarté et de sa force dans les esprits. Le pape découronné de sa puissance, l'autorité de l'Église perd beaucoup de force ; dès lors, comment l'argumentation des docteurs catholiques ne s'en serait-elle pas ressentie ?

Et si je dis que Bossuet lui-même, si triomphant par moments dans ses controverses, n'échappe pas au reproche que je viens de faire à nos auteurs du XVII^e siècle, ce n'est pas merveille ; nous savons bien que ses idées et sa doctrine se ressentaient de cet affaiblissement de la notion de l'Église, et que l'autorité du pape n'est pas, dans ses idées, ce qu'elle est dans la réalité et dans les idées catholiques.

L'oubli de ce grand et capital argument de toute la foi et de chaque point de la foi, est fatal à la démonstration théologique, et — je l'ai vu — souvent fatal pour la foi elle-même. Privée de ce fondement premier, la démonstration devient très faible et n'a plus, pour convaincre, que la force subjective des documents et des raisons qu'on apporte ; or, ces raisons n'ont pas, comme l'Église, mission, promesse divine et assistance vivante et actuelle du Saint-Esprit. Celui surtout qui les choisit n'est qu'un homme infirme et qui peut et mal choisir, et mal employer. De là cette méprise et ce malheur que signale saint Thomas : l'adversaire de la révélation, la voyant si faiblement prouvée par ses défenseurs, et voyant que toute sa crédibilité et toute notre foi portent sur ces faibles arguments et n'ont pas d'autre appui, au lieu d'être convaincu, est confirmé et s'enfonce dans son incrédulité.

Vous chercherez si le défaut que je dénonce n'est pas pour quelque chose dans le déplorable progrès de l'incrédulité au XVIII^e et au XIX^e siècle.

Je dis que ce défaut a été fatal dans la démonstration adressée à l'adversaire de la foi. Souvent il l'a été autant pour le croyant lui-même, en affaiblissant sa foi, ce qui est bien pire, et pour le jeune théologien lui-même, sinon en lui donnant des doutes, au moins en affaiblissant ses convictions. J'ai vu de jeunes théologiens faire cette remarque, qu'ils

n'étaient tentés contre la foi que depuis qu'ils en étudiaient la démonstration en théologie. C'est le plus grand des malheurs qui puisse arriver aux études théologiques, et cela dénonce chez elles un vice radical ; ce devrait être le contraire, et de bonnes études théologiques produisent l'effet contraire.

II

PROGRÈS DE L'ESPRIT PROTESTANT EN FRANCE

I. L'esprit protestant est répandu en France et gagne du terrain. Notre atmosphère est pleine d'exhalaisons protestantes ; et elles sont d'autant plus à craindre, qu'elles sont plus délicates, plus insinuanes, présentées sous une forme plus distinguée et plus capable de séduire.

Il est incroyable que des chrétiens se disent catholiques, veulent bénéficier de la communion de l'Église, et ne veulent pas, dans les choses religieuses, de la direction de l'Église, se réservent même et s'attribuent, en ces matières, une sorte d'examen privé ou de droit de juger l'Église et, parmi ses jugements, d'en prendre et d'en laisser. Cet examen privé est une inspiration de protestantisme ; c'est, à mon sens, un des signes les plus malheureux du temps présent, car c'est un des dissolvants les plus puissants et les plus actifs de l'esprit catholique.

Non est sapientia, non est prudentia, non est consilium contra Dominum (1), dit l'Écriture. Il ne peut pas davantage y en avoir contre l'Église, puisqu'elle remplace Dieu, fait ses œuvres, et reçoit ses lumières.

* * *

II. Il y a une théologie qui, à la faveur du génie allemand et de certaines idées plus ou moins vaguement protestantes, s'est glissée et accréditée en Allemagne, s'y est fort facilement répandue et acclimatée, a commencé à dominer dans plusieurs des universités si célèbres et d'ailleurs si savantes

1. *Prov.*, XXI, 30.

de ce pays. Cette théologie aspirait à la liberté sans contrôle et avait horreur des entraves mises à ses goûts d'indépendance. Arriver à démontrer qu'un point de doctrine n'était pas défini et demeurait libre, était le comble de son ambition et de sa joie. Elle ne tenait aucun compte de la théologie traditionnelle, de cette théologie scolastique abhorrée de tous les novateurs. Elle circonscrivait dans des limites si étroites l'autorité infaillible de l'Église et des papes — des papes surtout, parce qu'ils sont, dans l'Église, l'autorité visible, personnifiée, localisée, agissante et redoutable aux novateurs — qu'elle fut à peu près réduite à rien. C'était commode pour ouvrir champ libre à l'esprit d'innovation et de théories rationalistes toujours prêt à se relever en Allemagne ; et cette théologie était faite tout exprès pour cet esprit-là. Mais la tendance de l'Église est toute contraire, et le concile du Vatican a tout juste opposé à cette invasion du principe protestant le remède héroïque et précis qu'il fallait pour l'arrêter court.

* *

III. Saint Augustin avait remarqué, étant encore enrôlé parmi les manichéens, que ces hérétiques étaient bien plus forts, et donnaient bien plus de travail à réfuter leurs adversaires, qu'à prouver leurs propres doctrines : *Ipsos quoque animadvertēbam plus in refellendis aliis disertos et copiosos esse quam in suis probandis firmos et certos manere* (1).

C'est bien toujours la même chose, surtout dans le protestantisme. Craignons de faire tomber notre théologie catholique dans ce travers.

Il ajoute, un peu plus loin, qu'une pareille méthode n'exige qu'une science fort médiocre.

* *

IV. Je me suis aperçu que je devenais tout infesté des idées romaines ; et c'est en entendant les sermons du P. Hya-

1. *De utilitate credendi*, c. I, n. 2.

cinthe (1) que je l'ai remarqué. Je me sentais bouillir le sang à entendre quelques-unes de ces propositions que nous trouvons étranges et qui ne sonnent comme rien de ce que j'ai entendu. — Je ne parle pas des « nuages rose et azur qui se jouent au soleil du printemps » des « brises embaumées qui murmurent dans le feuillage », du « sourire des étoiles, du gémissement de la colombe », des « soupirs de l'épouse des cantiques », etc.

Pas un seul des sermons du P. Hyacinthe dans lequel il n'ait parlé de l'amour humain. — « Que ce nom arrive pur à votre cœur, comme il sort pur de mes lèvres ! » disait-il. — Oui, pur ! Tout ce que le bon Père a pu trouver d'images lubriques il nous les a servies en les développant à faire rougir.

Et puis, ici où l'interprétation de l'Écriture est une science sous la direction de l'Église, et où la prédication ne se sert de l'Écriture qu'autant qu'elle prouve, on trouve étrange cette manie d'adapter un texte à des sujets auxquels il est tout à fait étranger. Il y a dans ce procédé une certaine grâce factice que plusieurs ne manquent pas de prendre pour le *nec plus ultra* du sublime.

La chaire du P. Hyacinthe était entourée de protestants; or, dans un de ses sermons, il a parlé longuement des divisions qui règnent parmi les catholiques, pour prouver aux protestants qu'ils pouvaient entendre ses sermons « sans avoir rien à craindre ». — « Ce sont des divisions dans l'autorité et dans la charité, » dit-il ; et tel fut son seul argument.

Parlant un jour sur la *Présence* réelle, il s'appesantit longuement sur la communion intérieure et mystique : « Ce n'est pas la chair surtout qu'il faut voir dans l'Eucharistie, dit-il, c'est la communion intérieure, préparez non pas vos doigts mais votre cœur, *Spiritus est qui vivificat.* » — Et puis, à côté de paroles pleines de tendresse pour les protes-

1. Aujourd'hui apostat et fondateur d'une religion nouvelle dont il est à peu près le seul adepte, le P. Hyacinthe prêchait alors à Rome une station de carême...

tants il n'a que des termes de mépris pour « les catholiques pharisaïques qui viennent épier sa doctrine... »

Les deux derniers sermons ont été particulièrement remplis d'allusions directes, visibles et amères contre « les folles interprétations que font de sa parole des chrétiens pharisaïques, des âmes étroites, de petits esprits ». Le dernier sermon commençait par une parole tendre pour les protestants qui « avaient bien voulu entourer sa chaire, à Rome comme à Paris. Ils n'ont rien à craindre, ajouta-t-il, je leur dois la vérité, je la leur donnerai avec un cœur qui les aime et les respecte. » Et il leur montra que leur éloignement du catholicisme n'était pas une raison de le fuir, puisque « les catholiques, eux aussi, ont leurs divisions ».

Au milieu de chaque sermon le bon Père a soin de servir à son auditoire un morceau du Cantique des cantiques, et il le fait avec un choix des images les plus graveleuses et des figures les plus lubriques, usant d'expressions que nos zouaves n'entendent jamais sans se regarder et rire, et rire⁽¹⁾!

III

RÉPUGNANCE DE L'ÉGLISE POUR LES INNOVATIONS

I. L'Église professe la plus grande répugnance pour les innovations. Son dogme est éternel et immuable ; sa règle de foi — *Nihil innovetur nisi quod traditum est* — est la norme de ses condamnations et de ses jugements.

Le caractère conservateur du peuple romain, comparé à ce principe de la tradition catholique, ne fut-il pas une raison providentielle de l'établissement à Rome du grand tribunal des questions dogmatiques, du trésor et du dépôt traditionnel? Le génie du peuple romain dans l'administration était essentiellement centralisateur ; n'est-ce pas encore

1. Ces simples notes furent écrites lorsque l'abbé Aubry était encore étudiant au Collège romain ; nous les donnons comme preuve de la maturité précoce de son discernement doctrinal, et aussi à titre de renseignement historique sur l'œuvre impie du malheureux P. Hyacinthe.

pour cette raison que Dieu a voulu installer à Rome le centre du pouvoir spirituel ?

Les papes ont tellement tenu à ce principe traditionnel, que quelquefois ils ont, en son nom, repoussé de bonnes innovations. Bien plus, les quelques faits où leurs ennemis les ont accusés d'avoir défailli dans la foi, sont des faits où, pour conserver la doctrine ancienne, ils ont repoussé les nouveautés de paroles, même quand ces paroles exprimaient la vérité admise. Ainsi en fut-il pour le pape Honorius, lorsqu'il écrivit à Sergius pour repousser une expression nouvelle dans la querelle du monothélisme.

* * *

II. L'Église, dans sa manière de défendre ses doctrines, est d'un désintéressement et d'une confiance en l'avenir, d'un abandon de toute diplomatie qui, de la part d'une société humaine, seraient le comble de l'imprudence. Elle cherche le vrai, c'est-à-dire l'idée révélée; elle l'affirme sans détours, sans s'inquiéter d'autre chose, et voilà tout. Si quelqu'un cherche à soutenir la vérité à l'aide d'une erreur, elle désavoue ce quelqu'un, rejette son aide et voilà tout. Que de fois, dans l'histoire de la théologie, nous voyons des hommes zélés s'attaquer à une erreur en prenant, pour la combattre, un moyen très sûr et très radical, le plus efficace des moyens, l'*extrême opposé*; et l'Église, malgré le profit actuel qu'elle devrait y trouver, ce semble, désavoue cette défense.

Le dernier grand exemple que nous ayons de cette tactique est dans la guerre que le Lamennaisianisme et le traditionalisme entreprirent contre le rationalisme au profit de la foi, en prenant juste pour base de leur défense la négation des forces de la raison. Quel moyen efficace de combattre le rationalisme ! Quelle tentation que celle d'avoir pour défenseur de la foi un génie influent et éloquent comme Lamennais ! Quelle imprudence de la part de l'Église de repousser ce secours ! Elle n'hésite pourtant pas et le repousse. Comme, en effet, on se mit à crier à l'imprudence ! Et n'ap-

paraît-il pas aujourd'hui que cette conduite de Grégoire XVI et de Pie IX, ce refus inexorable de prendre une erreur pour en combattre une autre, quelque efficace que semble à première vue ce moyen, est encore ce qu'il y a au monde de plus prudent ? C'est que l'Église ne vise pas seulement le présent, mais l'avenir et tous les siècles : *Patiens quia æterna !*

IV

ROLE PROVIDENTIEL DE L'ERREUR DANS L'ÉGLISE

I. Toutes les erreurs qui auront désolé l'Église et par lesquelles l'esprit humain aura passé, toutes les expériences fausses où il se sera fourvoyé et d'où il sera revenu, se trouveront avoir eu pour lui, par la miséricorde de Dieu, un précieux profit, qu'il recueillera dans cette rénovation de l'ordre intellectuel que nous promettent les idées semées par l'Église.

Le *cartésianisme* a essayé une voie de démonstration de la vérité philosophique qui était vraisemblable, qui avait souvent tenté la raison, jamais à ce point ; la question est vidée, et ce sera un fait acquis à l'histoire de l'esprit humain, qu'il ne faut pas s'aventurer de ce côté. Il a vérifié les sources et les forces de la raison ; il a donné la meilleure des démonstrations possibles, la démonstration pratique, qu'il ne faut pas séparer la raison de la foi, mais les unir ; il est sorti de là de beaux traités de l'harmonie de la raison et de la foi.

L'abus de la polémique, de la réfutation et de la démonstration a composé un trésor immense de réponses à l'erreur sous tous les aspects, d'où l'on tirera quelque chose.

L'Histoire de la philosophie n'avait jamais été faite si lumincusement que depuis ces deux siècles ; et c'est surtout l'Histoire de la philosophie dans les trois ou quatre derniers siècles qui est instructive. Elle sera grandement utile ; elle est une succursale de la théologie, outre que ses tâtonnements, ses erreurs et ses variations, sont un immense argument de l'infirmité de la raison et de la misère où elle va, si elle quitte la foi.

Les *sciences humaines* s'étaient séparées de la théologie, pour aller chacune de son côté chercher soit simplement une pâture naturelle pour l'esprit humain, soit même des objets contre la foi. Quand elles reviendront à la foi, elles lui apporteront tout cela ; la foi y trouvera ses richesses, et les arguments qu'elle y puisera seront d'autant plus sûrs, qu'ils ont été recueillis en dehors de toute préoccupation religieuse et même contre cette préoccupation. La science qui les a trouvés ne se plaindra pas d'avoir été gênée, arrêtée par la foi, de n'avoir pu aller jusqu'au bout de ses entreprises et de ses idées scientifiques.

Le *naturalisme* et le *rationalisme*, le *philosophisme*, le *protestantisme*, tout cela se trouvera grandement utile pour prouver la force de l'Église contre la plus terrible, la mieux organisée des attaques qui ait jamais été tentée contre une société religieuse.

Laissez seulement à l'Église le temps de dominer tout cela et de reprendre haleine. Elle a été un instant surprise et troublée, comme dans toute attaque ; car les attaques du passé ont été progressives et grandissent en proportion du progrès de l'Église et de son accroissement vers la plénitude d'âge du Christ. Nous verrons bien si, après tant de victoires déjà dans le passé, elle ne donnera pas encore au monde le spectacle d'un triomphe éclatant sur cette nouvelle attaque, plus terrible, c'est vrai, que les autres, mais où, par conséquent, il est encore plus nécessaire que l'Église soit glorifiée et la promesse de Dieu justifiée en elle.

En beaucoup de systèmes qui avaient été essayés jusqu'ici, mais non épuisés, en beaucoup de questions qui avaient été effleurées mais non traitées à fond, en beaucoup d'expédients qui avaient été tentés incidemment, mais non assez pour qu'on fût entièrement désillusionné sur leur valeur, notre siècle a eu l'avantage d'aller jusqu'au fond des choses, et il pourra dire, une fois cette terrible expérience terminée : j'en ai le cœur net.

Entre autres questions vidées et erreurs détruites en ce siècle et dont il sortira un grand fruit pour les études de •

principes, Gratry montre que le panthéisme, cette grande erreur qui a ses racines dans l'âme humaine déchue par le péché, est vaincu pour toujours, depuis que Hégel lui a donné sa forme la plus savante et la plus hardie (1).

* *

II. Ce n'est pas seulement au point de vue de la foi révélée — le plus grand du reste et le plus élevé de tous — que l'histoire des hérésies est instructive ; c'est encore au point de vue philosophique. Toutes les variétés et aussi toutes les variations de l'erreur et du sophisme, tous les raffinements de l'orgueil y ont leur place, et montrent l'esprit humain dans toutes les extravagances où le porte l'entêtement et la confiance en soi-même. On y mesure les excès auxquels il se laisse pousser par l'impitoyable logique de l'erreur. Que de petitesse dans notre orgueil ! En regard de la folie humaine, on voit l'immuable sagesse de l'Église, gardant et accroissant le trésor de la vérité, au milieu des attaques sans nombre de l'erreur, et préservant la faible raison de l'homme par la règle tutélaire de la foi.

* *

III. Il y a une magnifique réfutation du protestantisme, à le considérer dans son ensemble. Si on examine les principes de chacune de ses sectes, on est effrayé de trouver dans chacune quelques éléments qui séduisent au premier coup d'œil. La chose est facile à comprendre : c'est le travail de la raison humaine ; il est donc naturel que celle-ci tressaille en retrouvant là sa manière de voir. Si, au contraire, on examine cet ensemble de sectes qui se contredisent toutes sur des points essentiels, et qui prétendent, avec ces divergences, rester en communion entre elles et appartenir, toutes ensemble, au *protestantisme œcuménique*, on trouve un amalgame de négations et d'affirmations ; elles sont obligées d'en arriver à des hypothèses.

Il y a là un grand travail, mais un travail humain, con-

1. Gratry, *Logique*, liv. II, ch. III.

duit par la raison et non par la grâce. C'est là ce que j'appelle une de ces preuves qui nous ravissent tous et qui sont accessibles à tous.

* *

IV. La continuelle direction, toujours imprimée aux attaques de l'impiété moderne contre Rome, montre bien que là est la citadelle, le cœur du christianisme, et le démon n'en ignore pas.

En même temps, le soin que les impies modernes mettent à pousser leur attaque à la fois dans l'ordre des faits et dans celui des doctrines, atteste la connexion tant niée par eux de la doctrine avec les faits (1).

V

PENSÉES DÉTACHÉES

I. On a fait à l'Église catholique tous les reproches les plus opposés, les plus contradictoires. Les uns lui ont reproché d'être, dans ses principes, trop fidèle au passé ; c'est surtout à l'occasion du Syllabus de 1864 qu'on a formulé ce reproche. Les autres lui ont reproché d'être, toujours dans ses principes, infidèle au passé, par exemple et surtout en ce qui regarde le pouvoir pontifical. Il est même souvent arrivé que le même écrivain, quelquefois dans le même ouvrage, et dans la même page, lui faisait à la fois et sur le même point, ces deux reproches contradictoires. C'est ce qu'a fait M. Gladstone, dans un pamphlet qu'il a composé en 1874 contre l'Église catholique et que le P. Newman a réfuté (2).

* *

II. C'est une chose assez curieuse qu'il faille nous défendre toujours et en tout contre des reproches contraires ; les uns accusent l'Église d'avoir varié dans sa foi, les autres l'accusent d'être invariable dans sa foi jusqu'à l'immobilité dans l'enseignement.

1. V. J. de Maistre, *Du pape*, liv. IV, conclus.

2. Cf. *Études des Jésuites*, fév. 1875, p. 246 sqq.

Quand on nous objecte l'immutabilité de la foi de l'Église pour nous prouver l'imperfectibilité, l'immobilité de son enseignement, nous rétorquons l'argument : la vraie et saine condition de la perfectibilité, c'est d'avoir pour fondement l'immutabilité de la substance, car, alors, le perfectionnement est tout un bénéfice, et ajoute aux richesses amassées dans le passé et solidement appuyées sur lui, des richesses continuellement grandissantes. Le perfectionnement des doctrines des écoles philosophiques qui n'ont pas pour base un fond immuable, n'est pas un progrès mais une mutation continue, le remplacement continu d'une doctrine par l'autre, la négation par l'une de ce qu'affirme l'autre. Nulle part vous ne trouverez, comme dans l'enseignement de l'Église, réalisé cet idéal du progrès : le perfectionnement dans l'immutabilité.

* * *

III. Il arrive souvent qu'on titube dans l'explication de ce principe que *Hors de l'Église il n'y a pas de salut*, et on ne sait comment en maintenir la rigoureuse exactitude, tout en y apportant les tempéraments exigés par ce que nous savons sur la bonne foi. L'explication est pourtant assez simple.

La damnation est certaine pour tous ceux qui sont dans l'*infidélité formelle*, qui sont formellement hors de l'Église, c'est-à-dire en sachant bien qu'ils sont et en voulant être hors de la seule véritable Église, qui est l'Église catholique. Il n'y a d'excuse devant Dieu que dans l'ignorance invincible

* * *

IV. Il est dans la destinée de l'Église, dans sa mission, dans sa nature et dans les conditions de sa vie, d'être persécutée. Aussi, à toutes les époques, a-t-elle eu des ennemis. les uns par les mœurs, les autres par la politique, les autres par les doctrines. Étudiez ces persécuteurs dans leurs mœurs, chacun a sa corruption ; dans leur politique, chacun a son génie et sa tactique ; dans leurs doctrines, chacun a son système, son hérésie ; mais *la haine sert d'unité*.

CHAPITRE XII

L'Église et les hérésies (*suite*).

IV. Le gallicanisme et le jansénisme.

I

NOTIONS PRÉCISES DU GALLICANISME, DU JANSÉNISME, DU LIBÉRALISME; LEUR AFFINITÉ ENTRE EUX, LEUR RAPPORT DE PARENTÉ, LEUR COMMUNAUTÉ DE PRINCIPE AVEC LE PROTESTANTISME — COMMENT LE LIBÉRALISME, EN PARTICULIER, S'ÉCARTE DE L'UNITÉ CATHOLIQUE OU, POUR MIEUX DIRE, EST UN ATTENTAT CONTRE ELLE

L'esprit catholique est un esprit d'attachement à l'unité de l'Église, une tendance à se rapprocher toujours d'elle en toutes choses, pour croire ce qu'elle enseigne, quand on le sait; pour le lui demander d'une façon ou de l'autre, quand on ne le sait pas et qu'on a des raisons d'en douter; pour pencher du côté où elle penche dans les questions qu'elle n'a pas tranchées, c'est-à-dire pour préférer, entre diverses opinions libres, celle qu'elle préfère, même quand elle ne l'impose pas par une définition, et quand elle ne fait que marquer une préférence. Les théologiens ont un mot pour formuler cette règle : *Sentiendum cum Ecclesia*, il faut sentir comme l'Église.

En tous cas, le catholicisme élémentaire consiste à se soumettre au moins dans les questions définies, et à faire plier toujours les *opinions particulières* aux *doctrines catholiques*, c'est-à-dire définies d'une façon ou de l'autre et devenues l'*objet de la foi enseignée*. Tout ce qui substitue ou tend à substituer à *l'esprit catholique* un *esprit particulier*, à

la *foi enseignée* une *opinion particulière*, est donc un attentat contre l'union catholique, contre l'esprit catholique. Or, si on fait cela sur un point de la foi ou de la constitution de l'Église, on peut le faire sur tous ; c'est-à-dire si, dans une question ou dans quelques questions seulement, on peut mettre sa propre pensée particulière à la place de celle de l'Église, ce ne peut être qu'en vertu de ce principe : qu'*il est permis de substituer sa pensée à celle de l'Église*. Or, ce principe, s'il est vrai pour une question en particulier, il est vrai pour toutes les questions dogmatiques et, par conséquent, on a le droit de rejeter toute la foi. Si, au contraire, on veut rester catholique, il faut le rejeter absolument et ne jamais s'en servir. Il ne peut y avoir d'hérétique qu'au nom de ce principe, et chaque hérésie est une secte fondée sur l'affirmation suivante : il est permis de substituer sa pensée à celle de l'Église comme règle de foi. Or, dans cette question, l'Église pense de telle façon, nous de telle autre ; nous réformons donc en ce point l'enseignement de l'Église. — Comment, la majeure étant posée, les hérétiques n'en prenaient-ils pas occasion de réformer aussi toute la foi, et se contentaient-ils de réformer un seul point, comment surtout pouvaient-ils condamner ceux qui, partant de la même majeure, voulaient réformer toute la foi ? C'est une inconséquence et une contradiction dans laquelle tous les anciens hérétiques sont tombés. Le protestantisme seul n'est pas tombé dans cette inconséquence, et ses auteurs, s'apercevant qu'on ne peut nier un dogme spécial qu'en vertu du principe général susdit, et que, ce principe une fois posé, il est permis à chacun de nier tous les dogmes, n'ont pas reculé devant cette extrémité et ont dit : Eh bien ! oui, chacun peut juger de la foi à sa façon, et substituer, dans toutes les questions, sa pensée à la pensée de l'Église. C'est ce qu'on appelle le *principe du libre examen* ou de l'*examen privé*. On voit donc que chaque hérésie n'est qu'une racine de protestantisme, ou un protestantisme incomplet et inconséquent, et c'est bien la remarque du P. Perrone, dans son ouvrage : *Le protestantisme et la règle de foi*.

Ceci posé, il ne sera pas difficile de répondre aux questions proposées.

Les gallicans, les jansénistes, les libéraux sont d'abord, comme tous les autres hérétiques, des protestants incomplets. Leur doctrine étant opposée à celle de l'Église, ils ne peuvent la tenir qu'au nom du principe protestant ; et ce principe posé, ils devraient, pour être logiques, se faire protestants. Mais ils ont, avec la doctrine protestante, un rapport plus spécial et plus intrinsèque que cela ; il y a, entre eux et le protestantisme, lien de parenté et communauté de principe formel, voici comment : chaque hérésie s'attaque à un point ou à un ensemble de points spéciaux de la foi de l'Église ; le protestantisme s'attaque au point qui est le fondement même des autres et le principe de la foi, à l'*autorité de l'Église*, qu'il renverse et détruit radicalement. Or, les trois erreurs susdites s'attaquent aussi directement non pas seulement à des points particuliers de la doctrine catholique, mais au principe de la foi et de l'unité, à l'autorité de l'Église, avec cette seule différence qu'elles n'osent pas détruire et nier cette autorité aussi radicalement que le protestantisme.

Le *gallicanisme* d'abord consiste à nier ou à déprimer plus ou moins l'autorité du pape. Or, cette autorité est le centre même et le fondement de celle de l'Église ; par conséquent, elle renversée, celle de l'Église finira par crouler aussi. Ils n'osent pas dire qu'on peut penser autrement que le pape. Or, nous savons que la pensée du pape, c'est la pensée de l'Église ; si on pense autrement que lui, on pense autrement qu'elle, si on s'écarte de lui, on s'écarte d'elle, car *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*.

Le *jansénisme* n'avait pas d'abord le même objet direct, et on ne voyait même pas explicitement en lui un rapport plus direct avec le principe protestant que dans les autres erreurs ; on n'y voyait qu'une erreur particulière sur la grâce, erreur du reste qui a de l'analogie avec le système de Calvin sur le même sujet. Mais le trait de famille s'est montré ensuite ; quand les jansénistes, pour se défendre des condamnations portées contre eux, ont été obligés d'emprunter au

protestantisme quelques-uns de ses principes et de dire : « Eh bien ! oui, nous gardons nos idées, et nous ne croyons pas à l'autorité ni à l'infaillibilité du pape ! » C'était le gallicanisme. Mais ils sont allés au delà même du gallicanisme, sous le rapport de la négation de l'autorité, et, se voyant condamnés par toute l'Église, pour échapper à cette condamnation, ils se sont vus obligés de s'attaquer même à l'autorité dogmatique de l'Église ; n'osant pas la nier tout entière et radicalement, ils l'ont diminuée en disant : « Nous croyons à l'autorité dogmatique de l'Église ; mais pas dans le jugement des auteurs et des livres ; elle juge infailliblement que telle doctrine est vraie ou fausse ; mais elle n'est plus infaillible pour juger que tel auteur a été dans cette erreur et que tel livre la contient. » On voit où conduisait une telle distinction, et le rapport de ce système avec celui du *libre examen*.

Le *libéralisme* prend plus de précautions et ne va pas si loin du premier coup ; pour ne pas rompre avec le principe d'autorité, et sauvegarder l'unité catholique dans son essence, il accorde qu'il faut accepter toute la *foi définie*, et ne pas se révolter contre les ordres de l'Église sanctionnés par anathèmes ; mais il enseigne qu'en dehors de la foi définie, l'esprit particulier a tous droits et toute liberté, d'abord de ne pas sentir avec l'Église et de pencher vers des opinions qui lui sont antipathiques, ce qui est déjà imprudent, puis d'aller contre la direction et les indications que donne l'Église dans les questions de doctrine non définies, ce qui est téméraire ; puis il permet même d'aller contre l'enseignement catégorique de l'Église, quand cet enseignement n'est pas sanctionné par anathème, par exemple de ne pas admettre les doctrines exposées dans les chapitres préambulaires des conciles, dans les encycliques des papes, etc. ; enfin d'esquiver même les condamnations de l'Église, en interprétant ses définitions de manière à leur faire ménager le plus possible l'erreur qu'elle vise ; ils appellent cela *In dubiis libertas*, comme si tout ce qui n'est pas défini restait douteux. On voit quelle trouée un pareil système fait à

l'unité, comme il en écarte et expose à la quitter tout à fait; il nuit à *l'esprit catholique* et restreint *l'autorité* presque jusqu'à la détruire.

II

PRINCIPE ET INFLUENCE NÉFASTE DU GALLICANISME

I. J'ose dire que peu d'intelligences, en France, ont compris à fond deux choses souveraines dans le gallicanisme : son *principe*, et son *effet le plus étendu*.

1. *Son principe* : c'est la négation ou la falsification du vrai concept de l'Église. On ne reproche au gallicanisme qu'une erreur *relativement* petite, un amoindrissement ou un déplacement de l'autorité spirituelle instituée par Dieu. Il y a un mal plus grand, plus profond : la falsification de l'idée même de l'Église, considérée comme concentration du pouvoir de sanctifier les hommes *ex opere operato*, soit par la parole, soit par les sacrements, soit par toute autre opération officielle du ministère : *Opus ministerii ad consummationem sanctorum*, concentration de ce pouvoir sur un corps sacerdotal officiel, consacré *ad hoc* par la grâce du sacerdoce. Tellement que, même avec plus de vertu et de talent, celui qui n'a pas cette consécration n'a pas ce pouvoir.

Voilà ce que le gallicanisme a fait oublier à nos théologiens ; et c'est de là que découlent toutes ces erreurs particulières : *Diminution du pouvoir du pape*, en qui on ne voit plus le canal nécessaire par où toute grâce et toute juridiction doit venir du ciel en nous ; *acheminement vers la forme démocratique*, qu'on cherche à introduire dans le gouvernement de l'Église et qui, au pouvoir institué par Dieu pour faire son œuvre dans les âmes *ex opere operato*, non en vertu des forces humaines et même des vertus personnelles, mais en vertu d'une consécration sacramentelle et divine, substitue la puissance des actions privées ; *remplacement des lois de l'Église*, qui avaient grâce d'état pour bien régir le peuple chrétien, précisément parce qu'elles sont les lois de l'Église, par des lois locales dues à la sagesse privée ; *destruction par*

là ou amoindrissement de l'unité de l'Église, et, par conséquent, de la vie surnaturelle dont cette unité est la condition, et qui ne circule plus dans des membres divisés ; *illusion du laïcisme*, qui s'imagine que l'action des laïques, séparée de celle des pasteurs, et fondée sur leur zèle, leur talent, leurs vertus, leur situation, peut faire la même chose.

2. *L'effet le plus étendu* et le plus profond du gallicanisme — j'en ai parlé ailleurs (1) : diviser les forces, et par là ouvrir la porte à toutes les erreurs particulières, en détruisant, par une précaution sataniquement habile, l'institution que Dieu a mise au centre de l'Église pour tout garder.

* * *

II. Mettons à part le gallicanisme comme erreur particulière, avec le degré d'influence respective qu'il exerce, à ce titre, sur la vie chrétienne, comme toute autre erreur, en proportion de l'importance des vérités qu'il attaque. Je dis qu'outre cela, et envisagé de plus haut, il a une influence générale de ruine sur tout le christianisme, et il va directement contre le tronc même de l'Église, pour deux raisons que voici :

1. Rome, dans l'Église, est un centre de lumière. — Principe d'autorité. — Le gallicanisme arrête cela, et empêche l'action du chef sur les membres. De là, rupture et affaiblissement de l'unité.

2. Rome est un centre de grâce. — Principe du surnaturel. — Le gallicanisme arrête l'écoulement de la grâce, et interrompt ce courant de vie surnaturelle qui va du cœur aux extrémités. De là, affaiblissement de la vie et des idées surnaturelles.

Ces deux actions funestes du gallicanisme sont très sensibles en France, et c'est surtout au XVII^e siècle, sinon qu'elles commencent, au moins qu'elles se forment. Elles sont très visibles, théoriquement, dans les écrits des grands auteurs de XVII^e siècle, particulièrement de Bossuet ;

1. V. *La méthode des études ecclésiastiques en France depuis le Concile de Trente.*

pratiquement, dans les institutions, les mœurs et la vie chrétienne du même siècle.

* *

III. A quoi sert la primauté doctrinale du Saint-Siège ? Précisément à dénoncer au monde les fléaux, les doctrines pernicieuses qui vont l'envahir.

Le gallicanisme, abstraction faite des erreurs particulières qu'il contient, empêche ces avertissements salutaires d'être entendus ; et j'en ai montré un exemple ailleurs, quand j'ai dit comment le clergé français avait eu la confiance d'accepter la méthode cartésienne malgré l'avertissement du Saint-Siège (1).

* *

IV. Le souffle du gallicanisme a desséché, tari toutes les belles sources, et stérilisé le champ, autrefois si fécond, de l'intelligence publique. Et qui peut dire jusqu'où s'est étendue son action, et quelle part de causalité et d'influence il faut lui attribuer dans les maux intellectuels et moraux qui affligent notre France et toute l'Europe ? Ces choses-là ne se mesurent pas au cordeau, parce que la propagation de leur influence n'est pas géométrique...

III

DÉSORDRE DOCTRINAL ET PRATIQUE PRODUIT EN FRANCE PAR LE GALLICANISME

Disons-le hardiment, le gallicanisme, envisagé comme principe de division, a grandement influé dans la production et les désastres de l'impiété moderne, en dissolvant l'unité de l'Église, en amoindrissant l'autorité hiérarchique, en détruisant la législation catholique, et, pour ce qui est de l'enseignement théologique, en le livrant en proie à l'esprit personnel et à l'examen privé.

L'unité compacte de l'Église rend le corps sacerdotal tout-

1. V. Œuvres complètes, tome II : *Mélanges de philosophie*, et surtout *La méthode des études ecclésiastiques en France depuis le Concile de Trente*.

puissant pour repousser l'erreur ; l'autorité hiérarchique donne aux pasteurs un ascendant et une force qui les met en mesure de la combattre toujours efficacement ; la législation catholique est productrice et conservatrice de la foi et de la vie chrétienne dont elle est le rempart. Le gallicanisme, amoindrissant tout cela, et ne voyant pas la foi et l'esprit chrétien diminuer tout de suite dans le peuple fidèle, ne se doutait pas qu'il devait cependant amener la ruine de l'esprit chrétien et, longtemps après sans doute, mais fatalement, détruire la foi dans le peuple chrétien ; qu'il introduisait le fer dans la muraille de l'édifice catholique, et qu'une fois la pierre ébranlée tant soit peu, la lézarde irait s'ouvrant de plus en plus.

L'effet fut d'abord, en séparant les évêques du pape, de rompre ce faisceau harmonieux de l'unité de l'Église qui est la première de ses notes et le premier élément de sa force. Les évêques, livrés à leur propre sagesse et à leur gouvernement personnel, ne firent plus ensemble un faisceau indissoluble, un corps harmonieux et compact — *Unum corpus connexum atque compactum* — parce qu'il n'y avait plus, au-dessus d'eux, une autorité, une lumière commune à tous, source de la leur et supérieure à elle, pour former le lien et centraliser les forces et la vie ; ils n'eurent donc plus d'action d'ensemble, ni un mot d'ordre commun et une direction harmonieuse ; ils ne purent plus et ne firent plus que lutter chacun de son côté, à sa façon, selon ses idées et son inspiration, avec la puissance individuelle de son rang, de son influence et de son talent. Ce n'est plus là l'Église, et vous voyez dès lors où la puissance sacerdotale est descendue.

Et ce travail n'est pas déjà si lent à s'opérer. Quand on étudie l'Église et la Cour de France, depuis Louis XIV, surtout jusqu'en 89, on voit deux choses entre autres : 1^o une inconcevable faiblesse dans l'Épiscopat, quand il lutte contre le flot montant des erreurs théologiques et politiques qui envahissent les intelligences, préparant, de loin et par degrés, notre Révolution, tout ce qui l'a accompagnée et ce qui l'a suivie ; 2^o un déplorable abaissement dans le clergé, soit du

côté de la science, soit du côté de la vertu, soit du côté de la dignité.

Un des fléaux dont la Révolution nous a incontestablement délivrés, par la grâce de Dieu qui lui a fait, en ceci comme en bien d'autres choses, compenser un peu ses crimes, c'est l'abaissement de l'épiscopat, devenu courtisan vis-à-vis du pouvoir civil. L'attitude des évêques est bien préférable depuis ; et leur situation même, quelque pénible et anormale qu'elle soit encore, sous le rapport matériel et canonique, par le fait de la persécution légale qui est en permanence, leur situation même est bien plus belle et supérieure sous le rapport de la dignité sacerdotale.

On voit, dans ces deux siècles, une foule d'évêques à la Cour, légers dans leur conduite, humbles esclaves des grands et des rois, chez qui ils semblent faire office de valets, liés avec des personnages suspects, inconvenants dans leurs fréquentations, mondains, peu ecclésiastiques ; même de bons évêques, Fléchier, par exemple, Fénelon lui-même si humble, si docile et si heureux à la Cour, si désolé d'en être disgracié ; puis tous les autres, et enfin le dernier de ces évêques de cour, ce triste cardinal de Rohan ! Les rois les traitent en domestiques, en employés, pas du tout en évêques ; même le bon Louis XVI n'agit pas autrement, tant l'usage était enraciné ; ce qui prouve une bien profonde perturbation des idées et du sens catholique dans ceux mêmes qui en sont les défenseurs et les dépositaires, et dans ceux-là premièrement.

Aujourd'hui les évêques sont faibles, pauvres, dépouillés, je ne dis pas de ce faste mondain, mais de leur puissance ecclésiastique ; ils sont en lutte avec le pouvoir et souvent l'objet de sa suspicion et de ses persécutions ; mais ils sont honorés, grands, libres vis à vis de l'État, respectés même et quelquefois redoutés des souverains qui comptent avec eux et à qui ils ne craignent pas de tenir tête, quand il le faut, et de dire la vérité, quand c'est utile et quand personne autre qu'eux n'ose la leur faire entendre. C'est plus chrétien, plus épiscopal.

Cet abaissement de l'Épiscopat était un des fruits du gallicanisme qui, en détachant pratiquement l'épiscopat français du St-Siège, l'inféodait, l'asservissait au pouvoir.

Autre fruit du gallicanisme : chaque évêque tenant à son troupeau lieu de pape et, de fait, faisant auprès de lui fonctions de chef suprême, organise pour son diocèse une législation destinée à interpréter, c'est-à-dire à remplacer ou à amoindrir la législation catholique, mais qui n'a plus, comme elle, grâce d'état pour protéger la foi et produire l'esprit chrétien. L'erreur arrive et trouve le troupeau sans remparts ni abri, et les pasteurs désarmés ou, ce qui revient à peu près au même quand il s'agit des intérêts religieux, seulement revêtus d'armes humaines et impuissantes ; elle entre dans cette place désemparée, s'y installe sans peine, y fait ses ravages sans contrariété ni concurrence.

Si la restauration de la foi dans le peuple chrétien est possible, elle doit suivre une marche tout inverse, et commencer par le rétablissement de l'unité compacte de l'Église, fondée sur l'autorité pontificale. Disons donc, nous autres, que le principe qui doit produire cette restauration est posé. L'affaire sera longue, mais elle marchera et s'opérera, car les principes catholiques, une fois bien posés, agissent lentement et irrésistiblement. Les dons de l'Église sont comme ceux de Dieu, ils sont sans repentance.

Pour ce qui est des doctrines théologiques et de leur enseignement, le gallicanisme a produit quelque chose d'analogue et agi dans le même sens. Il a livré les études sacerdotales et, avec elles, tout l'ordre intellectuel en proie et en sujet d'expérience dangereuse et plus ou moins funeste à l'esprit personnel, à l'examen privé d'un clergé particulier, encore catholique grâce à Dieu, et qui ne devait pas en user immédiatement dans le plus mauvais des sens possibles, en allant à ses extrêmes ; mais il ouvrait la porte au sens privé, et la fermait à cette sage autorité romaine qui est la gardienne des traditions et la préservatrice de l'enseignement et de ses méthodes. Les traditions abolies, on devait retomber dans le personnel, les idées particulières, les procédés

plus ou moins ingénieux, mais généralement très stériles dans l'ordre de choses dont je parle, que peut inventer l'esprit personnel. J'ai prouvé ailleurs si on a évité cet écueil (1). Le sens privé, même en matière de méthode, est fatal comme en matière de foi; et je ne vois pas pourquoi il ne le serait pas. Voilà pour l'action du gallicanisme en théologie.

IV

LE GALLICANISME PRATIQUE

I. Mettons à part le gallicanisme comme doctrine particulière et théorique, et ne parlons ici que du mal *pratique* qu'il a fait à la France, en la tenant pratiquement et partiellement séparée du centre nécessaire et unique de la vie, c'est à ce point de vue que je me place, c'est à celui-là que je crois qu'il faut se placer, car c'est le plus considérable et le fond de la question.

* *

II. On affirme bien que l'esprit gallican ne vit plus; c'est bientôt dit, et je ne crois pas que cette destruction désirable soit achevée, et le danger entièrement disparu; mais passons. Je dis qu'il nous reste ce qu'il y avait d'effectif et de pratique dans le gallicanisme, toute l'organisation pratique qui, n'ayant cessé de fonctionner depuis deux ou trois siècles, est tout naturellement responsable du mal qui nous a été fait, puisque le clergé — je ne dis pas l'Église — est responsable de ce qui arrive dans la société catholique.

Il me semble que tout ceci est d'une logique inattaquable, et d'une évidence parfaite pour un esprit bien pénétré de la mission et de l'influence du clergé sur la nation chrétienne.

* *

III. Quand je parle de *gallicanisme pratique*, et quand je recommande de retourner à *l'esprit romain pratique*, aux idées romaines *pratiques*, c'est-à-dire d'appliquer cet esprit,

i. *La méthode des études ecclés. en France depuis le Concile de Trente, passim.*

ces idées, les lois, les institutions romaines ; remarquez, je ne dis qu'il faille brusquer les choses, et appliquer brutalement et instantanément ces idées, au contraire. Qu'on aille, dans cette application, aussi lentement qu'on voudra, plus lentement qu'on ne va dans l'application des choses matérielles ; mais qu'on reconnaisse ce qui est vicieux chez nous, qu'on estime ce qui est bon à Rome ; qu'on tende à se rapprocher de l'organisation ecclésiastique romaine ; qu'on suive surtout l'ordre d'importance des institutions, qu'on restaure et qu'on ramène à la forme catholique ; qu'on n'attache pas une grande importance à un détail liturgique et à la forme d'un vêtement ; le pape ne demande pas cela ; et qu'on attache une grande importance à l'esprit de l'enseignement et à sa méthode.

Il en est qui vont trop vite, et qui font de ces applications matérielles, brutales et aveugles ; je le sais et ne me mets pas avec eux. Mais il est aussi de belles et intelligentes restaurations faites, des initiatives prises ; je ne citerai que celle du concile de Bourges. Voilà une idée de restauration intelligente, prudente, réalisable, et qui ne se rend pas impossible par des brusqueries et par une application aveugle. On ira lentement mais sûrement et sainement ; on le sait, aller lentement et sainement est fort dans l'esprit romain ; c'est même un proverbe à Rome.

*
* *

IV. Beaucoup d'esprits très Romains en esprit et de sentiment, tant qu'il s'agit seulement de crier : Vive le Pape ! riront de ce que je dis là, crieront à l'exagération, ou renverront cette balle à d'autres, parce qu'ils se croient aussi pleins qu'on peut l'être de l'esprit romain, sans s'apercevoir que tout juste c'est eux que je vise, parce que c'est eux qui sont le danger, puisqu'ils sont le gallicanisme déguisé ou, ce qui est plus dangereux encore à cause d'une certaine bonne foi funeste, le *gallicanisme inconscient*.

Le gallicanisme franc et avoué n'a plus de dangers aujourd'hui. On peut être gallican sans le savoir. C'est ainsi que

l'ont été la plupart de ceux même qui, à partir du concile de Trente, ont cru et voulu défendre les droits du S. Siège: Pierre d'Ailly, le Cardinal de Lorraine, Bossuet, ceux du XVII^e et du XVIII^e siècle ; c'est ainsi que le sont encore aujourd'hui beaucoup de ceux qui se croient très Romains.

*
* *

V. Si les théories gallicanes, en ce qu'elles ont de positif, sont mortes, tout préjugé *pratique*, je dis *pratique*, contre Rome, ses idées et ses méthodes, a-t-il disparu ? N'y a-t-il pas encore un venin libéral ?

V

LE GALLICANISME DANS NOS ÉCOLES DE THÉOLOGIE

I. Je ne trouve pas grand'chose d'étonnant au triste état dans lequel se débat notre pauvre société. Il est douteux pour moi que le moment soit venu où la France va commencer à se relever. Il y a de bons germes dans le sillon, je le sais bien ; et ce sont ceux-là qui produiront la moisson future dont je ne doute pas. Mais les idées sont encore trop fausses, même chez les bons, chez les bien intentionnés ; et le *gallicanisme pratique* est encore trop vivace, pour qu'il y ait grand espoir tout de suite ; il faut lui laisser le temps de mourir ainsi qu'au *libéralisme pratique*.

Si vous voulez savoir ce que j'entends par *gallicanisme pratique* et par *libéralisme pratique*, entrez dans quelques-uns de nos grands séminaires ; et quand vous aurez entendu les professeurs crier, avec raison et de la vraie manière, contre gallicans et libéraux, faites-vous expliquer *leur manière de former et de diriger les prêtres* ; demandez-leur pourquoi l'idée romaine *pratique* n'est pas en application chez eux, et vous comprendrez. Car enfin, l'idée romaine est *pratique* avant tout, et demande surtout à entrer dans la *pratique* de la vie sacerdotale et de la formation des prêtres.

Que de fois je me suis indigné en entendant crier autour de moi : « Vive le pape ! etc., etc. » Et quand j'ajou-

tais : « Très bien ! mais appliquez donc les idées du pape et les méthodes qui émanent de lui ! » on me répondait : « Ah ! ce n'est pas possible ici : nous ne sommes pas à Rome ; il faut tenir compte de la différence des pays ! » — « Mais alors ne vous dites pas Romains ; car vous êtes tout simplement des gallicans. »

Non, ce ne sont pas les hommes qui manquent en France ; ce sont les principes. Est-ce qu'il y a besoin de génies ? Pas du tout, il faut des idées fortes et fécondes ; et, quand il s'agit des choses de l'Église, il n'y a d'idées fortes et fécondes que les idées romaines, la doctrine le démontre aussi bien que l'expérience : l'idée romaine, c'est le levier qui soulève le monde.

Ce que je reproche à Bossuet — et au gallicanisme — ce n'est pas tant son idée fautive sur la puissance pontificale et deux ou trois autres erreurs déterminées et plus ou moins catégoriques, mais tout un ensemble d'idées fausses, incomplètes, antidogmatiques, sur la foi, la piété, la vie chrétienne, la vie et l'action sacerdotale. Ce sont ces idées qu'il nous a transmises et qui nous ont constitués dans un état de mort. Or, la direction imprimée par Bossuet à notre formation, à notre éducation cléricale, à notre littérature chrétienne, à nos études sacerdotales, n'est pas peu de chose.

Certainement, le remaniement qu'exige notre société, en France, est profond, plus profond que ne le pensent quelques-uns ; c'est pour cela qu'il y faut des révolutions, des malheurs, des expériences, du temps surtout, afin d'arracher bien à fond cette racine gallicane enfoncée si avant dans le sol gaulois.

Le gallicanisme n'est pas une hérésie comme une autre ; il ne fausse pas seulement un dogme ; il atteint tout. Le dogme qu'il fausse étant le rapport du pape avec l'Église, et Rome étant, dans l'Église, *centre de toute lumière et source de toute grâce*, le gallicanisme *pratique* empêche la lumière et la grâce de couler de Rome sur nous. Il serait étonnant que toute vie ne fût pas affaiblie et toute foi altérée.

**

II. On ne peut le nier, il y a eu progrès dans notre siècle, et progrès sensible. Le point d'où on est parti, après la restauration du clergé, était, on ne peut plus bas et plus faux ; mais il y avait au moins quelque chose qui n'était pas faux, c'était la bonne volonté. Dieu a récompensé cette bonne volonté en voulant que, parti de si bas, on revînt peu à peu à quelque chose de passable.

Quand, après la Révolution, nos pères restaurèrent le clergé, tout se trouva janséniste et gallican à un degré incroyable. On prit Bailly pour auteur, pour guide, pour nourriture. Mais d'autres vinrent qui ramenèrent peu à peu, une à une, assez laborieusement, des idées plus saines ; Bouvier vint et, si pauvre soit-il, fit son bien. Perrone fut bien reçu en France et, si faible soit-il en méthode, ce fut un grand pas. Des livres apparurent, faibles encore, mais où la bonne idée revient et se fraye un passage et sort du chaos. On progresse chaque année ; il y a de bons livres qui apparaissent encore, et de bonnes idées qui prennent ; mais il y a de mauvaises théories qui persistent à rester et qui sont difficiles à extirper, parce qu'il s'agit des questions pratiques, et changer cela entraînerait des conséquences dont on a peur, devant lesquelles peut-être on se sent faible et peu préparé : c'est le gallicanisme pratique.

VI

LE JANSÉNISME EN FRANCE

I. Le jansénisme, très différent du gallicanisme en apparence, et qui semble n'avoir rien de commun avec lui, tellement que plusieurs des gallicans célèbres du XVII^e siècle ont combattu cette hérésie, le jansénisme a travaillé conjointement avec le gallicanisme. Leur rapport et le lien d'affinité qui devait naturellement les unir, je n'ai pas lieu de l'expliquer ici ; je me borne à énoncer ce fait historique, que le jansénisme, pour se défendre des foudres romaines, a tout naturellement recouru au gallicanisme, a adopté quel-

ques-unes de ses thèses, et lui en a fourni de son fonds quelques autres, comme celle du silence respectueux, et la fameuse distinction du fait théologique où l'Église n'est pas infallible et du principe où elle est infallible. Pour l'accord que ces deux erreurs ont eu ensemble dans la suite, en faisant leur jonction, pour leur réunion en une secte, qui prouve leur affinité de principe et de source, je renvoie à J. de Maistre : dans son livre de l'*Église gallicane*, il a supérieurement montré comment ces deux erreurs se sont alliées contre la religion dans une action de concert.

Or, c'est le jansénisme qui a faussé la grande question du rôle de la raison vis-à-vis de la foi, laquelle est, à proprement parler, la question même de la *méthode*, la question même de la notion de la théologie. En effet, cette notion de la théologie qui écarte l'intelligence, cette défense de chercher l'intelligence du dogme qui est le principe même de la nouvelle méthode d'enseignement, est un produit du jansénisme. Il est vrai, elle existait avant Jansénius ; et, dès le XI^e et le XII^e siècle, on avait vu, en France même et à côté des grands contemplateurs scolastiques, une école théologique qui avait pour principe d'interdire l'intelligence ; mais c'est qu'aussi le jansénisme, comme toute autre hérésie, avait eu des précurseurs, des ancêtres, et avait déjà montré ses cornes.

Toujours est-il qu'au XVII^e siècle, c'est le jansénisme qui fournit aux maîtres de l'enseignement ce principe, et trace à l'enseignement cette règle et cette ligne idéale de conduite, de travail. Remarquez-le, c'est un produit janséniste, d'abord parce qu'il vient de Pascal qui le formule, l'impose et le fait passer en loi de l'enseignement ; mais surtout parce qu'il est dans leur esprit, dans leur hérésie, dans leurs idées, il procède de leur manière de comprendre le christianisme et de se conduire avec Dieu. On s'abstient de toucher au mystère pour le méditer et l'approfondir, à peu près comme on s'abstient des sacrements pour la même raison et, remarquez-le, sous le même prétexte faux, antichrétien et blasphématoire : un prétendu respect qui consiste à s'éloigner et à priver

l'âme de ce que Dieu lui a donné comme nourriture nécessaire et imposée. On respecte le mystère, à peu près comme on respectait les sacrements, en ne les recevant jamais. C'est la même raison, la même marche, avec les mêmes effets spirituels.

Comprenez-le, le jansénisme est entré chez nous très avant ; il s'est installé dans l'intelligence, dans l'école, dans la méthode d'enseignement, c'est-à-dire dans la manière d'user de la foi. Ce n'est du reste qu'en remontant jusque-là qu'il pouvait tout salir ; et, selon moi, ç'a été là le plus funeste de ses effets, ou plutôt son effet radical et philosophique, celui d'où dérivent tous les autres. Or, au XVII^e siècle, le jansénisme n'est pas seulement une hérésie, c'est *l'hérésie* ; il est l'esprit propre du XVII^e siècle introduit là pour tout corrompre et tout perdre ; le gallicanisme même n'est que son rempart.

* *

II. Le jansénisme est une des erreurs qui, au premier aspect, s'écarte le moins de la vérité catholique, parce que les articles de foi qu'elle nie, ou plutôt qu'elle altère, sont moins nombreux et paraissent moins importants, moins tranchés. Et, cependant, c'est une des hérésies les plus opposées au christianisme et les plus radicales, parce qu'elle attaque un de ses caractères les plus profonds et quelques-uns de ses dogmes les plus chers, les plus intimes, ceux de la Rédemption qu'elle amoindrit et altère, et de la grâce qu'elle travestit et déprave.

* *

III. Je sais que les cinq propositions de Jansénius furent d'abord condamnées en France, sur la demande de Nicolas Cornet, par la faculté de théologie de Paris, déferées au pape Innocent XII, combattues par Louis XIV et par les saints du temps ; je sais que la grande masse de l'épiscopat s'éleva au début contre cette hérésie. Mais, pourtant, elle se répandit ensuite, après peu de temps, et prit pied. Il est certain que la plupart de nos grands écrivains de ce temps étaient jan-

sénistes d'esprit, que l'esprit janséniste entra dans le clergé à la faveur de l'affectation de sévérité morale dont se couvraient les jansénistes. Le besoin qu'on avait d'une réforme morale fit qu'à la faveur de cette sévérité affectée, l'hérésie envahit l'institution admirable des séminaires qui se forma justement alors et dans un but de réforme.

*
* *

IV. Les méthodes desséchantes, les procédés étroits et même beaucoup des idées funestes du jansénisme, étaient en honneur, et ce qui est pire, en pratique, à peu près partout au XVII^e siècle, même là où ne régnait pas le jansénisme comme hérésie précise et saisissable. Remarquez-le, la partie la plus dangereuse d'une hérésie n'est pas celle qu'on peut atteindre et saisir facilement, mais celle qui est plus vague et indécise, insaisissable.

*
* *

V. Le jansénisme se couvrait des dehors de la vertu, et beaucoup des esprits qu'il rallia étaient sincèrement vertueux. Mais l'hérésie elle-même était hypocrite; elle était abominable, et le démon horrible de l'orgueil et de l'esprit propre, si opposé à l'esprit catholique, était caché au centre, sous ces beaux dehors austères. Elle serait tombée sous le mépris public, si on avait connu son intérieur.

*
* *

VI. Selon Pascal, « l'autorité des rois repose sur la *folie des peuples* ». Cette parole, avec la théorie janséniste qu'elle formule, est une des racines de la Révolution française, déjà poussée au XVII^e siècle; de même qu'une autre formule de Pascal contient toute la théorie de Rousseau sur l'origine de la société et des socialistes modernes sur la propriété. Ces paroles ont-elles été la cause intégrale ou coopératrice des révolutions intellectuelles ou politiques dont je les rapproche? Je n'en sais rien, et cela ne se mesure pas au compas ou au cordeau; mais ce que je constate, c'est que

ces erreurs modernes existaient dans ces grands auteurs du XVII^e siècle. Pascal n'est pas peu de chose au XVII^e siècle; et ses écrits, dans la suite, n'ont pas exercé une médiocre influence sur la direction des idées et des études dans le clergé.

*
* *

VII. Le jansénisme est partout au XVII^e siècle, même chez ceux qui le combattent dans ses doctrines extrêmes et clairement formulées. Jésus-Christ n'est plus ce *Rex mansuetus*; la sainte austérité de sa loi n'est plus ce joug suave et ce fardeau léger du Rédempteur, cette grave et douce législation qui inspire le respect et la crainte, mais aussi l'amour, et dont la majesté, par les sacrifices mêmes qu'elle impose, éveille dans les cœurs cette sympathie profonde qui inspire le dévouement libre et les vocations saintes. Non, c'est la loi de crainte revenue; ce sont les mystères terribles de la foi des chrétiens, comme dit Boileau, c'est cette *face hideuse de l'Évangile*, comme dit Bossuet. Pascal aussi a des mots de ce genre. Quelles idées cela nous représente!

L'Histoire religieuse du XVII^e siècle est toute pleine des difficultés qu'on avait à discerner les jansénistes, en démasquant ceux qui l'étaient sans l'avouer, ceux qui l'étaient de doctrine, ceux qui l'étaient de parti, ou de sympathie, ou de tendance. Souvent, ceux qui paraissaient et même croyaient les combattre, étaient eux-mêmes atteints de leur esprit.

*
* *

VIII. Arnauld le janséniste était de la Sorbonne et y avait des partisans. Le jansénisme trouva des partisans au sein des grandes Écoles théologiques de Paris. Le clergé fut bien vite atteint, et les *Provinciales* mirent la faveur publique du mauvais côté.

Le jansénisme a offert dès lors cette particularité de gens qui, n'étant chrétiens ni de vie, ni de pratique, ni de croyance, étaient ardents jansénistes; et voyez comme cette particularité a persisté jusqu'en ce siècle où des écrivains rationalistes, Cousin, Sainte-Beuve, se sont occupés de questions de

doctrine sur le jansénisme, les traitant sérieusement, et cela sans croire à l'Église.

* * *

IX. Je crois certes aux dégâts du jansénisme, je crois même qu'il était entré dans l'esprit national plus avant qu'on ne le pense généralement, et qu'il en est resté, dans les intelligences, dans les âmes, dans la piété, dans la vie chrétienne, dans la doctrine, plus qu'on n'en veut convenir. Mais je crois que la soi-disant réaction catholique du XVII^e siècle n'était pas si catholique et si saine ; qu'en dehors même du jansénisme elle n'aurait pas été si féconde, que le jansénisme a été lui-même une réaction de rigorisme contre un excès de relâchement et contre l'invasion de l'esprit païen ; je crois enfin que l'impiété du XVIII^e siècle a sa source plus haut dans l'Histoire et au sein même de ce qu'on appelle trop souvent la période la plus glorieuse de notre vie nationale.

* * *

X. C'est par les jansénistes surtout que S. Thomas a été exclu de nos études, depuis le XVII^e siècle. On sait qu'autant ils ont affecté de se fonder sur S. Augustin, autant ils ont eu d'horreur pour S. Thomas ; et nous voyons de sérieux esprits, comme l'abbé de Rancé, déclarer qu'ils sont fort éloignés de ses opinions et ne veulent le connaître que pour condamner tout ce qui, chez lui, ne tombera pas dans leur sens. Quelle étrange déclaration (1) !

* * *

XI. Ceux qui croient que les anciennes erreurs — jansénisme, quietisme, etc. — ne sont plus que des souvenirs, sont, selon moi, dans une grave erreur. Elles se sont évaporées, comme sectes organisées et déterminées, c'est vrai ; mais elles se sont répandues, comme esprit, dans les veines de la nation, y apportant leur contingent de maladie ; elles ont laissé un résidu dans le creuset intellectuel ; et l'œil qui

1. V. à ce sujet les *Études des Jésuites*, sept. 1876, p. 325 ; octobr. 1876, p. 564.

sait observer en retrouve les traces dans certains écrits, dans certaine théologie, dans certaine spiritualité, dans certain genre de prédication, dans certaines congrégations religieuses. Et, parce qu'elles sont mortes comme sectes et répandues ainsi comme esprit, elles n'en sont que plus dangereuses ; car le moment et l'endroit dangereux d'une hérésie n'est pas celui où elle est déterminée, localisée, avouée, où elle a un corps visible, exposé clairement aux foudres de l'Église et à la suspicion des gens de bonne foi, mais celui où elle devient une atmosphère qu'on respire sans le savoir et dont on ne se défie pas, dont on nie même l'existence.

Pour le jansénisme, en particulier, on a souvent dénoncé sa présence persistante dans notre enseignement de théologie morale et dans notre spiritualité ; je crois qu'il est au moins aussi présent dans le dogme. Lisez les propositions de Baïus, de Quesnel, etc., vous y reconnaitrez bien des doctrines qui ont encore cours dans les intelligences : c'est bien cette diminution de l'ordre surnaturel, cette limitation de la grâce.

CHAPITRE XIII

L'Église et les Hérésies (*fin*).

V. Le libéralisme et le quiétisme.

I

LE LIBÉRALISME

I. La grande controverse libérale qui sera, dans l'Histoire, la synthèse des combats intellectuels de notre temps, qui explique tous les événements et toutes les révolutions dont nous sommes témoins, et qui entraîne tout dans son tourbillon, vient encore de Descartes, qui se trouvera avoir été l'hérésiarque des *erreurs du temps présent*.

* * *

II. Le libéralisme catholique établit l'esprit humain sur un plan incliné où il doit fatalement et peu à peu glisser jusqu'au radicalisme irréligieux et révolutionnaire. Cette pente est fatale, et on ne s'y arrête pas, si on ne la quitte pour rentrer dans l'esprit catholique. L'équilibre que le libéralisme donne soit à l'ordre civil, soit à l'esprit humain, est un équilibre instable.

* * *

III. Avez-vous remarqué, pour ceux qui reviennent du gallicanisme aux idées romaines, ou qui ont été élevés dans des idées théoriquement romaines et pratiquement gallicanes, avez-vous remarqué quel étrange mélange se fait dans leur esprit, dans leur manière d'entendre les choses ecclésiasti-

ques? Un auteur, Jules Morel, a fait une brochure sur le libéralisme ; il accuse de libéralisme quelques personnages célèbres que vulgairement on regarde comme les adversaires du libéralisme. Je crois qu'il a raison. La même chose avait lieu au temps du semi-arianisme, du semi-pélagianisme et de toutes ces demi-hérésies qui suivaient les grandes. Les esprits clairvoyants de ce temps-là dénonçaient ces diminutifs dangereux d'hérésie, et on les accablait. Il en est de même aujourd'hui.

*
* *

IV. Le dernier chapitre du livre de M. Chesnel intitulé : *Les droits de Dieu et les idées modernes*, a lui-même pour titre cette question : « Le libéralisme, expression des idées modernes, est-il une hérésie ? » Il répond affirmativement, et il a raison.

Mais, à propos de ce titre : *Les droits de Dieu*, faut-il, en pays catholique, être descendu à prouver aux catholiques, à défendre, contre les catholiques, les droits de Dieu sur la société ! Cela dénote un bien grand abaissement de la notion chrétienne. Défendre les droits de Dieu contre les idées modernes ? Mais il semble que si quelque chose était intangible, c'étaient les droits de Dieu. Mais non ; Dieu a permis que cela même fût atteint par la négation, sans doute pour donner aux paroles divines la confirmation, la justification de l'épreuve vaincue et *l'auréole du martyr*, du martyr, c'est-à-dire du témoignage. Pourquoi faut-il, selon la parole de Naquet à propos de sa proposition de loi sur le divorce, pourquoi faut-il que de temps en temps la société fasse la révision de ses bases, comme un architecte ferait de temps en temps la révision des fondements de son édifice, bien qu'il le sache solide et inébranlable ?

*
* *

V. « Mes chers enfants, disait Pie IX à une députation française, en 1871, ce qui afflige votre pays et l'empêche de mériter les bénédictions de Dieu, c'est ce *mélange de principes*. Je dirai le mot : ce que je crains ce ne sont pas tous

ces misérables de Paris, vrais démons de l'Enfer qui se promènent sur la terre. Non, ce n'est pas cela ; ce que je crains, c'est cette malheureuse politique, le *libéralisme catholique* qui détruirait la religion. » — Voilà la corruption, l'affadissement des doctrines qui vient de ce que les principes chrétiens ne sont plus prêchés, de ce que le sel de la terre s'est affadi.

*
* *

VI. Notre siècle a présenté des spectacles scandaleux et des extrémités d'irrégion vraiment uniques dans l'Histoire et on ne peut plus inquiétantes, si on ne considérait que l'intensité du mal. Je trouve pourtant ces horribles scènes consolantes pour nous ; il faut que le mal arrive à l'extrême, pour crever en ulcère et être susceptible d'une fin ; l'ulcère éclate, la fin approche. Tout catholicisme libéral aboutira là, en vertu du principe de pourriture qu'il contient, et par la force de la corruption commencée. On n'arrête pas la gangrène ; on la coupe, ou elle éclate. Plus tôt l'ulcère éclatera, mieux ce sera, puisqu'il faut en finir. Il est désirable aujourd'hui qu'on accélère les phases de cette maladie horrible ; la crise est déchirante : bon signe !

*
* *

VII. Cet amoindrissement, cette diminution des vérités chrétiennes, a mis à l'étroit les vérités rationnelles dont elles sont l'écrin.

*
* *

VIII. Les pires erreurs ne sont pas toujours celles qui ont une pure erreur pour principe, et qui ne sont mêlées d'aucune vérité. Il y en a bien peu qui soient dans ces cas, si même il y en a.

*
* *

IX. Méthode de défendre la foi, en faisant des concessions, par libéralisme, à l'erreur.

Si ces concessions n'étaient qu'une faute de tactique, une maladresse ou un mot malheureux échappé par imprudence

à l'apologiste dans la controverse, nous devrions, par conscience, les accepter pour l'Église, car elles ne seraient pas une injustice. Mais elles sont une injustice, et nous n'avons pas le droit de laisser entamer notre foi.

Tamiser soigneusement la vérité catholique, et en rejeter tout ce qui serait choquant pour les esprits modernes — *dic nobis placentia* — tel est le rôle du libéralisme.

II

LES CATHOLIQUES LIBÉRAUX

Il est incroyable que des chrétiens se disent catholiques, et veulent bénéficier de la communion de l'Église, mais ne veulent pas, dans les choses religieuses, de la direction de l'Église, se réservant même et s'attribuant, en ces matières, une sorte d'examen privé qui les fait échapper au dernier des devoirs, un droit de juger l'Église, et, dans ses jugements à elle, d'en prendre ou d'en laisser. Cet examen privé est une exhalaison du protestantisme, dont l'esprit gagne rapidement en France, et de France se répandra certainement ailleurs. C'est, à mon sens, un des signes les plus malheureux du temps présent, vu que c'est un des dissolvants les plus puissants, les plus actifs de l'esprit catholique.

En ceci, comme dans toutes les hérésies, le Saint-Siège sauve la doctrine catholique et, par conséquent, le monde, en dénonçant le libéralisme, en se mettant en travers de son progrès, et en tenant bon pour le combattre et l'extirper des intelligences catholiques. Quand notre histoire contemporaine se sera suffisamment enfoncée dans le passé, pour qu'on y voie clair, on comprendra que cette hérésie libérale était aussi monstrueuse que tant d'autres contre lesquelles l'Église a combattu, sinon plus dangereuse encore ; car si le libéralisme semble aujourd'hui fort acceptable, et d'autant moins monstrueux qu'il n'est pour ainsi dire qu'une nuance, qu'il se présente sous une forme distinguée, capable de séduire, et entouré de raisons délicates et insinuanes, il faut bien savoir que toutes les anciennes hérésies dont nous

avons tant d'horreur aujourd'hui, ont fait le même effet dans leur temps. L'arianisme était surtout à la cour de Constantinople, chez le monde de bon ton, entouré de littérature et de distinction ; c'était la doctrine des gens comme il faut.

Si un libéral émet devant vous ses théories, et que vous ne vous sentiez pas l'autorité ou la force d'esprit nécessaires pour lui répondre avec avantage, dites simplement ceci : « Monsieur, je n'ai ni l'autorité, ni la prétention de vous faire changer vos idées et de vous amener aux miennes ; mais vous connaissez trop bien la constitution de l'Église, l'autorité du Saint-Siège sur nous et notre absolue soumission à ses doctrines, je veux dire notre résolution unanime et arrêtée de trouver bien tout ce qu'il décidera, enfin le sentiment reçu aujourd'hui très généralement dans l'Église, et appuyé sur des documents ayant force de loi, pour vous étonner de me voir penser tout juste autrement que vous et contradictoirement à ce que vous venez de me dire. J'ose ajouter que je ne vois pas le moyen d'être vrai catholique, en pensant comme vous, excepté moyennant un état de bonne foi ou de conscience erronée qui peut excuser, au point de vue du salut personnel, des erreurs plus grandes encore que la vôtre. *Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem.* Ce n'est ni un jésuite, ni Louis Veuillot qui ont dit cela, c'est saint Athanase, et il paraît que de son temps il y avait des gens qui balançaient comme aujourd'hui sur la frontière de l'hérésie. Je sais bien qu'il y a, du côté de vos idées, des intelligences fort distinguées et même de grands esprits ; leur présence là m'impressionne et me tenterait bien ; mais cette situation n'est pas nouvelle, et il n'y a pas une des anciennes hérésies, aujourd'hui condamnées par l'Église et certainement réprouvées par vous, qui n'ait eu le même avantage. Et, d'ailleurs, voici qui me décide : *Non est sapientia, non est prudentia, non est consilium contra Dominum*, dit l'Écriture. Il ne peut pas davantage y en avoir contre l'Église, puisqu'elle remplace Dieu, fait ses œuvres et possède ses lumières. »

Vous sentez-vous un peu plus en force et disposé à soutenir non pas des controverses, mais une petite dispute fort simple et fort nette, où vous êtes toujours sûr d'avoir l'avantage, pourvu que vous restiez dans les limites de la question générale d'autorité? Dites quelque chose comme ceci: « Monsieur, vous voulez vivre et mourir catholique, n'est-ce pas? — Oui. — Être catholique, c'est penser ce que pense l'Église, et prendre le christianisme non à votre sens privé qui n'a pas mission pour l'interpréter, surtout pour le modifier, ni autorité pour être absolument sûr de l'interpréter de la bonne manière, mais au sens de l'Église? — Assurément. — Eh bien! puisque vous voulez être catholique, je vous accorde tout ce que vous voudrez, pourvu que vous m'accordiez deux choses, et que vous vous les appliquiez: 1^o notre obligation à tous de bien constater qui est-ce qui est l'Église; par conséquent, assurez-vous bien sur la question de savoir où elle est, qui la représente authentiquement et qui a mission et autorité pour exprimer ce qu'elle pense; 2^o notre obligation, une fois l'Église trouvée, d'examiner sérieusement, en dehors de notre sens privé et des influences inférieures à l'Église, c'est-à-dire en dehors de toute influence, quel est, sur les questions que vous venez de traiter, le sentiment de l'Église, défini ou non: s'il est défini, vous ne pouvez pas l'abandonner sans perdre la qualité et les prérogatives du catholique; s'il n'est pas défini, mais seulement enseigné, votre obligation subsiste, et elle est proportionnée au degré de clarté des documents qui expriment ce sentiment dans l'Église. *Quicumque vult salvus esse...* Je vous livre les jésuites, Veuillot, puisque ce sont des hommes, je vous permets d'aimer *Le Correspondant*, à moins que ce ne soit à cause de ses écarts, s'il en a, de ne pas aimer tel journal, telle autre revue; il est permis et même prudent de ne s'inféoder à rien de tout cela, car rien de tout cela n'est l'Église; mais ce que je ne vous permets pas, c'est, une fois connu le sentiment de l'Église, de ne pas lui sacrifier tout ce qui, dans vos idées ou dans celles des hommes et des écrits le plus aimés de vous, va contre ce sentiment. Ou bien la

logique n'existe pas, ou bien vous ne pouvez être catholique de cette manière. Donc, et en conclusion pratique, dès là que vous aurez bien constaté où et qui est l'Église, faites-la parler; arrière tout le reste, influence de famille et de milieu, gens distingués d'esprit et de manières, considérations sociales et politiques, journaux, revues, séductions littéraires; n'interrogez et n'écoutez que cet organe authentique de l'Église; cherchez à bien saisir la *pensée de l'Église*, et quand vous la tiendrez, dites-vous bien: Voilà ce qu'il faut croire pour être sauvé de l'enfer en l'autre vie et de la sottise en celle-ci!»

Ce petit discours aurait l'avantage, tout en étant clair et ferme, indéniable même pour quelqu'un qui se dit catholique, de n'aller directement contre l'autorité de personne, et de ne pouvoir blesser un sentiment personnel avouable; car enfin je ne dis pas à mon interlocuteur que son idée n'est pas la bonne, que les influences qui agissent sur lui ne sont pas celles qu'il faut accepter, que les personnes ou les écrits dont il accepte la doctrine n'ont pas mission ou autorité pour l'éclairer; je ne dis même pas que *Le Correspondant*, par exemple, n'est pas l'Église ou son organe: à lui de chercher.

Ces gens-là sont des protestants de tendance et d'intelligence; il n'y a entre eux et le protestantisme, qu'une différence de degré que le libéralisme tend à effacer de plus en plus. Étudiez psychologiquement leur état intellectuel; vous verrez qu'on ne peut pas appeler cela *bonne foi*, car ils voient le vrai, ils sentent bien par où pèche leur théorie, et la plupart des anciens hérétiques ont été dans la même situation d'esprit, les jansénistes surtout. On en est réduit avec eux à revenir à ce premier principe de toute discussion religieuse: *chercher l'Église*. Ils énervent la société catholique en demeurant catholiques; ils sont le dissolvant de l'intelligence publique et, par conséquent, de l'ordre social.

III

LE QUIÉTISME

I. L'Histoire de l'Église étant une histoire doctrinale, et non pas le récit des chicanes particulières et des incidents au milieu desquels s'élabore ce développement dogmatique dont nous étudions la suite en toutes choses; il importe peu de nous arrêter à la fameuse querelle de Bossuet et de Fénelon en ce qu'elle a de personnel, et de savoir lequel s'est donné le plus de torts de procédés contre l'autre.

Souvent on n'étudie que cela, dans la querelle du quiétisme, et beaucoup de personnes qui savent à peine en quoi consiste cette erreur, ont étudié longtemps, par mode d'érudition et de curiosité, les incidents de la lutte personnelle. Beaucoup de livres d'histoire qui consacrent quelques lignes à exposer les principes de la question dogmatique, s'étendent fort longuement sur les disputes, injures, personnalités, mauvais procédés, petitesesses, manques de franchise, dont firent échange les grands personnages impliqués dans cette lutte.

Évitons au moins ce défaut, et ne disons que ce qui importe à l'Histoire. Il suffit à l'Histoire de dire qu'en ce qui est de Bossuet et de Fénelon, il y eut de l'humain et de l'excès, beaucoup d'humain et d'excès des deux côtés. La justice de ce jugement saute aux yeux, quand on lit les pièces écrites par les deux partis, il résume d'ailleurs tout ce côté de la question. — Je crois pourtant que dans une Histoire générale, sans excéder, il faudrait en dire davantage.

Ce côté de la question étant ainsi résumé, je dirai que le théologien et l'historien doivent, selon moi, grandement savoir gré au bon sens et à l'esprit droit de Bossuet, d'avoir attaqué si fortement cette subtile et dangereuse erreur, et de ne l'avoir pas jugée, comme on la juge souvent de nos jours, peu importante et de petites conséquences.

II. La profondeur de la direction mystique des études fut remplacée, dans l'Église de France, par le mysticisme malsain du quiétisme pour lequel Bossuet a horreur et excède, parce qu'il excédait dans l'autre sens. On voit aujourd'hui ce qu'était le quiétisme qui semblait si beau à l'origine.

L'école quiétiste a du rapport avec le jansénisme, comme exagérant la notion de la vie chrétienne, de la sainteté, faisant des figures de saints qui ne sont plus humains mais sont répulsifs.

Avez-vous remarqué comme, dans son temps, l'hérésie paraît noble, séduit les belles intelligences, et comme il semble honteux et peu distingué de rester fidèle à la vraie idée catholique ?

* * *

III. Le quiétisme n'est pas mort en entier et n'est une petite erreur qu'en apparence et dans ses effets immédiats. Il a donné naissance à cette religion de sentiment, à ces tendances molles et romantiques, à cette manie poétique et, dans l'éducation sacerdotale, à cet affaiblissement des principes et de la partie intellectuelle et solide subordonnée à la partie sentimentale, lesquels sont la plaie de notre temps.

On voit, dans les affaires du quiétisme, que M. Tronson eut un faible pour cette erreur ; on le voit aussi dans ses livres.

Innocent XII, dans le Bref où il condamne le livre des *Maximes des saints*, de Fénelon, et vingt-trois propositions extraites de ce livre, dit que ces propositions sont téméraires et scandaleuses, soit dans leur sens propre, soit *eu égard à la liaison des principes*.

Il faut grandement savoir gré à Bossuet d'avoir, au moment où la religion, ébranlée en France dans la masse du peuple, n'allait plus avoir pour ressource et pour espérance que le redoublement de foi et de piété dans les âmes fidèles et dévotes, il faut, dis-je, lui savoir gré d'avoir au moins

sauvé, en France, la saine notion de la piété ; ce ne fut pas un médiocre service.

* * *

IV. Il n'y a pas de *belle erreur*, quoi qu'on en ait pu dire, ni d'erreur qui mérite le respect. C'est un des travers les plus funestes et les plus désastreux de notre temps, de revendiquer une sorte de beauté et le droit au respect pour certaines erreurs, le *quiétisme* par exemple qui, examiné de près, est une très laide erreur et une très pernicieuse corruption des sources de la piété chrétienne.

Il n'y a pas de belle erreur ; mais il y a des erreurs qui n'atteignent, au moins dans leur action immédiate, qu'un point particulier de la doctrine catholique ; il y en a qui donnent à l'intelligence humaine un aliment quelconque de travail, qui lui ouvrent une sorte de champ d'explorations dans le faux. Or, celle dont je parle, au contraire, ferme à l'esprit humain les champs de la vérité, de l'étude profonde, et lui enlève toute ressource, tout espace ; elle affecte enfin tout l'enseignement, non pas sans doute pour falsifier immédiatement son objet, mais pour tarir en lui les sources de la fécondité et de la vie, et le frapper d'impuissance et de stérilité dans son action qui a pour but la formation même des pasteurs.

IV

LE QUIÉTISME DE MOLINOS

Les doctrines de Molinos ont été condamnées ; le quiétisme a été condamné et ne s'est pas établi comme secte ; mais ses doctrines n'étaient que la formule d'un esprit qui régnait alors partout et dont l'air était rempli ; et cet esprit est resté. Ces formules condamnées, il en est resté une essence répandue dans l'air, et qui a continué d'empoisonner les esprits et les livres.

Quand on lit, par exemple, les doctrines de Molinos condamnées par Innocent XI, on est étonné d'en retrouver tant qui sont la formule précise d'idées encore aujourd'hui régnantes et qu'on entend souvent, particulièrement celles

qui affirment l'indépendance de la morale et de la piété vis à vis de la théorie, des principes, de la théologie, — la 64^e par exemple — et de la direction de l'Église. Plusieurs de ces propositions se retrouveraient certainement énoncées, d'une manière très nette et au sens de Molinos, dans bien des écrits modernes, d'ailleurs avec la meilleure intention du monde. Croyez-moi, ce n'est pas seulement le monde laïque incrédule qui périt de rationalisme ; notre monde chrétien et même ecclésiastique est empoisonné d'une foule d'erreurs malsaines qui proviennent tout juste de l'abandon de la théologie. L'erreur la plus difficile à extirper est celle qui règne autour du noyau de l'hérésie, et qui échappe aux condamnations tant bien que mal.

Il y a, régnant chez nous, des erreurs imperceptibles aux yeux des chrétiens et qui paraissent inoffensives, mais qui ont en leurs extrémités les poisons les plus violents de l'intelligence, la ruine totale du christianisme, et qui, dans leur état actuel, en contiennent le germe et en sont le commencement.

V

L'ÉGLISE ET LE SCHISME

I. Pour être dans l'Église catholique, il ne suffit pas d'être en communion de foi avec le pape, il faut encore être avec lui en communion de discipline et soumis à sa juridiction et à ses lois.

La plus grande série de documents et de faits historiques que nous ayons à ce sujet, se rapporte à la lutte dix ou onze fois séculaire que Rome a dû soutenir avec l'Orient, et qui a pour cause l'erreur pratique des Orientaux précisément sur ce point. Cette lutte, qu'on doit considérer comme une grande controverse dogmatique, a provoqué, depuis tant de siècles, une énorme quantité de déclarations solennelles des papes, des conciles, des évêques, des théologiens, précieuses au point de vue de cette doctrine.

Un dernier épisode de cette lutte est la révolte du patriarche de Babylone, Joseph Audu, puis celle du patriarche de

Constantinople, Kupélian, contre le S. Siègè, lesquels ont fini par se soumettre. Ces deux révoltés ont provoqué une foule d'actes précieux du S. Siègè. La querelle a justement pour objet ceci : Ces patriarches se proclament en unité de foi avec Rome ; mais ils rompent sur la discipline, comme s'il n'était pas nécessaire d'être en unité avec Rome même sur ce point. Cependant, à diverses reprises, ils reconnaissent théoriquement que c'est nécessaire ; mais, en pratique, ils n'en tiennent pas compte et se révoltent. Leurs actes contiennent de nombreuses reconnaissances du droit de Rome, et leur soumission finale est la plus éclatante.

* *

II. Les sectes chrétiennes orientales, groupées vulgairement sous le nom générique d'*Églises grecques*, sont des sectes schismatiques qui ont appartenu autrefois, de fait, et qui appartiennent toujours, de droit, à l'Église catholique à qui elles doivent leur foi et leurs institutions chrétiennes ; elles sont obligées de se réunir et de se soumettre à elle ; et, outre les arguments généraux de principe qui condamnent leur état de séparation, elles fournissent elles-mêmes une foule de documents et d'arguments de témoignage ou de principe qui condamnent leur état.

* *

III. Les Églises grecque et russe sont tombées dans un formalisme ridicule et méticuleux, qui fait consister toute la religion dans des prescriptions liturgiques ; ils tiennent trop aux rites. Les Églises protestantes n'y tiennent pas assez, et, pour s'affranchir des rites, ont dépouillé la religion de tout culte extérieur.

L'Église catholique est entre ces deux excès. Et, cependant, les deux extrêmes se liguent contre elle.

CHAPITRE XIV

L'Église et l'État.

Rapports des deux pouvoirs.

I

EXPOSÉ DE LA QUESTION

La législation des princes chrétiens repose tout entière sur ce principe que le *christianisme* étant la seule vraie religion, et le *catholicisme* la seule des Églises chrétiennes qui réalise le christianisme, l'Église catholique a *seule* 1^o *comme religion*, le droit de vie sur la terre ; 2^o *comme société*, l'autorité suprême et universelle à laquelle rien n'échappe, pas même la société civile.

Ce principe inspire et domine toutes les législations des empereurs chrétiens ; et c'est ce que nous voyons très nettement expliqué en tête des recueils des lois de Justinien qui commencent par ces mots : *In nomine Domini Nostri Jesu Christi*, et par une profession de foi non seulement en Dieu et en tous les dogmes révélés par Jésus-Christ et enseignés par les conciles et l'Église, mais en l'infailibilité de l'Église, en son autorité suprême et sans pareille sur la terre.

Si donc il est vrai, comme disent les libéraux modernes, tant incrédules ou dissidents (comme Guizot, Aug. Thierry) que chrétiens respectueux à quelque degré (comme M. de Broglie), s'il est vrai que la puissance de l'Église a fait la boule de neige pendant tout le moyen âge, et obtenu, de la condescendance, de la piété ou de la superstition des princes

civils, des droits et des immunités que l'Évangile et l'institution de Jésus-Christ ne l'autorisaient pas à revendiquer comme partie essentielle de sa constitution — et ceci est condamné par la proposition XXIII^e de l'Encyclique *Quanta cura* — ce n'est pas en tous cas dans l'exercice des deux droits précités qu'il faut voir un empiètement, car elle les tient de Jésus-Christ comme lui étant essentiels.

Mais l'Église et l'État sont en présence, comment vont-ils s'arranger ensemble ? — Il y a, dit M. Guizot (1), quatre systèmes possibles, pour régler les rapports de l'Église avec l'État :

1^o L'État subordonné à l'Église, comme le temporel au spirituel, la conséquence au principe.

2^o L'Église subordonnée à l'État, comme le contenu au contenant, et le sujet au législateur du territoire où il se trouve.

3^o L'Église dans l'État indépendante et inaperçue, l'État ne s'occupant ni d'elle ni des questions religieuses.

4^o L'État et l'Église sont des sociétés distinctes, mais mêlées l'une à l'autre et composées des mêmes individus ; séparées, non étrangères, mais unies à certaines conditions et par certains contrats réciproques.

Et M. Guizot prétend que, de fait et dans la conduite des empereurs des premiers siècles, c'est le troisième système qui domine, puisque les princes ne comptent pas avec le christianisme comme avec une religion, et puisque ceux qui s'en occupent le persécutent pour n'avoir pas de rapports avec lui.

A la fin du troisième et au quatrième siècle — toujours selon M. Guizot — c'est le second système qui domine ; et M. Guizot croit le prouver par l'intervention de Constantin dans les questions ecclésiastiques. Au V^e siècle, c'est le quatrième système ; au VI^e commence et plus tard continue le premier système.

Pour nous, qui sommes catholiques d'abord historique-

1. *Hist. de la civilisation en France*, t. I, art. III, p. 69 ; art. XII, p. 352.

ment, nous n'avons pas les mêmes intérêts qu'à M. Guizot, pour voir, dans la conduite des premiers empereurs chrétiens, une domination de leur puissance sur l'Église. Nous savons dans quel esprit Constantin présidait les conciles, et de quelle façon l'Église acceptait l'intervention de quelques empereurs dans ses affaires pour les conduire, quand cette intervention était indiscreète.

Quant à la question de principe, quel est le système de M. Guizot? Il ne l'énonce pas clairement dans son cours d'*Histoire de la civilisation en France*, et nulle part il ne l'accentue nettement, parce qu'il est protestant et, par conséquent, fluctuant et manquant de base solide et de point d'appui. Toutefois, dans ses *Méditations sur la religion* (1), bien que celles-ci soient nuageuses et fourmillent de préjugés dogmatiques et historiques, il exclut nettement la séparation de l'Église et de l'État, et condamne nettement la formule de Cavour : *L'Église libre dans l'État libre*. Il est plus clair, je crois, dans son ouvrage sur *l'Église et la société chrétienne*, surtout au chapitre des *Rapports de l'Église avec l'État*.

II

EXPOSÉ DES PRINCIPES

Pour les catholiques sincères et selon les doctrines romaines, quelle théorie doit être admise? Tel est le point délicat.

I. D'abord il est incontestable qu'il faut une *union quelconque entre l'Église et l'État*.

Ce principe fait le fond et le point de départ des législations chrétiennes comme celles de Constantin, de Théodose, de Clovis, de Justinien, de Charlemagne, voire même de ceux dont l'intervention dans les questions religieuses a été indiscreète, comme Constance et Théodoric. La tradition de quinze siècles — du IV^e au XVIII^e — sanctionne ce principe, et l'expérience tant antérieure que postérieure à la

1. T. III, 1^{re} médit., p. 44.

Révolution sont là pour dire que cette union est le vrai état de l'Église, et la seule sauvegarde de l'Église comme des constitutions civiles.

D'ailleurs, l'Église a prononcé là-dessus avec son infailibilité, tant dans la tradition que dans les déclarations des papes, depuis Clément XII surtout (1730). Pie IX a résumé toutes ces déclarations dans l'encyclique *Quanta cura*, et toutes les erreurs relatives à ce point dans le *Syllabus* — surtout la LV^e proposition se tient dans les termes génériques, et condamne simplement la doctrine de la séparation, de même que le milieu du troisième alinéa *Jam vero uti vobis* de l'encyclique.

La raison et le bon sens disent la même chose : Si deux sociétés sont dans le même domaine et *se composent des mêmes membres avec un but différent, mais sont toutes deux légitimes*, elles ont, toutes deux, le droit de vivre et d'agir vers leur fin ; il faut, par conséquent, que le domaine de chacune soit limité, et que ni l'une ni l'autre ne sorte de son domaine. Or, elles ne peuvent agir ainsi qu'en comptant l'une avec l'autre, et en s'accordant réciproquement leurs droits respectifs. Mais cette entente exige toujours une *union*, pour écarter les empiètements ; quand elles sont l'une inférieure, l'autre supérieure, alors il faut une *protection* de la supérieure dans les choses où elle est supérieure, une *soumission* de l'inférieure dans les choses où elle est inférieure ; dans le cas de conflit des intérêts des deux sociétés, celle-là doit céder qui est inférieure dans l'ordre de choses dont il s'agit, c'est-à-dire qui est en jeu pour un intérêt de moindre nécessité.

II. Arrivons au *mode* et aux *termes de cette union*, enfin aux règles qu'on doit admettre dans l'union de l'Église et de l'État.

Ici je reviens à mon premier principe : Il est certain, et l'État lui-même doit reconnaître que l'Église 1^o *comme religion* est la seule vraie et a seule le droit de vivre sur la terre ; 2^o *comme société* possède l'*autorité suprême et universelle* à laquelle aucune créature n'échappe.

Partant de ce principe, il y a cinq points principaux, pour déterminer le mode d'union *nécessaire* entre l'Église et l'État. Si vous pouvez me montrer un seul pays, une seule constitution, une seule législation, une seule circonstance où l'une de ces cinq règles est blessée, je vous dirai tout de suite : c'est que *l'une des deux puissances est sortie de son domaine et persécute l'autre*, soit positivement, en la lésant elle-même, soit négativement, en lui refusant ce qu'elle lui doit. Voici ces cinq points :

1° Le gouvernement civil n'a pas le droit d'être athée, et de se montrer indifférent dans les choses de la religion.

2° Placé entre plusieurs religions ou églises qui s'excluent réciproquement et dont une seule est vraie, il faut qu'il choisisse celle-là toute seule et qu'il exclue les autres, autant que la religion vraie les exclut elle-même ; par conséquent, il doit s'unir à l'Église catholique à l'exclusion des autres.

3° Cette union avec l'Église ne donne pas compétence à l'État pour agir de lui-même dans les questions religieuses ; mais, comme dans l'ordre spirituel il est inférieur à l'Église, il est obligé d'attendre son jugement et de n'intervenir que sur son autorisation et selon ses prescriptions.

4° Dans les choses temporelles où le bien spirituel, c'est-à-dire la fin de l'Église, est intéressé essentiellement (par exemple dans la possession des biens temporels) ou accidentellement (par exemple dans les croisades), l'Église a l'autorité, et le gouvernement temporel lui doit soumission.

5° Dans les choses temporelles, en tant qu'elles sont purement temporelles et sans connexion avec l'ordre spirituel, l'autorité civile est suprême, et l'Église ne peut rien sur elle.

Quand il y a doute sur la question de savoir si une chose est ou n'est pas du ressort de l'Église et du domaine spirituel, c'est à l'Église qu'il appartient de trancher la question ; et la meilleure preuve qu'une chose est de ce domaine, c'est le fait même de l'intervention de l'Église dans cette chose.— Il n'y a rien de purement temporel ; mais tout a un rapport, au moins éloigné, avec le surnaturel.

Établissons chacun de ces cinq points :

I. *Le gouvernement civil n'a pas le droit d'être athée et de se montrer indifférent dans les choses de la religion.*

— Je ne considère ici la société civile que *formaliter*, c'est-à-dire en tant que société ayant une fin à atteindre, savoir le bien temporel. — Or, je prouve qu'à ce point de vue la société civile ne peut être athée (la question du sacre des rois se rattache à celle-ci) :

1^o *L'Écriture*, par les exemples des anciens rois, donnés par Dieu à son peuple pour le faire servir, et condamnés pour l'avoir oublié — *Et adorabunt eum omnes reges terræ, omnes gentes servient ei* — prouve le bien fondé de cette affirmation. Et S. Paul, lorsqu'il réclame obéissance et respect envers les puissances de la terre, appuie sa doctrine sur *l'origine divine* du pouvoir et sur sa grande fonction qui est de *représenter Dieu* et d'être *minister Dei in bonum*.

2^o Les *définitions de l'Église* enseignent la même doctrine, soit surtout dans le corps de l'encyclique *Quanta cura* (§. 3 et 4), soit encore dans les quatre premières des 61 propositions présentées par l'évêque de Montréal en 1863, et condamnées à Rome.

3^o La *tradition catholique* est unanime à ce sujet, depuis S. Léon, et S. Augustin écrivant à l'empereur Boniface « qu'un roi sert Dieu de deux manières, de l'une comme homme, en menant une vie chrétienne, de l'autre comme roi, en faisant des lois chrétiennes » ; jusqu'à S. Thomas écrivant que « celui qui a une charge doit la remplir de sorte à en atteindre la fin ; donc, comme la fin de cette vie est le ciel, les rois doivent faire vivre leurs sujets de sorte à atteindre le ciel (1). »

4^o La *raison* et *l'expérience* montrent que le bonheur temporel fondé sur l'ordre public, la tranquillité et la paix, est impossible avec l'indifférence en matière de religion.

Le gouvernement civil est chargé de procurer le bonheur temporel, non pas absolument et de quelque manière que

1. *De regim. princip.*

ce soit, mais de la manière qui convient à l'homme. Or, le bien temporel ne convient à l'homme que comme dirigé vers le bien éternel.

Le gouvernement civil ne doit pas procurer le bien temporel à l'exclusion du bien spirituel, et il ne doit pas tendre à sa fin de manière à empêcher les autres sociétés, aussi légitimes que lui, d'arriver à leur fin, c'est-à-dire il ne doit pas sortir de son domaine pour se faire oppresseur. Or, la raison et l'expérience disent qu'il empêcherait la société religieuse d'arriver à sa fin, s'il voulait être indifférent en matière de religion, et qu'il deviendrait oppresseur, qu'il ferait des lois opposées à celles de l'Église.

Enfin, la société est une créature et, à ce titre, elle a des devoirs envers Dieu.

II. *L'État doit choisir une seule Église, à l'exclusion des autres, c'est-à-dire la seule vraie, par conséquent la seule Église catholique, et la prendre comme religion d'État. Il doit donc exclure les autres Églises comme la sienne les exclut, et aussi réprimer les attaques contre elle.*

1^o Les arguments donnés plus haut ont ici la même valeur. Nous voyons d'ailleurs, d'après l'Écriture, les rois blâmés et punis pour avoir souffert d'autres cultes. Nous avons enfin deux séries de textes, les uns prouvant l'unité de l'Église de Jésus-Christ, les autres l'obligation rigoureuse pour tous les hommes, même pour les sociétés, d'entrer dans l'Église vraie, et dans cette église seule. Combinez ces deux séries de textes, et la conclusion sera que le prince, comme prince, doit mettre son pouvoir au service de l'Église vraie et d'elle seule. Or, c'est l'Église catholique qui est la seule vraie, et elle exclut toutes les autres. Donc, sous peine de n'être pas catholique, l'État doit exclure toute autre religion.

2^o Si les papes exigent l'appui des empereurs chrétiens, le plus souvent c'est pour la répression des hérésies, des schismes ; mais, avant tout, ils leur demandent leur adhésion exclusive à la foi catholique et à la communion romaine ; le secours et la coaction contre les sectes ne vient qu'en seconde

ligne. Nous en avons de nombreux exemples dans les affaires du donatisme, de l'arianisme, de l'eutychianisme. Nous voyons même Constantin exiler les Ariens à la suite du concile de Nicée, et se proclamer l'*Évêque du dehors*, c'est-à-dire celui qui monte la garde à la porte de l'Église pour chasser les hétérodoxes envahisseurs.

S. Remi et S. Vaast exigent l'appui de Clovis contre les Ariens, les Visigoths et les Burgondes ; et pourtant certes, à cette époque, l'Église n'avait guère eu le temps d'empiéter sur le pouvoir civil. — Le pape S. Symmaque, ne pouvant obtenir la conversion personnelle de Théodoric, obtient du moins sa protection contre les ennemis de l'Église. — Le pontificat de S. Grégoire le Grand surtout confirme notre thèse, tant par les écrits que par les œuvres dont il est rempli et sur lesquels on a écrit des volumes. Nous renvoyons à l'*Histoire générale de l'Église* de Darras, qui a fait une étude très développée de ce pontificat.

3° Cet exclusivisme de l'État en faveur de l'Église catholique trouve encore sa raison dans la *nature même des choses* ; car de même que l'État, comme créature, est soumis à la religion et ne peut être athée, de même, comme créature, il est soumis à l'Évangile, puisque tous ceux qui étaient soumis à Dieu ont été donnés par lui à Jésus-Christ.

Le prince, d'ailleurs, est obligé de servir la religion, pour le bien matériel comme pour le bien spirituel de ses sujets. Or, la vraie religion est exclusive, c'est-à-dire la *tolérance civile* n'est pas permise absolument et sans limites, mais elle est soumise à des règles. En voici la théorie : 1° La tolérance civile est défendue pour deux raisons : d'abord parce qu'elle est une coopération au mal ; ensuite parce qu'elle expose les citoyens au danger de séduction ; 2° pour être excusable, il lui faut les mêmes conditions que les théologiens exigent pour excuser la coopération au péché d'un autre ou l'acte de s'exposer au péché ; c'est-à-dire il faut qu'on soit forcé à coopérer — qu'on fasse tout son possible contre le péché — qu'on ne consente pas et, à fortiori, qu'on ne coopère pas, *directe et formellement* — qu'on s'oblige à

réparer le plus tôt possible, c'est-à-dire quand les circonstances seront changées. 3^o Dans la matière qui nous occupe, il ne faut rien faire sans avoir l'avis ou au moins le consentement du pape.

III. *Cette union avec l'Église ne donne pas compétence à l'État pour agir de lui-même dans les questions religieuses ; mais comme dans l'ordre spirituel il est inférieur à l'Église, il est obligé d'attendre son jugement, et de ne la protéger qu'avec son consentement et de la manière qu'elle veut être protégée.*

Cette thèse est une réponse à l'objection que peut faire naître la thèse précédente et que j'énonce ainsi : Si l'État est reçu à protéger l'Église, il sera très porté à la tyranniser ; donc la théorie de l'Église est plutôt dangereuse. — C'est ce que disent les libéraux.

La théorie gouvernementale du césarisme est d'être suprême et absolu, de faire de tout un moyen de gouverner, d'exploiter surtout l'influence de la religion à ce point de vue, et non pas de la détruire, mais d'en faire son instrument. Or, telle n'est pas la théorie de l'union des deux pouvoirs :

1^o *L'Écriture* nous montre les anciens rois punis pour avoir empiété sur le domaine de la religion, par exemple pour avoir sacrifié avant le grand-prêtre, et usurpé les fonctions sacerdotales. Elle insiste sur l'indépendance de l'Église en face de la société civile, et sur la toute-puissance accordée aux ministres de l'Évangile : *Omnis potestas data est mihi in cælo et in terra — Spiritus Sanctus posuit vos regere ecclesiam Dei*, etc. (1). Aussi, les Apôtres obéissent-ils plutôt à Dieu qu'aux hommes, et résistent-ils aux pouvoirs civils qui veulent empiéter ; et l'*universalité* de leur compétence s'étend à tout, même aux autorités humaines : *Qui vos audit, me audit* ; ici pas de restriction. Il faut voir d'ailleurs la place que donne S. Paul aux princes, lorsqu'il leur accorde l'autorité, le devoir de sanctionner la loi de Dieu, réclamant d'eux la soumission à son Église : *Minister Dei in bonum*

1. *Matth.* — *II Cor.*, x, 8.

-- a Deo ordinatæ sunt — ministri enim Dei sunt in hoc ipsum servientes (1). Et une telle doctrine n'est pas du socialisme, comme on l'a quelquefois reproché à l'Église.

2° Il faudrait reproduire encore, pour appuyer cette doctrine, les définitions de l'Église, soit au concile de Trente soit dans l'Encyclique *Quanta cura* déjà citée (2); la tradition tout entière et l'histoire de la résistance des papes aux empiètements du pouvoir civil sous presque toutes les monarchies; l'exemple touchant de ces empereurs qui, s'intitulant évêques du dehors, ne voulaient, dans les conciles primitifs, ni s'asseoir ni se couvrir la tête avant les évêques, et protestaient — comme Constantin — qu'ils ne prenaient en main les questions religieuses que pour imposer silence aux hérétiques et rendre la paix à l'Église.

3° Enfin, ce qui oblige le prince à protéger la religion, c'est que 1° il est membre de l'Église et que, comme tel, il doit suivre non pas son caprice pour la protéger, mais les règles constitutives de cette société dont il fait partie; c'est que 2° il protège la religion pour assurer le bonheur temporel de ses sujets; or, s'il anticipe sur les jugements de l'Église, il trouble l'ordre, l'union et les consciences; c'est que 3° celui qui a mission de procurer directement la fin dernière commande à celui qui n'y tend que secondairement et d'une manière subordonnée.

IV. *Dans les choses temporelles où la fin spirituelle est intéressée essentiellement* (par exemple dans la possession des biens temporels), *ou accidentellement* (par exemple dans les croisades) *l'Église a l'autorité, et l'État lui doit la soumission.*

1° C'est ce que nous démontrent, dans l'Écriture, les guerres entreprises par les Juifs pour défendre la religion de leurs pères contre leurs ennemis; la parole des apôtres: *Oportet obedire Deo magis quam hominibus* (3), lorsque leurs

1. Rom., XIII.

2. Trid. Conc., Sess. XXV, cap. XX. — Encycliq. pp. 9, 19, 20, 39, 55.

3. Act., v.

adversaires leur reprochent de ne pas se soumettre à des lois humaines impies.

2^o C'est ce que nous confirment encore l'enseignement de l'Église, la Tradition, les exemples innombrables de l'épiscopat catholique, des pontifes romains et surtout de saint Grégoire le Grand. Ne doit-on pas tout sacrifier à la fin surnaturelle qui est le but de l'humanité?

V. Dans les choses temporelles, en tant que purement temporelles et sans connexion avec l'ordre spirituel, l'autorité civile est suprême et indépendante.

C'est-à-dire que l'Église, en dehors du bien spirituel des âmes, ne s'occupe pas de ce qui est purement temporel, par exemple des théories politiques, des questions de forme de gouvernement, de transmission du pouvoir, de légitimité des familles, des méthodes d'administration et des fautes purement politiques — ce qui n'empêche qu'il ait résulté un grand avantage du pouvoir direct que le moyen âge chrétien avait accordé au pape sur le temporel des rois, comme le montre la lutte si énergique entre saint Grégoire le Grand et l'empereur Henri d'Allemagne.

En général, tous les arguments que les libéraux apportent pour la séparation de l'Église et de l'État prouvent seulement qu'il faut faire la distinction des pouvoirs, et que le pape n'a pas de pouvoir direct sur les choses temporelles en tant que temporelles.

Parcourez, dans un historien, toute la collection des lettres envoyées par les papes, à l'occasion d'une intervention du Saint-Siège dans le domaine du temporel : déposition ou collation du pouvoir, appel à la force armée ou aux lois, etc.; vous verrez les papes commencer invariablement par l'exposé des raisons fondamentales du pouvoir qu'ils s'attribuent d'intervenir dans ces affaires. Or, parmi ces raisons, vous n'en verrez jamais une indiquant que ce pouvoir leur vient d'une source humaine, si légitime soit-elle; vous les verrez toujours lui attribuer la même source qu'à leurs fonctions les plus incontestablement spirituelles, ou plutôt en faire une partie essentielle de leur pouvoir spirituel.

Après tout, cet argument, tiré des lettres des papes, est bien le plus fort et le plus authentique qu'on puisse invoquer. Quand il s'agit de déterminer la nature du pouvoir qu'ont eu les papes au moyen âge, et au nom duquel ils agissaient alors, et le genre de droit qu'ils ont par conséquent encore radicalement sur le temporel, les dissertations des savants peuvent être fort bonnes, mais qui est plus compétent que les papes eux-mêmes ?

Mon système peut paraître extrême et avancé. J'avoue qu'il est hardi, comparé aux idées modernes ; mais, en dehors de lui, on ne pourra que tituber et patauger dans des inconséquences et des incohérences. Quel supplice de voir tant d'auteurs, même très orthodoxes, Darras par exemple, se complaire dans la théorie du *Droit civil du moyen âge*, et vous répéter, sans sourciller et avec une suffisance naïve et une infatuation insupportable, que le pouvoir exercé par les papes sur le temporel, au moyen âge, leur venait non pas de Jésus-Christ, mais des hommes, et leur avait été non pas conféré radicalement par Jésus-Christ, mais confié filialement par les princes ! J'ai beau m'évertuer à chercher une différence de principes entre cette théorie et celle qui a été exposée dans le livre de M. Gosselin, et condamnée dans les propositions II, III, XXIV, XXV, du *Syllabus*, je n'en vois pas.

C'est bien M. Gosselin, dans son livre sur le *Pouvoir du pape*, qui a formulé cette thèse du *droit public en vigueur au moyen âge*, droit légitime, mais, selon lui, d'institution humaine. Or, le R. P. Durand, dans un article de la *Revue des Jésuites*, intitulé : *L'Église et l'État devant le dogme* ⁽¹⁾, repousse aussi, et par le même argument que moi, par les raisons que donnent les papes de leur intervention, cette doctrine du droit public.

Il semble cependant que les faits de la vie d'Innocent III, surtout ses rapports — et ceux des papes ses prédécesseurs et ses successeurs — avec les rois d'Angleterre, prouvent au contraire que ce pouvoir des papes eut une origine humaine, savoir : la donation par ces rois de leur royaume au

Saint-Siège. Les actes des papes et des rois de ce pays et de ce temps semblent le dire ; et les papes même invoquent cette donation comme titre expliquant leur puissance sur le temporel. Mais cette donation (et autres actes semblables) n'est qu'une promulgation et une force humaine donnée à un principe divin, et l'expression de la reconnaissance qu'on faisait du droit de l'Église.

III

QUESTION D'OPPORTUNITÉ

Reste la question d'opportunité de cette union, question la plus difficile pour nous ; car il semble qu'elle ne saurait s'éclairer ni des textes de l'Écriture, ni des exemples tirés de la Tradition qui seront toujours récusés, parce que, dit-on, les circonstances ne sont plus les mêmes. Voici cependant quelques indications :

I. Il faut d'abord se défier de cette parole « les circonstances sont changées » ; cela ne se mesure pas si étroitement ; et souvent, si on allait bien au fond, on verrait que le changement le plus notable, l'unique même, c'est le changement des lois qui sont devenues païennes. Alors on s'écrie, voyant le mauvais effet de ces lois se produire sans retard : « Le peuple est trop mauvais ! » Mieux vaudrait voir que ce qui le rend mauvais, c'est précisément la loi.

II. Certainement, il existe des changements de circonstances qui demandent des modifications partielles, selon les progrès ou la décadence de la civilisation. Mais il ne s'agit ici que d'un domaine d'exception très secondaire.

A côté de cela, il y a des principes éternels et immuables sur lesquels on ne peut transiger. Ainsi, il est absolument interdit de se mettre en opposition avec les lois ecclésiastiques, interdit, par exemple, de *décréter le mariage civil*, de reconnaître le *mariage des prêtres*, d'abolir les *immunités ecclésiastiques*, d'enlever à l'Église l'éducation, de rendre impossible légalement l'état religieux, d'ôter à l'Église le droit de posséder, d'appliquer à l'Église le droit d'Exequatur et

l'appel comme d'abus, de s'opposer à la *promulgation des encycliques*, etc.

On dit, et Lamennais, Lacordaire — dans *l'Avenir* — disaient : Séparons l'Église de l'État pour être libres ; renonçons aux attaches que le budget nous impose vis-à-vis de l'État, pour être *indépendants de lui* ! — Voici la question qui se pose à ce sujet : La situation actuelle et, en général, *la situation d'une Église qui vit par l'État vaut-elle mieux qu'une séparation complète* ? Oui, car si l'Église, dans cette situation, est opprimée et asservie, elle le serait encore bien davantage dans l'état de séparation ; car elle gênerait toujours l'État ; il prendrait autant d'ombrage de sa liberté, et trouverait des prétextes pour la gêner plus encore. Votre rêve de liberté par la séparation serait beau, s'il était réalisable ; mais d'abord il ne s'est jamais réalisé, et le contraire est toujours arrivé, quand on a fait cette séparation ; et puis il n'est pas réalisable, vu la malice des hommes.

III. Quelques preuves à l'appui de notre théorie de l'union des pouvoirs :

1° Le pape proteste non seulement contre les théories, mais encore contre la pratique suivie contrairement à la doctrine de l'Église sur l'union des pouvoirs. Donc il trouve qu'on pourrait et qu'on devrait en agir autrement.

2° Les quatre dernières propositions de l'encyclique *Quanta cura* font positivement mention de notre époque et condamnent l'affirmation d'inopportunité.

3° Il existe encore des États catholiques où le système conforme aux lois de l'Église est suivi — l'Autriche, l'Espagne, le Brésil...

4° Chose étonnante, il y a même des États hétérodoxes, où ce système est en vigueur — L'Angleterre, la Russie, etc. — et, chez eux, on ne trouve pas qu'il soit impossible, du moins en partie, de se conformer aux lois divines, par exemple, à la loi sur le repos et la sanctification du dimanche, à la loi sur le mariage, etc.

IV

PRINCIPE DE SOLUTION DES OBJECTIONS

La plupart des objections que l'on oppose au principe de l'union des deux pouvoirs, viennent 1^o de ce que l'on confond la question de principe avec la question d'application; 2^o de ce que l'on croit que nous attaquons la *distinction* des deux pouvoirs et non leur séparation et qu'on s'évertue à prouver cette distinction; 3^o de ce que, par union de l'Église et de l'État, on entend des rapports identiques à ceux qui actuellement unissent ou plutôt enchaînent ensemble l'Église et l'État dans notre France. Ces rapports, nous sommes les premiers à le déclarer, sont très malheureux, parce qu'ils appartiennent à un provisoire qu'on fait durer trop longtemps. Mais, entre l'Église et l'État, une autre union est possible, fondée sur d'autres rapports, plus conformes aux droits de l'Église vis-à-vis de l'État, et aux besoins de tous deux. C'est cette dernière que nous réclamons, et elle rendra à l'Église sa liberté et sa force, à l'État sa puissance et sa prospérité.

Qu'on ne s'irrite donc pas de nous entendre réclamer, comme un droit du catholicisme et une suprême espérance, l'union de l'Église et de l'État. Ce que nous entendons par là est tout différent de ce qui règne aujourd'hui chez nous.

Il existe une objection très spécieuse tirée du fait de l'expérience et qui résume bien le préjugé populaire : Donnons la liberté aux autres là où nous sommes les maîtres, afin de l'obtenir là où nous ne sommes pas vainqueurs. — Ceci est une transaction. Par cette égalité vous vous mettez, vous catholiques qui êtes ici les maîtres, au même rang que ceux qui sont ailleurs vos maîtres, et vous concédez à ceux-ci les mêmes droits et la même liberté qu'à vous. De fait, même en raisonnant humainement, quand vous aurez donné chez vous la liberté aux autres là où vous êtes maîtres, ne comptez pas que vous obtiendrez la liberté chez eux là où ils sont maîtres. Le contraire arrivera même; c'est-à-dire que, sûrs de l'impunité, ils vous opprimeront chez eux, vous sup-

planteront et vous renverseront chez vous ; l'état actuel du monde religieux le prouve bien.

En raisonnant chrétiennement, comme il est nécessaire : Fais ce que dois, advienne que pourra ! Vous savez que vous possédez la vérité et que vos adversaires sont dans l'erreur ; vous devez agir en conséquence ; et il ne s'en suit pas que vos adversaires puissent faire de même chez eux.

Sans doute, la séparation de l'Église et de l'État fut la condition primitive de l'Église ; condition glorieuse, puisque Dieu en a tiré le bien, mais condition anormale ; et nous ne voyons pas que les pays qui renouvellent cette expérience aient à s'en féliciter.

V

L'ORIGINE DU POUVOIR

I. L'origine du pouvoir n'est pas dans le *peuple*, en tant que par *peuple* vous entendez l'inférieur, le troupeau gouverné ; elle est dans l'ensemble de la société complète ; et l'acte de collation ou de déposition du pouvoir n'a sa valeur, comme tous les grands actes de la société, qu'à certaines conditions qui le constituent dans sa plénitude et lui donnent sa perfection. Ainsi, il faut que ce soit la société qui agisse, et pas seulement le peuple, bien moins encore quelques individus ou un coup d'État ; il faut que les droits de l'Église, ici comme en tout le reste, soient maintenus, et même, toutes les sociétés, comme sociétés, étant obligées d'être chrétiennes, il faut que l'Église approuve tacitement ou expressément l'acte de la société.

L'acte social relatif au pouvoir ainsi achevé est sacré ; il donne occasion au droit divin de s'exercer. Or, l'Église étant interprète, gardienne et exécuteur du droit divin, veille à l'exécution de l'acte social ; si l'un des contractants y devient infidèle, elle exige qu'il le respecte ; s'il persiste, elle déclare que l'acte a cessé d'être valide.— Ainsi, elle réclame la restitution des droits des princes déposés injustement, ou elle dépose, au nom du droit divin, les princes qui manquent

à l'une des *conditions essentielles du mandat*. Ainsi, le droit dit du moyen âge ne serait plus de l'ordre politique, mais de l'ordre religieux, et le pouvoir des papes sur le temporel des rois serait indirect. — La théorie de Louis Veuillot me semble loin de celle de J. de Maistre (1).

Si le pouvoir réside dans le peuple, le suffrage universel est la forme la plus parfaite qui puisse exprimer et opérer sa collation. Or, le suffrage universel n'est-il pas condamné par l'expérience de ce siècle ?

En fin de compte, je ne vois pas de différence entre la *thèse fondamentale* des républicains révolutionnaires et celle des partisans de l'origine du pouvoir dans le peuple ; c'est le même principe, et il conduit au même danger ; il me semble que c'est un principe protestant.

Il ne faut pas oublier que la question de légitimité est une question de justice et, par conséquent, de religion, et que le scepticisme politique de notre siècle est une hérésie pratique.

* * *

II. Quand on étudie, dans son ensemble et à la lumière des principes théologiques, la société religieuse telle que le christianisme l'a faite, et qu'on cherche à déterminer les rapports dans lesquels l'Église et l'État se sont trouvés établis vis-à-vis l'un de l'autre, sous l'influence des principes évangéliques, quand l'esprit chrétien eut achevé son action et quand le monde fut imbu de l'Évangile ; on trouve, à la base de ce grand édifice, des institutions d'origine et de nature purement divines, au sommet des institutions d'origine et de nature purement humaines ; mais, entre ces deux points extrêmes, tout un échafaudage de choses qui tiennent à la fois de l'institution divine et de l'institution humaine, et dont il n'est pas toujours facile de déterminer le caractère.

Les unes, plus rapprochées de la base, semblent venir tout entières et directement de Dieu ; bien que déjà cependant on aperçoive en elles quelques éléments humains,

1. *L'Univers*, Févr. Juillet, 1871.

quelques caractères qui les rattachent aux œuvres des hommes. Les autres, plus voisines du sommet, proviennent évidemment de l'homme; mais, en même temps, elles portent encore en elles un élément des œuvres divines sur lesquelles elles sont greffées, auxquelles elles sont associées, desquelles elles reçoivent la vie et la sève chrétienne, avec lesquelles elles forment un seul corps. Il n'est pas possible de démêler, dans cette association intime, la part respective d'action qu'il faut attribuer à Dieu et à l'homme, ni d'établir, à un certain endroit de la série d'institutions dont nous avons parlé, une ligne de démarcation mathématique indiquant où se termine l'action de Dieu et où commence celle de l'homme. Il faut dire alors ce que les théologiens disent des actes humains élevés par la grâce à la dignité d'actes surnaturels : l'action divine et l'action humaine y sont fondues de manière à ne former qu'un seul agent dont la résultante est un seul acte réunissant, en sa simplicité, la valeur de l'acte humain à celle de l'acte divin.

Parmi ces institutions intermédiaires, le *pouvoir temporel des papes* me semble être la plus frappante et celle qui tient le milieu entre les œuvres établies de Dieu et celles que l'homme a fondées. Le pouvoir temporel des papes découle de l'Évangile ; et, cependant, il est l'œuvre des hommes. Il découle des principes de la foi ; et ce sont les hommes qui ont donné à l'application de ces principes une certaine forme qui aurait pu être différente. Il est, tout à la fois, l'œuvre des hommes et celle de Dieu.

Or, tout l'édifice de la société humaine a pour point d'appui ce pouvoir, et se rattache par là aux institutions divines.

* * *

III. L'ancienne constitution civile des sociétés païennes, surtout de l'Empire grec et de l'Empire romain, qui étaient les deux plus remarquables, n'était pas une invention du génie de l'homme si étrangère à la révélation. Elle venait de la société primitive et patriarcale où Dieu l'avait établie ; c'était donc une de ces traditions primitives conservées

avec plus ou moins de mélange, parmi les gentils. Et quand l'Église la reprend et s'organise en une société parfaite, elle ne copie pas la constitution des Empires d'alors ; mais elle leur reprend son bien, c'est-à-dire cette idée antique, cette tradition primitive ; et elle la relève, en lui donnant la plus haute application qu'elle pût recevoir sur la terre.

* *

IV. Prenez l'autorité n'importe où dans un de ceux qui en sont revêtus ; elle n'arrive à lui que découlant d'une puissance supérieure, hiérarchiquement. Or, considérez la société religieuse, la société chrétienne ; le peuple est-il supérieur au prince ? Non, ce n'est donc en aucune façon du peuple que peut venir au prince l'autorité dont il est revêtu. Quel est, dans cette hiérarchie que forme la société chrétienne, le supérieur du prince ? Celui qui préside à l'unité religieuse et sous l'autorité duquel les différences nationales s'effacent, autant que la chose est possible. De là « cette opinion universelle qui envahit l'Europe, au moyen âge, et montra à tous ses habitants le Souverain-Pontife comme la source de la souveraineté européenne, » et dans laquelle nul esprit droit ne peut refuser de reconnaître l'action de la Providence.

Du reste, l'*origine divine* de toute souveraineté était universellement admise au moyen âge, et admise comme un principe révélé, et comme la base même du droit chrétien ; or, l'origine divine suppose l'*origine provenant du pape* ou, pour mieux dire, *de Dieu par le pape*.

VI

UNION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT

I. Les papes — surtout depuis la Révolution, dans toute leur polémique contre les persécutions des princes et des gouvernants qui attaquent l'autorité ecclésiastique, soit dans le Saint-Siège, soit dans l'épiscopat — les papes ne cessent d'avertir les princes qu'ils travaillent contre eux-mêmes. Et plus on se rapproche du temps moderne, plus ce

raisonnement est clair dans leurs paroles, parce que le fait devient plus clair dans la marche de la politique. Pie IX surtout a insisté sur ce point. Il n'y a plus qu'une différence, c'est qu'autrefois on ne savait pas que le combat fût livré par une secte; on le sait aujourd'hui; la secte est démasquée, la situation plus claire; c'est déjà un progrès, à défaut d'autre.

* *

II. M. Gosselin dit que J. de Maistre explique le pouvoir exercé au moyen âge par les papes sur le temporel des rois, en l'attribuant au *droit public* d'alors (1).

Tout ce qu'on peut voir à ce sujet dans M. de Maistre, c'est que le droit public du moyen âge attribuait ce droit au pape; mais non que le droit public en était l'inventeur; car le droit public admettait aussi le dogme de la divinité de Jésus-Christ, sans en être ni s'en dire l'inventeur.

* *

III. La bulle *Unam sanctam* est ce que nous avons de plus autorisé et de plus complet sur la doctrine des rapports de l'Église et de l'État.

Sur la même question, le docteur Schulte, en Allemagne, avait, après le Concile, fait un livre, pour montrer que les papes ont toujours revendiqué autorité directe sur le temporel des rois; il exagérait cette thèse, pour la rendre odieuse, en faisant croire que l'infailibilité, attribuée au pape par le concile du Vatican, portant sur ces bulles du moyen âge, il fallait, pour être catholique et adhérer au concile du Vatican, admettre cette autorité directe.

Mgr Fessler, évêque de Saint-Hippolyte, réfutant ce livre, atténue la thèse du Dr Schulte, mais l'atténue trop, et enlève aux bulles susdites valeur de définition de foi (2).

* *

1. *Pouvoir du pape au moyen âge*, p. 339.

2. Les *Études des Jésuites*, mars 1876, réfutant à la fois ces deux thèses contradictoires.

IV. La séparation de l'Église et de l'État est une extravagance contraire au principe de toute religion, inconnue de l'Histoire, et opposée à la nature même de l'homme.

VII

LE CODE DE NAPOLÉON

Je ne prétends pas établir ici que la dynastie de Napoléon soit illégitime, ni qu'il n'ait rendu aucun service à l'Église. Je reconnais, au contraire, la grandeur de la mission de Napoléon ; mais je pense qu'il en a manqué la partie principale, celle dont l'autre n'était que le préambule providentiel, celle pour laquelle Dieu lui avait permis d'acquérir toute son influence. L'Histoire en main, je vois que, depuis le règne du grand empereur, la France est gouvernée par les principes de 89 ; le code en main, je vois que nous avons des lois non seulement sans Dieu, mais *positivement contre Dieu*, contre l'Église.

Quand cette famille aurait sauvé l'Église, si je la vois athée dans sa législation, athée dans son gouvernement, dans sa politique, ne tenant aucun cas des lois de l'Église lorsqu'elle fabrique les siennes, gallicane avec elle et ne s'occupant d'elle que pour la diviser en développant les idées gallicanes, pour lui arracher pied à pied ses droits, ses biens, ses immunités, je dis qu'alors elle est la Révolution incarnée.

Si Napoléon avait fait un code chrétien, beaucoup se demandent si ce code aurait été reçu. Mais telle n'est pas la question ; et puis, en définitive, les princes gouvernent-ils pour eux-mêmes et contre l'Évangile, ou pour leurs peuples et selon la loi divine ? Il n'est pas douteux, d'ailleurs, que le prestige de Napoléon lui permettait d'user largement et surtout sainement de son pouvoir de législateur ; malheureusement, l'influence de son libéralisme l'a porté à couvrir le principe révolutionnaire du manteau de sa gloire militaire.

On a dit aussi que les auteurs du *Code*, travaillant sous

l'inspiration de l'empereur, l'avaient organisé tel quel, provisoirement, pour attendre des temps meilleurs. — Nous sommes persuadé du contraire : la législation de l'empire fut regardée comme définitive dans l'esprit de ses auteurs ; et depuis, sans conteste, elle est demeurée *toujours* en vigueur, malgré les nombreuses circonstances qui se sont offertes pour son remaniement dans un sens plus chrétien. Non seulement elle est demeurée toujours en vigueur, mais son auteur a voulu l'introduire *partout*, même dans les États du pape, et on a fait de son admission par Rome une condition de l'intervention de la France dans la défense du pouvoir temporel. La raison était bien mauvaise. Mais le principe catholique ne souffre pas qu'on gouverne sans Dieu, et nous savons comment le pape résista.

CHAPITRE XV

L'Église et la politique chrétienne.

I

ATTITUDE DU POUVOIR ECCLÉSIASTIQUE EN FACE DU CHAOS DES OPINIONS POLITIQUES (1)

L'Église est divinement instituée par Dieu pour régir le monde, pour être la *lumière du monde*, c'est-à-dire ce que Jésus-Christ lui-même a été : *via, veritas et vita*. C'est elle qui trace aux hommes leur route ; elle qui tranche les controverses qui ont pour objet la religion ou les points qui lui importent ; elle qui rappelle à l'ordre ceux qui s'écartent du droit chemin. Ce rôle lui appartient dans l'ordre des dogmes, de la morale, de la discipline ecclésiastique, enfin de tout ce qui, de loin ou de près, importe à la sécurité spirituelle des peuples chrétiens.

Pour remplir cette tâche, l'Église a été créée sous la forme d'une société, et a reçu des pouvoirs : un *magisterium* infail-
lible, s'il s'agit des doctrines dogmatiques ; un pouvoir légis-
latif en matière de discipline ; un pouvoir coercitif comme
sanction de son autorité.

Cet ensemble de pouvoirs, représenté par une hiérarchie régulière et graduée, est centralisé, d'après l'institution expresse de Jésus-Christ, entre les mains d'un seul homme, le

1. Nous tenons à faire remarquer combien cet article, écrit long-temps avant les encycliques de Léon XIII à la France, est conforme à l'esprit de l'Église et aux principes catholiques.

pape : *Pasce oves, Pasce agnos*. Sous sa direction s'exerce l'autorité des évêques, chacun dans son diocèse et dans ses attributions. Ceux-ci, dans le champ de leur apostolat, traitent une foule de questions locales et dont le pape peut ne pas s'occuper, pour diverses raisons que nous n'avons pas à indiquer ici, et dont il est seul juge. Qu'on me comprenne bien, je ne dis pas que ces questions ne relèvent pas de lui ; je ne suis pas gallican. Elles relèvent de lui ; les évêques ne les traitent que sous sa dépendance, et en tant qu'ils ont reçu de lui pouvoir et compétence. Mais lui, s'abstient prudemment. On peut en appeler à lui ; il peut intervenir directement, ceci est inhérent à son pouvoir — comme le souverain peut intervenir directement dans une province. — S'il s'abstient, c'est que personne n'en appelle à lui.

Ces quelques principes sont le contrepied de la théorie gallicane, subversive, comme on sait, de la royauté du pape dans l'Église. Ceci est également opposé à la théorie de la séparation de l'Église et de l'État.

Cette théorie de la séparation est faite pour les besoins de la cause révolutionnaire ; elle n'est que l'érection en doctrine d'un principe révolutionnaire. Ceux qui la suivent de bonne foi, n'ont pas vu où elle conduit. Il en résulterait que les formes de gouvernement, le choix des familles régnautes seraient indifférents à l'Église. Il ne peut en être ainsi.

Sans doute, en général, *in abstracto* et spéculativement, l'Église accepte toute forme de gouvernement ; mais, dans la pratique et au point de vue des réalités, le choix d'un gouvernement, d'une constitution terrestre ne peut laisser l'Église indifférente. N'est-il pas certain, du reste, qu'à chaque peuple convient une forme spéciale et non pas une autre ? Par exemple, le caractère français est-il indifférent à toutes les formes ?

Je ne voudrais pas ici préjuger la solution que je n'attends que de l'autorité ecclésiastique seule compétente. Mais d'une part, les républicains veulent que la monarchie soit désormais incompatible avec l'esprit français. Il est vrai que le républicanisme est antireligieux et, par conséquent, suspect ;

mais en le supposant chrétien, s'il s'affirme tel, importe-t-il à l'Église que cette aspiration soit satisfaite ? D'autre part, le monarchisme vous dira : la France, positive, enthousiaste, ne veut pas être gouvernée par une abstraction ; il faut qu'elle crie : « Vive un tel ! »

De fait, le caractère français s'est formé sous cette influence, et demande cette forme ; le sang français appelle des monarques. Est-il indifférent que cette aspiration soit satisfaite ou non, que les partis se heurtent, que les opinions se culbutent, que l'on aille à tâtons, comme nous allons depuis bientôt un siècle ? — Sur la question de forme on trouverait encore des déclarations dans les mandements de nos évêques ; et ces mandements sont la formule officielle de leur enseignement.

Mais la difficulté principale gît sur la question du dépositaire du pouvoir. Mgr Parisis déclare que l'Église y demeure indifférente. L'école de Louis Veillot dit qu'on ne pactise pas avec la légitimité, si la légitimité est un parti ; donc Louis Veillot préjuge la solution ou la réserve. M. de Falloux veut qu'on s'en tienne à la légitimité ; il ne réserve pas la question, il la juge résolue. Peut-on dire que ce jugement est prématuré, et que M. de Falloux préjuge ? Peut-on dire qu'il appartient à un parti ? La légitimité est-elle un parti ? L'autorité religieuse n'a rien dit encore.

Tout ce qui précède n'est que la position de la question. Il faut un pouvoir stable ; et une faute, même considérable, de ce pouvoir, ne suffit pas à le renverser. Il ne s'agit pas de combattre Louis Veillot ; mais il faut prouver que la forme de gouvernement importe ; il ne s'agit pas non plus de réfuter M. de Falloux, et j'admets que la légitimité peut être bonne.

Non, la question du dépositaire du pouvoir n'est pas indifférente ; elle ne serait pas même difficile à résoudre ; on peut le prouver par l'histoire du passé. L'Histoire de l'Église fourmille de faits qui nous montrent à chaque instant l'Église occupée du dépositaire du pouvoir. On a beau dire, on a beau montrer que le pape se désintéresse des pouvoirs

constitués ; il ne s'en désintéresse nullement, et l'Histoire du Saint-Empire est l'incarnation même de ce principe. On m'objectera les désordres mêmes de ce Saint-Empire, mais je répondrai : quoi qu'il en soit arrivé, dans le fait en question, c'est un grand malheur ; mais, de ce que les papes y ont été mêlés en vertu de leur pouvoir temporel, ne s'en suit-il pas que ces questions relevaient de leur pouvoir ? Que les papes s'en soient occupés, l'histoire le prouve ; que ce soit à titre de souverains spirituels, leurs décrets le prouvent aussi. C'est ce que démontre Rorbacher avec documents à l'appui — ce qui vaut mieux que des raisonnements qui n'ont de valeur que la valeur personnelle.

L'histoire du présent et le chaos actuel des idées sur le pouvoir civil ne prouvent-ils pas suffisamment le bien fondé du pouvoir de l'Église sur le gouvernement temporel des peuples ? Où chercher, en dehors de l'Église, un point d'appui et des principes doctrinaux assez fermes pour inspirer confiance aux peuples ; comment, d'ailleurs, assurer à ces peuples leur bien spirituel, ce qui est encore, après tout, la question souveraine ?

Et ce n'est pas tout encore. Voici où les choses se compliquent. Trois prétendants se disputent le trône, et se partagent l'opinion, même celle des catholiques. Chaque prétendant a-t-il droit ; qui tranchera la question, qui appréciera la valeur respective de leurs droits, sinon l'Église, puisque, dans l'hypothèse, l'Église demeure seule juge possible ? Si l'un des trois a seul droit, qui prononcera encore ? Et si l'un des trois s'empare du trône, sera-t-il indifférent au peuple chrétien de savoir si cette prise de possession résulte d'un crime ou d'un droit, et si, en principe, il lui doit obéissance ? En pratique, le peuple donnera toujours cette obéissance par un motif d'ordre public. Et puis enfin, si un prince régnant est renversé, est-il indifférent de savoir si c'est encore par un crime ou par une restitution de l'ordre ? Les contraventions à la justice sont-elles impossibles dans cet ordre de choses ; et si elles sont possibles, ne sont-ce pas là les plus gros péchés, les plus grandes atteintes à l'or-

dre moral ? Ces péchés ne sont-ils plus pernicieux pour le peuple, comme scandales, comme renversement d'un ordre juste et à un degré évidemment divin, car *Omnis potestas a Deo* ?

Nous n'aurons la foi religieuse que quand nous aurons la paix politique ; nous n'aurons la paix politique que quand nous aurons un gouvernement stable ; nous n'aurons un gouvernement stable que quand nous aurons un gouvernement chrétien ; un gouvernement chrétien ne peut être que celui qui a droit à notre obéissance ; ou bien ce gouvernement existe et nous le connaissons, ou bien nous ne savons pas son nom et c'est celui que l'Église nous désignera. La conscience des sujets est ici en jeu : qui peut l'éclairer, sinon l'autorité religieuse ?

Il n'y a plus qu'une question à laquelle l'avenir de la France et du monde est suspendue, la question entre la cité païenne et la cité chrétienne. Mais cette question ne sera résolue que par la construction d'un ordre social chrétien, et cet ordre ne peut sortir que des mains de l'Église.

Que peut faire ici le clergé ? — Il demeure le maître de l'opinion pour les catholiques. Ce grand clergé, si vertueux, il a des ennemis ; mais ces ennemis sont divisés ; qu'il s'unisse, lui ; il est encore et il sera toujours le rocher que rien n'ébranle ; la pépinière des savants qui éclairent une doctrine par l'Histoire, des hommes qui ont pour eux la droiture, la bonne foi, des hommes que les préoccupations de la vie matérielle, le besoin d'échafauder une fortune ne détournent pas des études de principes. Le clergé demeure le refuge des convictions. Hélas ! les convictions, où sont-elles dans la nation ? Et si les convictions disparaissent, que reste-t-il sinon l'égoïsme ? A-t-on dit assez que le sentiment patriotique s'affaiblissait en raison directe du sentiment chrétien ? — L'influence du clergé sera lente, discrète ; mais son action sera sûre, profonde ; agissant invariablement dans le même sens, aujourd'hui où rien ne persiste et ne se perpétue, elle sera toute-puissante.

Oui, prêtres de France, vous pouvez beaucoup encore. Quelque affaiblis que vous soyez, vous êtes encore la seule force stable, patiente parce qu'elle est éternelle, la seule qui ait pour elle la justice et la toute-puissance de la vérité. Ceux mêmes qui sont pour vous des étrangers, des ennemis, avouent votre force et en sont jaloux. Pour les uns vous êtes une *grande école de respect* ; pour d'autres vous ne consentez jamais à vous contredire ; pour d'autres encore vous agissez sourdement... Ce qui est vrai, c'est que vous êtes patients, parce que vous êtes éternels !

Pourquoi l'attitude des évêques est-elle isolée, silencieuse, empreinte d'un sentiment de découragement ? Pourquoi lisons-nous sur leur visage la fatigue politique, la conviction qu'ils ne pourront ressaisir leur antique et salutaire influence dans les choses politiques ? Je n'admire pas l'Allemagne, mais j'admire comment ses évêques entrent dans la vie sociale, et combien ils peuvent sur l'ordre public.

Les évêques ont fait la France, il y a longtemps qu'on l'a dit ; il faut qu'ils la refassent. Par pitié, qu'ils nous suggèrent une idée au milieu de ce chaos ; qu'ils nous montrent la route ; nous ne demandons qu'à les suivre ; c'est, dans l'histoire, la première fois qu'ils sont si indécis, si inactifs dans nos intérêts politiques et sociaux.

Le clergé inférieur, lui, craint de se brûler dans ces questions, et se tient tristement à l'écart dans une attitude absolument contre nature ; il s'abstient, il a peur. Mais il y a longtemps que cette abstention est jugée. Est-ce que les questions redoutables dont on cherche la solution ne regardent pas le clergé tout d'abord ? L'éducation ecclésiastique se désintéresse trop des intérêts sociaux, elle aboutit à un véritable scepticisme politique. Ne dit-on pas même que le républicanisme ou, mieux, le sentiment révolutionnaire politique entre dans le clergé ; mais alors il envahira l'ordre des choses ecclésiastiques et détruira cette force de cohésion qui fait l'unité du clergé. S'exiler des affaires publiques, c'est pratiquer la séparation de l'Église et de l'État, c'est professer qu'il y a un ordre de choses où l'Évangile ne doit

pas régner ; car partout où il doit régner, c'est par le clergé qu'il règne.

Il y a toute une classe du peuple qui ne peut entendre la vérité que par le journal. Or, le clergé ne brille guère dans le journalisme ; il n'y est qu'au dernier étage. Pourquoi cela ? Le journalisme est une immense puissance ; dire que la voix du clergé y soit déplacée, ou ne doive pas s'y faire entendre en première ligne, ce serait affirmer qu'il y a, dans la société, une classe d'hommes à laquelle la voix de l'Église ne doit pas se faire entendre. C'est ici précisément cette prédication qui doit se faire *sur les toits*. La parole des laïques, quelque pure, quelque zélée soit-elle, ne remplacera jamais celle du prêtre qui est autorisée, imprégnée de principes chrétiens — *Labia sacerdotis custodient scientiam*.

Je n'apprécie pas, je constate qu'il y a, en France, quarante ou cinquante mille prêtres livrés à l'éducation, à la prédication, à l'apostolat sous toutes ses formes, et que la société échappe de plus en plus à leur influence. Je constate que ces prêtres vivent sans être trop persécutés encore, qu'ils sont en possession des chaires, et que la religion diminue partout ; je constate qu'étant le sel de la terre, ils doivent christianiser la politique, et que la politique devient de plus en plus antichrétienne ; je constate qu'ils sont les guides et les interprètes des applications que le principe chrétien doit recevoir en politique, et qu'ils s'obstinent à ne pas entrer sur le terrain politique, crainte de froisser ou de révolter ; je constate qu'ils n'osent plus comme S. Paul ; je constate que le budget les gêne, et qu'ils n'osent pas dire : Prenez notre argent, mais rendez-nous la liberté.

Il semblerait que l'opinion catholique ne peut plus rien en France ; on a désarmé les honnêtes gens depuis la codification de la Révolution par Napoléon I^{er}. Nous n'avons pu empêcher la persécution des Jésuites plusieurs fois renouvelée ; nous n'avons pas eu gain de cause dans les questions les plus capitales de l'enseignement ; sur aucun point nous n'avons obtenu la liberté de l'Église menacée partout et tous les jours enchaînée plus étroitement. Depuis longtemps les

portes de nos grandes assemblées législatives les plus influentes et les plus actives sont fermées à nos prêtres, et nous-mêmes semblons prendre à cœur d'empêcher de ce côté tout essai et de décourager tout effort.

Il s'est bien produit quelques réclamations énergiques ; mais elles étaient individuelles, isolées ou timides, impuissantes à empêcher ni l'enseignement public de travailler à la ruine de l'Église et de ses dogmes, ni la presse d'insulter publiquement la religion de la majorité des citoyens. Les anciens, inaliénables et nécessaires privilèges de l'Église se perdent lambeau par lambeau, et tendent, de jour en jour, à prendre le caractère de *concessions provisoires*, de *passé-droit*, de *transactions avec la loi*, de *vigilance endormie* ; nous en avons des exemples dans les conditions faites au budget des cultes, à l'État religieux, aux séminaristes devant la loi militaire, etc. ; ou bien encore ces privilèges prennent le caractère de faveur personnelle qui servira de transition entre l'ancienne situation et l'abolition complète de tous nos droits publics. Et on regarde cet état de choses comme définitif, incurable ; c'est un fait accompli sans espoir de retour au droit.

Or, comment expliquer une telle situation, dans un pays où le clergé est si considérable, les catholiques en majorité, les désirs unanimes ? — Toute la raison, la voici, il me semble : l'armée catholique, peu unie déjà quant aux principes, est absolument divisée quant aux questions de détail et aux moyens d'action, divisée, mais à l'infini, mais jusqu'à l'animosité, mais irréconciliablement ; divisée en politique, sur la question du pouvoir — il y a là plusieurs écoles ; divisée quant aux opinions théologiques — la foi est sauve, mais pour le reste que de nuances ! divisée surtout sur les principes qui doivent régler la situation de l'Église dans notre société moderne.

Cette division éparpille et pulvérise nos forces ; nous manquons de cohésion pour exiger notre droit. L'union fait la force, la division fait la faiblesse ; et il n'est pas besoin de prouver combien les impies, si divisés entre eux, s'accordent.

sur ce point : combattre l'Église. Ce sont surtout nos ennemis qui, pour nous affaiblir, ont semé parmi nous ces discordes, afin de profiter du désordre et de la désorganisation de notre armée. Comme ils sont habiles à exploiter la division qu'eux-mêmes ont semée dans nos rangs ! Je ne puis m'empêcher de comparer leur travail à celui de la puissance prussienne travaillant tant d'années à désorganiser les forces de la France, pour tomber sur elle au moment de son plus grand désordre.

Nos adversaires nous accusent d'agir dans l'ombre ; mais l'Église est une société publique ; les actes du clergé sont connus de tous, et il ne regrette qu'une chose, c'est qu'on n'entende plus son enseignement. Au contraire, l'œuvre des ennemis de l'Église est souterraine, et le nom caractéristique de *sociétés secrètes* s'est imposé à des réunions qui sont leur sénat ou, du moins, la principale expression de leurs principes et l'agent essentiel de leurs doctrines ; et ces sociétés secrètes prennent actuellement un développement effrayant. Or, c'est sur la politique que ces ennemis travaillent ; c'est par la politique qu'ils nous insinuent leurs principes ; ne sera-ce pas aussi par la politique que nous infiltrerons les nôtres ; ne sommes-nous plus le sel de la terre, et à ce titre, ne devons-nous pas aller chercher la corruption religieuse jusque sur le terrain de la politique, afin de l'y détruire ?

On ne nous voit plus dans les assemblées politiques ; cela peut tenir à ce qu'elles sont des réunions tumultueuses et malhonnêtes ; mais pourquoi, en y gardant notre place, ne les avons-nous pas rendues honnêtes ? S'il se fait quelque part une réunion électorale, nous seuls sommes absents, nous les apôtres, nous la lumière du monde, nous le sel de la terre. Si des journaux posent des candidatures, nous seuls ne disons rien, ni pour appuyer ni pour combattre ces candidatures, nous dont la voix soulèverait sans doute des vociférations, comme celle du Sauveur, mais aussi trouverait bien quelques échos. Notre conduite est l'abstention ! Pouvons-nous répondre que là n'est pas notre place et que *nemo militans Deo implicatur negotiis sæcularibus* ; mais alors,

nous accusons nos pères qui, depuis Clovis, ont régi la France et formé le meilleur conseil des Rois (1).

II

CAUSES DE L'IMPUISSANCE DU CLERGÉ DANS LA SOCIÉTÉ ACTUELLE

I. En détruisant et en chassant la méthode scolastique, les maîtres avaient ôté à leur enseignement la salutaire influence qu'il avait eue jusque-là sur toutes les branches du savoir, sur le ministère apostolique et sur la société. Brisée, morcelée par les disputes et la manie de subtiliser, de disséquer, de douter, la théologie cessa d'être, dans les écoles, le centre radieux du monde intellectuel, pour devenir matière à d'interminables et stériles discussions, aussi rebutantes par la forme que peu instructives et peu théologiques par le fond.

Cette décadence de la doctrine doit toujours avoir, et c'est un fait historique qu'elle eut en effet ses fruits dans la prédication sacerdotale que l'Église fait au peuple ; car c'est le propre de l'enseignement théologique d'être le foyer et le type de l'enseignement populaire, et les écoles cléricales étant la source et le centre de toute science ecclésiastique, l'enseignement théologique ne pouvait dégénérer sans porter coup à tout l'enseignement religieux des masses.

Les pasteurs, formés dans des écoles si pauvres en doctrine où l'on s'était séparé de tout ce qu'il y a de grand, d'élevé, de profond, de fécond et d'utile dans la foi, apportaient à leur troupeau un enseignement sans vie, sans lumière et sans fécondité. La lumière théologique obscurcie dans les pasteurs, le sens chrétien se perd dans la même

1. Nous avons jugé inutile de modifier cet article, écrit quelques mois seulement après la guerre de 1870. Le lecteur fera facilement la part des circonstances ; il comprendra avec quelle entière confiance le P. Aubry s'en remettait à l'Église dans cette grave question de la légitimité du pouvoir, et avec quel enthousiasme il eût acclamé, s'il avait vécu, les dernières encycliques de Léon XIII sur le mode d'acceptation du pouvoir et sur les réserves imposées quant aux points de législation opposés aux droits et immunités de l'Église. †

proportion parmi le troupeau, l'ignorance se répand avec les désordres intellectuels et moraux qui sont toujours ses fruits, car il ne faut pas oublier que l'ignorance est l'effet du péché, une graine de mort et de péché semée par le péché originel — *Per unum hominem peccatum et mors intravit*. Des novateurs rationalistes et hardis apparaissent; l'orgueil de la raison s'exalte; l'erreur se répand et s'accroît, ses prétentions grandissent; l'autorité de l'Église ayant toujours pour tâche et ne pouvant négliger de s'opposer à cet esprit nouveau, est trouvée gênante, importune; elle est attaquée partout et perd entièrement son action sur une partie de la société et une partie de son action sur tout le reste ou à peu près de la société française de plus en plus imprégnée et occupée par l'esprit gallican. On pense à la supprimer radicalement pour la remplacer, les uns par un christianisme national, les autres par un christianisme plus conciliant avec les caprices de la raison, d'autres, plus logiques, par un déisme absolument rationaliste : voilà l'impiété du XVIII^e siècle qui naît. Il serait d'ailleurs bien étonnant, si le XVII^e siècle eût été un vrai et grand siècle chrétien, qu'un siècle si mauvais que le XVIII^e eût succédé si brusquement à une si belle époque ; je n'ai jamais pu le croire ; ce n'est pas ainsi que s'opèrent les mouvements historiques et les transformations sociales.

Il appartient à une autre histoire d'exposer par le détail comment, à ce travail qui s'opère dans les intelligences, répond un travail analogue, opéré simultanément et en vertu des mêmes principes dans la société ; il me suffit de rappeler cette nécessaire corrélation, et de signaler cette funeste influence. Pour moi, ce qu'il convient que je dise ici sommairement, c'est que la marche des intelligences commande celle de la vie sociale, que l'état politique et moral d'une société s'harmonise toujours avec l'enseignement que reçoivent ses pasteurs et qu'elle reçoit de ses pasteurs, ou plutôt tire de cet enseignement la substance et la règle de sa vie ; car le sacerdoce est la lumière du monde, la forme des âmes, le type du peuple chrétien et de la société ; et qu'ainsi l'en-

seignement sacerdotal, dégénéré ou appauvri, laisse entrer le semeur d'ivraie, et dépose ou laisse déposer au cœur du peuple chrétien des germes funestes qui produisent nécessairement des fruits de mort, *Quod si sal evanuerit...*

Si l'enseignement du dogme aux prêtres s'affaiblit, l'enseignement de la foi au peuple, qui n'est que le fruit de l'autre, s'appauvrit aussitôt après, lorsque ceux qui ont reçu cet enseignement dégénéré commencent à exercer une action sur le peuple.

* * *

II. La situation qu'on a faite au prêtre, en France, et les conditions dans lesquelles il est condamné à exercer son ministère, sont étrangement fausses, et on en cherche le remède dans des expédients qui ont sans doute le mérite de ne rien renverser, mais qui ont aussi le vice de ne rien guérir et de prolonger seulement une situation malsaine.

C'est l'effet de nos études et de la manière dont elles nous ont fait comprendre et l'Église, et les choses religieuses, et surtout les conditions où doit s'exercer le saint ministère. Je suis persuadé que c'est une impasse absolument fermée ; on y cherche une issue, il n'y en a pas, on n'en trouvera pas ; on ne sortira de là qu'en retournant sur ses pas. Le remède est dans le retour à une organisation de toutes les choses ecclésiastiques *absolument conforme* de tous points aux anciennes institutions de l'Église qui ont pour elles et d'avoir fait leurs preuves, et d'être les institutions de l'Église, par conséquent d'avoir mission et grâce d'état pour être la combinaison suprême qui sauvera toutes choses.

Placez-vous toujours à ce point de vue, si vous voulez comprendre quelque chose à ce que vous verrez, et ne pas faire fausse route dans votre appréciation de ce que font les hommes et de ce qui arrive de leurs œuvres. Si petit que soit le coin où, prêtre, vous allez travailler au rétablissement du règne de Dieu dans les âmes et la société, vous tenez une maille du grand réseau de l'Église, et votre travail se rattache à cette immense œuvre du catholicisme qui s'élabore par toute la terre, gagnant d'un côté en réalité ce

qu'elle semble, mais à tort, perdre de l'autre. Vous ne devez pas vous désintéresser de l'ensemble, même pour mieux vous occuper de votre part à vous: cet isolement est funeste et anticatholique.

* *

III. Une chose curieuse, c'est que, dans les pays et les temps où le sacerdoce s'est adonné plus profondément et, j'ose dire, plus exclusivement aux sciences sacrées, il a exercé une influence plus haute sur l'enseignement des sciences humaines; et jamais ni nulle part il n'a exercé moins d'action et il n'a été plus impuissant, soit sur la direction générale et religieuse, soit sur le perfectionnement propre, intrinsèque et purement scientifique de ces sciences, que depuis qu'il a pris pour règle et qu'il s'est cru en devoir de les cultiver spécialement, pour les sanctifier et les ramener à la vraie idée. Ce n'est pas étonnant; le sacerdoce doit attirer le monde à lui, mais non descendre jusqu'au monde, je parle ici des idées et des études. Le prêtre qui se livre spécialement aux sciences humaines, perdra généralement dans cette étude ce qui ferait sa force et ce qui le rendrait capable d'exercer sur elles cette action en vue de laquelle il se livre à leur étude.

* *

IV. L'Église ne s'inféode ni ne s'oppose à aucune forme de gouvernement, accepte les pouvoirs établis, se désintéresse des partis, se tient au-dessus des compétitions, des rivalités politiques, ne veut pas trancher les questions de dynastie, et se borne à tracer les règles éternelles du droit politique. C'est vrai; mais elle n'enseigne pas le *scepticisme politique*; et la question subsiste tout entière de savoir si ce n'est pas précisément à l'Église et au clergé de faire la lumière, non seulement sur la thèse générale des devoirs de l'État, mais sur la forme de gouvernement et sur le dépositaire du pouvoir que Dieu destine *Hic et nunc* à telle nation, dans telle circonstance, de telle manière et pour telle raison.

*
* *

V. Chose curieuse ! Le clergé qui s'occupe de toutes les sciences, de tous les arts, de toutes les industries, a été obligé de se retirer du domaine de la politique, à peu près au même temps où il a laissé dépérir la théologie, qui, encore une fois, est sa force.

*
* *

VI. Nous devons laisser une trace, une empreinte profonde dans la société, et nous sommes responsables du vide qui nous suit.

*
* *

VII. Un clergé magnifique et exceptionnel par sa bonne volonté, son dévouement, son intelligence, mais qui inutilise en grande partie ces riches ressources et s'enlève à lui-même une grande partie de ses forces, en négligeant l'étude des principes, étude qui féconderait tout le reste et le rendrait puissant, ce clergé ne fera pas de fruits, c'est certain ; et je dis que c'est certain, parce que c'est logique.

*
* *

VIII. Quand nous voyons, d'un côté, la nation livrée au plus mauvais esprit et, de l'autre, le clergé français si désarmé contre l'invasion de cet esprit mauvais, si impuissant contre cette sécularisation universelle, si dépouillé de toute action sur le peuple chrétien, nous nous étonnons et en demandons la cause. Or, ce n'est pas qu'il manque d'aucun des dons naturels ou même d'aucune des vertus morales qu'il faut pour exercer une action forte. Zèle, générosité, activité, intelligence, énergie pour résister aux puissances séculières révoltées, il a toutes les vertus ; mais il a oublié un point : éclairer, animer et féconder tout cela par le principe divin.

Si donc il y a eu, à la base du travail moderne, l'erreur formidable, l'erreur totale que j'y vois, il ne faut plus s'étonner.

* *

IX. L'action qu'a produite, dans la société chrétienne, l'affaiblissement des études théologiques, par la perte des notions dogmatiques, a de l'analogie — à part le degré d'intensité — avec celle qu'a exercée le protestantisme ; toutes deux sont dans le même sens : la diminution des vérités dogmatiques dans les intelligences, le dissolvant des convictions fortes et, par ce chemin, la perte du sens chrétien et l'incrédulité. N'est-ce pas de l'Histoire, et n'est-il pas d'expérience qu'en France où le protestantisme n'a pas pris pied, l'incrédulité est venue comme elle est venue dans les pays protestants, mais par une autre voie ?

On a rendu le christianisme vague et flottant, pour le dissoudre plus facilement ensuite.

Le remède — ceux qui ont la science et surtout l'expérience le savent bien — est dans la science théologique du clergé, qui est le rempart, le préservatif contre cet envahissement.

* *

X. Je livre ces réflexions bien volontiers, avec allégresse même, aux rires et aux mépris de certains esprits, très éloignés de les partager et de penser qu'il faille au sacerdoce, pour être bon, autre chose que le désir de l'être ; je les ai toujours vus rire de ces idées et les réfuter par voie de dérision. Je les livre à la réflexion des hommes sérieux qui cherchent au désordre, à la situation anormale et à la désolante impuissance du clergé que nous déplorons, sa vraie cause, une cause autre que la mauvaise volonté — car le propre de cette situation, c'est qu'il y a bonne volonté ; mais il faut au sacerdoce, pour être puissant dans ses œuvres, autre chose que la volonté de l'être, et il est inadmissible que le mal que j'accuse ici provienne de la mauvaise volonté.

Il y a des trésors de générosité, de vertus solides, d'ardeur, d'esprit sacerdotal et de sacrifice, dépensés en France

sinon en pure perte, car devant Dieu rien n'est perdu en mérites, au moins avec peu de profit actuel, pour la restauration de la société chrétienne. Avec bien moins de ressources, on pourrait faire bien plus de fruits ; avec ce qu'on possède, on devrait obtenir des merveilles, et on n'obtient rien, et on dépérit. Il y a là un mystère, disait un évêque ; non, il n'y a pas là de mystère, c'est simple : *Semen est Verbum Dei... Quod si sal evanuerit... Fides est radix...*

CHAPITRE XVI

L'Église et l'éducation nationale.

I

ÉTAT DÉPLORABLE DE LA SOCIÉTÉ

I. Je constate que la vie chrétienne se retire à grands pas de la nation ; il semble que nous assistons à la réalisation de la prophétie : *Auferetur a vobis regnum Dei.*

Je constate que nous avons des promesses sûres de réussir, si nous sommes fidèles aux lois de l'apostolat, et que ces promesses ne se réalisent pas.

Je constate que, de par l'Évangile, nous avons la mission de régir, de paître la société, et qu'aujourd'hui notre action ne porte plus que sur l'exception, sur des individualités ; ce n'est plus une action sociale.

Pouvons-nous voir de sang froid le royaume de Dieu émigrer, la nation marcher rapidement à sa ruine ? Pouvons-nous, sans nous sentir le cœur déchiré, assister à la destruction de la religion, car enfin c'est à cela que nous assistons ?

Au moins la question vaut qu'on s'en occupe, qu'on cherche, qu'on ouvre tous les avis possibles, et que tous les avis soient accueillis, de quelque part qu'ils viennent. D'autant plus que le mal, lorsqu'il règne en France, se répand partout ailleurs.

Remarquez la forme doctrinale de la maladie qui ronge notre société. Il n'y a peut-être pas de pays où cet enseignement infernal se soit formulé avec une clarté plus cynique qu'en France. L'enfer a son enseignement — *Cathe-*

dra pestilentia — un enseignement public qui tend et qui a déjà réussi en grande partie à se substituer au nôtre ; il y a plus, et cet enseignement doctrinal s'est organisé, constitué en Église, avec sa constitution, ses organes officiels, son apostolat, ses moyens de propagande, ses prétentions à l'universalité, je dirais presque à la catholicité — car le mot et l'idée de *société internationale* est la parodie du mot et de l'idée d'*Église catholique*...

Si la grande fonction sacerdotale est celle-ci : *Imbuere mundum Evangelio* ; quelle nation a été, plus que la nôtre, imprégnée de foi et de principes chrétiens, puisque, depuis trois siècles et plus qu'on travaille à les lui ôter, à en amaigrir son sol, elle est encore si chrétienne, si profondément imbibée de cette précieuse substance ?

*
* *

II. Ce qui perd la société actuelle, c'est l'absence de principes théologiques dans le sacerdoce, qui seul peut être le sel de la terre ! La nation va s'émiettant, se pulvérisant de plus en plus et à tous les points de vue ; plus d'unité de vues et de but, plus de vertus, plus de patriotisme, plus de détachement, parce qu'il n'y a plus de doctrine, plus de foi religieuse. Le prêtre semble écarté définitivement de la politique et de la direction intellectuelle du peuple.

Sans doute, à toutes les époques, les mœurs publiques laissaient à désirer ; mais ce qui est aujourd'hui effrayant, c'est que la corruption s'étale et trouve partout une coupable complaisance. Humainement tout semble perdu ; car, de fait, s'il reste un remède à la nation, il ne peut venir que d'en-haut, de la vertu de l'Évangile, de la force surnaturelle d'un clergé plus solidement trempé.

Les événements, l'état déplorable des esprits, en donnant une solution si malheureuse aux questions depuis longtemps posées, nous apprennent non pas à désespérer, mais à attendre des temps nouveaux ; à voir, dans les résultats universellement négatifs de la philosophie contemporaine, après des efforts désespérés et des travaux gigantesques dépensés

pour aboutir à l'erreur évidente et à de pitoyables ténèbres, à voir, dis-je, une triste mais salutaire expérience de l'influence doctrinale de la raison, privée d'une lumière supérieure, et, en définitive, un acheminement, un retour aux affirmations nécessaires de la foi. Le caractère de la société renouvelée ne sera plus l'innocence, ce sera le repentir.

* *

III. L'impiété du XVIII^e siècle, la Révolution, le désarroi moderne et la lutte désespérée que nous soutenons, tout cela c'est l'état fort peu mystérieux, fort explicable, fort naturel, d'une nation privée des principes qui devaient la conserver, privée du sel de la terre. Un corps sans âme doit tomber en pourriture ; l'éducation sacerdotale est l'âme de la nation.

C'est faire remonter bien haut les causes de la Révolution que de les montrer au XVII^e siècle ; et la relation paraît bien lointaine, au moins à première vue, entre l'éducation sacerdotale, telle qu'on commence à la pratiquer au XVII^e siècle, et nos événements modernes. Pas déjà si lointaine. Fénelon et Leibnitz ont pressenti ce qui viendrait ; pourquoi ? sinon parce qu'ils en voyaient les causes posées. Les théories révolutionnaires sont visibles et claires dans les *Pensées* de Pascal.

II

REMÈDE FONDAMENTAL AUX MAUX DE LA SOCIÉTÉ

I. Jamais pays a-t-il été acculé dans une pareille impasse où, par des moyens soi-disant légaux, on a mis l'Église en demeure de se suicider elle-même ! C'est pourtant le fruit des principes faux et de la situation malsaine où le libéralisme a, depuis longtemps, poussé chez nous le parti chrétien et même le corps de ses pasteurs. Fallait-il moins que ce qui arrive aujourd'hui, pour faire revenir de leurs illusions tant d'esprits bien intentionnés et plus ou moins fourvoyés, et pour donner au présent et à l'avenir une démonstration complète et efficace du faux où l'on s'était jeté ? Et si com-

plète, si évidente que soit devenue cette démonstration pratique, sera-t-elle aperçue et comprise de tous? Quand l'orage qui se prépare sera passé, et qu'il faudra reconstruire un ordre social, qui appellera-t-on pour poser la première pierre, et où sera-t-elle posée?

J'ai suivi, avec autant d'attention qu'il m'a été possible à pareille distance de la France, les actes de Léon XIII. Celui-là comprend le principe de notre mal et par où il faut reprendre notre travail social; ce n'est pas merveille de dire que les vraies bonnes idées sont là. Mais si je vois bien l'enthousiasme avec lequel on les acclame partout, je ne vois pas encore qu'on en tienne grand compte *en pratique*, et qu'on entreprenne d'essayer leur fécondité dans l'œuvre fondamentale de l'éducation ecclésiastique pour laquelle elles sont promulguées.

Quand Léon XIII dit et répète avec tant d'insistance qu'il n'y a pas de formation cléricale possible en dehors de ces idées, c'est pourtant quelque chose; et une telle déclaration, venue d'une telle bouche, mérite d'être prise en considération. Quelle cause excusante peut-il y avoir qui dispense de se mettre à l'œuvre? Sans doute, l'idée de Léon XIII finira par avoir gain de cause, ne fût-ce que dans cinquante ans ou davantage; mais le *gallicanisme pratique* qui règne et fleurit en France, est en train de montrer la dose d'entêtement dont il est doué; nous verrons combien de temps il tiendra, et comment on s'y prendra pour obéir, quand on se résoudra enfin à le faire. Je doute qu'on y mette beaucoup d'empressement, et surtout un empressement sincère et convaincu. Ce que demande le pape, ce ne sont pas des acclamations enthousiastes, ce sont des résultats pratiques et une vaste application.

* * *

II. Quand Dieu entreprend de guérir une société malade, ses moyens d'action reviennent à deux genres: les bouleversements violents qui renversent, et les remèdes suaves qui restaurent. Or, la théologie est un de ces moyens; une

large effusion de doctrine fait rentrer l'esprit chrétien dans le peuple.

Parmi les germes vitaux que contient encore notre société dans son sein et qui autorisent l'espérance, celui-ci est le plus fécond, c'est par lui que les autres sont féconds, et ils ne peuvent l'être sans lui ; car, d'un côté : *Fides ex auditu, auditus per verbum Christi*, de l'autre *Fides est fundamentum et radix omnis justificationis*, ou, comme dit S. Thomas, *Fundamentum et substantia vitæ spiritualis*.

* * *

III. Dans les temps anciens, avec moins de science on était plus fidèle à la vérité, aux principes ; on était plus profondément dans le sens théologique, parce que la vérité régnait incontestée, imprégnait et inspirait toutes choses, enveloppait l'intelligence. Il y avait moins d'erreurs mêlées à l'atmosphère intellectuelle, moins de ces senteurs d'hérésies qui la rendent aujourd'hui si dangereuse à respirer. On avait le sens de la vérité, on le recevait dans l'éducation ; on le puisait partout. Aujourd'hui, tout est mêlé, falsifié, perverti, putréfié ; il faut des préservatifs bien plus puissants et, par conséquent, une doctrine, une science, des études bien plus soignées, plus avancées, plus spécifiées, pour savoir se garder de l'erreur, ne pas perdre de vue les vrais principes. On avait le sens de la vérité ; on arrivait au vrai par intuition, sans combat, ou plutôt on était dans le vrai. Aujourd'hui, il faut arriver au vrai par lutte contre l'erreur ; il faut démêler le vrai des principes faux avec effort et par raisonnement discursif.

Quel besoin nous avons d'être guidés par une autorité visible, éclairée, et de procéder par une méthode sûre, claire, définie !

* * *

IV. Ce qu'il nous faut, ce ne sont pas des amateurs de religion, des hommes qui louent le christianisme sans le pratiquer, en libéraux ; ce qu'il nous faut, ce sont des chrétiens radicaux, des prêtres radicaux ; et quand les idées régna-

et le courant du siècle auront enlevé à l'Église la moitié, puis les trois quarts, puis les neuf dixièmes, puis les quatre-vingt-dix-neuf centièmes, puis les neuf cent quatre-vingt-dix-neuf millièmes de sa famille, si le millième qui lui reste alors ou qui lui reviendra est excellent et radical, tout sera gagné, parce que ce millième sera la semence saine et irréprochable avec laquelle il faudra recommencer en France et partout l'apostolat. Quand il ne restera plus dans un diocèse que les soldats de Gédéon, une cinquantaine de radicaux avec un Gédéon à leur tête, il faudra chanter : « Enfin, nous y voilà ! Eh bien ! travaillons maintenant ! »

* * *

V. On nous parle beaucoup de symptômes heureux dans la société française, dans sa partie saine, d'un réveil du sentiment chrétien indiqué en effet par les œuvres, les pèlerinages, l'amour du Saint-Siège, le bruit que font les choses religieuses, l'affluence, par exemple, qui se produit dans certains sanctuaires.

J'y crois à ce réveil ; mais il demande une nourriture forte, et elle ne lui a pas encore été donnée dans le détail, dans les séminaires de province où se forme la partie du clergé qui est vraiment active et qui a l'influence pratique dans la formation de la nation.

* * *

VI. Cette espérance de rénovation sociale et intellectuelle est peut-être née avec Chateaubriand ; elle était vague et incertaine dans la première moitié de ce siècle, mais plus il avance vers sa fin, plus elle devient précise et rassurée, plus on voit apparaître, dans toutes les directions de l'horizon social, des signes de sa prochaine réalisation...

On ne savait jadis en quoi devait consister cet ordre nouveau qu'elle présage ; nous le savons aujourd'hui. Ce n'est, certes, pas un christianisme nouveau, c'est un nouvel esprit chrétien et une nouvelle effusion de foi dans les âmes, de lumière dans les cœurs, de civilisation catholique sous tous rapports dans la société. Si grands que soient les maux

actuels, si contraires que paraissent les tendances et les travaux actuels, il y a d'autres signes qui nous crient au nom du christianisme : *Confidite, Ego vici mundum...*

Ce que Jouffroy écrivait en 1825, sur les dogmes qui finissent, on comprend qu'il l'ait écrit alors ; mais il ne l'écrirait plus aujourd'hui, car il verrait que la foi n'est pas morte dans les âmes et que ceux qui croient aujourd'hui, dans notre société agitée, ne croient pas par routine. En 50 ans nous avons fait du chemin.

* *

VII. Les principes sont tout dans la société, les événements et les hommes ne sont rien. Tant valent les principes posés, tant valent les espérances de la société qui les a reçus dans son sillon. Or, un principe, éminemment fécond parce qu'il est éminemment théologique, a été posé, c'est que, pour être chrétien, il faut être catholique, et que, pour être catholique, il faut être romain. Aujourd'hui, tout le monde sait cela, et c'est ce qui me rassure, car cela, c'est un principe.

* *

VIII. La « douce France », comme disaient les troubadours du moyen âge, est le vase qui contient l'esprit de Jésus-Christ, pour le conserver au milieu du monde, et le verser perpétuellement sur les nations. Ce vase peut être brisé par Dieu dans sa colère, il doit être réparé pour sa gloire. N'avons-nous pas assez souffert, assez pleuré, assez prié pour cela ? Dieu qui voit les cœurs et qui amasse, dépositaire fidèle, le trésor de nos larmes, attend le jour marqué par sa miséricorde et connu par sa Sagesse pour nous relever et, par nous, relever le monde.

* *

IX. Croire en Dieu et vivre selon sa loi, sans choisir ni entre les choses qu'il a révélées ni entre celles qu'il a commandées, accepter l'unique religion qu'il a instituée pour tous, sans l'amoindrir ni la faire composer avec aucune des autres religions qui sont nécessairement fausses, ne tolérer, au

moins en principe et d'intention, soit dans sa vie soit dans tout le domaine qu'on est chargé de régir, aucun mensonge et aucun crime, consacrer, autant que possible, toute sa vie et toutes ses énergies au triomphe de la vérité sur l'erreur et de la vertu sur le péché, c'est le droit commun et l'obligation universelle, la base essentielle de toute société bien constituée et en voie vers sa fin, la grande loi du monde.

* *

X. On discute beaucoup et depuis longtemps et dans tous les sens sur les questions sociales ; et depuis qu'on s'en occupe tant, il ne paraît pas qu'on ait avancé ; au contraire, plus on discute, moins la lumière se fait. Cela ne viendrait-il pas de ce qu'on n'a oublié qu'un point et le principal ? Au lieu de tant discuter sur les questions qui nous divisent, il y aurait plus d'utilité à établir celles sur lesquelles doit reposer la solution des autres.

* *

XI. On veut réprimer le mal, mais on ne veut pas réprimer, pas même gêner, dans ses agissements, l'erreur qui est le mal métaphysique, le crime de l'esprit, le crime réduit en principe et enseigné pour faire plus de mal.

* *

XII. Il faut que l'action du prêtre soit une action sociale, et c'est à exercer cette action, que doit le préparer l'éducation ecclésiastique ; si elle ne fait pas cela, elle ne fait rien, ou, du moins, ce qu'elle fait est si peu de chose, qu'on peut dire que ce n'est rien en comparaison de ce qu'elle devrait faire.

Or, je dis 1^o que la vraie, la grande éducation doctrinale est nécessaire pour produire cet effet dans le prêtre ; et 2^o que le fruit de cet amoindrissement, de cette destruction de la théologie, a été d'enlever au prêtre toute action, toute influence, toute vertu sociale, de lui briser bras et jambes, de l'amoindrir et de le réduire au rôle très minime d'une

personne isolée qui travaille avec ses seules forces à une œuvre immense qui demande des forces divines.

* *

XIII. Je ne suis pas de l'École du découragement ; mais je crois qu'on ne sauve pas une nation malade avec de l'enthousiasme, des sentiments et de grands cris d'espérance jetés sur un ton, avec une assurance et en des termes prophétiques dans les chaires, les tribunes, les journaux, les livres. Il y faut quelque chose de plus sérieux et de plus solide. Le sentiment est un effet et non une cause ; et l'enthousiasme est souvent inspirateur de résolutions pernicieuses.

* *

XIV. L'action du prêtre considéré comme sel de la terre, cette action n'est si puissante que parce qu'elle s'exerce dans le détail et sur chacun des individus dont se compose la société, parce que le prêtre, placé dans le ministère et ayant pour troupeau un petit nombre d'âmes, une petite portion du troupeau de Jésus-Christ, est chargé de soigner chacune de ces âmes, de les exhorter, de les instruire, de les sanctifier, enfin de sauver le petit élément dont il est chargé sans s'occuper du reste...

* *

XV. J'ai souvent, en France, entendu donner les missions et prédications *extraordinaires*, comme le grand et fondamental moyen de guérison. Selon moi, il y a là une illusion. Certes, les missions et les prédications extraordinaires sont grandement utiles, nécessaires même ; il faut les multiplier, les rendre périodiques et fréquentes dans chaque paroisse ; c'est un moyen puissant dont on doit attendre de grands fruits. Mais l'espoir du retour à Dieu n'est pas là.

Le moyen fondamental et unique, c'est le moyen canonique, c'est le ministère apostolique *ordinaire*, quotidien, ignoré, inaperçu, humble, de chaque curé dans son petit coin où il est en présence des populations réelles, de l'hom-

me réel et pratique, de celui qui compose la société, et où il agit non pas en passant et à la superficie, ni en feu de paille, mais profondément, durablement. Voilà le pasteur et le docteur *ad consummationem sanctorum*. C'est ce ministère-là qu'il faut soigner, en préparant d'excellents curés de paroisses. C'est bien naïf de dire cela, et ce moyen est bien vulgaire ; ne serait-ce pourtant pas le plus méconnu et l'un des plus négligés, celui qu'il va falloir réinventer ?

Or, quand je verrai un évêque prêcher cette thèse, et consacrer une carrière de 30 ou 40 ans à la faire comprendre et à organiser le *ministère paroissial* dans un diocèse, en suivant son idée et en travaillant à la réaliser, soit par son action sur le séminaire où se préparent les pasteurs, soit par son travail sur les pasteurs en exercice, je dirai : Heureux diocèse ! — On verra les fruits de cette action, quand cet évêque sera mort, et que les pasteurs formés par lui auront façonné une génération.

Il ne suffit pas de faire une grande dépense de forces et de dévouement ; il faut savoir bien placer ses fonds. Tel fera beaucoup avec 500 francs, et tel en dépensera dix mille pour faire la même chose sans obtenir d'autre résultat que le désordre. La force du clergé, dans une nation catholique, c'est que ses membres sont partout postés au milieu des populations, armés pour travailler là quotidiennement, petitement, en détail, sur les plus humbles éléments, sur les infiniment petits qui composent la société. C'est bien là ce que S. Léon appelle *Imbuere mundum Evangelio*.

III

LA SOCIÉTÉ A BESOIN DE L'ÉGLISE

I. La société est chrétienne par obligation et de droit, sinon de fait ; il faut qu'elle en passe par la règle que l'Église a posée ; et il n'y a d'ordre et de salut pour elle qu'à condition de reposer sur un principe chrétien, de puiser sa sève dans l'Évangile, et d'être conservée par la doctrine qui est le sel de la terre. Les principes sur lesquels elle s'appuie :

solidarité, fraternité, droits de l'homme, relations nécessaires, famille, autorité à tous ses degrés, ne sont que des applications d'un principe unique qui leur est supérieur, et n'ont de consistance que si ce principe a conservé son prestige et sa valeur. Retirez l'Évangile ; tout ce qu'il y a de bon dans la nation disparaît par abus ou par destruction ; les législateurs ne sont plus que des hommes et nous leur sommes égaux ; leurs législations n'ont plus pour principe qu'une autorité contestable par l'homme, et le principe qui leur sert de point de départ n'est plus qu'une opinion à laquelle chacun peut substituer la sienne ; ou bien les applications qu'ils en font sont subjectives et chacun peut les critiquer.

M. de Bonald a dit quelque part : « La morale fait les individus, mais le dogme fait les peuples. » Cet axiome explique la décomposition actuelle des peuples. Une société n'est pas chrétienne, tant que l'enseignement doctrinal de l'Église n'est pas devenu la moëlle même de sa vie intellectuelle. En effet, l'esprit, le langage, les institutions, les lois, l'histoire d'une nation, pour qu'elle soit chrétienne, doivent être tout imprégnées de dogmes, de souvenirs, de notions dogmatiques.

L'esprit d'une nation chrétienne, d'une société religieuse, se forme dans le dogme, dans la consécration des intelligences et de l'éducation par la théologie, soit en ce sens que pour que la nation reste chrétienne, il faut que l'enseignement théologique reste à sa hauteur et garde sa force, soit en ce sens que tout enseignement, pour conserver sa vertu, doit reposer sur la théologie, tirer d'elle sa sève, ses meilleurs suc, en être saturé, contenir dans toutes ses branches des notions dogmatiques comme des molécules de théologie en suspension dans toute l'étendue de ses eaux. Aussi, je ne m'étonne pas que M. de Maistre dise qu'il faut dans une nation des universités chrétiennes pour la conserver, et dans ces universités un haut enseignement théologique pour les conserver elles-mêmes.

Malheureusement, si l'esprit d'une nation chrétienne se forme dans le dogme, comme je viens de le dire, et dans la

consécration des intelligences et de l'éducation, c'est précisément ce travail que l'effort des générations modernes, dans toutes les branches d'étude, s'est donné pour mission d'empêcher ; ceux qui lui ont communiqué l'impulsion et ceux qui ont continué l'œuvre, ont voulu désagrèger la théologie de la science, dépouiller l'esprit national de la trempé théologique, arracher les notions religieuses, le sens dogmatique, des veines, de la moëlle et des dernières molécules de la société ; et cela, même sans hostilité, souvent, sans vouloir procéder autrement que par indifférence. Ils veulent nous exclure, nous et notre Évangile béni, de la société, de l'éducation, de tout ; il faut que nous y rentrions malgré eux.

La sécularisation de la science, tel est bien l'idéal de l'Université. Et comme ce travail s'est poursuivi depuis des années, comme il aboutit logiquement à l'exclusion du clergé par la tyrannie en matière d'enseignement sous le prétexte dérisoire de liberté ! Nous n'avons plus d'espérance de reconquérir, de sauver la société que par l'éducation, et nos ennemis veulent nous exclure de la société, nous et notre Évangile, en nous chassant de l'éducation, de l'instruction, des charges influentes ; ils se sentent au moment de réussir. Pour nous, plus nous sommes près de leur succès, plus nous nous savons près du nôtre ; nous rentrerons dans la société et dans l'éducation, brusquement ou lentement, mais bientôt ; tout nous l'annonce, il faut que nous y rentrions ; et, pour nous mettre en mesure d'y remplir nos fonctions qui sont des fonctions sacerdotales et apostoliques, il faut nous former nous-mêmes au sacerdoce et à l'apostolat par les études qui préparent les prêtres et les apôtres.

L'éducation purement laïque est une des formes et la conséquence la plus immédiate de la séparation de l'Église et de l'État, c'est notre expulsion de l'éducation ; et comme l'éducation est le moyen le plus excellent de la prédication Évangélique, c'est l'abolition de cette prédication.

II. C'est en Europe que se donne la gloire ; tout homme qui a une grande vérité à montrer, quelque chose d'important à publier, s'adresse immédiatement à l'Europe, et ne pense guère aux autres régions, « car le reste du monde, comme dit Hello, est une tête sans regard » !

Et ceci est vrai surtout pour la France qui, sous le rapport de l'activité, est à l'Europe ce que l'Europe est à l'univers. Je dis sous le rapport de l'*activité* ; car pour ce qui est de la pensée, des idées premières, de l'inspiration première des œuvres, c'est de Rome que cela nous vient ; et, pour exprimer le rôle de Rome dans le monde, je m'en tiens à ce mot de Pie IX qui la définissait un jour : *Le cerveau de l'univers !* Rien de plus immobile et de plus inactif par soi-même que le cerveau ; il est pourtant la source de tout mouvement et de toute action. Rome est exactement cela dans le monde. Pour la France, elle est l'action en tout ; même dans la *doctrine* elle peut l'être, elle doit le devenir, elle doit donner une puissante impulsion et une magnifique direction au développement doctrinal. Or, je crois que sous le rapport de la tranquillité politique et religieuse, de l'application du principe catholique à toute la vie sociale et aux institutions publiques, des œuvres apostoliques et du parfait développement théologique, l'Europe sera tourmentée et impuissante, ses efforts seront sans succès complet, et elle ne fera rien de solide ou de définitif, tant que la France ne sera pas revenue complètement au vrai, et ne se sera pas mise à la tête de ce que j'appelle l'activité catholique.

Pour expliquer ce rôle que j'attribue à la France, et me justifier du reproche d'orgueil national qu'on nous fait si souvent, j'invoque le témoignage de J. de Maistre, qui ne nous épargne pas. Il faut que l'idée théologique rentre dans sa presse, ses institutions, sa vie sociale, son gouvernement, et pour cela qu'elle commence par rentrer complètement dans l'éducation sacerdotale. Or, l'idée théologique doit être prise à Rome ; et je dirai, sous ce rapport, ce que J. de Maistre dit du prosélytisme : En fait d'éducation, tout ce qui déplaît à Rome ne vaut rien.

IV

L'ÉDUCATION CLÉRICALE ET L'ÉDUCATION NATIONALE

I. Nous avons sous la main et autour de nous une foison de brochures, de publications catholiques, de productions émanées du sacerdoce, d'articles de revues et de journaux, qui prouvent jusqu'à la satiété que le triste état de notre société et les maux dont elle est frappée ou menacée, sont le fruit des idées fausses, des doctrines subversives qui règnent parmi nous, et que ces idées sont le fruit de l'éducation et la suite toute naturelle du malheureux état de l'enseignement public. La plupart de nos hommes publics, dans leurs discours, déplorent le même malheur. Unanimement on explique le mal social par le vice de l'enseignement public, et on a raison. Cette explication a été reprise sur tous les tons, prouvée dans tous les sens et par tous les arguments imaginables.

Mais c'est là une idée générale qu'il faut spécifier, si on veut remédier à ce triste état de la société ; en d'autres termes, il faut prendre le mal à son origine et à sa source première, remonter des conséquences aux principes et, de cause en cause, arriver à la cause première pour la détruire. Or, cet état de l'enseignement, cause de tout mal, est lui-même une conséquence ; je veux dire que l'éducation ecclésiastique, l'enseignement sacerdotal, est la clef de voûte de l'éducation sociale ; celle-ci doit nécessairement, fatalement aller mal, si celle-là va mal, et il ne saurait en être autrement. Or, l'enseignement sacerdotal s'est considérablement affaibli ; donc la source du mal est là, tout le reste est conséquence ou fruit, et ne doit être combattu qu'en seconde ligne.

Dans les pays demeurés profondément catholiques, l'enseignement est resté à sa hauteur, tout n'est pas à refaire, le sel de la terre a conservé sa vertu, son action peut être entravée momentanément, mais il demeure le générateur du mouvement qui, bientôt, se dessinera, le levain qui, mêlé à la pâte, produira la fermentation. Dans ces contrées

privilégiées, l'action du clergé demeure immense, totale, non plus dans les régions du pouvoir et sur la politique générale, car les principes révolutionnaires sont entrés là et y règnent dans toute leur puissance ; mais ces principes funestes ne se sont pas encore installés dans le peuple grâce à l'enseignement sacerdotal ; pour pervertir le peuple, il faudra enlever l'enseignement sacerdotal et s'attaquer aux séminaires. Nous avons un grand exemple de ce fait en Espagne ; l'action sacerdotale y est nulle en politique gouvernementale mais complète sur le peuple ; le peuple y est uni au clergé, et cette union est la ressource et l'espérance de ce pays. C'est ce que disait Pie IX en 1872 à une députation espagnole (1) : « La nation espagnole se raffermira ; l'union du clergé avec le peuple ramènera la paix du royaume et fortifiera les croyances. »

L'union du clergé et du peuple, voilà ce que nous n'avons plus, précisément en raison de la perte de l'enseignement. Et c'est pourquoi un de nos évêques les plus théologiens, Mgr Pie, ne craignait pas de traiter, dans son mandement de carême pour l'année 1872, cette grave question de « L'Opposition à Dieu manifestée par l'opposition au prêtre ». Et, en effet, nous avons, en perdant notre enseignement, perdu notre action sur le peuple, nous sommes sortis de lui. Depuis la Révolution, la situation réciproque du clergé et du peuple, en France, c'est, du côté du prêtre, la défiance, du côté du peuple, l'indifférence, la haine ou le dégoût. Oui, le prêtre est dépaysé au milieu du peuple, depuis que, pour mieux s'y *appayser*, il a quitté ce qui était sa raison d'être...

* * *

II. Le fruit de l'éducation chrétienne, en général, c'est de faire que la foi chrétienne et, en définitive, la vérité dogmatique saisisse fortement, par tous les moyens possibles et sous toutes les formes, imprègne profondément et dans toutes ses puissances l'intelligence du jeune homme. A mon

1. *Disc.* du 13 mai 1872.

avis, si ce résultat est produit, tout ce qui constitue la vie chrétienne pratique s'en suivra nécessairement dans la grande majorité des âmes. Si c'est là le fruit de l'éducation chrétienne en général, que sera-ce de celle du petit séminaire ? et si l'éducation du petit séminaire, qui est l'éducation chrétienne à sa plus haute puissance, était cependant si peu chrétienne sous ce rapport du travail de transformation de l'intelligence, que faut-il penser des collèges même chrétiens, mais laïques ? Et si l'éducation, dans une nation entière, est si peu chrétienne, comment s'étonner que cette nation aille à la dérive et aux idées malsaines ? *Quod si sal evanuerit...*

On crie aux journaux et aux autres moyens de perversion du peuple, et on a raison. Mais sous cette cause, qui est elle-même un effet, la source du mal, où est-elle ? Dans l'ordre d'idées dont il s'agit ici, la source de tout mal, c'est que la source de tout bien soit tarie ou insuffisante ; car, à la nature humaine ôtez le préservatif surnaturel qui est premièrement la foi installée dans le tabernacle de l'homme — je veux dire dans l'intelligence, maîtresse et règle des autres facultés — ôtez cela, que reste-t-il ? Lisez la Préface à la *Vie de N.-S.* par L. Veuillot ; j'aime le mot énergique que je me rappelle y avoir rencontré, et par lequel il caractérise la morale produite dans le paganisme par la sagesse humaine dépourvue de révélation ; il appelle cette morale une *quintessence de corruption*. Nos beaux classiques, qui sont le superfin de tout ce que le paganisme a produit de plus exquis, me font l'effet de ces toutes petites boîtes bien précieuses où les pharmaciens enferment, avec un soin pieux, quelque onguent admirable et supraterrestre, extrait par mille opérations délicates des plus intimes réservoirs de la nature. Leur morale est comme cela ; c'est une quintessence exquise et délicate, capable, étant délayée par l'éducation dans les intelligences, de porter la peste dans toute une génération, avec espoir qu'il ne sera pas de si tôt possible d'extirper et de faire mourir le germe empoisonné répandu par cette opération chimique.

Notre France est un peu malade ; et ceux qui croient que

dix ou vingt ans, même avec un gouvernement excellent, lui rendront sa santé intellectuelle, sa sève de vie chrétienne, ceux-là se mettent les dix doigts dans l'œil. Si la France ressuscite, ce que j'espère fermement et avec exultation, ce ne sera pas comme cela tout d'un coup ; ce sera lentement, comme elle a été formée ; et la vie lui reviendra comme vient toute vie chrétienne, *per modum seminis* ; puisque N.-S. a dit : *Semen est Verbum Dei*, et que rien de ce qui doit être chrétien ne peut avoir la prétention de le devenir qu'en recevant cette semence surnaturelle, *Verbum Dei*, un enseignement intellectuel. Cette idée d'enseignement, elle prend en France, depuis dix ans ; c'est déjà *Verbum* ; mais je ne vois pas bien que, jusqu'ici, ce soit *Verbum Dei*.

* * *

III. Que l'avenir rende à la nation française ses belles études, sa vieille organisation catholique, cette formation puissante du moyen âge, ses institutions anciennes surtout, rafraîchies et enrichies par l'expérience, les malheurs, les inventions et les progrès intellectuels qu'on ne peut nier, et auxquels les fautes mêmes et les erreurs se trouveront avoir concouru par la grâce de Dieu qui tire le bien du mal et *qui vincit in bono malum*, et l'on verra de beaux travaux. Alors revivra la belle théologie, plus belle encore que dans le passé, enrichie et ornée de toutes les nouvelles découvertes.

Comme on l'a travestie et massacrée en France, depuis trois siècles, l'idée de la théologie ! Cette idée, il faut qu'on la reprenne. Je ne sais ce qui adviendra des Universités catholiques nouvellement fondées ; mais ce que je sais, ce que je n'ai pas peur de prédire, c'est que certainement leur avenir est là : ou elles entreront dans cette idée et dans ce mouvement théologique, ou elles mourront, soit de leur belle mort, soit autrement ; et, dans tous les cas, le mouvement dont je parle s'achèvera, car Dieu a toujours un grand but quand il pose une grande cause.

Quand les insensés qui assassinent aujourd'hui notre

France, auront été balayés comme tant d'autres — ce qui ne peut guère tarder, car la vitesse fébrile avec laquelle ils se hâtent de faire leur œuvre *lentement* et *sûrement* prouvent qu'ils ont l'instinct du peu de temps qui leur est donné — alors on reverra une belle floraison des sciences sacrées, les écoles catholiques germeront, surgiront, fleuriront de toutes parts, la méthode catholique reprendra la place d'honneur.

*
* *

IV. La science n'est pas une plante qu'on puisse faire naître artificiellement, comme un fruit en serre chaude, ou mourir subitement ; et il n'est pas loisible à un prince de décréter qu'elle va fleurir dans ses États, ni à un savant ni à une académie de la répandre et de la populariser en peu de jours ou d'années. Il faut pour cela une aptitude de l'intelligence nationale, un état des esprits, et un concours de circonstances qui préparent et amènent naturellement et de loin cette restauration. La science ne se décrète pas ; on peut la favoriser, mais pas la forcer ; et c'est ici que la liberté de l'homme s'exerce surtout et que les intelligences montrent qu'on ne peut les enchaîner. C'est une sorte de végétation morale qui conduit graduellement, naturellement, providentiellement et en dehors de tout effort humain explicite, réfléchi et voulu, les nations de la barbarie à la civilisation. —

Ainsi, au commencement de ce siècle, l'Empereur de Russie se prit d'un beau zèle pour la science, et voulut l'établir en Russie en instituant des académies. J. de Maistre en parle plaisamment dans ses *Lettres sur l'éducation publique en Russie*.

Quand une nation est faite pour la science, et préparée à en recevoir le germe et à en développer la germination et la croissance, le germe, transporté d'ailleurs, se révèle tout à coup là où on ne le soupçonnait pas, tous les esprits se tournent de ce côté, les sociétés savantes se forment d'elles-mêmes, et tout le travail de l'autorité se borne à leur donner le droit d'entrée, puis la protection et la forme, et à diriger

le travail. Par d'autres moyens, on n'obtient que du pédantisme.

Ainsi en est-il pour la science sacrée qui commande toute la condition intellectuelle d'une nation. Ce ne sont pas des livres, des académies, des décrets même des papes, qui la rétabliront ; mais toutes ces causes agiront ensemble pour saturer l'esprit public, et alors la science sacrée reviendra toute seule et naturellement.

* * *

V. Les études doctrinales, en tant qu'elles sont le regard profond et recueilli de l'intelligence sur la substance et le fond des vérités révélées, ont été détruites. Dès lors, le clergé est devenu superficiel dans son intelligence, il a perdu l'apanage de la profondeur, de la solidité et de la fécondité de l'esprit.

Du clergé, ce mal devait couler sur la partie éclairée de la nation, car elle relève intellectuellement du clergé plus qu'elle ne croit, même quand elle ne le croit pas, même quand le clergé ne le croit pas. Or, que cette partie éclairée de la nation soit devenue superficielle, cela n'a pas besoin d'être prouvé, et il serait cruel d'y insister. C'est cette légèreté moderne, si opposée à l'ancien caractère français et à la vraie nature française toujours vivante et prête à remonter quand on la nourrira, qui nous a fait tant mépriser et qu'on a prise si à tort pour le fond de notre nature au point que la superficialité française est devenue un proverbe en Europe.

Avec cet abandon des études profondes, avec cette légèreté, il y avait encore une littérature, des études, des productions de l'esprit, une sorte de fécondité intellectuelle quelconque. Or, tout cela se ressent de l'esprit qui l'a inspiré, tout cela est superficiel, léger, sans profondeur, sans portée, sans pensée, sans fécondité.

* * *

VI. Au XVII^e siècle on a désurnaturalisé l'éducation cléricale ; c'est là, n'en doutez pas, le commencement de ce

long et infernal travail qui est l'inverse de la conversion de la France, de sa civilisation, et qui s'évolue depuis trois siècles, se déclarant et s'accroissant de plus en plus, je veux dire la déchristianisation, la sécularisation de l'éducation. Vous savez tous les maux que nous en attendons et que, consciemment ou non, veulent produire ceux qui poussent à ce travail, ces insensés qui se disputent aujourd'hui le privilège de perdre et d'affoler la France, de rendre son mal le plus incurable possible, et de laisser dans son Histoire un nom honteux et maudit au milieu des autres noms honteux que nous avons déjà. Tous ces maux viennent, selon moi, de la source que j'indique.

Il n'est pas bien étonnant que le résultat où l'on devait aboutir par le travail du temps n'ait pas été aperçu dès l'origine, quand il était encore dans son germe, et qu'aujourd'hui même, quand nous étudions le passé, nous n'apercevions pas tout cela dans ce brillant XVII^e siècle, que nous n'y voyons que ce qui apparaît, surtout si nous faisons de l'histoire morcelée, si, pour étudier une époque, nous la séparons des suivantes. Un champ peut être couvert encore des moissons semées à une saison antérieure, et porter déjà les semences funestes qui ne produiront visiblement que plus tard.

* * *

VII. La *compagnie de Jésus*, plus que toute autre famille, a eu la gloire de produire de ces hommes de principes ; elle est encore le terrain sur lequel la vitalité et la fécondité de l'Église se porte et se manifeste avec le plus d'éclat. Les théologiens, les saints, les hommes de principes surgissent comme une germination naturelle de ce sol puissant et fécond. Aussi est-elle une des puissances et des principales espérances de l'Église. C'est vous autres, Jésuites, qui sauverez la France, parce que vous sauverez le clergé séculier, en gardant l'arche sainte des vrais et purs principes.

Ce Jésuite, contre lequel on aboie tant, il sauvera le clergé de l'affadissement, de l'esprit mondain, du libéralisme ;

il le sauvera de la perte des principes, de l'affaiblissement de la vie surnaturelle, des idées malsaines, de ces infiltrations et de ces senteurs d'hérésies dont l'air est plein et qu'on respire partout. Il le sauvera, en lui conservant le goût de la vie intérieure, en lui prêchant ces deux grandes idées qu'il a été, dès l'origine, appelé à défendre contre le protestantisme : *l'autorité de l'Église*, et *l'influence du principe surnaturel* dans le monde ; il le sauvera par ses livres qui remplissent nos bibliothèques et qui nous donnent le ton et la règle juste en toutes choses, en spiritualité, en théologie, en polémique, en science, et qui sont aussi pour nous, missionnaires, jusque dans ces pays lointains, aux antipodes de la civilisation chrétienne et aux avant-postes de la catholicité, pour nous, privés de tant de ressources spirituelles, une nourriture et une préservation ; il le sauvera par son enseignement théologique qui donne la règle par son inflexibilité en face des erreurs modernes et des illusions libérales, qui est une invariable prédication des vrais principes ; par ses Écoles où il donne le type de la formation des chrétiens et des prêtres ; par ses sermons qui nous donnent l'exemple de l'esprit apostolique ; par la génération robuste de prêtres et de chrétiens que, chaque année, il verse dans la société française pour neutraliser l'œuvre de démoralisation du siècle ; par sa direction et sa spiritualité si catholique qui nous soutient ; par ses exemples qui nous éclairent ; par ses œuvres si nombreuses et si variées qui nous donnent l'élan et nous tracent la voie ; par sa dévotion au Sacré-Cœur dont il est l'apôtre.

Cela n'empêche sans doute que l'on crie encore : Au Jésuite ! Et que quelques-uns même de ceux que le Jésuite aura éclairés et sauvés, à leur insu peut-être, se méfient de lui et l'aient en suspicion. N'importe, pourvu que le bien soit fait et que Dieu le sache, il importe assez peu qu'on rende justice sur la terre à ceux qui le font.

CHAPITRE -XVII

L'Église et la question sociale.

I

INFLUENCE DU PRÊTRE THÉOLOGIEN SUR LA SOCIÉTÉ

I. S'il a fallu les Pères de l'Église, c'est-à-dire des saints et des théologiens — et quels saints, quels théologiens ! — l'élément surnaturel dans les deux formes sous lesquelles il est ordonné à s'infuser dans l'humanité, la sainteté et la doctrine; s'il a fallu cela, dans les premiers siècles du christianisme, pour rendre chrétienne la société européenne, que faudra-t-il pour la conserver chrétienne, ou pour la faire redevenir chrétienne si elle ne l'est plus ? Quel travail ç'a dû être, quelle entreprise formidable, d'infuser à ces nations immenses et si païennes de l'Europe, l'esprit chrétien, de les imprégner de l'Évangile ! Le fait extérieur de la conversion, la conversion matérielle des individus, si nombreux soient-ils, n'est rien en comparaison, et cette partie du travail de l'apostolat qui tombe sous l'Histoire et qui se raconte, n'est que le petit côté de la propagation du christianisme ; le grand côté est celui-ci : *Mundum imbuere Evangelio*. Or, c'est pour ce travail qu'avec la sainteté héroïque il a fallu la doctrine éminente dans le clergé. On ne me contestera pas qu'un travail moins complet sans doute, mais pourtant semblable et d'une difficulté comparable, est à refaire dans la société chrétienne d'aujourd'hui ; il faut la réimprégner de l'Évangile, parce qu'elle s'en est désimprégnée ou qu'elle s'en désimprègne. Donc il faut les mêmes moyens.

Il faudrait décrire ici le travail qu'opère sur la société le clergé mêlé à elle et occupé, dans le détail infini du ministère apostolique, des diverses positions ecclésiastiques, des relations sociales de chaque jour et de la vie entière, occupé, dis-je, à rectifier les idées du peuple, à redresser les intelligences, à conserver les vraies notions des choses de l'esprit, à poursuivre l'erreur sous toutes ses formes, à se mêler, directement ou indirectement, de l'éducation. Ce travail quotidien et de détail, ces mille et mille petits soins que tant de prêtres, placés dans les positions inférieures et mêlés de si près au peuple, rendent à la partie de la société qui leur est confiée ; ce travail imperceptible, multiple et puissant en raison de sa patience et de sa multiplication, voilà, en vérité, ce qu'il faut viser, ce qu'il faut soigner, ce qui, bien dirigé, bien conditionné, selon l'esprit et les règles de l'Église, peut et, s'il y a une logique de la grâce et des garanties de fidélité dans les promesses de Dieu, *doit* conserver la foi là où elle est, la ramener là où elle n'est plus ou pour mieux dire, là où elle s'affaiblit.

*
* *

II. Le travail de restauration chrétienne de la France sera long et difficile, d'autant plus difficile et plus long que la France va plus loin dans le mal. Je le sais, il y avait déjà en France, quand j'y étais, et il y a encore des esprits qui pensent que dans certaines conditions la France se convertirait vite. Non ; il y faudra, de toutes façons, bien du temps. La conversion d'un peuple ne se fait pas ainsi d'enthousiasme ; et pour ceux qui ont vu quelle terrible affaire c'est que d'amener ou de ramener à la foi je ne dis pas un cœur corrompu, ce qui est déjà difficile, mais, ce qui l'est bien plus, une intelligence égarée par le péché de l'esprit, il est facile d'apprécier l'immense besogne, la formidable besogne de la conversion d'un peuple.

Pour guérir, il y a bien des conditions ; voici la plus importante et la plus difficile, c'est l'installation du dogme ; et tel est le but de cette restauration de l'éducation qu'on

tente et où tout le monde sent bien que gît le salut. Mais le seul moyen de remplir cette condition, c'est la restauration de l'enseignement théologique dans le commun du clergé par les séminaires. Autrement, on aura beau gémir, on ne gagnera rien.

Je dis que cette condition est la plus difficile, voici pourquoi : L'esprit est orgueilleux, le péché de l'esprit est un péché d'orgueil ; or l'orgueil est le plus entêté des vices et le plus difficile à guérir, parce que sa nature même est de repousser le remède ; il ne peut pas se guérir par attaque de front, mais seulement en sous-œuvre, par des moyens lents et qui prennent le mal d'en bas.

Quand on aura dans tout le clergé des ouvriers actifs, consacrant toutes leurs énergies, tout leur temps à travailler partout, chez les humbles, chez les petits, à infiltrer dans les âmes des idées chrétiennes, alors on verra ; mais encore faudra-t-il du temps. Il y a deux sortes de moyens possibles de conversion pour un peuple, la foudre et la brise ; la théologie, c'est la brise. Dieu ne convertit jamais les peuples par la foudre, mais par un apostolat lent et de détail.

Encore, même quand on aura converti les enfants, les tient-on pour toujours, et n'y a-t-il pas, pour détruire bientôt l'œuvre du prêtre, l'atmosphère de luxure et le souffle d'impiété.

On comptait trop sur Henri V ; c'était justement par paresse ; aussi est-ce peut-être pour cela que Dieu ne l'a pas donné. Jamais Dieu n'a converti par les pouvoirs civils, bien qu'il les ait employés comme ministres ; aujourd'hui plus que jamais il semble vouloir se passer de ce moyen ; du reste, plus l'Église est riche de clergé, plus elle se passe des rois.

Ceux qui espèrent une conversion si prompte ne comptent pas avec tant de blessures invétérées qui sont guérissables, mais avec le temps ; il faudrait un miracle envers chaque individu pour opérer un changement si prompt. L'expérience de la guerre de 1870 a montré combien le mal est profond et incapable de cette guérison instantanée.

Si quelque chose eût pu l'opérer, c'eût été un pareil orage. L'école du malheur devait nous convertir ; elle a fait le contraire ; pourquoi ? Parce que la foi fait défaut.

* *

III. La vérité, reçue par une intelligence, y fermentera peu à peu par la réflexion et sous l'influence de la grâce ; elle agira dans cette intelligence *per modum seminis*. C'est la loi que rien ne se produit dans le christianisme que *per modum seminis* ; voyez et méditez cela en lisant la parabole de la semence. *Semen est Verbum Dei* ! Que ce mot est philosophique en même temps que chrétien, et qu'il exprime bien la manière de faire du St-Esprit en même temps que la marche suivie par l'esprit humain, individuel ou social, dans ses modifications et ses transformations.

C'est surtout en Chine que nous voyons la réalisation saisissante de cette parole. Une vérité, jetée dans une âme, agit sur elle peu à peu et nous l'amène à la longue ; un chrétien, jeté seul en plein pays païen, y prépare la voie et y répand l'Évangile, rien qu'en faisant connaître la religion, en donnant occasion au missionnaire, au catéchiste, d'apparaître, en faisant venir de bonnes idées ; rien qu'une prière faite, une messe dite dans un pays voué tout entier au paganisme, tue combien de démons, et fait descendre combien de grâces ! Une œuvre commencée dans un district est la première maille d'un réseau qui se construira peu à peu.

* *

IV. On est très divisé, quand il s'agit de trouver les moyens spéciaux à prendre contre le mal. Pour agir efficacement, il faut agir avec unité ; autrement, chacun tire à soi et on ne s'entend pas, ou même on se combat ; pour arriver à l'unité, il faut arriver aux idées saines, autrement on sentira toujours le malaise de l'erreur et de l'impuissance, et on se débattrra pour sortir du faux ; pour arriver aux idées saines, il faut les prendre à Rome qui en a le dépôt.

* *

V. Il m'arrive quelquefois d'Europe des débris de journaux catholiques ; j'y lis souvent, même dans des pièces émanées du sacerdoce, même dans des pièces épiscopales, que la France sera régénérée par l'ouvrier, et que l'ouvrier, régénérateur de la France, sera lui-même régénéré par les cercles laïques. Hélas !...

* *

VI. Quand la racine souffre, tout l'arbre doit souffrir... C'est dans cette eau bienfaisante, vivifiante et féconde de la doctrine que le grand arbre vient puiser sa vie...

Si le flambeau de la doctrine s'éteint ou s'obscurcit au sanctuaire, l'ombre de la mort se répand de ce sanctuaire d'où doit partir la lumière, et elle s'étend sur les peuples avec sa mortelle influence...

Cette action de détail et sur les infiniment petits de la société, qu'exerce l'apostolat catholique, par le ministère si humble et si puissant, si peu en relief devant les hommes, mais si beau devant Dieu, de l'évangélisation des campagnes : voilà le travail intime et de détail, la transfusion du sang chrétien...

* *

VII. La mission de l'enseignement ecclésiastique n'est pas, comme on le suppose quelquefois, de former quelques théologiens, des canonistes, capables de donner à l'évêque une consultation, de résoudre, une fois ou deux l'an, un cas difficile, de tirer quelque confrère d'embarras, ou de composer une sorte de sénat intellectuel, répandu de loin en loin dans le diocèse, pour résoudre, à temps donné, *pro tempore opportuno*, les cas difficiles et extraordinaires. Non. La mission de l'enseignement théologique, c'est de faire circuler, dans la masse même de la nation, l'esprit de la théologie qui a sa source dans les études sacrées des prêtres, et ses réservoirs nécessaires dans chaque intelligence sacerdotale : *Labia sacerdotis custodient scientiam*. Il ne s'agit pas non

plus, qui prétend cela ? de faire une nation de théologiens, mais une *nation théologique*, à la bonne heure, une nation formée théologiquement ; je sais que ce mot est choquant pour les rationalistes, mais peu importe.

* * *

VIII. Pour qu'il y ait assez de foi, de notions chrétiennes, d'esprit chrétien, dans le peuple, il faut qu'il y en ait une surabondance dans les prêtres — ils seront semblables à ces réservoirs qui alimentent de leur surabondance de nombreux canaux groupés autour d'eux. C'est par l'éducation théologique que cette surabondance de foi sera dans les intelligences sacerdotales.

* * *

IX. Quoi de plus beau, de plus attachant que la conversation d'un prêtre théologien, cette conversation faite d'esprit délicat et élevé, d'expérience, de principes profonds et solides, de conviction ardente et de ferme bon sens.

* * *

X. Cet enthousiasme, cette allégresse, cette splendide poésie de la foi sacerdotale unie à la justice, c'est-à-dire, à l'innocence de la vie, on l'a oubliée ; les saints la connaissaient !...

Ce repos délicieux, ineffable et fécond de l'intelligence, cette possession joyeuse, assurée et radieuse de la vérité, c'est l'état ordinaire et, pour ainsi dire, inamissible du théologien, parce qu'il se sent dans le plein océan de la vérité, de la lumière. C'est tout le contraire de l'état de certains sceptiques dont notre malheureux Jouffroy est le type, état de tourment douloureux et de stérilité désolante.

Il est curieux, et c'est un digne sujet de nos méditations, que la croyance du mystère, c'est-à-dire le sacrifice des lumières de la raison, aboutisse précisément à une satisfaction si complète de l'intelligence.

* * *

XI. L'heureuse, salutaire et pour ainsi dire rafraîchissante influence qu'exerce sur les âmes, sur la société, un prêtre théologien, est admirablement décrite dans le passage de l'Écclésiastique que l'Église a mis à l'office des Docteurs. Il est bon et reposant de lire ce passage ; il est bon et reposant aussi de voir l'action du bon prêtre théologien au milieu d'une population. Ses conversations redressent en mille circonstances les idées, sa prédication nourrie et forte instruit et éclaire, sa direction suave et substantielle soutient et forme les âmes, son jugement sûr et sain éclaire autour de lui une foule d'âmes sur lesquelles, directement ou indirectement, tombe encore sa parole. Sans doute, beaucoup ne croient pas à lui ; mais comme il est encore le seul homme vraiment éclairé sur les choses, capable d'avoir des idées, et des idées suivies, et de les exposer avec suite et preuves à l'appui, il est encore le chef et le centre des gens bien pensants qui sont autour de lui.

II

LA THÉOLOGIE ET LA QUESTION SOCIALE

I. On aurait tort de croire que l'action seule, même énergique, du pouvoir, suffit à combattre le mal social. Le pouvoir a sans doute son rôle légitime, utile, dans les questions d'ordre matériel et de répression légale. Il a des devoirs de vigilance à remplir, dans l'intérêt de la société dont il a reçu un mandat spécial, et qui lui a confié le soin d'assurer, avec la sécurité publique, le respect de tous les droits. Mais il est certain que, dans le domaine des questions d'ordre moral, il ne peut exercer qu'une influence insuffisante, s'il n'est secondé par les enseignements de la religion.

Les tendances actuelles des classes ouvrières sont une maladie morale. Évidemment à une maladie morale il faut opposer un remède moral. Empêcher les prédications démagogiques, réprimer les complots souterrains, c'est retarder l'explosion du mal, ce n'est pas le guérir ; et le salut de la société exige impérieusement qu'on le guérisse dans les

esprits, dans les cœurs, dans les imaginations, dans les âmes. Ceci est surtout et même exclusivement l'œuvre de la religion. La force publique ne change pas les volontés.

* * *

II. Le programme de la politique chrétienne appartient à la théologie, et il importe qu'il continue d'être étudié à fond par le sacerdoce, et qu'il reste dans les intelligences sacerdotales. Quand même il serait inapplicable à la société moderne, comme on le dit à tort, si du moins on refuse de l'appliquer, il importe que le sacerdoce garde ce dépôt de notions saines et d'idées catholiques, afin que, conservées là, elles se répandent peu à peu et *in tempore opportuno* dans les écrits et dans les esprits, et qu'on les retrouve quand le désarroi des intelligences sera devenu assez complet, pour qu'on sente le besoin de retourner à des sources plus antiques et plus pures, à des traditions plus éprouvées.

* * *

III. La science, mais la vraie science de Dieu, délivrera le monde de ces fantômes qui l'éblouissent et de ces ulcères qui le rongent : elle délivrera les intelligences de ce cauchemar désolant auquel on les a livrées ; enfin, elle délivrera la philosophie et les sciences humaines de ce vertige incurable et sans remède qui les entraîne irrésistiblement vers la folie, depuis qu'elles se sont privées de la lumière. Elles ont, pendant ces deux ou trois siècles d'erreur, beaucoup travaillé pour aboutir à bien peu de chose de définitif, de clair et de pratique ; le temps se trouvera cependant, par la miséricorde de Dieu et en vertu du retour au vrai principe, n'avoir pas été perdu ; car elles auront fait une expérience qui vaut, à elle seule, toute la peine qu'elles y ont prise ; et puis elles ont amassé de précieux éléments du grand travail de synthèse catholique dont je ne me lasse pas de parler. Éléments morts aujourd'hui comme les ossements de l'Idumée. Mais le prophète sera envoyé pour crier sur eux la divine parole, et les rappeler à la vie, *Vaticinare de ossibus istis* ;

et les éléments, aujourd'hui disjoints, se rejoindront, et ceux qui les étudiaient petitement, séparément, au microscope, verront l'ensemble. *Et accesserunt ossa ad ossa unumquodque ad juncturam suam et ingressus est in ea spiritus et vixerunt* (1).

Tel est, selon moi, le sort et l'avenir de la science ; et j'ose croire que celui, catholique ou non, qui ne voit pas dans ce qui se passe aujourd'hui dans les régions de la science, une préparation, au moins éloignée et peut-être assez prochaine, mais en tout cas certaine et évidente, de cet avenir, ne comprend pas les voies par où Dieu a résolu de conduire l'humanité pour lui pardonner et la sauver, en lui faisant utiliser ses fautes.

Ces textes, ces recherches, ce sont des éléments, mais des éléments inanimés et stériles ; ils n'ont pas la vie par eux-mêmes et ne peuvent la donner ; ce sont des ossements ; il faut que l'esprit souffle sur eux, comme Ézéchiël, pour leur donner la vie.

IV. Oui, vraiment, le bien est difficile à faire, surtout parmi les hommes, mais enfin auprès de tous. Notre société entière est organisée pour la perdition — *Totus mundus in maligno positus* — ; nous ne tenons plus l'homme que par la naissance et la mort, et que vaut ce que nous obtenons de lui à la mort ? Les prophétesses, les journaux chrétiens, les *dévotes*, les religieuses de tous les ordres et, en général, les petits esprits annoncent une régénération avec une foule de circonstances miraculeuses et par le moyen d'événements politiques dont on attend de trop beaux effets, à mon sens.

Ne croyons pas que, quand nous aurions un gouvernement chrétien, ce qui est fort difficile à espérer, il me semble, notre besogne à nous serait beaucoup plus avancée. Pour refaire la société, dans l'état et au point où la voici, il faut ou bien un grand miracle, ou bien deux ou trois siècles d'une action sacerdotale forte, continue, profonde, étendue,

consistant dans l'union des efforts de tous et dans un travail d'ensemble et dirigé d'après les principes évangéliques, c'est-à-dire d'après la théologie. Le grand miracle national, Dieu peut le faire, c'est évident ; mais qu'on me trouve dans l'Histoire un exemple, et dans l'Évangile la possibilité d'un miracle de cet ordre et d'une nation qui, de pervertie et d'incrédule, soit devenue fidèle en un an, ou même en dix ans, ou même en cinquante ans.

En fait de prophéties et d'espérances de régénération surnaturelle, je crois à celle-ci : *Vos estis sal terræ* ; et je la traduis ainsi : « C'est vous autres prêtres, qui sauvez le monde ; les grands rois et les belles lois sont d'excellentes choses ; mais pour vous, il vous faudra travailler sans compter là-dessus ; d'autant plus que, dans tous les temps, les lois chrétiennes et les bons gouvernements ne viennent qu'après votre œuvre, et quand vous avez porté votre fruit *dans la patience*. Pour moi, je trouve que le nœud de la question et la partie la plus malade de notre corps social, c'est l'éducation cléricale ; et quand je ne le saurais pas pour l'avoir vu, je le dirais *a priori*, et je ne craindrais pas de me tromper, car *tout mal social vient de là* ; quand donc je verrai cela régénéré, je croirai à la régénération de la nation. Jusque là, chacun de nous ne peut travailler que sur quelques individus, atteindre quelques âmes, agir sur des exceptions. Toutefois, pour le moment, tout en se résignant à perdre toute la partie virile du troupeau, le point important qui nous reste, c'est la formation chrétienne des enfants, le développement du sens chrétien par la foi dans l'instruction religieuse qui laissera toujours l'âme peuplée d'idées surnaturelles, la formation de la conscience par un peu de piété qui les fasse au moins trembler devant et gémir dans l'état du péché. Oh ! que tout cela se retrouve tout de même plus tard, et qu'ils sont encore bien aises de nous avoir là sous la main pour le cas de besoin.

V. Parmi ces monuments de la restauration doctrinale moderne, il faut compter au premier rang ces beaux écrits épiscopaux qui ont été jetés en France depuis quelques années et qui, joignant à la solidité du fond la beauté de la forme, sont des monuments de la pensée théologique dressés au milieu de notre perturbation intellectuelle, et revendiquent si hautement et si victorieusement la vérité, malgré les mensonges et au-dessus des erreurs du temps.

Pour moi, ce que j'admire surtout dans les écrits de plusieurs de nos grands évêques, c'est l'adaptation, l'application des notions éternelles aux besoins particuliers de notre temps. C'est bien là l'évêque docteur et pasteur, docteur pour savoir la vérité, pasteur pour en nourrir les peuples en la leur appropriant. Ils savent, du même coup d'œil, pénétrer les profondeurs de la doctrine et les besoins, les dangers, les maladies de la société. Cette science, à la fois théorique et pratique, c'est l'idéal ; elle est le propre du prêtre et de la théologie.

III

INFLUENCE SOCIALE, POLITIQUE ET UNIVERSELLE DE L'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE

I. Au sens de l'Évangile, on a raison d'accuser le clergé d'agir sur l'ordre social, et de glisser, d'imposer son influence dans la politique ; c'est une accusation renouvelée des Grecs et qu'on nous a faite souvent. Mais pour ce genre d'influence on n'a rien à nous opposer ; et si nos ennemis, ceux qui jalourent cette influence, n'en peuvent exercer une pareille par leur enseignement, il ne faut pas leur en savoir gré, ce n'est pas leur faute.

On a même raison d'appeler cette influence *occulte*, si par là on entend ce qui n'est pas matériel, physique, visible à l'œil du corps ; elle est occulte comme tout ce qui est intellectuel. De plus, elle agit lentement et *sensim sine sensu... suaviter et fortiter* ; on ne la voit pas progresser, et souvent ceux qui l'exercent n'y pensent pas, ne s'en rendent pas compte. Un bon curé agit puissamment sur la politique,

parce qu'il agit sur l'intelligence du peuple qui est le moteur des transformations politiques ; aussi M. Thiers l'appelle-t-il le « rectificateur des idées du peuple ».

En un autre sens, cette influence n'est pas cachée ; notre doctrine et la manière dont nous la livrons, soit aux pasteurs, soit au peuple, est publique, visible à tous ; nous suivons ce que Jésus-Christ nous a prescrit : *Quod in aure audistis prædicatè super tecta*. Si notre enseignement prend mieux et agit plus irrésistiblement que le vôtre, tant mieux pour nous, tant pis pour vous ; c'est peut-être du reste une preuve en sa faveur.

Cette sève surnaturelle, mise surabondamment dans l'intelligence et l'âme du prêtre, puis répandue par lui dans son ministère et sa prédication, est comme une essence de vie divine renfermée dans ces réservoirs sacrés de la religion et qui, de là, se répand suavement dans les mœurs et les lois, dans la société et dans le monde...

Quelle que soit l'inutilité apparente de ses travaux, de ses études, de sa prédication et de son zèle, au milieu du triste courant qui emporte la société, le prêtre, formé à l'École des principes et comprenant ainsi sa mission, ne peut pas oublier que sa parole est une semence, qu'il est lui-même le sel de la terre et la lumière du monde, et que, pour porter du fruit, le grain doit mourir en terre.

Combien serait encore puissante pour la régénération d'une nation, surtout d'une nation comme la nôtre, une phalange d'esprits formée à cette vraie École théologique et qui, sortant des séminaires, munie de ces principes sûrs et fermes, fortifiée contre l'esprit du siècle par de telles études, et armée, pour remplir sa mission, de toute la force que donne une pareille préparation, se répandrait partout dans la société, occuperait les postes sacerdotaux comme des postes militaires d'où elle doit faire sentinelle et combattre, saupoudrerait ainsi la société, et lutterait avec ce bel ensemble contre l'erreur doctrinale et morale ! Certainement elle vaincrait, à moins que l'Écriture n'ait menti en disant : *Hæc est victoria quæ vincit mundum, fides nostra !*

* *

II. La perte de la foi ne met pas en péril la religion seule, mais ce quelque chose de délicat, de précieux et de profond qu'on nomme la raison publique, le bon sens général. La conservation de la foi dans un peuple est la garantie de la conservation du bon sens. C'est là une vérité que la raison n'aperçoit pas, mais que l'Histoire et l'expérience démontrent, il y a du reste, pour le prouver, des principes que la raison même peut arriver à saisir. La formation psychologique de la Révolution est l'une des plus remarquables de ces expériences ; le siècle qui prépare la Révolution a pour caractère tout à la fois la *pauvreté des travaux théologiques* et l'extravagance philosophique.

IV

L'ÉGLISE ET LES ŒUVRES LAÏQUES

I. Les œuvres chrétiennes, quand elles sont organisées par des laïques, ne sont saines, fécondes et régulières qu'à condition de se subordonner, dans leur fondation et leur fonctionnement, à l'action de l'Église, c'est-à-dire de l'autorité ecclésiastique du lieu. Ceci est un principe élémentaire ; mais on l'a souvent oublié pratiquement ; de nos jours on a quelquefois fait *le contraire*. Ce principe le S. Siège l'a souvent affirmé (1).

* *

II. Les évêques, entre autres celui de Poitiers, ont été plusieurs fois obligés d'élever la voix, pour rappeler sur la ligne droite du devoir, du sens chrétien et de l'esprit de l'Église, ces congrès catholiques, riches en bons désirs et en bonnes idées, mais souvent rendus stériles ou même dangereux par l'indocilité et par des tendances libérales.

* *

1. Bref de Léon XIII du 4 sept. 1880 à M. Chesnelong.

III. Le malheur des temps a taillé, je le sais, à l'apostolat laïque, une tâche et des fonctions extraordinaires ; mais l'Église garde son autorité, et sa fonction ne peut passer en d'autres mains.

* * *

IV. Le laïque n'a pas les grâces d'état du prêtre — je parle du vrai prêtre. La parole de ce prêtre, quand elle sort de son âme, porte en elle un accent de foi, un amour imprégné de douleur, une vibration du sentiment paternel, une conviction nourrie et parfumée de grâce, toutes choses auxquelles un laïque n'a pas grâce d'état pour prétendre, auxquelles même il ne peut rien comprendre, parce qu'elles sont proprement le fruit de la grâce sacerdotale et inconnues, incompréhensibles à tout autre que le cœur du prêtre — à peu près comme le sentiment maternel est inconnu et incompréhensible à tout autre cœur qu'à celui d'une mère.

* * *

V. La presse est, comme disait Lacordaire, « un pouvoir nouveau sur la société ». L'Église n'a pas été renversée par son choc inattendu, et n'en a pas été effrayée pour son avenir ; mais ce choc a été pour elle une des plus rudes épreuves qu'elle ait subies, n'ayant pas encore eu le temps ni l'occasion de s'aguerrir et de prendre des mesures contre lui. Laissez-lui seulement le temps de se faire à cette nouvelle difficulté et de s'armer en conséquence, et vous verrez comme elle sortira victorieuse de cette lutte et finira par dominer et tourner à la gloire de Jésus-Christ cette force étrange, irrésistible et inconnue jusqu'aux temps modernes.

L'incrédulité a vraiment eu à son service contre nous, dans les temps modernes, des armes et des moyens d'action formidables, incomparablement plus puissants et plus sûrs que dans tous les autres âges de la vie de l'Église catholique. L'Église catholique, au milieu de tout cela, nous apparaît éprouvée, souffrante, chancelant, on croirait même toujours prête à tomber, toujours mourante ; mais, finalement, elle

est toujours soutenue par la grâce de Dieu, par la force évidemment surnaturelle qui réside en elle. Le grand moyen de résistance qui lui est donné, qui fait sa force contre toute cette organisation infernale, c'est un moyen qui est en elle ancien et nouveau ; ancien dans son principe et son existence essentielle, nouveau dans la forme spéciale qu'il revêt, dans le développement extraordinaire qu'il reçoit, et dans l'éclat dont il brille dans les temps modernes, c'est *l'unité de l'Église*, qui se resserre et se fortifie incomparablement à partir du protestantisme, surtout et par le fait même de cette hérésie dissolvante, dont l'action devait être naturellement de désunir, et dont l'effet en réalité fut, par la grâce de Dieu, d'accroître l'unité de l'Église.

V

L'AVENIR DE LA DÉMOCRATIE

I. Une opinion bien dangereuse, à laquelle on a donné un vêtement d'apparence catholique et qui a trouvé trop de partisans dans le clergé, veut que l'avenir soit à la démocratie, et que ce soit là le futur fruit de la grande *controverse théologique* du temps actuel.

Par moments je suis tenté de me rallier à cette opinion. Mais j'ai quelques griefs contre elle.

D'abord, la voix des évêques a parlé contre elle; et puis, la tendance de l'Église et des pasteurs n'est pas là ; aussi bien, cette tendance démocratique me semble l'idée libérale, protestante révolutionnaire.

On répondra que le peuple nous mène, que l'hérésie nous conduit là où elle ne sait pas, que l'Enfer sert l'Église, bien que malgré lui. — Mais, en toute controverse, c'est du côté de la majorité des pasteurs et non du côté de l'ennemi qu'il faut chercher le sens de la révélation.

Cette opinion est une innovation, et n'a jamais été professée, ni défendue par l'Église ; on ne peut même pas la montrer, chez elle, à l'état de tendance. Souvent les définitions qui sortent des controverses ne sont, dans l'Église,

avant leur naissance, qu'à l'état de *tendances, sensus catholicus*; or, celle-ci n'est à l'état de tendance que dans le camp révolutionnaire, qui est, en même temps, le camp de l'impiété. Cette rencontre du principe de l'impiété avec le principe démocratique ne condamne-t-il pas cette tendance ?

C'est une singulière manière d'entendre les lois de l'Histoire que de montrer l'hérésie menant l'Église à la vérité. Ah ! si vous disiez qu'elle sert la vérité, en forçant l'Église à la définir, je serais avec vous ; mais à quelles définitions l'Église a-t-elle été conduite jusqu'ici par ce principe ? A des définitions qui soulèvent la démocratie et sont très directement contraires au principe démocratique.

Il me semble qu'il y a là une idée Lamennaisienne. On compare cette grande lutte révolutionnaire aux grandes controverses théologiques, soit ! Mais il ne faut pas oublier les lois de la controverse ; et puis, il y a toute une série de textes et tout un enseignement de l'Église relatifs au pouvoir civil qui ne sauraient perdre leur raison d'être et leur valeur (1).

* * *

II. Je me demande souvent si les illusions, les expériences malheureuses, les révolutions et les cataclysmes par où passe la société en Europe depuis trois siècles, ne sont pas les phases nécessaires de sa préparation et de son achèvement vers un état plus parfait et plus chrétien dont ces révolutions mêmes portent le caractère, savoir l'avènement des vraies libertés et, comme dit L. Veillot, si l'avenir n'est pas à la démocratie, si enfin les aspirations démocratiques des sociétés modernes ne sont pas l'esprit même de l'Évangile ? Il y a pourtant une raison de croire le contraire, c'est que ces aspirations sont partout énoncées par l'impiété et tournées contre le christianisme.

1. Cette note fut écrite à propos du Concile du Vatican et des articles de L. Veillot sur la même question. V. *L'Univers* : 13, 28, 29 janv. ; 1. 2. Févr. 1872.

CHAPITRE XVIII

Le Pape et les prérogatives pontificales.

I

PRIMAUTÉ ET INFALLIBILITÉ PONTIFICALE

I. De même que la construction d'un édifice commence par la base, de même la notion de l'Église commence par celle du pape, qui est précisément établi par N.-S. le fondement de l'Église. La notion de l'autorité sur laquelle a été fondée toute la constitution de l'Église étant ainsi posée, celle de toute la constitution de l'Église en découlera facilement ainsi que toute la hiérarchie. Il est remarquable, du reste, que quand N.-S. a commencé à établir l'Église et a déterminé sa forme et sa constitution, il a commencé par déterminer le pouvoir de S. Pierre et par poser la primauté. Ainsi, on identifiera, ici encore, comme il le faut faire toujours autant que possible, l'ordre logique avec l'ordre historique ; car l'histoire de l'établissement de l'Église procède en ceci précisément comme la constitution même de son corps.

*
* *

II. De même que, parmi les moyens intrinsèques divinement établis pour produire la grâce et confiés à l'Église de Jésus-Christ comme des vases précieux qui renferment les richesses spirituelles amassées par la Rédemption, l'Eucharistie est le centre, la source, le foyer de toutes grâces, le cratère du volcan de la grâce, vu que l'Eucharistie est le

mémorial vrai, réel, et la reproduction de la Rédemption, le vase des mérites de Jésus-Christ, et que par elle doit passer et d'elle venir toute grâce achetée par la Rédemption et conférée par les autres sacrements ; de même, dans l'Église, au milieu de toute l'organisation des ministères apostoliques, établis pour conférer la grâce avec vertu propre de la produire, parce que l'Église entière est porteur de la grâce, pleine de la grâce, imprégnée de la grâce, débordante de la grâce, comme le gâteau des abeilles est rempli et débordant de miel, de même, dis-je, au milieu de cette organisation, le pape étant la source de tout ordre et de toute juridiction, commandant tout pouvoir ecclésiastique et tout acte au nom duquel se confère la grâce, le pape est la source de toute grâce, le porteur du sang de Jésus-Christ et des mérites de la Rédemption, le maître de ses trésors — *constituit eum Dominum domus suæ et principem omnis possessionis suæ* (1) — le pape est chargé, enrichi, orné, débordant des mérites de Jésus-Christ qui coulent de lui sur le monde; il est le cratère du volcan du surnaturel, il est l'*Eucharistie du ministère ecclésiastique*.

* * *

III. Bossuet veut que le pape soit chef de l'Église, mais cependant qu'il soit tenu, comme tous les sujets dont il est le chef, aux lois dont il est le législateur (2)...

Sans doute, le pape n'agira jamais et ne peut agir sans lois ; mais, comme tout législateur, il a bien le pouvoir de dispenser de la loi ou d'en modifier les applications. Il ne le fera, prudemment il ne doit le faire, que pour de bonnes raisons ; mais comme il est le chef, c'est à lui de juger de ces raisons, et il ne doit à personne le compte de ce qu'il ordonne ; il est la loi vivante, et la loi écrite qui est une lettre morte n'a de valeur que ce qu'il lui en donne (3).

1. *Ps.*, X, 21.

2. *Disc. sur l'unité de l'Église*, 2^e point.

3. Cf. Thomassin, *Discipline de l'Église*, t. V, p. 205. — Liv. II, ch. 68, n. 6. — De Maistre, *Du pape*, l. I, ch. XIII et XVI.

* *

IV. L'infailibilité est tellement inhérente à la primauté de juridiction et découle d'elle si nécessairement, que même les autorités humaines, qui ne revendiquent pas pour elles-mêmes et à qui personne n'attribue en principe l'infailibilité, mais qui ont seulement la primauté sur un certain groupe d'hommes, en pratique sont obligées de se l'attribuer, c'est-à-dire de se conduire comme si elles l'avaient, de supposer qu'elles l'ont, et d'exiger qu'on la leur attribue, c'est-à-dire qu'on leur obéisse et qu'on adhère à leur parole comme à l'expression suprême, irréfornable et adéquate du bien et de la vérité ; les sujets agissent dans la même supposition, et tout le monde regarde comme révolutionnaire celui qui suppose l'erreur possible dans la parole ou le commandement du prince. Cette remarque a été faite par Joseph de Maistre en bien des endroits de ses ouvrages ; Bossuet lui-même s'en est servi (1).

Or, quand il s'agit de l'autorité du pape, laquelle est, en vertu de la primauté de juridiction, la plus haute autorité qui soit sur terre, les mêmes raisons militent en sa faveur mais avec une tout autre portée. Comme cette autorité est divine, non seulement il faut qu'elle agisse envers ses sujets comme si elle l'était, mais il faut qu'elle le soit ; car les institutions divines sont toujours complètes, sans lacune, sans défaillance, et ne fonctionnent jamais par mensonge, ne sont jamais basées sur des hypothèses factices ; mais il faut que cette autorité soit infailible.

* *

V. Les témoignages de S. Jérôme en faveur soit de la primauté, soit de l'infailibilité du pape, ont de sa part une valeur particulière fondée sur sa situation.

Émigré de l'Occident en Orient, et placé au milieu de ces chrétientés orientales toutes dévorées par l'hérésie dont

1. De Maistre, *Du pape*, l. I, c. 16. — Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte*.

il parle très souvent, dans ses ouvrages et ses Épîtres ; ayant l'expérience de l'Occident et de l'Orient pour y avoir vécu longtemps et y conserver des relations nombreuses et illustres qui toutes ont pour objet la doctrine et les intérêts catholiques ; il voyait bien la nécessité de cette primauté du pape, et comme quoi elle était la seule lumière, la seule ressource des Églises éloignées. Combattu par tous les hérétiques, il sentait lui-même, par la force des choses, le besoin d'un point d'appui, d'une défense, d'un oracle sûr à consulter. En relation avec de grands esprits du monde entier, même et surtout avec l'Occident et avec Rome, il savait l'opinion des Églises particulières à ce sujet, en même temps qu'il constatait aussi leurs besoins et voyait que ce qui faisait la force des Églises occidentales, c'était leur union avec Rome. L'époque où il vivait, et qui était une époque de terribles perturbations politiques et doctrinales, lui révélait la même nécessité. Enfin, sa science profonde des traditions ecclésiastiques, son érudition étonnante, donnent à son témoignage un grand prix.

* *

VI. Non seulement le pape a la primauté dans l'Église ; mais sa *primauté est la source de toute autorité*, de toute juridiction, de toute puissance ecclésiastique, de tout sacerdoce dans l'Église, de la forme même de l'Église et de toute grâce qui se distribue dans l'Église ; et son privilège contient et engendre toutes les prérogatives de l'Église.

* *

VII. Ce qui donne de la force au mot de S. Cyprien sur la primauté de l'Église Romaine et sur le recours au pape dans les choses ecclésiastiques — *ad hanc propter potiorem principalitatem necesse est convenire omnem Ecclesiam, omnes undique fideles* — c'est que S. Cyprien, précisément, était consulté de toute l'Église sur toutes sortes de questions, à cause de sa science et de sa grande influence.

* * *

VIII. Le pape étant le centre de l'unité, et non seulement cela, mais le *cœur* de l'Église et la source de la vie chrétienne; à mesure et en proportion qu'on se sépare ou s'éloigne de lui, en théorie ou en pratique, le malaise intérieur et surnaturel se trahit par une diminution de vie, d'œuvres, de fécondité; et l'enseignement est ordinairement, de toutes les parties du corps de l'Église, ou d'une église, la première où cette diminution s'accuse, car c'est par là que commence nécessairement le mal, et même, pour entrer, il faut qu'il aille passer par là.

Rome est centre de lumière par l'enseignement qu'elle distribue, et centre de grâce par la juridiction et le ministère qui découlent d'elle.

* * *

IX. O miracle ! la papauté n'est pas morte des attaques incessantes déchaînées contre elle. N'a-t-on pas même vu la popularité renaissante du Saint-Siège, toute fondée sur l'affirmation héroïque des principes les plus opposés aux idées modernes ? Et avec quelle émotion, depuis le commencement de ce siècle, le monde entier, catholiques, dissidents, incrédules, ont accueilli les moindres paroles tombées des lèvres du pape, les uns pour s'en faire des oracles, les autres pour y chercher l'aliment de leurs colères et le prétexte de leurs accusations.

II

POURQUOI ROME EST LE SIÈGE DE LA PAPAUTÉ

I. Parmi les caractères propres et distinctifs de ces peuples occidentaux, au milieu desquels Dieu installa son Église enseignante, et surtout la chaire véridique du grand et suprême docteur du monde, S. Pierre, il est facile de discerner les caractères intellectuels et moraux qui ont été la raison du choix de l'Europe, et particulièrement de Rome, pour siège de l'Église, qui ont sans doute décidé N. S. à établir le St-Siège au milieu de ces peuples ou, pour mieux dire,

qu'il leur avait donnés pour les préparer et les rendre aptes à ce dessein de sa Providence surnaturelle sur eux.

L'Europe et Rome n'avaient pas échappé plus que les autres peuples aux erreurs du paganisme; peut-être même l'idolâtrie avait régné dans l'Empire Romain plus complètement et plus exclusivement que partout ailleurs. Mais, au milieu de ces erreurs, la lumière naturelle, les principes rationnels, ce que Cicéron appelle les idées éternelles et immuables, s'étaient toujours et inviolablement conservés chez les peuples occidentaux par la force spontanée du bon sens de ces peuples; tandis que chez tous les autres, en Asie, dans l'Extrême-Orient, aux Indes, ces principes avaient fini par s'oblitérer et s'étaient trouvés obstrués non seulement par l'erreur païenne, mais par une foule de superstitions qui avaient obscurci toute lumière rationnelle. En sorte que chez les Occidentaux seuls il est toujours resté une philosophie et des idées naturelles droites. Comparez les philosophes occidentaux, surtout ceux de Rome, avec les Orientaux, et vous verrez cette supériorité apparaître avec éclat.

Or, je dis que ce caractère intellectuel de bon sens et de rectitude, cette persistance, cette fermeté de la lumière de la raison, chez les Occidentaux et surtout à Rome, fut une des grandes causes pour lesquelles Dieu y installa son Église, ou, ce qui revient au même, un des grands privilèges par lesquels Dieu prépara ces peuples au rôle qu'il leur destinait, et les rendit aptes à recevoir parmi eux l'arche sainte du Testament nouveau, l'Église catholique, le siège suprême de la papauté, le cœur de la hiérarchie sacrée. Ce fut la *préparation évangélique*; et l'histoire comparée des religions et des philosophies antiques montre avec surabondance que cette préparation n'eut lieu qu'en Europe avec ce caractère providentiel et ces signes évidemment surnaturels d'une mission particulière réservée à ces peuples (1).

* * *

1. Cf. *Œuvres complètes*, tom. III. *Études sur le Christianisme, etc.*, passim, surtout Liv. I et Liv. II.

II. Comme ce ne fut pas par hasard, mais par un dessein profond et motivé de Dieu, que le centre de l'Église et la grande autorité pontificale furent fixés à Rome, le peuple romain fut destiné, dès l'origine, et préparé d'avance à l'exécution de ce projet divin. Il s'y prépara lui-même d'une manière inconsciente, et tous les actes qui remplissent son histoire avant Jésus-Christ ne sont que des épisodes de cette préparation. Quiconque, au fond de l'Histoire romaine, n'a pas vu ce mouvement imperceptible et caché mais profond et irrésistible d'où procèdent tous les autres, celui-là n'a pas compris le *Summum caput*, le fin mot de l'Histoire romaine.

Il y a plus. Bien que le peuple romain ignorât et le but où Dieu le conduisait et sa propre coopération au travail de la Providence pour préparer le règne du Messie et l'Église, cependant il y avait dans son sein une pensée, une pensée vague et indécise mais puissante, un instinct profond de ce dessein providentiel auquel il travaillait, tellement que l'événement une fois accompli et connu, le peuple romain aurait pu se dire : Je ne savais pas ce qui se préparait, mais je sentais bien qu'il se préparait quelque chose ; je ne savais pas ceci, mais *je le sentais* ; par principe réflexe je travaillais contre, mais par instinct je préparais pour. Il semble même que, par moments, par échappées, la lumière se fait dans l'intelligence même du peuple, et que ce qui n'était d'ordinaire qu'un instinct vague, devînt une notion précise, une espérance claire, une tendance déterminée et formulée. Au milieu du chaos littéraire, philosophique, intellectuel de l'Empire romain, pendant les siècles qui précèdent Jésus-Christ et surtout dans les dernières années, on a recueilli une foule de paroles qui semblent échappées à des âmes tourmentées par un esprit prophétique et qui contiennent un sens prophétique. Les grands écrivains surtout, qui sont les plus voyants et qui semblent porter en eux l'intelligence, les idées et les sentiments du peuple entier, disent parfois des choses qu'on croirait inspirées et qui, à tout le moins, offrent, avec l'événement survenu un peu plus tard, une remarquable coïncidence, et trahissent, dans la société ro-

maine, une préoccupation profonde. Il est remarquable que les trois écrivains où ces sortes de paroles se rencontrent le plus et sont le plus claires, sont les trois princes des Lettres romaines, Tacite le prince des historiens, Cicéron le prince des orateurs, et Virgile le prince des poètes. On voit bien que l'Empire romain était et se sentait particulièrement intéressé à la venue du Messie (1).

III

LE PAPE HONORIUS ET L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE

I. La conduite du pape Honorius et la condamnation portée par le concile de Constantinople ont provoqué une objection très spécieuse contre l'infaillibilité du pape. Voici les éléments de cette objection :

1^o si l'on considère en elle-même la conduite d'Honorius, on voit ce pape accorder aux monothélites Sergius et Cyrus des lettres par lesquelles, selon leur désir, il impose silence à ceux qui enseignent les *deux volontés* et blâme la lettre synodale de Sophrone, lettre qui est approuvée par le troisième concile de Constantinople (sixième œcuménique) et qui enseigne les deux volontés. Honorius lui-même dit positivement : *Unam voluntatem fatemur D. N. J. C.*

2^o Si l'on considère la condamnation portée par le Concile de Constantinople, on voit qu'en six endroits de ses actes ce Concile condamne Honorius parce que, dans sa lettre, il s'écarte de la doctrine des Pères, il embrasse la doctrine de Sergius, il travaille au même but que les écrits des hérétiques ; parce que le démon s'est servi de lui comme des autres, pour semer l'erreur, parce qu'il a enseigné une seule volonté et une seule opération. Enfin, le Concile énumère les noms des hérétiques, y ajoute celui d'Honorius et dit : *Omnibus hæreticis anathema qui prædicaverunt.*

II. Voici les éléments d'une réponse à cette objection.

1^o Si l'on étudie les faits sans parti pris, il apparaît clai-

1. Cf. *Œuvres complètes*, tom. III. *Études sur le Christianisme, etc.*, passim, surtout Liv. I et Liv. II.

rement qu'il n'y a pas d'erreur dans l'écrit du pape Honorius. Car Sergius rapporte au pape la querelle qui s'est élevée entre Cyrus et Sophronius sur les deux volontés ; or, de son écrit il résulte que Cyrus enseigne une seule volonté, et que lui, Sergius, approuve cette doctrine en ce sens qu'il n'y a pas en Jésus-Christ deux volontés contraires. Le pape ne peut qu'approuver ce sens, et il l'approuve.

Sergius ajoute que la discussion roule sur une équivoque, et veut qu'il soit défendu de parler de deux volontés contraires. Honorius approuve ce parti et l'impose à Sophronius, en condamnant sa lettre comme trop acrimonieuse, et en lui interdisant la formule : « Il y a en Jésus-Christ deux volontés. » La raison de cette interdiction apparaît dans les termes mêmes de la lettre d'Honorius : c'est que cette formule est dangereuse et équivoque, et que si on parle des deux volontés, il est facile d'entendre deux volontés contraires.

Comme Mgr Dechamps le montre victorieusement, dans sa première lettre au P. Gratry, Honorius, dans sa lettre, enseigne *la chose* exprimée par le mot : deux opérations. Il rejette le mot de une ou de deux opérations, parce que le premier prête à l'eutychianisme, le second au nestorianisme, et que ce mot est une nouveauté ; en sorte — cela est clair dans sa lettre — que sa faute s'est réduite à rejeter une formule nouvelle quoique bonne. Honorius croyait ainsi mettre fin à la querelle et apaiser le différend, c'est en cela seulement qu'il s'est trompé de fait. Bellarmin a donné la liste des anciens auteurs qui s'abstiennent d'appeler Honorius hérétique et de ceux qui l'appellent catholique (1). D'ailleurs, la lettre d'Honorius ne fut pas un fait dogmatique (2). Enfin ajoutons que beaucoup d'auteurs, même contraires à l'infaillibilité du pape, par exemple Tournely, Noël Alexandre, voulant prouver les deux opérations, expliquent la conduite d'Honorius dans le sens catholique.

2^o Pour ce qui est du Concile de Constantinople : celui-ci,

1. *De Rom. pontif.*, l. IV, c. XI. — Gerbet, *Esquisse de Rome chrétienne*, t. I, c. V.

2. *Revue des Sciences ecclésiastiques*, novemb. 1869, p. 449.

à plusieurs reprises, a condamné Honorius non pour avoir approuvé dogmatiquement une erreur, ce qui constituerait pour lui une chute dogmatique et pour nous une preuve de la faillibilité du pape ; mais pour la faiblesse et l'imprudence de sa conduite. Les expressions dans lesquelles sont formulées ces condamnations, quelque fortes qu'elles paraissent, ne disent pas autre chose.

L'expression d'*hérétique* donnée par le Concile de Constantinople dans sa dix-huitième session, semble plus difficile à concilier avec l'orthodoxie personnelle d'Honorius. Or, sans parler de ceux qui, avec Baronius, voient dans ce passage une addition postérieurement faite aux actes du Concile et dépourvue d'authenticité, on peut accorder que le pape Honorius, même dans ce passage, a été condamné par le Concile, mais non pas comme coupable d'erreur dogmatique. Il ne faut pas dire seulement : le Concile est une règle de foi définie, donc s'il condamne Honorius comme hérétique, quoi qu'il paraisse à l'examen privé des lettres d'Honorius, il faut à cause de sa condamnation le regarder comme hérétique. Tel est le raisonnement du P. Gratry. Mais il faut y ajouter : on doit le regarder comme hérétique dans le sens qu'a attaché à ce mot et à cette condamnation le Concile. Or, pour en juger, c'est prendre une très bonne norme que de se reporter aux lettres mêmes de ce pape.

Dans la phrase du Concile, l'épithète d'hérétique n'est pas immédiatement accolée au nom d'Honorius ; mais elle en est séparée par un point. Le Concile énumère les noms de tous ceux qui ont été coupables dans les affaires des monothélites ; à ces noms il ajoute celui d'Honorius, et la phrase finit là. C'est seulement dans la phrase suivante qu'il est dit : *Omnibus hæreticis anathema*. Cette forme de phrase permet d'excepter Honorius non pas de la condamnation portée par le Concile, mais de l'anathème et de la qualification d'hérétique qui n'est d'ailleurs appliquée ici à personne en particulier.

Quand même l'épithète d'hérétique devrait être rapportée au nom d'Honorius en même temps qu'à celui des autres,

pour en conclure contre l'infaillibilité du pape, il faudrait encore prouver que ce mot n'est pas pris, comme il l'est souvent dans l'antiquité chrétienne, dans un sens moins strict que celui qu'on y attache aujourd'hui, et qu'il ne signifie pas fauteur d'hérésie ou protecteur des hérétiques par malice, faiblesse ou imprudence. Ainsi, dans le cas présent, la qualification d'hérétique, si elle est donnée à Honorius, signifie que ce pontife a été condamné comme coupable non pas d'avoir erré lui-même dans la foi, mais d'avoir, de fait, encouragé l'erreur par sa négligence, au lieu de l'éteindre dès l'origine, comme il convenait. Cette réponse est celle de Perrone et de Rorbacher (1). C'est ainsi que Léon II entendait la chose, quand, expliquant la condamnation portée contre Honorius, il écrivait à l'empereur Constantin (2).

Toutefois St Liguori avoue qu'Honorius a fait une faute, en négligeant d'éteindre la flamme naissante de l'hérésie — *Flammam hæretici dogmatis non, ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit*. Et même, selon une opinion autorisée, les Pères du Concile auraient voulu le condamner comme hérétique ; mais ce dessein venait d'une erreur de fait qui aurait induit les Pères à croire à tort qu'Honorius avait erré (comme docteur privé, bien entendu), erreur explicable d'ailleurs, puisqu'à cette date le Concile n'était plus œcuménique (3).

Dans les trois lettres de St Léon II, la première aux évêques d'Espagne, la deuxième au roi Erwig, la troisième, la principale et celle par laquelle il confirme le VI^e Concile, à l'Empereur de Constantinople et aux évêques d'Orient, le Souverain-Pontife, tout en nommant et en blâmant Honorius, distingue entre Sergius et Cyrus, qu'il accuse de crime contre la foi, et Honorius qu'il accuse seulement d'avoir négligé le devoir de sa charge et manqué à éteindre l'hérésie. Cette dernière lettre surtout est la pièce la plus importante du Concile qu'elle confirme, non pas qu'elle le modifie, mais

1. Perrone, t. II, p. 339 — Rorbacher, *Hist. ecclés.*, t. X, p. 380.

2. *Apud Franzelin*, p. 519.

3. Cf. *Études des Jésuites*, 4^e série, t. VI, pp. 145, 148.

parce qu'elle règle la valeur des autres lettres et détermine le sens du Concile. Or le texte grec de cette lettre porte : *Anathematizamus inventores novi illius erroris: scilicet Theodorum... necnon et Honorium qui hanc apostolicam Ecclesiam non conatus est doctrina apostolicæ traditionis puram tueri, sed profana illa prodicione maculari immaculatam permisit.* Et voici les changements perfides que des traducteurs y ont apportés : 1^o au lieu de *permisit* ils ont mis *conatus est*, en retranchant la phrase précédente où il était ; 2^o au lieu de *maculari* ils ont mis *subvertere* qui est plus grave ; 3^o près de *immaculatam* qui se rapporte à *hanc Ecclesiam* ils ont intercalé *fidem*.

Agathon, dans une lettre à ses légats qui fut lue à la quatrième session du VI^e Concile, à laquelle tous les Pères sauf un adhèrent dans la sixième session, dit que la foi s'est toujours conservée pure parmi les successeurs de St Pierre jusqu'à lui ; il répète la même chose dans une lettre à l'Empereur ; d'où il faut conclure que le pape Honorius ne saurait être accusé d'erreur dogmatique. Le même témoignage nous est donné par une foule de témoins autorisés de cette grande controverse...

IV.

LE POUVOIR TEMPOREL DU PAPE

Que fera, que doit faire le Saint-Siège, si la situation actuelle se prolonge, à Rome et en Europe ?

Le P. Curci a été renvoyé de la Compagnie de JÉSUS pour avoir soutenu une thèse qui se résume à peu près à ceci : « Après Pie IX et de guerre las, le Saint-Siège prendra enfin le parti de terminer par un arrangement fondé sur des concessions, la situation actuelle qui est anormale et incapable de durer, car elle est violente, forcée et d'attente provisoire. Puisque personne de ceux qui peuvent aider le Saint-Siège à recouvrer son ancienne situation, ne veut s'y prêter ; puisque même le retour à cette ancienne situation paraît impossible avec la manière d'être actuelle et future

de l'Europe, il faudra bien se prêter à un arrangement fondé sur les concessions, et, au moyen de ces concessions, obtenir une nouvelle situation aussi digne de l'Église, mais établie sur d'autres bases. »

La thèse du P. Curci est hardie, et je crois facilement que son idée est dans beaucoup d'esprits, même non libéraux, du moins par ailleurs. Mais je m'en suis toujours défié, et s'il advient de cette affaire une déclaration expresse du pape faisant savoir aux catholiques que cette opinion va contre les principes, je n'en serai nullement étonné.

Il faut l'avouer d'ailleurs, la théorie du P. Curci a déjà contre elle deux puissants arguments : 1^o la *conduite pratique* du Saint-Siège qui tient bon et qui, expliquant sa manière d'agir dans ses documents, revendique l'ancienne situation, et annonce l'intention bien arrêtée de ne pas céder et de ne s'arranger que d'une restitution ; 2^o le sentiment catholique.

Il y a surtout une partie de la théorie du P. Curci qui m'a choqué et que je trouve libérale, utopistique et absurde ; c'est celle où, ne se bornant pas à demander et à annoncer un arrangement, il en règle les bases, et propose lui-même un plan de reconstruction du pouvoir temporel, entrant dans le détail, supposant un roi d'Italie parfait catholique et d'accord avec le Pape, faisant de la puissance séculière et de ses agents comme les fonctionnaires de l'Église au département des affaires civiles, etc.

Voilà qui me semble dangereux, ridicule, et ne m'inspire aucune sympathie.

Le Saint-Siège, au commencement du Pontificat de Pie IX, avait essayé de l'élément laïque dans son administration temporelle, et s'en est repenti ; je ne crois pas qu'il y revienne et qu'il doive y revenir ; et ce n'est pas en ceci, il me semble, que consistera l'arrangement, s'il se produit (1).

1. Les événements ont, ici encore, donné raison aux idées du P. Aubry ; car le Saint-Siège a condamné la théorie du P. Curci, et ne cesse de protester contre l'usurpation piémontaise.

CHAPITRE XIX

Le pape et les pouvoirs civils.

I

ORIGINE ET NATURE DU POUVOIR EXERCÉ PAR LES PAPES, AU MOYEN AGE, SUR L'ORDRE TEMPOREL, PARTICULIÈREMENT SUR LA SOUVERAINETÉ CIVILE

I. Principes théologiques qui sont le fondement de la question.

Si cette question paraît si obscure et si insoluble aujourd'hui, c'est parce qu'on oublie qu'elle ne peut se résoudre qu'au moyen d'une notion claire de l'ordre surnaturel et de l'extension de son objet.

Voici les quelques principes qui me semblent être le fondement de cette thèse :

1° Subordination universelle et absolue de tout ce qui est, dans l'ordre actuel, à la fin surnaturelle et, par conséquent, à Jésus-Christ, roi universel de ce monde qu'il a mission de tourner vers cette fin, et, par conséquent, à l'Église héritière de toute la puissance de Jésus-Christ sur le monde.

2° Par conséquent, il n'existe pas d'ordre purement naturel, ni de choses purement naturelles ou purement temporelles et n'ayant aucun rapport avec la fin surnaturelle ; ni rien qui soit complètement affranchi du règne surnaturel de Jésus-Christ. Mais toutes choses, dans l'ordre des êtres ou dans celui des événements, sont au moins mixtes, c'est-à-dire temporelles de leur nature, mais ayant toujours un lien de subordination à la fin surnaturelle ; ce lien, ce rap-

port sera si éloigné qu'on voudra, mais universel, vu la royauté de Jésus-Christ.

3° Conception théologique de la forme sous laquelle a été établie la religion surnaturelle. Forme sociale de l'Église de Jésus-Christ dans laquelle cette conception est réalisée et cette religion incarnée. Le rôle et le pouvoir de l'Église dans le monde a pour mesure le rôle et le pouvoir de Jésus-Christ ; il a le même objet et le même domaine. L'Église est l'Incarnation continuée et, par conséquent, la reine de l'ordre surnaturel et de tout ce qui s'y rapporte.

4° Étendue de la puissance royale de l'Église en principe. Comme celle de Jésus-Christ elle s'étend à tout l'ordre surnaturel, à tout ce qui se rattache à lui, et à tout ce qui doit tendre à la fin surnaturelle. Par conséquent, elle s'étend à toutes les choses qui sont, et elle touche à ces choses, non seulement en un point accidentel, mais en tant que ces choses se rapportent à la fin surnaturelle, ce qui est leur point de vue principal et, dans l'ordre présent, leur point de vue essentiel.

5° Il n'y a donc rien, ni être ni fait, qui échappe complètement au domaine et à la puissance de l'Église, et sur quoi cette puissance n'ait à exercer une action, un contrôle, une direction. Cette action que l'Église doit exercer, ou cette puissance qu'elle a sur chaque chose, est proportionnée au rapport qu'a cette chose avec la fin surnaturelle. La tâche et le droit de l'Église est, au moins, de rétablir et de revendiquer ce rapport de tout à la fin surnaturelle, s'il vient à être méconnu ou violé.

6° Le pouvoir ou la souveraineté temporelle n'est qu'une de ces choses ordonnées à la fin surnaturelle. Il est par conséquent lui-même dans l'ordre surnaturel ; et comme il n'y est pas préposé, il y est subordonné et inférieur. Et dans cet ordre, la puissance ecclésiastique s'étend et domine sur lui. Et comme les actes du pouvoir temporel, pas plus que ceux des individus, ne peuvent être indifférents à la fin surnaturelle, mais s'y rapportent nécessairement et l'intéressent d'une manière ou de l'autre, la puissance ecclésiast-

tique a sur ces actes un contrôle, une action, une direction proportionnée au rapport qu'ils ont avec la fin surnaturelle.

7° La collation du pouvoir ou la déposition du prince est un de ces actes, et tombe sous la même loi. L'Église a une action dans cet ordre de choses dans la même raison et selon la même proportion, c'est-à-dire en tant que la fin spirituelle y est intéressée.

8° Il appartient en propre à l'Église de juger quand est-ce qu'une chose appartient à l'ordre surnaturel et que la fin spirituelle y est intéressée, quand est-ce, par conséquent, qu'une chose est de son domaine et dans quelle mesure. Dans ces sortes de jugements, l'Église est suprême autorité, et il n'y en a pas d'autre qui lui soit ni supérieure ni égale. En d'autres termes, toutes choses ayant de soi, en vertu de l'économie actuelle, un rapport avec la fin spirituelle, l'Église est compétente partout, et peut seule déterminer la limite de son pouvoir d'ingérence.

9° Quand l'Église intervient dans une chose, cet acte contient une déclaration de principes, et signifie que cette chose est du domaine de la puissance spirituelle et se rapporte au surnaturel à un degré quelconque.

10° Cette ingérence dans les choses temporelles, en tant qu'elles se rapportent à la fin spirituelle, l'Église ne l'a pas accidentellement ni indirectement, mais essentiellement et directement ; car le droit de régler, de diriger et de rétablir toutes choses dans leur rapport avec la fin surnaturelle, est tout l'objet de sa mission. Ce qu'elle n'a qu'indirectement, c'est le pouvoir d'intervenir dans les choses temporelles en tant que temporelles, pour diriger et régler quelquefois leur rapport avec la fin naturelle et temporelle.

11° Notamment, quand l'Église a exercé, au moyen âge, avec tant d'éclat, ce pouvoir d'ingérence dans les choses temporelles en tant qu'elles intéressent la fin spirituelle, il ne lui venait pas d'une concession humaine, de quelque nature qu'elle fût et de quelque source qu'elle parvînt, et il n'appartenait pas au droit humain ou à la constitution civile d'alors ; mais elle se l'attribuait et se l'attribue encore

comme son pouvoir propre et essentiel, provenant du droit divin en vertu duquel elle est préposée à l'ordre surnaturel et par conséquent, à tout ce qui s'y rapporte.

II. *Source et nature du pouvoir exercé par les papes sur l'ordre temporel.*

Mettons d'abord à part la possession matérielle des terres et la souveraineté sur ces mêmes pays. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit ; et, sur cela, il suffira de prouver en son lieu que « jamais les Souverains-Pontifes n'ont prétendu accroître leurs domaines temporels au préjudice des princes légitimes, ni gêner l'exercice de la souveraineté chez ces princes, ni moins encore s'en emparer. Ils n'ont jamais prétendu qu'au droit de juger les princes qui leur étaient soumis dans l'ordre spirituel, lorsque ces princes s'étaient rendus coupables de certains crimes (1). » Or, ce droit n'est pas de l'ordre temporel, mais bien de l'ordre purement et éminemment spirituel ; et, en effet, les papes ne se sont jamais rien attribué qu'au nom de leur puissance spirituelle et de par l'origine divine de cette puissance, puisque les papes sont vicaires de Jésus-Christ pour régir l'ordre des choses divines.

« Il n'y a donc, dit J. de Maistre, rien de moins exact que cette expression de *toute-puissance temporelle*, employée pour exprimer la puissance que les papes s'attribuaient sur les souverains (2). » Ce n'est que par un étrange abus de mots qu'on la nomme ainsi. De sa nature elle est spirituelle ; l'Église se l'attribue comme spirituelle ; la source d'où elle prétend la tenir est la source de toute puissance spirituelle ; enfin, elle n'en use qu'au nom du bien et de l'ordre spirituels.

Toute la question est donc de savoir si 1^o en effet elle est bien spirituelle ; et si, comme telle, elle appartient vraiment à l'Église ; 2^o quelles sont les bornes précises de cette puissance. Or, donnons seulement une réponse très sommaire et par les principes théologiques.

1^o Que ce soit une puissance spirituelle qu'ait l'Église

1. J. de Maistre, *Du pape*, l. II, ch. VIII.

2. *Ibid.*

de juger, dans l'ordre spirituel, les princes temporels, quand ils font quelque chose contre cet ordre spirituel, c'est ce qui résulte des deux principes suivants — 1. L'Église et, par conséquent, la papauté possède le suprême pouvoir dans l'ordre spirituel. — 2. L'ordre temporel et, par conséquent, le prince qui le gouverne est subordonné à l'ordre spirituel.

2^o Quant à l'étendue de cette puissance de l'Église et du pape, ce n'est pas une question si facile à décider ; nous y reviendrons. Rappelons seulement quatre choses — 1. Il est certain qu'en vertu de son pouvoir spirituel, l'Église et le pape ont des droits sur l'ordre temporel — 2. La mesure de ce droit, c'est le rapport de chaque chose temporelle avec la fin spirituelle. — 3. L'Église et le pape sont juges de ce rapport et, par conséquent, de ce droit. — 4. Par cela même qu'elle intervient dans une chose temporelle, l'Église, la papauté déclare avoir jugé qu'il y a dans cette chose un rapport avec la fin spirituelle, et que sa puissance va jusque-là.

II

LES PAPES POURRONT-ILS AVOIR ENCORE LA PUISSANCE QU'ILS ONT EUE AU MOYEN AGE

On parle des abus que les papes ont faits de la puissance illimitée qu'ils avaient au moyen âge ; on dit que si cette puissance illimitée leur est rendue, de quelque source qu'elle vienne, ils peuvent en abuser encore ; qu'en conséquence il faut bien se garder de rendre au pape une suprématie qui a cessé.

Je pourrais répondre d'abord que ces faits dont on parle ne sont pas des abus, mais des applications légitimes et presque toujours prudentes de la puissance donnée au St-Siège ; que cette puissance telle qu'elle existait, au moyen âge, sur les choses temporelles, n'était pas abusive, mais bien la situation normale de l'Église, l'application vraie, pratique, l'institution de Jésus-Christ, et le but idéal auquel il faut tendre encore à revenir.

Mais passons, et supposons que ces faits soient abusifs,

et que les papes aient fini par user de leur primauté illimitée pour conquérir sur la société une puissance trop grande. Je répons encore, avec J. de Maistre, « que les exemples tirés de l'Histoire contre les papes ne prouvent rien, et ne doivent inspirer aucune crainte pour l'avenir, parce qu'ils appartiennent à un autre ordre de choses que celui dont nous sommes les témoins. La puissance des papes fut excessive, par rapport à nous lorsqu'il était nécessaire qu'elle fût telle (1). »

Je m'explique. Jésus-Christ a donné à l'Église toute la puissance nécessaire pour régir le monde dans la direction de la fin surnaturelle ; cette puissance, il la lui a donnée en termes généraux, afin que rien n'en fût excepté, et qu'elle n'eût aucune limite, mais que l'Église l'eût bien complète ; et l'Église l'aura toujours complète, aussi complète qu'au moyen âge. Seulement, il lui imposait en même temps l'obligation d'en diversifier et d'en graduer l'application, selon les états sociaux dans lesquels s'exerçait son action ; tellement que l'Église, tout en ayant partout et toujours la même puissance radicale, devait en varier l'exercice selon les pays et les temps. Ce qu'elle pouvait dans un pays ou un temps, elle ne le pouvait pas dans l'autre ; et tel degré ou tel exercice de puissance, que la Providence lui avait ménagé pour un état de société, serait excessif aujourd'hui que les besoins et l'état social ont changé, bien que l'Église ait encore le même pouvoir fondamental.

C'est ainsi, par exemple, que « le christianisme a surtout déployé ses forces dans la jeunesse des nations (2), » et que Dieu, pendant les siècles de l'éducation du monde chrétien, avait eu soin de ménager à l'Évangile un exercice plus entier de son pouvoir et une influence plus complète sur le monde, afin que, sous sa direction, toutes les institutions s'imprégnassent des principes de la foi, et que l'Église eût plus de force pour arrêter les peuples et les princes dans les élans de leurs passions encore barbares. Tandis que, plus tard, la

1. J. De Maistre, *Du Pape*, l. I, ch. XVIII.

2. *Ibid.*, liv. II, ch. VII.

civilisation étant plus avancée, devait en partie remplir ce rôle, et l'Église pouvait abandonner quelques-uns des remèdes qu'elle avait jugés nécessaires autrefois pour un état différent.

J. De Maistre en cite un exemple dans les mariages des princes qui, au moyen âge, auraient été souvent profanés sans le *Veto* de la puissance pontificale qui, à cause de cela, était plus grande alors, tandis qu'aujourd'hui la simple civilisation suffit, sans qu'on ait besoin de l'intervention de l'Église.

Cela ne veut pas dire que ce pouvoir de l'Église dont l'exercice a cessé et n'est plus rigoureusement et actuellement nécessaire, ne lui appartienne plus, ne soit plus à sa portée et ne puisse plus reparaître. Au contraire, les mêmes besoins demandant le même remède, le même état social ramènerait le même exercice de la puissance spirituelle. Cela ne veut pas dire non plus que la civilisation ait émancipé les peuples de l'autorité complète de l'Église, comme d'un joug qui a été utile au temps de l'enfance des nations, mais qui a cessé de l'être au temps de leur formation complète.

Cela veut dire seulement que l'Église peut se reposer aujourd'hui sur ce point, parce que son but est atteint, et porter ses efforts sur d'autres objets, pendant que la civilisation formée par elle préserve celui-ci; mais que, du jour où les mêmes nécessités reparaîtraient, l'Église ferait aussi reparaître ses lois antiques.

III

DE LA DÉPOSITION D'UN SOUVERAIN PAR LE POUVOIR SUPRÊME ECCLÉSIASTIQUE

Lorsqu'on établit cette thèse de la déposition des princes temporels par le pouvoir suprême ecclésiastique, il faut toujours marquer la distinction entre la question de principe et la question d'application; car l'Église peut, par prudence, omettre provisoirement et aussi longtemps qu'elle le croit utile, l'exercice de son droit, sans affaiblir ce droit, parce

qu'il est imprescriptible. On doit aussi se garder de la théorie de l'historien Darras sur le *Droit public au moyen âge*, théorie d'après laquelle les papes auraient été soumis à un droit existant déjà, tandis qu'au contraire c'est l'Église même qui a créé ce droit.

Cette théorie est une concession aux idées modernes ; elle n'est d'ailleurs nullement prouvée. Si elle était vraie, on devrait retrouver un appel à ce droit public, au moins dans quelques-uns des actes de déposition ou d'intronisation des princes, émanés du St-Siège en si grand nombre. Or, on ne retrouve rien de tel. Bien plus, les historiens partent d'un tout autre principe, exprimé par cette formule : *En vertu de l'institution de Jésus-Christ... En vertu de l'autorité de chef de l'Église comme successeur de Pierre...*

Tous les écrivains catholiques — Darras lui-même, L. Veillot, Rorbacher, les *Études des Jésuites* (1), etc., — admettent que les maux de l'Église, résumés dans la Révolution, fruit du protestantisme, viennent et devaient venir de l'abolition du système du moyen âge où les pouvoirs étaient mis sous l'arbitrage du pape, et que tant qu'on ne retournera pas à ce système, rien ne durera et l'Église souffrira. Sur quoi je raisonne ainsi : Si l'abandon de ce système est la cause fatale de ces maux, si ce système est notre seul remède, il s'en suit qu'il est nécessaire ; s'il est nécessaire, il est d'institution divine au moins implicite, c'est-à-dire qu'il est nécessairement contenu dans les principes de l'Évangile, dans les principes que Jésus-Christ a assignés à son Église et selon lesquels elle devait se gouverner.

IV

DE L'USAGE DES MOYENS DE COACTION POUR PROTÉGER LA RELIGION

Il est remarquable qu'on ne se scandalise de la répression coactive de l'erreur, qu'autant que c'est l'Église qui est en cause, tandis qu'on passe tout aux gouvernements terrestres.

1. Janvier 1872.

Si, par égard pour la bonne foi des gouvernements ou dans un faux intérêt de bien public, on permet à l'Angleterre, à la Russie, à la Turquie ou à la Chine la coaction en faveur de l'erreur, à plus forte raison la doit-on permettre aux nations catholiques en faveur de la vérité. Il est d'ailleurs évident que l'Église catholique, étant la seule vraie, seule elle a des droits contre l'erreur.

Cela revient à dire, au point de vue des principes théologiques et canoniques, qu'en général l'Église a le droit d'user des moyens de coaction, et d'autoriser l'État à en user. Je ne dis pas qu'en tous temps, en toute occurrence et dans tout pays elle doit en user ; encore moins dirai-je quels sont ces moyens de répression et de coaction, et marquerai-je la limite de démarcation que l'Église ou l'État peut atteindre et ne peut dépasser en cette matière. On ne peut tracer sur ce point de règle fixe ; le principe est général, l'application est subjective et dépend des circonstances de lieux et de personnes.

V

PENSÉES DÉTACHÉES

I. C'est au XII^e et au XIII^e siècle que la monarchie pontificale a reçu son plus glorieux développement :

1^o L'action des papes sur le monde est due non à leur valeur personnelle, mais à leur rang. Aussi, à quel titre l'exercent-ils ? Comme chefs de l'Église. Et ils ne la demandent pas comme une faveur ; mais ils l'exigent comme due à l'Église de par l'Évangile.

2^o S'il est difficile d'y démêler ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas, il est clair que du moins deux choses sont essentielles : 1^o la subordination, tant de fois oubliée par les princes, tant de fois revendiquée par les papes, du temporel au spirituel ; toutes les luttes de cette époque ont là leur source, 2^o la primauté du pape sur toutes les autres dignités qui participent à la puissance spirituelle. /

3^o Cette monarchie des papes apparaît, dans toutes les questions de cette histoire et dans tous les événements de

cette époque, soit qu'elle soit directement en jeu, comme dans les luttes politiques, soit qu'elle y trouve incidemment ses preuves, comme dans les croisades.

* * *

II. Une des grandes œuvres de l'Église, dans les dix-neuf siècles qu'elle a vécus, et qui doit être bien mise en lumière par l'histoire, c'est d'avoir prêché, dessiné, affirmé, mis dans les intelligences et réalisé dans les faits le type de la société chrétienne et des rapports des deux pouvoirs.

* * *

III. La doctrine qui attribue au *Droit public du moyen-âge*, c'est-à-dire à un accord entre les hommes, l'organisation sociale et religieuse de nos grands siècles chrétiens, en vertu de laquelle l'Église était reine du monde, dirigeait la société et conduisait même la vie politique, cette doctrine me semble avoir une grande affinité avec celle de Rousseau, qui attribue à un pacte social passé entre des hommes originairement égaux, libres et indépendants, pouvant rester tels et devant rester essentiellement tels, la fondation de la société et la concession d'une partie de leur indépendance personnelle au profit d'une souveraineté collective.

* * *

IV. La mission du pouvoir civil est d'aider l'homme dans son acheminement vers Dieu, en procurant à la société l'ordre extérieur et matériel par la justice qui, pour lui, consistera surtout à favoriser l'action de l'Église. Et l'Église, à son tour, pourra lui rendre bienfait pour bienfait, en procurant à la société l'ordre intime et la source vitale par la charité, c'est-à-dire par le développement de toutes les vertus dans le peuple chrétien.

LIVRE TROISIÈME

LE SURNATUREL

CHAPITRE PREMIER

L'étude et la notion de la grâce.

I

L'ÉTUDE DU SURNATUREL

I. La grâce découle de la Rédemption ; elle en est le fruit et l'application aux âmes ; elle en est donc le but. Elle est donc la Rédemption pratique et *in actu secundo*.

La grâce est déposée dans les trésors de l'Église qui, en sa qualité de mère, et en vertu de ses fonctions maternelles, vit de cette grâce et en fait vivre ses enfants. L'Église donne de sa vie propre, pour faire vivre les âmes, soit en les engendrant, par la grâce qu'elle leur communique, à la vie surnaturelle, soit en continuant toujours d'entretenir dans cette vie, de nourrir de grâces ces âmes ainsi engendrées. — Dans l'étude de l'Église, considérée comme corps mystique de Jésus-Christ, l'étude de la grâce, c'est l'étude du sang dans un corps.

Pour cette fonction, l'Église a reçu de Jésus-Christ divers moyens : La prédication qui produit la foi, la foi que l'Église tire aussi de son sein pour la communiquer ; l'action diverse de la hiérarchie à tous ses degrés ; les sacrements avec leur efficacité diverse et multiple, proportionnée aux besoins de la vie chrétienne.

La grâce produit la vie chrétienne et surnaturelle, la vie spirituelle. La notion de la vie chrétienne ou spirituelle, qui est celle même de la grâce sanctifiante, fait donc partie du traité de la grâce ; elle en est le centre ; et, comme elle est

le point de départ de tout traité de spiritualité, on voit quelle utilité on tirera d'un bon traité de la grâce, pour entrer dans ce domaine des notions spirituelles.

Tout le travail de l'Église et de la grâce viennent aboutir *ad consummationem sanctorum* ; ce qui signifie non pas seulement le triomphe éclatant de la grâce dans les grands saints authentiquement proclamés par l'Église, mais encore ce travail intime, délicat et quotidien de la sanctification et du salut de toutes les âmes chrétiennes les plus ordinaires. Et c'est pourquoi il est nécessaire, à cet endroit du traité de la grâce, de dire quelque chose sur les saints, comme fruit de la grâce sur la terre, d'abord sur les grands saints, puis sur tous les justes qui sont l'âme de l'Église.

Enfin, le traité de la grâce doit conclure par le couronnement des saints, le triomphe et la floraison finale de la grâce au ciel, terme dernier de ce travail.

Cette notion de la grâce et de son action dans les âmes, une fois qu'on l'a bien saisie, éclaire la théologie entière dans toutes ses parties, et on voit comment les traités de théologie qui paraissent les plus secs, imprégnés de cette notion, deviennent féconds et mystiques.

* * *

II. Vous avez pu remarquer quelle notion mesquine et insuffisante nos théologies modernes donnent de l'ordre surnaturel, la place étroite et resserrée qu'elles lui laissent, comme à une question particulière de la doctrine sacrée, tandis qu'il est la grande et unique question qui doit apparaître partout et féconder tout dans la théologie. Vous avez remarqué aussi la manière mesquine et puérile dont on a, dans les traités de la grâce, exposé ce grand et sublime sujet, le morcelant en une foule de petites thèses de détail, et mettant en tête les sujets qui sont moins fondamentaux.

Voyez au contraire, sur ces questions, le concile de Trente; voyez S. Thomas, voyez les Pères, voyez S. Augustin, voyez S. Paul : Quelle ampleur ! Quelle riche, magnifique et féconde vue du sujet ; comme il est pris au principe et non

par thèses de détail, distribuées selon les besoins mesquins et secondaires de la polémique !

Pourquoi ne commence-t-on pas par la notion de la vie surnaturelle et de la grâce sanctifiante, de l'élévation à l'ordre surnaturel, pour faire ensuite découler de là ces questions secondaires qui, dans nos livres modernes, copiés d'ailleurs plus ou moins les uns sur les autres, remplissent d'ordinaire la première partie du traité de la grâce. C'est dans cette série de questions surtout que le Concile de Trente a excellé pour le fond et pour l'ordre d'exposition, et a donné un modèle de théologie, le type de la théologie. Pourquoi, quand ce concile est si répandu et, spéculativement, si estimé en France, n'est-il pas plus appliqué ? Chose étrange qu'un concile si estimé soit si peu appliqué, en ceci comme en tout du reste !

**

III. Je suis frappé de voir que l'ouvrage de M. Nicolas— *Études philosophiques sur le christianisme* — si beau dans ses autres parties, est si faible ici qu'il s'agit de l'ordre surnaturel, de la grâce, de la chute, de la restauration. Il est non seulement incomplet, en ce sens qu'il oublie les notions, mais très inexact. On voit qu'il ne s'est pas fait d'idée de toutes ces choses, il n'en a pas la notion théologique. On dirait que, dans son système, la grâce n'existe pas ou n'a pas de réalité. C'est l'endroit le plus faible de son livre, et cet endroit est d'une extrême faiblesse.

Or, quelle est, s'il vous plaît, l'importance de ce point en théologie ? C'est le centre, le cœur, la moëlle, ce qui éclaire et vivifie tout. Si cela est manqué, toute la théologie est manquée. Comment un livre si beau dans ses autres parties, est-il si faible ici ? C'est que le reste est le côté superficiel, et que c'est par là que notre siècle excelle.

II

LA NOTION PROPRE SPÉCIFIQUE ET INTIME DU BIEN SURNATUREL

De même que Dieu, en créant les diverses natures dont se compose l'univers, leur a donné tout ce qu'exigeait leur constitution pour être complète, tout ce qui leur était utile et nécessaire pour les constituer dans la perfection qui leur est propre, et les mettre en mesure d'atteindre leur fin ; de même, il a aussi créé, en faveur des seules créatures raisonnables, un autre bien, supérieur à celui-ci, lequel est d'ailleurs 1^o parfaitement distinct de tout ce qui constitue la nature et de tout ce qu'elle peut exiger comme faisant partie de son intégrité ; 2^o d'un ordre supérieur, dans son entité, au bien naturel, quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette entité et de sa notion spécifique, question dont nous parlerons plus bas ; 3^o absolument gratuit, plaçant la créature à laquelle il est donné dans un ordre nouveau, et qui la transporte, l'élève infiniment, et la met en mesure d'atteindre une fin à laquelle elle ne pouvait prétendre.

J'ai dit que le bien surnaturel est au-dessus de toute nature créée. C'est là un élément de sa notion, celui qui se présente d'abord à nous et que proclament l'étymologie même du mot et tous les témoignages de l'Église ; mais ce n'est là qu'une notion négative, extrinsèque, générique et improprement appelée notion ; elle explique ce qu'il n'est pas et non pas ce qu'il est.

Or, il reste à chercher quelle est sa notion propre, et d'abord à savoir si cette notion est accessible à l'intelligence humaine par la théologie. Palmieri (1) veut donner cette notion propre ; il commence par dire qu'il y a, sur le procédé qu'il faut suivre pour la chercher, deux voies différentes parmi les théologiens, ou deux opinions très diverses sur cette notion. Les uns la voient dans cet état de ressemblance et de rapport dans lequel le bien surnaturel nous établit avec Dieu — *Habitudo similitudinis et propinquitatis cum Deo*.

1. *De Deo creatore*, thes. XXXVII.

Les autres (et il cite de Lugo) la voient dans le rapport d'opposition ou de supériorité que le langage ecclésiastique établit entre le bien surnaturel et le bien naturel. Et Palmieri défend cette dernière notion comme la seule bonne.

Or, le concept donné par la thèse de Palmieri me semble insuffisant. Je préfère la première thèse ; elle me semble meilleure, plus intime, plus intrinsèque, seule intrinsèque et propre. La seconde doit être donnée d'abord, et se présente au premier aspect ; elle est bonne, mais générique, et définit non ce qu'est le bien surnaturel, mais ce qu'il n'est pas ; elle ne va pas au fond de la question, mais il est malheureux qu'on ne la donne et qu'on ne la connaisse pas assez.

Le théologien ne peut donc s'arrêter au *concept extrinsèque et négatif* du bien surnaturel, tiré de son opposition avec le bien naturel ; il doit pousser plus avant, jusqu'à son *concept propre et intime*. Du moins, si on ne cherche ce concept que dans cette opposition, il faut ajouter cette restriction — comme lorsqu'il s'agit de la notion de Dieu — que c'est là un concept purement négatif, donné par négation, extrinsèque et, par conséquent, insuffisant, le seul peut-être qui soit possible à notre condition de *voyageurs sur la terre*, mais en lui-même incomplet et même nul, puisqu'il nous apprend seulement ce que ce bien n'est pas.

En effet, 1^o Palmieri lui-même (1) réfute la notion des rationalistes sur ce principe que la notion propre doit être tirée des notes intrinsèques. Or, ce même principe se tourne contre sa propre définition. 2^o Il invoque l'argument tiré de l'étymologie du mot surnaturel, pris comme expression traditionnelle de la pensée de l'Église. Mais l'expression, tout en n'étant pas fausse, est inadéquate, non pas en niant qu'on puisse dire ou qu'il y ait davantage, mais se bornant à affirmer ce qu'elle exprime. Et ainsi le mot surnaturel est juste, en tant qu'il donne au bien surnaturel une supériorité qui est réelle ; mais il ne serait plus juste, si on lui faisait signifier qu'après cette supériorité on ne sait plus rien. 3^o Palmieri, en somme, réduit ses preuves à un argument,

1. Thes. XXXVIII, 2^e p., 2^e argum.

celui qui est tiré de la méthode des Pères et des Docteurs. Or, il est vrai que les Pères et les Docteurs en reviennent toujours à cela, que ce qu'il y a de plus connu sur le bien surnaturel, la seule chose parfaitement claire, c'est sa supériorité sur le naturel ; il est vrai qu'ils insistent là-dessus, et que c'est toujours le point de départ de leur argumentation ; mais encore, ils ont quelque chose de plus, et ne se contentent pas de dire ce que ces biens ne sont pas ; ils ajoutent souvent, toujours, des notions intrinsèques, si vagues, si obscures, si incomplètes, si mystérieuses soient-elles ; c'est au point que Palmieri lui-même a dû les résumer (1).

Encore une fois, peut-être la notion donnée par Palmieri est-elle la seule accessible ; mais qu'il ne dise pas qu'elle est la notion propre. Il est impossible qu'il ne nous soit pas permis d'avoir le concept intime du surnaturel, et que nous ne puissions le juger qu'en disant qu'il n'est pas le naturel ; c'est à cela que revient la thèse de Palmieri, et la seule chose qui y soit vraie ; mais du moins alors qu'il n'appelle pas cela un concept propre, spécifique, mais un concept extrinsèque, impropre, incomplet, négatif : *Quod conficimus dicendo de bono supernaturali QUID NON SIT, non vero dicendo QUID SIT*. Mais il est faux qu'il n'y ait que cela de possible.

Pouvons-nous arriver à un concept plus intrinsèque quoique incomplètement accessible à la raison, et toujours mystérieux ; pouvons-nous du moins savoir le vrai endroit, le vrai point où gît ce concept mystérieux ? Même quand il ne serait pas possible de le connaître, il est possible d'en approcher, de le tourner, d'en donner une idée, au moins par symbole et par *analogie*.

Or, je dis, avec la première série de théologiens, mentionnés par Palmieri, que cette notion réside dans le rapport de ressemblance et de parenté où ce lien nous établit vis à vis de Dieu. En effet, comme je l'ai dit, l'Écriture, les Pères, les Docteurs et l'Église, disent quelque chose de plus

1. Thes. XXXVI, 1 p., n. 7.

sur le surnaturel, quelque chose de plus que son opposition au naturel :

1^o L'Écriture, surtout S. Paul — 1. montre sans doute d'abord cette opposition ; et ici se rapportent toutes les séries de textes par lesquels on prouve l'impossibilité pour l'homme de rien faire sans la grâce qui soit méritoire, salutaire ; celles qui montrent la déchéance de l'homme ; celles qui montrent la gratuité de la grâce ; celles qui montrent que le bien surnaturel nous élève au-dessus de nous-mêmes, qu'il est supérieur à notre nature. Mais ensuite l'Écriture, surtout S. Paul — 2. s'efforce de donner une idée de ce bien. Ici revient la charmante et surabondante phraséologie de S. Paul sur le don intérieur, la participation de la nature divine, notre vie en Jésus-Christ et sa vie en nous, la naissance et la vie spirituelle, l'adoption et la filiation divine, l'habitation de l'Esprit-Saint et de ses dons. — 3. Enfin, dans S. Paul surtout, la description du bien surnaturel, par son côté extrinsèque, dans toutes ses parties et tous ses phénomènes, tient bien plus de place que la doctrine de sa supériorité sur le bien naturel et que l'opposition entre ces deux biens. Au point que S. Thomas, dans son commentaire sur les Épîtres de S. Paul, a pour idée fondamentale et dominante qu'elles composent un traité de la grâce dans toutes ses applications. — 4. C'est bien cette description qui est donnée comme la notion spécifique et intime, bien que mystérieuse, de la grâce.

2^o La tradition et la langue ecclésiastique disent et répètent sans doute que ce bien est dit surnaturel par opposition au naturel. Or, ils ne se contentent pas de cela ; mais, — 1. Ils entreprennent la description de ce bien, et, en l'entreprenant, ils disent qu'elle ne sera jamais complète, qu'il restera toujours, derrière ce qu'on en dira, un fond mystérieux et inaccessible ; mais si cette notion consiste seulement dans l'opposition entre les deux biens, il n'y a là rien d'incomplet ni de mystérieux ; donc ce qu'ils disent sur les difficultés de cette description et l'impossibilité de la faire complète, prouve que pour eux la notion propre est ailleurs.

— 2. Cela posé, ils entreprennent en effet cette description, et, comme l'Écriture, ils la font consister dans des fruits intimes. Palmieri les a résumés dans la ressemblance avec Dieu et la participation à la nature divine (1). — 3. Il y a toute une phraséologie, tout un langage créé, consacré par la tradition, pour exprimer cette notion : vie spirituelle, vie intérieure. — 4. Il faut surtout en appeler à la méthode suivie par tous les grands *mystiques* et la théologie ascétique.

3° L'Église, dans ses définitions ou sa doctrine authentique, n'a jamais fermé à l'homme la voie directe, la méthode par définition intrinsèque pour l'étude de la grâce, et elle-même a employé et consacré et, par conséquent, autorisé cette méthode.

4° Enfin, nous avons le grand argument de la raison théologique prouvant que, s'il n'est pas possible à l'homme de comprendre l'essence de l'ordre surnaturel, et de savoir au juste en quoi il consiste, rien ne s'oppose du moins à ce qu'il en sache pourtant et en étudie quelque chose, à ce qu'il connaisse, au moins de loin, par analogie et par une intelligence incomplète, ce qui se fait en lui et ce à quoi il est destiné dans le ciel.

III

PENSÉES DÉTACHÉES

Saint Paul parle de la grâce comme d'une richesse; il aime à la montrer abondante, débordante de la croix dans les âmes. On sent, à son langage, cette opulence surnaturelle qui coule du ciel et du cœur de Jésus-Christ (2). Dans cette idée, la grâce n'est plus ce secours externe et sans réalité que la théologie gallicane nous présente; c'est une opulence, une richesse substantielle communiquée à l'homme et s'incorporant à son âme.

1. Palmieri, *Ibid.*, thes. XXXVI, 1^{re} p., n° 7.

2. *Eph.*, II, 7.

CHAPITRE II

L'universalité de la grâce et la prédestination.

I

L'UNIVERSALITÉ DE LA GRACE

I. Il est dit que l'Église vient *Instaurare omnia in Christo* (1); et S. Paul explique : *Omnia quæ in cælis et in terra sunt*. N'est-ce pas affirmer la relation de toutes choses avec Jésus-Christ dans l'ordre surnaturel? Plus loin, mais au même chapitre, il explique cela (2) en montrant que, dans le temps comme dans l'espace, toutes choses sont soumises à Jésus-Christ et, par conséquent, incluses dans l'Église dont Jésus-Christ est la tête, et que ce divin chef emplit tout de sa grâce et de sa vie divine, et fait entrer toutes choses dans sa plénitude divine, *Adimpletur omnia in omnibus*. Tout ceci, n'est-ce pas une affirmation de l'admission de toutes choses à cet honneur magnifique de la participation à la vie divine? N'est-il pas dit que nos corps sont les temples du St-Esprit et les membres de Jésus-Christ (3)? N'est-il pas parlé de leur rédemption (4)? N'est-il pas dit que ce corps animal sera spiritualisé (5)? Et toute la doctrine de S. Paul sur la dignité de ce corps, de ces membres, en vertu de leur union à Jésus-Christ, de l'inhabitation de Jésus-Christ, et comme

1. *Eph.*, I, 10.

2. *Ibid.*, I, 21, 22, 23.

3. *I Cor.*, VI — VI, 15.

4. *Rom.*, VIII, 23.

5. *I Cor.*, XV, 44.

instruments de nos vertus (1); et toute la doctrine catholique de la résurrection des corps, à laquelle S. Pierre fait participer la création matérielle, le ciel et la terre (2), comme S. Paul a parlé de ce qui est au ciel et sur terre; et l'espérance magnifique de Job qui est sûr de voir un jour, dans sa propre chair, son Rédempteur vivant (3); enfin, pour finir par le bouquet, ce cantique des trois enfants, dans Daniel (4), et cette invitation splendide faite à toutes les créatures, notamment, de louer et de bénir Dieu : on les voit défiler par beaux groupes, du plus haut des cieux au plus profond des abîmes, même les créatures les plus matérielles et les plus inférieures, poussant vers Dieu, chacune en son langage, cette hostie de louange qui est la voix de la créature reconnaissant son créateur; et comme l'Écriture en général, et ce cantique en particulier, n'est pas le livre de la nature, mais celui de la grâce et de Jésus-Christ, et que toute louange va à Dieu par Jésus-Christ — comme dit à chaque instant l'Écriture elle-même et aussi l'Église — il n'est pas permis de croire que cette louange des créatures à Dieu ne fasse point partie de ce grand hymne surnaturel qui sort des entrailles de la création.

*
* *

II. De même que tous les hommes, ainsi toutes leurs actions et aussi toutes les choses qui, selon S. Paul, sont à eux (5), se rapportent à Jésus-Christ, doivent retourner à Dieu par Jésus-Christ, par conséquent sont restaurées, c'est-à-dire surnaturalisées en Jésus-Christ, rapportées par lui à la fin surnaturelle; elles le sont du moins *in actu primo*, en vertu de la Rédemption qui les embrasse et qui a été faite pour s'appliquer à tout. Or, qui les empêche de l'être *in actu secundo*, c'est-à-dire effectivement et dans le résultat?

1. *Rom.*, VI, 13, 19, et passim.

2. *II Petr.*, III, 13.

3. *Job*, XIX, 25, 26.

4. *Ch.* III.

5. *I Cor.*, III, 22.

Le péché seul. « Il n'y a que le péché, dit Mgr Gay, qui retienne hors du Christ et fasse manquer la destinée (1). »

Cela est vrai de tout acte humain, et pour les mêmes raisons. Tout acte humain a pour destinée d'être rapporté à Dieu par Jésus-Christ, et Jésus-Christ a posé la grâce qu'il faut pour cela; si cette destinée n'est pas remplie, c'est qu'il y a un péché qui met obstacle. Si vous dites qu'un acte humain peut échapper à la fois, à l'influence du péché et à celle de Jésus-Christ, je vous demanderai les raisons de cette proposition, et je me servirai ensuite de ces raisons pour vous prouver qu'un homme peut aussi échapper à ces deux influences et, sans péché, échapper à Jésus-Christ, ce qui est condamné par Alexandre VIII (2). — Je veux dire sans autre péché que le péché originel, car justement le péché originel n'est que la privation de cette influence, et, en tant que Jésus-Christ a pu le faire, l'influence de la Rédemption n'est pas arrêtée par le péché originel, au contraire, elle surabonde là où il abonde (3).

* * *

III. Il est de foi que même dans les païens, les Juifs et les hérétiques, la volonté humaine n'est pas nue et dépouillée de toute influence surnaturelle venue de Jésus-Christ (4).

Il est permis au théologien, et conforme aux principes théologiques, d'étendre encore cette proposition et de dire : Nulle part, dans le genre humain et dans les actes humains, le naturel n'est nu et dépouillé de toute influence surnaturelle, sinon là où le péché a chassé la grâce; partout où le naturel est innocent, en vertu de la royauté universelle et absolue de Jésus-Christ, en vertu du relèvement de toutes choses en lui, la grâce est présente.

* * *

1. *De la vie et des vertus chrétiennes*, t. I.

2. 1690: V^e proposition.

3. *Rom.*, v, 20.

4. V^e propos. condamnée par Alexandre VIII, 1690.

IV. Cette ubiquité de la grâce, cette universalité du surnaturel occupant tout ce qu'il y a de bon dans le monde, tout ce que le démon a évacué, n'est-elle pas dans l'esprit, dans les convenances, ou mieux les exigences et les principes du christianisme : universalité de la volonté salvifique, universalité du péché, universalité de la Rédemption *in actu primo*, c'est-à-dire dans l'intention rédemptrice, universalité de la grâce suffisante pour le salut *in actu primo* ?

Toutes ces universalités qui n'en font qu'une, appellent comme leur complément celle dont je parle, elle n'en fait qu'une avec elles. Et puis, la possibilité pour le chrétien de sanctifier l'universalité de ses actes humains, l'ordre ou le conseil que la foi lui donne de sanctifier tous ses actes, et de faire de tous ses devoirs d'homme des actes religieux.

Au lieu de dire, avec Ripalda, qu'on ne peut faire aucun acte humain moralement bon ; gardant son sens, je dirai : Il ne se fait pas un acte humain moralement bon, c'est-à-dire entièrement exempt de péché, qui, par la grâce de Dieu, ne soit surnaturel.

*
* *

V. Notre thèse du surnaturel et de l'ubiquité de la grâce, je ne lis plus rien, je ne pense plus rien, je ne découvre plus rien que je n'y rattache ; elle est pour moi le fond de la théologie et la lumière de tout. Elle explique tout, la science vraie et le monde vrai, l'ordre vrai des œuvres de Dieu, et le désordre introduit dans le monde par les œuvres humaines ; elle est le mot de l'économie actuelle du monde, et elle me donne l'idée de cette effusion immense de grâces que Dieu a faite, par la Rédemption, sur toute l'humanité, et même sur toute créature, sans que rien, dans l'ordre des êtres ou dans celui des actes, échappe à son influence.

Ce n'est pas merveille qu'elle soit cela pour moi ! L'action de la grâce, dans le monde, n'est-elle pas la plus excellente et la première des œuvres de Dieu, celle en vue de laquelle sont faites les autres ? Et de l'idée qu'on s'en fera, toute autre idée qu'on se fera des autres œuvres de Dieu ne dépend-elle

pas ? — *Omnia propter electos — Instaurare omnia in Christo — Omnia per ipsum et in ipso — Portans omnia Verbo virtutis suæ* (1). Partout l'Écriture, nous parlant de l'action de la grâce, nous crie qu'elle est *universelle, omnia* ; elle ne restreint nulle part, partout elle étend cette action de Jésus-Christ et de la grâce ; on sent Jésus-Christ et la grâce présents et agissants en toutes choses. On voit, on sent, on palpe cela partout dans S. Paul, si on sait le comprendre.

Qui ne comprendra pas et ne sentira pas cette action de la grâce prévenant, accompagnant et soutenant tous les êtres, particulièrement toutes les activités libres — *Portans omnia Verbo virtutis suæ* — cette omnipotence de la grâce imbibant toutes les existences, ne sera jamais théologien, n'aura jamais le mot de l'œuvre de Jésus-Christ, ne comprendra jamais le monde surnaturel et son rapport avec le monde naturel. Au contraire, qui comprendra cela sera théologien comme malgré lui, et portera en toute étude et dans toute chose qu'il examinera, le sens théologique que cette visée aura mis dans son âme, et qui lui fera voir toutes choses baignées en Jésus-Christ et en sa vie surnaturelle. Ces idées sont le mot et la lumière de la *théologie de l'avenir*. Cette théologie, je la sens, je l'entends fermenter, comme on sent la sève travailler dans les forêts au printemps. Nous sortons d'un hiver, et nous sommes dans un printemps théologique.

Je dis que qui ne comprendra pas cela et n'aura pas cette idée du règne de la grâce, ne sera pas théologien. J'ajoute que tous nos grands théologiens catholiques l'ont eue ; on sent, chez eux, cette doctrine, au moins à l'état implicite et latent, inconscient, même quand ils ne l'énoncent pas explicitement, même quand, se trompant sur leur sentiment intime, comme il arrive souvent, ils croient penser autrement, et, par suite d'une délibération avec eux-mêmes et d'un raisonnement déductif qui a fait fausse route et abouti au sophisme, contre leur sentiment intime, ils viennent à rejeter cette doctrine, et paraissent la trouver fausse.

1. *Eph.*, I, 10 ; *Col.*, I, 16 ; *Hebr.*, I, 3, etc.

* *

VI. D'après tout ce que nous savons sur la miséricorde de Dieu, sur la Rédemption et sur l'extension de la grâce, on peut, sans crainte, établir la loi suivante : Dans toutes les questions théologiques où il s'agit de savoir jusqu'où il faut étendre et à quelles limites il faut arrêter la miséricorde de Dieu, pour que l'opinion qui l'étend davantage soit démontrée vraie, il n'est pas nécessaire qu'on lui trouve des arguments spéciaux, il suffit de prouver qu'elle ne répugne pas, et qu'elle ne choque aucune autre vérité, et cela suffit pour qu'on doive l'admettre. Dans tout conflit entre deux opinions dont l'une étend la miséricorde de Dieu et l'autre la restreint, la première n'est tenue qu'à se défendre et pas à se prouver, pour qu'on doive l'admettre *a priori* ; c'est la seconde qui ne peut être admise que sur preuves ; car la première a toujours pour elle l'argument universel et tout-puissant du dogme de la miséricorde divine. Aussi, le défenseur de la première a le droit de dire à celui de la seconde : Pour me rendre, il me faut des preuves. Le défenseur de la seconde n'a pas le droit de dire la même chose à celui de la première, car, au contraire, c'est à lui de prouver.

* *

VII. Les anciens païens ont eu la grâce, et elle a agi sur eux dans toutes les directions, mais avec un minimum de force qui n'est qu'une ombre lointaine de son action sur le christianisme...

Dieu a dû, pour préserver l'homme des plus affreux désordres, le constituer dans un état tel, et l'assister tellement de sa grâce, même au milieu de son abandon, que la *pure moralité naturelle* n'a jamais existé de fait.

* *

VIII. La grâce a toujours été dans le monde, parce que la grâce c'est Dieu même se communiquant à nous, et que Dieu a toujours été dans le monde, se communiquant à nous.

Et la grâce, bien qu'elle nous soit venue par Jésus-Christ, était versée dans le monde, même dans les siècles qui ont précédé la venue corporelle — *Secundum carnem* — de Jésus-Christ, et à chaque instant de ces siècles ; mais, il faut en convenir, depuis que Jésus-Christ est venu dans le monde, la grâce a été incomparablement plus abondante, d'abord en ce que les moyens positifs, établis pour la donner, et confiés à l'Église, lesquels n'existaient pas avant, existent aujourd'hui ; ensuite, toutes autres choses égales d'ailleurs, parce que les mérites de Jésus-Christ, ayant été positivement réalisés dans un temps qui est appelé la plénitude des temps, il y a un privilège pour les hommes qui vivent dans cette plénitude des temps. Les patriarches ont envié notre sort, et notre bonheur est grand d'être nés *In his diebus, quibus totum mundum ineffabilium donorum flumina rigant* (1).

Mais la différence n'est pas dans l'extension de la grâce qui, des deux côtés, est universelle ; la différence est toute dans l'abondance de la grâce qui, pour nous, est incomparablement plus grande.

* * *

IX. Depuis que Jésus-Christ a racheté tout ce qui était perdu, tout ce qui est bon a été restauré en lui, tout ce qui à titre d'honnêteté naturelle appartient à Dieu créateur, a été donné à Jésus-Christ Rédempteur.

Si donc nous ne faisons rien de naturellement bon, ce n'est pas que nous manquions de force pour cela, c'est que, par la miséricordieuse disposition de Dieu, nous ne pouvons faire cela, sans faire mieux que cela, attendu que la grâce est toujours là, et élève toujours notre acte. Je suis donc non seulement opposé au jansénisme, mais encore plus miséricordieux que vous.

L'ordre purement naturel n'est qu'une chimère qui n'existe pas. Il n'y a jamais eu un homme qui n'ait été, dès son entrée dans le monde, saisi par l'ordre surnaturel et illuminé

1. *De vocatione gentium*, l. II, c. 6.

par la lumière surnaturelle du Verbe, et il n'y a jamais eu un acte qui ait été bon, sans l'être surnaturellement.

L'universalité de la grâce et de l'élévation à l'ordre surnaturel est telle et si continue, que pas un homme n'y échappe ; il n'y échappe pas un moment, il n'y échappe pas pour un acte (1).

II

LE MYSTÈRE DE LA PRÉDESTINATION

I. Pourquoi les uns sont-ils sauvés, les autres damnés ? Pourquoi les uns reçoivent-ils la lumière de la foi, les autres non ? Pourquoi cette lumière arrive-t-elle par l'apostolat à certaines nations, à d'autres non ? Pourquoi de grands pécheurs qui n'ont aucune bonne œuvre sont-ils sauvés en recevant le baptême ou l'absolution à l'article de la mort, sans mérite de leur part ; tandis que d'autres, plus honnêtes, moins pécheurs, doués de vertus naturelles, sont perdus pour avoir échappé, non par leur faute, à la prédication de l'Évangile ? Pourquoi tant d'enfants, morts sans baptême, sont-ils privés du ciel, tandis que les enfants morts baptisés, sans avoir rien fait de plus, sont sauvés ? Pourquoi enfin la participation au bénéfice de la Rédemption n'est-elle pas proportionnée au mérite ?

Vous seriez tenté, avec votre sagesse humaine, de voir là des injustices. Mettez de côté les jugements humains, la règle humaine de la justice, et ne dites pas qu'il n'y a pas là de justice, mais bien qu'il y a une justice divine et cachée. Ici, comme en beaucoup d'endroits de la théologie, défiez-vous des règles humaines ; car : *Quis hoc aut sine dispensatione Dei fieri, aut sine profunda dicat æquitate decerni ? Quod utique non Deo iniquum est, quia occultum est, sed ideo æquum est, quia judicium Dei esse non dubium est* (2).

S. Paul, du reste, en laisse entrevoir une raison qui est celle-ci : Dieu a jugé bon et nécessaire, par ces inégalités et

1. *Is.*, I, 9.

2. *De vocatione gentium*, l. I, c. XVII, n. 35.

préférences apparentes, de bien nous montrer que la raison de la distribution de ses grâces et du salut n'est pas dans le mérite de leur sujet, mais bien dans sa miséricorde. Raison supérieure, en effet, et pour laquelle ce n'était pas trop faire que de lui sacrifier cet ordre apparent et superficiel que rêve, dans la distribution des grâces et du salut, notre pauvre raison.

* *

II. L'auteur du traité *De vocatione gentium* commence le XIV^e chapitre de son Livre I^{er} par ces mots qui doivent ouvrir le traité de la Prédestination, et qui seraient du reste un excellent préambule à tous les traités de théologie et même à tous les traités de la science humaine :

Multa sunt, in dispensatione divinorum operum, quorum causis latentibus soli monstrantur effectus ; ut cum pateat quod geritur, non pateat cur geratur ; negotio in medium deducto, et in occultum ratione subducta : ut in eadem re et de inscrutabilibus præsumptio comprimat, et de manifestis falsitas refutetur.

Cet auteur a, du reste, en beaucoup d'endroits de ce même ouvrage, insisté sur ce point de vue, et il n'y a pas un théologien catholique, traitant de la prédestination, qui n'ait senti le besoin d'y insister aussi, à l'exemple de S. Paul que cite et que commente ce même auteur au chapitre XIII^e du Livre I^{er}.— C'est que, d'une part, le secret de la prédestination étant celui qui doit le plus intéresser l'homme, puisque c'est la suprême question de son éternité, de l'autre, c'est celui où Dieu a renfermé ses desseins dans le mystère le plus impénétrable.

Cette même réflexion que l'auteur fait ici d'une manière générale, il la répète plus longuement, plus complètement, et en l'appliquant au dogme de la prédestination en particulier — au Livre second (Chap. I) dont la première moitié est à mettre en tête du traité de la prédestination.

* *

III. Dans la prédestination, comme dans toute la conduite de l'homme, c'est Dieu qui conduit, et c'est son action qui agit, et cependant elle ne détruit pas la liberté de l'homme, parce qu'elle le conduit *selon sa nature* qui est d'être libre.

Ce qui nous trompe dans cette question et nous fait toujours croire que la grâce efficace nuit à la liberté, c'est que, à nos yeux, par suite de toute action que nous voyons exercée par une créature sur une autre, toute action que nous voyons exercer ainsi ou n'est pas infailliblement et de sa nature efficace, ou force et enlève la liberté et agit contre la nature de l'être influencé. Ce concept ainsi recueilli, nous le transportons à l'action exercée par Dieu sur les êtres libres, ne songeant plus qu'il les conduit et agit sur eux, mais selon leur nature.

* *

IV. Je crois que la solution de la question de la prédestination antécédente ou conséquente est, en partie au moins, dans la doctrine catholique sur Dieu, acte pur et éternel, sans succession ni d'instantants ni d'arguments se suivant dans sa pensée, ni d'aspirations s'enchaînant dans ses actes et dans son rapport avec ses créatures. Cette solution est mystérieuse ; mais au moins il ne faut pas chercher à l'obtenir à l'aide d'autres principes.

* *

V. La promesse que Dieu a faite à Abraham et aux patriarches, de bénir en leur semence toutes les nations de la terre, est la même que la promesse du Rédempteur ou de la grâce : et cette promesse va dans le monde s'accomplissant tous les jours et s'approchant, par la prédestination et le salut des élus, de son entier accomplissement, qui est la plénitude du nombre des saints et la maturité achevée du corps mystique de Jésus-Christ.

III

EN FAVEUR DU THOMISME CONTRE LE MOLINISME

I. Après avoir exposé longuement le mystère de la prédestination et de la grâce efficace, en vue de montrer à chacune de ses pages et, pour ainsi dire, à chacune de ses lignes, que si les uns sont sauvés, tandis que les autres ne le sont pas, que si la grâce produit son fruit dans les uns, tandis qu'elle ne le produit pas dans les autres, cette différence, ce succès de la grâce dans les premiers, ne doit pas s'expliquer par l'acquiescement de la volonté chez eux, mais par la seule et unique action de la grâce, en sorte que tout, dans l'opération du salut, et la grâce et son succès, soit l'œuvre et le don de Dieu, l'auteur du traité *De vocatione gentium* conclut ainsi : *Igitur profunditas illius quæstionis, quam secundum admirationem apostoli impenetrabilem confitemur, per liberi arbitrii velle et nolle non solvitur : quia licet insit homini bonum nolle, tamen nisi donatum habet bonum velle ; et illud contraxit natura per culpam, hoc recipit natura per gratiam* (1).

Or, il semble bien que c'est *per liberi arbitrii velle et nolle* que l'opinion moliniste résout cette question.

* * *

II. Il faut convenir que, dans la question de la prédestination et de la grâce efficace, on a le droit d'objecter aux molinistes la facilité avec laquelle leur opinion arrange toutes choses, dans une question qui est reconnue l'une des plus redoutables et des plus mystérieuses de la théologie.

Si S. Paul (2), en face de cette question, s'est déclaré à court et à bout de lumières, et n'a répondu que par une exclamation sur la profondeur des secrets de Dieu et la supériorité infinie de sa sagesse ; si tous les Pères et les Docteurs ont fait comme lui, s'arrêtant au bord de cet

1. L. I, c. XXV, n. 61.

2. *Rom.*, XI.

abîme, et déclarant que la sagesse humaine est déroutée et incomplète ici, qu'elle doit se déclarer confondue et ne trouvera jamais d'explication suffisante ; s'il a paru, dans tous les temps, aux défenseurs de la doctrine révélée, si difficile de concilier l'explication catholique de ce dogme de la prédestination et de la grâce efficace avec celui de la justice de Dieu ; si cette difficulté même a été si souvent, ou plutôt continuellement, pour les ennemis de la révélation, une source d'objections contre ce dogme même ou contre tout l'enseignement de la foi, tellement que les novateurs protestants et jansénistes n'ont trouvé rien de mieux à faire, pour trancher la difficulté, que de se débarrasser de ce dogme, ou de le tronquer pour le rendre compréhensible ; si enfin la tradition catholique, entreprenant de son côté de résoudre aussi la difficulté, autant qu'il est possible à l'intelligence humaine, mais voulant rester dans les limites du dogme et de son sens théologique, n'a jamais su répondre à ces mêmes objections que par cette fin générale de non-recevoir : « Ce que Dieu fait ne peut répugner à la justice ; ce qu'il révèle ne peut répugner à la raison ; le fait de la prédestination et de la grâce efficace est certain et même révélé, s'il est incompréhensible, il faut incliner sa raison ! » si tout cela est vrai, comment croire à une explication comme celle des molinistes, qui arrange si bien, si clairement, si facilement les choses, qui tranche si simplement la difficulté, non par des raisons générales, mais en elle-même, qui ne laisse subsister, pour ainsi dire, aucun mystère dans toute cette doctrine, si simple enfin en elle-même, qu'on doit naturellement se dire en l'écoutant : « Comment S. Paul et les Pères ne l'ont-ils pas trouvée ? Comment se sont-ils donné tant de mal dans une question si simple, et ont-ils résumé leur réponse dans ce mot : mystère, secret de Dieu ? »

CHAPITRE III

La grâce et la nature.

I

LA GRACE ET LA NATURE

I. Précisément parce que la puissance de Dieu est infinie, elle ne pouvait s'épuiser elle-même par l'acte d'une création quelconque, et quelque parfaite créature qu'elle produisît dans cet acte, elle restait pouvant produire mieux encore, et cela indéfiniment, puisqu'aucune créature ne serait jamais d'une infinie perfection. Or, comment accorder cela avec cette convenance des divins ouvrages qui exige, ce me semble, de la divine sagesse, si elle juge bon de créer le monde, d'y produire quelque part la plus haute perfection possible dans des créatures ?

C'est la communication de l'ordre surnaturel aux créatures qui accordera et réalisera ceci. La créature naturelle reste à sa place inférieure et dans sa qualité finie ; l'ordre surnaturel l'élève à une perfection aussi haute qu'il est possible, puisque c'est la participation même de la divinité. Et la créature arrive, par ce moyen, soit *quant au genre*, soit *quant au degré*, à la dernière perfection possible, au delà de laquelle Dieu même ne peut rien produire, puisqu'il ne peut rien produire au delà de lui-même.

Je dis *quant au genre*, car l'ordre surnaturel, pris dans son ensemble, est la communication de la vie divine, au-dessus de laquelle on ne peut rien imaginer, mais dans laquelle il y a des degrés de participation plus ou moins abondante ;

or, la même raison de convenance semble exiger aussi que Dieu produisît la plus haute perfection possible, *quant au degré*, dans une créature. Je dis qu'il a fait cela, et c'est dans l'Incarnation qu'il l'a fait ; car l'Incarnation du Verbe est la cime suprême de perfection, le dernier degré possible de cette participation à la vie divine, puisque c'est la créature élevée jusqu'à la personnalité même de Dieu.

S'il y a, dans ce qui précède, une raison de l'Incarnation, il faut dire que l'Incarnation se serait produite même quand l'homme n'aurait pas péché, et que le plan de l'Incarnation faisait partie du plan même de la création, de son plan primitif, et qu'il était, même dès lors, comme le sommet principal et dominant de ces montagnes de miséricorde que Dieu voulait élever en créant. C'est du reste ce qui me semble exprimé dans le poétique langage de l'Écriture : *Ab initio et ante sæcula creata sum, ante colles ego parturiebar*. Dans ce gracieux et splendide passage de l'Écriture, il me semble que la meilleure explication est celle qui voit dans le personnage qui parle et qui se dit créé, et cependant existant avant toute créature et assistant à toute création, la personne même de celui qui est appelé le premier-né d'entre les créatures, le Verbe incarné. Cette explication, outre qu'elle me semble de la meilleure doctrine et fondée en solide raison théologique, me paraît jeter sur le texte sacré, en cet endroit et en tant d'autres analogues, une lumière féconde et admirable qui nous y révèle une foule d'aperçus invisibles autrement.

* * *

II. Désormais, le Christ est toute vérité et toute lumière illuminant l'homme. Toute lumière rationnelle et tout bien naturel appartiennent au Christ, non seulement en droit, mais en fait, et sont possédés par le Christ qui les donne ; et s'il les possède et les donne, c'est comme biens non pas purement naturels, mais surnaturalisés ; de manière qu'en les donnant il se donne, c'est-à-dire il donne non pas un bien purement naturel, mais surnaturalisé et orné de la grâce.

Tout homme désire naturellement la vérité et le bien ; naturellement, c'est-à-dire non sans la grâce, mais sans la connaissance même du fait de la Rédemption et de la révélation, et sans l'audition effective de la prédication chrétienne ; il désire la vérité par un instinct qui vient de sa nature poussée par la grâce ; c'est ce que Tertullien appelle le témoignage de l'âme naturellement chrétienne. Or, la vérité, c'est le Christ connu ; le bien, c'est le Christ possédé. Donc, tout homme, même sans connaître la révélation, désire la vérité surnaturelle et le bien surnaturel.

Depuis l'acte par lequel Dieu a décrété la Rédemption, il n'y a rien eu dans le monde de vrai, d'honnête, de bon, soit dans l'ordre des actes, soit dans celui des idées, soit dans la vie des hommes, soit dans la philosophie des anciens, qui ne doive être attribué au Christ comme venant de sa vertu Rédemptrice, de sa grâce et de sa lumière surnaturelle.

Le désir du Christ Rédempteur, réparateur et consommateur de la perfection de la vie, existe dans tout homme qui vient en ce monde. Ce désir n'y est pas placé par la prédication de la foi, mais il est dans la condition même de l'homme tombé de l'ordre surnaturel, relevé *in actu primo*, et recevant *in actu secundo*, déjà même avant la connaissance du fait de la Rédemption, un gage de sa restauration qu'il est appelé à compléter du reste par sa foi.

L'homme quelconque, avant d'avoir reçu de fait la prédication de la foi révélée et les moyens institués par Dieu pour la sanctification des âmes, reçoit déjà tout un système de grâces, qui appelle, comme son complément et sa perfection, la prédication de la foi et les moyens institués pour sanctifier, mais qui, en attendant ces deux choses et à leur défaut, agit déjà surnaturellement en lui, pour le mettre en mesure d'arriver au même résultat et de parvenir à la foi surnaturelle.

Ces grâces, même dans cette situation, ont assez de vertu pour mettre l'homme en état d'accomplir des actes surnaturels. Par la même raison, n'avaient-elles pas assez de vertu pour mettre l'homme en état de saisir les motifs spécifiques

de l'acte de foi, et d'élever à cette dignité la connaissance qu'il avait du vrai Dieu?... L'acte surnaturel étant fait, l'homme n'était-il pas en mesure d'arriver à la justification et au salut?...

* * *

III. Tout homme naît déchu mais appelé à la restauration et entouré, circonvenu, assailli d'un système de grâces qui sont le premier effet de cette vocation et le moyen de la réaliser ; il naît, par conséquent, constitué dans un état qui n'est pas purement naturel, bien qu'il ne soit pas encore l'état surnaturel parfait, achevé, mais une inchoation de cet état que le Baptême et la foi devront achever en lui ; il naît dans l'ordre surnaturel, quoique son *état* personnel ne soit pas *l'état surnaturel complet*.

Le premier effet qu'il ressent de l'ordre surnaturel pour lequel il naît et qui le saisit dès son existence, n'est pas le Baptême, ni la foi, ni la justification, ni un acte conscient surnaturel, mais tout un système de grâces qui fondent, dès le premier instant de sa vie et sans cesse, sur lui, dont il n'est jamais privé, et dont aucune situation, pourvu qu'il soit *voyageur sur terre*, ne l'exempte.

Autant s'étend le péché, autant s'étend, de fait, l'influence réelle, efficace, de la Rédemption, la participation divine — quoique souvent incomplète et souvent repoussée — par la grâce (1).

Autant s'étend la nature humaine, autant la Rédemption ; et, comme pas un homme n'échappe à la condition d'être fils d'Adam, ainsi pas un n'échappe à celle d'être restauré en Jésus-Christ *in actu primo*, c'est-à-dire appelé à la justification par la grâce sanctifiante, et recevant de Dieu, dans ce but, la grâce actuelle, mais en tous cas se ressentant réellement de la Rédemption, et recevant *Influxum Christi*. Le seul fait d'être fils d'Adam et déchu en Adam est, dans l'ordre actuel, une raison suffisante à n'importe quel homme pour qu'il ait droit, non en vertu de sa nature ou de ses

1. *Rom.*, v, 12 sqq.

actes, mais en vertu de la Rédemption, à une communication effective et suffisante de la grâce capable de le conduire à la justification et au salut.

Toutes les fois que cette participation divine, par la grâce actuelle, n'est pas gravement contrariée dans son action et repoussée, *il faut*, de par la Sagesse et la Miséricorde de Dieu, qu'elle conduise, d'une façon ou de l'autre, l'homme qui l'a reçue à son terme, c'est-à-dire à l'état surnaturel parfait, à la grâce sanctifiante — quelle que soit la condition dans laquelle se trouve constitué cet homme, par rapport à la prédication ecclésiastique et aux moyens externes de justification établis par l'institution primitive de Dieu.

Dans cette situation, tout ce que l'homme fera de bon, sera fait avec la grâce et empruntera à cet élément divin une valeur surnaturelle quelconque, une relation quelconque avec l'ordre surnaturel ; et cet acte constituera une préparation à la grâce meilleure, un acheminement vers le terme.

*
* *

IV. Remarquez-le, je ne dis pas que la grâce laisse subsister la nature ; je dis, avec S. Thomas et la Tradition catholique, qu'elle la parfait, la complète, l'élève jusqu'à sa fin qui est surnaturelle, mais qui ne lui est pas si étrangère qu'on veut souvent le croire.

De même, je ne dis pas que la foi respecte et favorise la science, je dis qu'elle la contient, qu'elle la parfait, l'illumine, qu'elle vient s'ajouter à elle pour la compléter, comme quand Jésus-Christ est venu s'incarner dans le monde — *In propria venit*. Je dis que la science doit recevoir la foi, que nous devons prêcher à la science, la surnaturaliser, et ne pas nous renfermer dans nos études sacrées comme dans une prison ; nous avons été envoyés prêcher à toute créature — *Prædicate omni creaturæ* — c'est-à-dire diriger tout vers Jésus-Christ — *Omnia traham ad me ipsum* — restaurer tout en Jésus-Christ (1). Je dis que la foi contient la science, je veux

1. *Eph.*, 1.

dire que les vérités révélées contiennent toutes les vérités naturelles premières qui sont les principes supérieurs et premiers des sciences (1).

* * *

V. Une fois l'humanité élevée à la vie divine, à la participation de la nature divine par la grâce, l'activité humaine plonge par sa racine dans un ordre d'être supérieur à celui où elle était née, dans l'ordre surnaturel ; elle y puise des sucres plus excellents, une sève supérieure et vraiment divine qui, en pénétrant dans ses veines et en envahissant peu à peu tout son organisme, la transforme, la fait devenir elle-même un être réellement nouveau et divinisé, donne enfin à tous ses actes une vertu proportionnée à cette vie supérieure, une valeur nouvelle et vraiment infinie.

* * *

VI. Qu'est-ce que la nature isolée de la grâce ? Et que deviendrait-elle, si elle l'était effectivement ? Je sais bien que, même après la chute, la nature a conservé de grands biens qui sont de son domaine ; mais qui l'a encore empêchée de les perdre ou de les corrompre, sinon la grâce qui est la conservatrice des biens naturels et l'arome qui en écarte la corruption ? Que serait donc devenue la nature, si elle avait entièrement manqué, dans le fait, de cette préservation ? Nous ne pouvons l'apprécier au juste ; mais nous voyons bien, par la corruption qu'engendre le naturalisme théorique dont les doctrines modernes sont pleines, quelle effroyable et complète corruption aurait engendrée ce naturalisme pratique, s'il avait existé quelque part, je veux dire si l'humanité avait été, de fait, en quelque temps ou en quelque lieu que ce soit, privée de la préservation qui résulte pour elle de son état surnaturel ; car je dis que jamais et nulle part elle n'en a été et n'en sera privée ; si une seule fois et un seul instant elle l'était, les biens qu'elle conserve tomberaient en poussière instantanément.

1. V. *Œuvres complètes*, t. III, l. III ; *La foi*, ch. V, VI, VII, VIII ; *La foi et la science*.

* *

VII. *Qualis sit natura sine gratia* (1)? L'homme sans la grâce serait exclu à tout jamais de la vie divine par la même nécessité qui tient hors de la vie humaine tout être qui n'y est pas né. De même qu'un être inférieur ne peut passer la frontière de sa nature, devenir homme ; ainsi l'homme sans la grâce ne peut entrer dans la vie divine : *Nisi quis renatus fuerit... non potest introire in regnum cælorum.*

* *

VIII. L'ordre purement naturel n'existe pas, non seulement de droit, en ce sens que Dieu désire, exige et a droit que tout, dans l'ordre des êtres, des choses, des substances, et dans l'ordre des événements, des faits, des actes, soit rapporté à sa gloire d'une manière surnaturelle ; mais même de fait, en ce sens qu'il n'y a, dans les mêmes ordres, rien de bon et d'honnête qui n'ait avec la gloire de Dieu un rapport surnaturel quelconque, mais actuel et réel.

* *

IX. En nous, par la grâce, comme en Jésus-Christ par l'Incarnation, bien qu'à un degré éminemment inférieur, il y a union de la nature divine avec la nature humaine. L'union hypostatique est donc le type que reproduit et peut-être la limite extrême de perfection vers laquelle tend l'union mystique, finie et perfectible, augmentable, de l'homme avec Dieu par la grâce.

Ce n'est pas que ces deux unions soient de même ordre, et ne diffèrent que par le degré d'intimité, ni que l'union de l'homme à Dieu, par la grâce, tende à devenir, en se consommant, hypostatique ; il n'y a pas entre elles identité d'espèce et d'ordre, mais analogie.

1. *De vocatione gentium*, l. I, c. 19, n. 40.

II

LA GRACE ET LA CRÉATION INANIMÉE

I. Pourquoi nous dit-on que la création, même cette création extérieure privée de sens et de connaissance, souffre violence et gémit, qu'elle est dans un enfantement douloureux, et qu'elle attend une délivrance ?

C'est qu'ayant été faite pour servir aux justes et à leurs saintes œuvres, et pour être ainsi sanctifiée par cet usage béni, et rapportée avec l'homme son chef et son roi, et avec Jésus-Christ chef et roi de l'humanité, à Dieu même par l'ordre surnaturel ; elle répugne de se voir si souvent, si ordinairement employée au péché et asservie au démon, qui la détourne à ses usages maudits, et la plie, malgré elle, malgré sa destination première et sa tendance, à servir ses œuvres de ténèbres. Il lui répugne que, de toutes ces belles créatures, dont le type a été tiré de Dieu même, qui portent son vestige, dont aucune n'a été faite sans le Verbe, que Dieu, après les avoir faites, a déclarées bonnes, et dans lesquelles la divine Sagesse s'est jouée et complue, y trouvant partout la réalisation d'une idée éternelle, une destination céleste ; il lui répugne, dis-je, que de toutes ces belles créatures, la perversité de l'homme, poussée par celle bien plus grande du démon, fasse les instruments et les occasions, la matière même du péché. Il y a là un véritable esclavage de la créature, une véritable possession du démon....

Ne fallait-il pas arracher la création au démon, et n'était-ce pas la délivrance qu'attendait la créature ? Cette délivrance, elle l'attendait et elle l'a reçue de Jésus-Christ qui, ayant, comme Verbe, créé toutes choses, doit, comme Rédempteur, régénérer toutes choses, et à qui, soit comme Verbe soit comme Rédempteur, appartient la fonction de rétablir l'ordre du monde, et de retourner toute créature vers sa fin. La création matérielle entière semble le sentir et le manifester dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ...

Et c'est pourquoi encore nous voyons l'Église, qui a pour mission de relever tout en Jésus-Christ, et de remplir de lui

toutes choses, rétablir sur tous les points de la création ce saint usage de la matière; et ainsi la délivrer du démon, par le choix qu'elle fait des éléments les plus exquis de la création pour matière des sacrements, par les objets qu'elle fait servir au culte et à la piété, par les bénédictions liturgiques qu'elle accorde, en une foule de circonstances déterminées, aux créatures matérielles et aux objets dont se sert l'homme, enfin, pour tout embrasser, par le saint usage qu'elle nous recommande de faire de toutes choses, et par l'offrande qu'elle-même en fait à Dieu dans ses prières publiques et qu'elle nous apprend à lui en faire aussi.

Ainsi, toutes ces bénédictions pour diverses substances que contient le Rituel; ainsi, cette belle formule de bénédiction de l'eau et du sel — *Creatura salis, creatura aquæ*, dans la cérémonie *ad faciendam aquam benedictam*, où il est dit, entr'autres choses : *Deus qui ad salutem humani generis, maxima quæque sacramenta in aquarum substantia condidisti*; ainsi et surtout, ces magnifiques prières liturgiques du Samedi saint, par lesquelles l'Église bénit l'eau, en rappelant toutes ses gloires, toutes les fonctions qu'elle a eues dans l'ordre surnaturel, et tout ce que Dieu, par elle, a fait pour l'homme; et cet exorcisme de l'eau contenu dans le Rituel, à la bénédiction de l'eau baptismale.

Remarquez, dans toutes ces bénédictions liturgiques du Rituel, la prédilection de l'Église pour le doux nom de créature qu'elle donne aux choses qu'elle bénit, et le rapport qu'elle y indique toujours avec l'ordre surnaturel : *Creatura salis, creatura aquæ* — *Has primitias creaturæ tuæ* (benedictio super fruges) — *Creatura carnis* (benedictio agni paschalis) — *Ovorum creatura* — *Creatura olei*. Remarquez l'accouplement des deux mots de créateur et de sanctificateur dans beaucoup de ces formules saintes; remarquez enfin, dans l'Église, les usages multiples de l'eau et de l'huile...

*
**

II. Jésus-Christ étant essentiellement le chef de la grâce, et le roi de l'ordre surnaturel, dire qu'il possède une chose, c'est dire qu'il a élevé cette chose à l'ordre surnaturel.

Or, cette possession, cette propriété de Jésus-Christ, s'étend à tout ce qui est bon, même dans l'ordre naturel.

Cette propriété de Jésus-Christ n'est pas seulement un droit qu'il faille réaliser, ou que nous ayons le devoir de réaliser; ceci serait Pélagien. Mais c'est un fait. Jésus-Christ règne, possède, a tout restauré: *Portans omnia verbo virtutis suæ... Quem constituit hæredem... Instaurare omnia in Christo.*

Les propositions théologiques tirées de l'Écriture ou de la Tradition, définies ou seulement certaines théologiquement, qui énoncent en ce sens la royauté ou la propriété de Jésus-Christ surtout, sont absolument universelles et sans aucune clause restrictive: *Hæres universorum... Portans omnia... Instaurare omnia.* Donc, non seulement tous les hommes, mais toutes les choses et tous les actes y sont, selon leur capacité.

La seule restriction qu'on puisse concevoir à cette propriété de Jésus-Christ et, par conséquent à cette élévation de tout acte à la dignité d'acte surnaturel, est celle qui proviendrait du péché, parce que le péché introduit dans l'acte un élément mauvais qui chasse Jésus-Christ.

* * *

III. Vous ne voyez pas le rapport qu'il y a entre les êtres les plus humbles de la création et l'ordre surnaturel? Ce rapport existe pourtant, et n'est pas un rapport éloigné et imaginaire. Ces êtres ont, comme tous les autres, la gloire de Dieu et le bonheur des élus pour fin dernière; c'est dans cette direction qu'ils vont tous, et le chemin qu'ils suivent pour y arriver a beau traverser toutes les autres sphères, tous les autres ordres de créatures auxquelles ils se rapportent immédiatement et pour lesquelles ils ont été faits, ce chemin n'en est pas moins direct; et le dernier élément de la création, emporté par les êtres plus dignes et plus élevés au service desquels il est consacré, s'en va tout droit se rattacher à cette fin dernière et sublime de toutes les œuvres de Dieu.

* * *

IV. Saint François d'Assise et les autres saints, qui ont tant aimé les créatures inférieures et décrit la présence de Dieu en elles, n'ont été en ceci que les théologiens, les docteurs de ce bel enseignement qui nous montre toute créature rattachée par la grâce à Jésus-Christ, à l'ordre surnaturel, et déifiée *secundum mensuram donationis Christi, secundum propriam virtutem*. Et si S. François d'Assise semble avoir été, de tous les saints, celui qui a le mieux saisi et décrit cette idée, c'est que la famille religieuse et théologique dont il est le père a eu précisément pour vocation de mettre en lumière et de répandre dans l'Église cette belle doctrine.

C'est une doctrine de S. Thomas, qu'il y a un amour et une inclination vers Dieu, même dans les êtres privés de raison; et si vous m'objectez que l'amour suppose la connaissance, S. Thomas vous répond que ces êtres sont mus et inclinés par un être supérieur doué de cette connaissance, et dont la connaissance supplée à ce qui leur manque et dirige vers leur fin les puissances qui sont très réellement dans ces êtres.

III

LA GRACE ET LES ACTES HUMAINS

I. Saint Paul nous compare à des sauvageons greffés sur Jésus-Christ; ce n'est pas nous qui sommes le tronc, mais Jésus-Christ; nous n'avons plus de sève que celle qui nous vient de lui, et si l'arbre produit des branches au-dessus de la greffe, ces branches poussent sur Jésus-Christ même, qui est le tronc. Quant à nous qui sommes placés plus haut, comme toute greffe, nous avons bien encore notre nature, mais élevée, perfectionnée, fécondée dans l'ordre surnaturel: *Gratia non tollit sed perficit naturam*. Que le rameau soit si loin qu'on voudra du tronc de l'arbre, qu'importe, toute sa sève vient toujours de l'arbre en droite ligne, et il faut qu'il produise des fruits dans le même ordre et de même

nature que cette sève. Nous n'avons plus qu'un moyen de nous soustraire à l'invasion de cette sève dans notre activité, dans nos puissances, dans nos actes, c'est le péché.

Toutefois, il ne faut pas exagérer cette doctrine, et on doit prendre bien garde de dire que la nature a perdu toute énergie propre pour le bien ; ceci serait l'hérésie de Baïus. Tel professeur de dogme, pour avoir mal étudié et compris les propositions de Jansénius, de Baïus et de Quesnel, en a confondu une — la principale — avec notre doctrine qui est tout opposée : Là où les jansénistes disent : « La nature humaine a été tellement affaiblie par le péché originel, qu'il ne lui reste aucune force propre pour le bien, qu'elle est incapable de faire même le bien naturel, » nous disons : « Non seulement la nature humaine, quoiqu'affaiblie par le péché originel, n'a pas perdu toute force pour le bien, et se trouve encore capable de faire quelque bien naturel, mais encore c'est sa force propre que la grâce vient saisir, élever et compléter, pour la rendre capable de bien surnaturel ; tellement même que l'activité humaine, ainsi prévenue et fortifiée par la grâce toujours présente à elle, fera des actes ayant une valeur surnaturelle toutes les fois qu'elle fera des actes bons d'une bonté naturelle non viciée par le péché ; tellement encore qu'elle ne peut plus agir bien dans l'ordre naturel, sans que la grâce ici présente donne à son acte une certaine valeur surnaturelle — ne pas confondre surnaturel avec méritoire — je veux dire un rapport avec le salut ; et qu'il est impossible de se soustraire à l'action de la grâce toujours présente, autrement qu'en péchant, ou en la repoussant, par un acte de refus et d'exclusion de la volonté, acte qui est le péché contre le St-Esprit et qui empêche l'action d'être bonne surnaturellement.

Ainsi, partout où le péché n'est pas, la grâce y est. N'est-ce pas très conforme à l'idée que nous donne S. Paul et, d'ailleurs, toute la théologie, de l'universalité de la Rédemption, de la restauration de toutes choses en Jésus-Christ⁽¹⁾, et de l'abondance de la grâce partout où n'est plus le pé-

1. *Ephés.*, 1, 10.

ché (1) ; et peut-il exister un terrain qui n'appartienne ni au démon — puisqu'il n'y aurait sur ce terrain aucun péché, aucun germe mauvais — ni à Jésus-Christ — puisqu'il n'y aurait sur ce terrain aucune valeur surnaturelle ? Cette doctrine me répugne et me semble ne pas se distinguer du naturalisme dont la prétention est que, dans l'ordre actuel, une chose peut être bonne sans que le principe surnaturel y soit admis, y soit mêlé, y intervienne d'une façon quelconque, mais toujours de façon à en écarter le démon qui entretrait bien vite, s'il n'y sentait pas Jésus-Christ.

La royauté universelle de Jésus-Christ est un fait incontestable ; or, elle n'existe pas, s'il y a *quelque chose de bon* qui n'appartienne pas à Jésus-Christ comme auteur et consommateur de notre foi ; car alors elle n'est plus universelle, et il y a un domaine qui échappe à sa royauté. Tout ceci me semble évident, incontestable, rigoureusement tiré des principes théologiques ; plus j'avance, plus j'y pense, plus aussi je vois, je sens cette doctrine avec évidence et avec force.

Notez bien qu'on ne peut pas dire : « un acte bon naturellement et sans bonté surnaturelle appartiendrait à Dieu créateur de la nature, sans appartenir à Jésus-Christ auteur de la grâce ; » car c'est Jésus-Christ, comme auteur de la grâce, qui a la royauté universelle, il porte *tout* par sa vertu qui est la vertu surnaturelle (2) ; toutes choses — c'est-à-dire tout ce qui, n'étant pas vicié par le péché, a encore sa valeur naturelle — sont relevées en lui (3) ; tout ce qui est à Dieu son Père, c'est-à-dire au créateur, c'est à lui — *Omnia tua mea sunt* — et son Père lui a donné tout ce qu'il possède lui-même.

J'estime que cette doctrine est la pierre de touche du théologien ; surtout, dans le temps actuel où les idées catholiques sur l'ordre surnaturel ont été si élaborées par la controverse, je ne tiendrais pas pour théologien celui qui me

1. *Rom.*, V, 20.

2. *Hebr.*, 1, 3.

3. *Eph.*, 1, 10.

dirait : « Un acte humain peut, dans l'ordre présent, être bon et sans péché, et cependant n'avoir aucun rapport avec l'ordre surnaturel, aucune valeur surnaturelle ; » car ce serait dire : « Il y a quelque chose de bon qui n'est pas à Jésus-Christ, il y a un endroit où le péché n'est pas et où la grâce n'est pas non plus. » Voilà ce qui me répugne !

*
* *

II. Par le fait même de la volonté salvifique efficace, sérieuse et universelle de Dieu, par le fait de la Rédemption étendue à tous les hommes, et de l'universalité de l'élévation à l'ordre surnaturel et du don fait à tous de la grâce suffisante pour le salut, il est de l'essence de la situation actuelle de l'homme sur la terre d'être constitué dans l'ordre surnaturel ; il y est constitué essentiellement par le fait même de son existence, et ne peut ni s'y soustraire, ni rien faire qui soit indifférent à cet ordre. Car « la moralité des actions humaines consiste en ce que l'homme peut faire bien ou mal dans l'ordre où il est placé, mais point du tout en ce qu'il peut changer cet ordre ; car on sent assez que toutes les essences sont invariables... (1) »

*
* *

III. La moralité des actions humaines s'exerce et prend sa valeur dans l'ordre où il est placé. Si donc j'ai prouvé que l'ordre purement naturel n'existe pas, n'a jamais existé pour aucun homme, j'ai prouvé qu'il n'y a jamais eu une seule action de l'homme, un seul acte humain qui n'ait eu qu'une valeur morale naturelle.

*
* *

IV. Ripalda donne une très bonne doctrine (2), lorsqu'il prouve, d'après S. Augustin (3), que la nature humaine, dans

1. J. de Maistre, *Œuv. inédit.*, p. 470.

2. *Ibid.*, t. III.

3. *Ad Jul.*

l'état actuel, peut, même sans la grâce, faire des choses qui soient bonnes d'une bonté naturelle, mais que, de fait, la nature n'étant jamais dénuée de la grâce actuelle, il n'y a pas d'actes bons qui ne le soient que d'une bonté naturelle (1).

C'est la thèse qu'il n'y a pas d'actes indifférents au salut. Ainsi, pas de milieu entre l'acte surnaturel et l'acte coupable. Dans l'abstrait il pourrait y avoir ce milieu ; mais S. Augustin, parce qu'il ne considère l'homme que dans le concret, c'est-à-dire dans son état actuel où il a toujours la grâce, repousse ce milieu.

Au temps des Pélagiens, on ne pensait pas à la question des scolastiques, de savoir si l'homme pourrait, dans le cas purement imaginaire où il n'aurait pas toujours la grâce, faire des actes bons d'une bonté seulement naturelle ; c'est qu'on n'examinait l'homme que dans son état actuel. Or, c'est ce qui a trompé Pélage, selon S. Bonaventure (2) ; c'est que, voyant l'homme capable toujours de se diriger toujours vers le salut, il n'a pas compris que cela vient de ce qu'il a toujours la grâce ; il a donc attribué cela à la nature, tandis que cela venait de la grâce.

*
* *

V. La doctrine qui tient qu'il y a des actes moralement bons et indifférents à l'ordre surnaturel, assurément n'est pas une doctrine condamnée ; assurément, elle a pour elle des théologiens. Il est remarquable, cependant, que la plupart de ceux chez qui on la trouve, ne font que mentionner ces actes moralement honnêtes, et n'établissent pas positivement une thèse prouvant qu'ils existent. Ils ne diront pas, par exemple, positivement : « Il y a des actes bons d'une bonté purement naturelle et qui n'ont aucun rapport avec l'ordre surnaturel. » De même, on ne trouvera, je crois, nulle part la négation de la doctrine qui affirme que « tous les actes bons de l'homme ont une valeur quelconque dans

1. *Revue des Sc. Eccl.*, Févr. 1872, p. 123.

2. In II, sent. D. 28, a. 2, q. 2.

l'ordre surnaturel, et un rapport quelconque avec la grâce. » Mais, en général, on trouvera seulement ces actes mentionnés transitoirement, indirectement et dans deux cas, savoir :

1^o Quand les théologiens veulent défendre la doctrine de l'Église contre Baïus, et prouver que tous les actes des infidèles et des pécheurs ne sont pas des péchés, et qu'ils peuvent encore faire des actes qui soient bons d'une bonté naturelle. Or, nous aussi, nous admettons très bien cela, et nous enchérissons encore en disant : Bien plus, ces actes naturels ont même un rapport avec l'ordre surnaturel ; et, bien qu'ils pussent — en droit — être faits sans la grâce, ils ne le sont pas — en fait — sans elle. Le théologien Schouppe ne dit que cela.

2^o Quand ces théologiens distinguent les diverses espèces d'actes classés d'après leur moralité, alors ils mentionnent l'acte bon d'une bonté purement naturelle — Ballerini entre autres — ils n'établissent pas qu'il y en a réellement, mais ils se placent dans l'hypothèse, et, comme cette question a pour elle d'ailleurs des théologiens pour la supposition où elle serait vraie, ils font mention de cette classe d'actes. Mais *non omnis hypothesis est thesis*, et, dans la plupart des cas, on pourrait ajouter à cette mention un simple mot — qui ne changerait nullement le sens de l'auteur et qui souvent le confirmerait, surtout Ballerini—savoir, le théologien dit : *Actus mere naturaliter honesti* ; partant, on peut ajouter : *Si qui existant hujusmodi, quod non absurde a pluribus negatur*. Quelquefois même cette réserve est ajoutée positivement, par exemple chez le P. Hurter (1).

Suarez lui-même qui, avec son École, défend la doctrine de l'existence d'actes bons purement naturels, contient tous les principes sur lesquels s'établit la doctrine contraire (2).

* * *

1. *S. Patrum opuscula select.*, t. XVI, p. 47.

2. Ripalda, *De ente supernaturali*, passim, surtout t. II, renferme la même doctrine. — *La Revue des Sciences Ecclésiastiques* de Lille résume bien, par la plume du P. Desjardins, la doctrine de Ripalda qui est notre doctrine : t. XXV, 1^{er} semest. 1872.

VI. Vous me direz : Mais l'homme est libre de donner à tel acte bon qu'il fait, une fin purement naturelle, ou la fin surnaturelle ; il n'est pas nécessaire ni obligatoire pour lui qu'il dirige son acte vers celle-ci, il peut ou l'exclure, ou simplement s'abstenir de la vouloir.

Je réponds : la fin surnaturelle n'est pas facultative pour l'homme ; elle est d'obligation. Ce n'est pas seulement tel acte qui est tourné vers elle, c'est l'homme tout entier, c'est son activité entière ; l'acte qui résulte de cette activité et qui est *l'homme entier agissant*, sera donc tourné comme *l'homme* et comme son *activité*, vers la fin surnaturelle. L'homme ne peut détourner son acte d'elle sans s'en détourner lui-même, comme il arrive quand il pêche ; ceci soit dit pour l'acte par lequel il exclurait la fin surnaturelle. Quant à l'acte par lequel il s'abstiendrait seulement : ou bien cet acte est une exclusion, et il rentre dans la première catégorie, ou bien il n'est qu'un manque d'avertance actuelle à la fin surnaturelle, et alors il n'empêche pas l'acte d'être dirigé vers la fin surnaturelle, puisque l'avertance actuelle n'est pas requise, il suffit de la direction habituelle des puissances ; or, les puissances de l'homme sont dans une *habitude* de direction vers la fin surnaturelle.

* * *

VII. Assurément, l'homme a gardé la puissance de faire des actes bons, et cette puissance, il la tient non de la grâce, mais de la nature qui est bonne et que le péché n'a pas pervertie au point de la rendre ou mauvaise en elle-même ou entièrement impuissante pour le bien. Ceci est non seulement défini par l'Église, mais senti par l'expérience et par le sens intime de l'humanité. Mais s'il plaît à Dieu, toutes les fois que la nature fera quelque chose de bien, d'y verser en outre une bénédiction surrogatoire, laquelle, loin de détruire la puissance naturelle ou l'acte bon qui est son fruit, s'y ajoute pour l'enrichir ; s'il plaît à Dieu de faire surabonder la grâce là où le péché ne l'empêche pas d'arriver ; s'il plaît à Dieu d'élever en Jésus-Christ et jusqu'à l'ordre surnaturel

cet acte bon naturellement, toutes les fois qu'il se produit, en quoi blesse-t-il la nature? En quoi lèse-t-il quelque chose de nos droits? En quoi cette doctrine contredit-elle quoi que ce soit de la théologie catholique? En quoi déprécie-t-elle ou notre nature ou la grâce de Dieu? Au contraire; elle les relève toutes deux, et elle est en harmonie avec tout l'ensemble de la foi.

* * *

VIII. Depuis que le genre humain tout entier est tombé avec Adam, le libre arbitre de l'homme, quoiqu'affaibli par la chute, n'est cependant pas détruit, et nous portons en nous-mêmes, indépendamment de la grâce qui nous a été rendue par la miséricordieuse bonté de Dieu et par suite des mérites de Jésus-Christ, une nature assez forte, non pas pour se conduire sans chute et pour faire tout bien naturel de son ordre, de sa sphère, mais pour faire quelque bien appartenant à cette sphère. Il est vrai, l'homme n'a pas été seulement dépouillé des dons naturels, mais encore atteint par la chute, blessé dans ses dons naturels comme l'enseigne S. Augustin, déchu de ce que pouvait la nature *quantum ad sufficientiam operativæ virtutis* (1); mais dans cet ordre il n'a perdu qu'en partie la force, du bien, et il a gardé assez de force pour faire encore des actions qui aient une valeur morale naturelle, et tendent à la fin naturelle.

Si donc, même dans l'état de déchéance où nous sommes, nous étions destitués de la grâce surnaturelle, nous pourrions autre chose que des fautes, et quelques-unes de nos actions pourraient encore avoir leur valeur morale et leur honnêteté naturelle. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les propositions définies par l'Église contre les pélagiens et tirées de S. Augustin, affirmant l'impuissance radicale de la nature, mais seulement pour l'ordre de la grâce; c'est ce qu'enseigne très clairement S. Thomas; enfin, c'est positivement ce que l'Église a défini contre Baïus et Jansénius.

Nous gardons donc, avec notre nature non pas intègre

1. S. Th., I, 2, q. 109, a. 2.

mais déchue et blessée, la puissance de produire des actes naturellement bons, et si l'élément surnaturel de la grâce ne nous est pas rendu, notre puissance s'exercera en produisant des actes dont la bonté sera purement naturelle et sans aucune proportion avec l'ordre surnaturel auquel ces actes ne pourront ni nous conduire ni même nous disposer. Car il est défini contre les semi-pélagiens que nulle puissance humaine ne peut produire un acte qui exige ou qui mérite même la première grâce. Mais il se pourra aussi que tout en ayant, dans notre nature considérée en elle-même, assez de puissance pour cela, nous ne fassions rien cependant qui soit purement honnête et dont la moralité ne soit que naturelle.

IV

PENSÉES DÉTACHÉES

I. On nous accuse d'être les ennemis de la *nature*, en tant que nous prêchons l'insuffisance des dons naturels, la nécessité de la grâce et l'élévation à l'ordre surnaturel; les ennemis de la science, en tant que nous prêchons une foi surnaturelle, des mystères incompréhensibles, et la soumission nécessaire de l'intelligence à la révélation.

* * *

II. L'une des notions fondamentales du traité de la grâce est celle des rapports exacts et précis dans lesquels la nature et la grâce, le principe naturel et le principe surnaturel, sont établis vis à vis l'un de l'autre, quand Dieu les unit par l'élévation de l'homme à la vie divine.

Or, l'histoire de ces rapports paraît être le sujet traité par S. Jacques au chapitre premier de son *Épître catholique* ⁽¹⁾, où il semble montrer le bien naturel comme piédestal et *substratum* du bien surnaturel. On retrouve cette même pensée dans toute son *Épître*.

S. Thomas a très bien déterminé ces rapports, en établis-

1. Vers. 17, sqq.

sant, comme base de toute cette théorie, ce principe que la grâce n'exclut pas, ne détruit pas et n'affaiblit pas la nature, mais la complète et la perfectionne.

* * *

III. L'homme n'a pas, *dans la nature*, le sentiment de la nécessité du surnaturel, car ce sentiment serait le surnaturel même qui deviendrait ainsi un élément de la nature; mais il a le sentiment de *l'insuffisance du naturel*, ce qui est bien différent, et ce qui ne répugne pas à la distinction des deux ordres.

* * *

IV. Certaines choses surnaturelles, très grandes en elles-mêmes devant Dieu et devant la foi, apparaissent aux regards humains très petites et même imperceptibles. C'est que toute leur grandeur est du côté du ciel, et à l'intérieur. — Comme un beau palais qui a deux faces, une très humble sur la rue d'où elle est vue des hommes affairés des choses du monde, l'autre au dedans, ayant vue sur la campagne et se faisant apercevoir au loin où est le grand air, le plein soleil, la nature splendide et la paix des solitudes.

* * *

V. Comment décrire cette transfiguration divine et cette fécondation dans l'ordre surnaturel de l'acte humain, de la vie humaine, de l'être humain tout entier; cette première phase, cette première période de la glorification céleste, de la divinisation !

* * *

VI. Il faudrait insérer la vie de S. Augustin et celle de Ste Thérèse, écrites par eux-mêmes, intégralement dans le traité de la grâce, tant elles sont, toutes deux, un admirable, immense et complet argument de l'action de la grâce dans l'âme humaine,

* * *

VII. L'éponge, noyée dans l'océan, n'y est pas plus imbibée d'eau, que l'être et l'existence de l'homme ne le sont des dons surnaturels de Dieu.

*
* *

VIII. Nos corps n'ont-ils pas l'honneur de servir à nos vertus, de se soumettre et de servir de matière à notre pénitence, de servir aussi d'instrument à l'âme pour recevoir, par leurs sens, la vérité divine apportée par la parole humaine, ou même pour porter à d'autres, par la prédication, cette même vérité divine, pour percevoir les témoignages que Dieu nous donne de lui-même et de sa grâce, soit par le spectacle de la nature, soit par les miracles, soit par les autres mille voies que Dieu suit pour venir à nous? N'est-ce pas là leur plus éminent emploi, au-dessus des fonctions de la vie animale? Enfin n'ont-ils pas l'honneur de recevoir l'Eucharistie, et, par cette communication directe qu'ils prennent au corps et au sang de Jésus-Christ apporté à eux en nourriture, de s'unir on ne peut plus directement à la source première de tout surnaturel !

CHAPITRE IV

La grâce chez les infidèles.

I

LA GRACE CHEZ LES INFIDÈLES

I. La foi n'est pas la grâce première, ceci est défini contre Quesnel (propos. XXVI, XXVII, XXIX) et contre le concile de Pistoie (propos. XXII). Ainsi, le surnaturel existe, là même où n'existe pas la foi. Nous savons du reste, par la V^e des propositions condamnées par Alexandre VIII, en 1690, que nul homme, même infidèle, n'échappe à l'influence salutaire de la Rédemption, ou, ce qui revient au même, que tout homme, dans quelque état soit-il, reçoit une grâce mouvant sa volonté, et par laquelle il peut se préparer à la justification et, par conséquent, à la foi ; car la foi doit toujours précéder la justification.

Il serait donc janséniste de croire que l'homme ne peut recevoir aucune grâce sans la foi et hors de l'Église, ou que la volonté de quelque infidèle que ce soit est nue et dépouillée surnaturellement, c'est-à-dire dépouillée de toute ressource surnaturelle, ou qu'il ne peut en aucune façon se préparer à la foi et à la justification, ou enfin qu'il est incapable, par sa situation même, *de faire aucun acte ayant aucune valeur surnaturelle*. Ceci est une conclusion théologique découlant rigoureusement de la foi définie et de ce qui vient d'être établi.

Cette doctrine découle aussi du dogme de la Rédemption en tant que, comme la foi nous le dit, Dieu veut le salut de

tous les hommes, et fait, pour le procurer, tout ce qui est nécessaire, et que Jésus-Christ est mort pour toutes les âmes sans exception, et leur envoie une part de la vertu de son sang suffisante pour les sauver, si elles font, de leur côté, ce qu'elles peuvent, quelle que soit leur situation. Car cette doctrine s'applique même aux infidèles qui n'ont jamais entendu parler du christianisme ; et S. Thomas ⁽¹⁾ croit tellement à la possibilité du salut, et par conséquent de la justification, et par conséquent des actes surnaturels pour ces infidèles, que, selon lui, Dieu leur enverrait plutôt un ange, *si c'était nécessaire*, que de les laisser damner — je dis : si c'était nécessaire ; car, ajoute M. Nicolas, ce n'est pas nécessaire ⁽²⁾ ; Dieu leur donne tous les moyens nécessaires de se sauver sans miracle et sans sortir de leur position ; et S. Thomas dit bien aussi ⁽³⁾ que des âmes ont pu être sauvées par la *foi implicite* aux vérités nécessaires, en dehors même de la prédication chrétienne. On trouve la même doctrine dans le cours de théologie de Migne ⁽⁴⁾ et dans bien d'autres que je ne puis citer. J'ajoute seulement le traité célèbre *De vocatione omnium gentium*.

La grâce parvient donc jusqu'à ces infidèles, jusqu'à toutes les âmes, même privées de la foi. Et pourquoi faire leur parvient-elle, sinon pour armer surnaturellement leur volonté, pour leur donner capacité de se préparer à la foi et à la justification par des actes bons auxquels cette grâce, présente en eux, ajoutera une valeur surnaturelle par le fait même qu'elle y coopérera, et auxquels Dieu aura égard pour les amener à la justification et au salut. C'est en ce sens que toute âme, selon Tertullicien, est *naturellement chrétienne*, naturellement, c'est-à-dire même sans l'action extérieure de la prédication apostolique, mais non sans l'action intérieure de la grâce ; au contraire, toute âme reçoit quelque part aux mérites de Jésus-Christ et à l'influence de la Rédemption.

1. *De Veritate*, q. 14, a. 1, ad. 2.

2. *Étud. philos.*, t. III, ch. XIV.

3. *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. 2, a. 7, ad. 3.

4. T. II, p. 1152.

Du reste, toute âme qui peut pécher, peut faire des actes surnaturels ; car pour pécher il lui faut repousser une grâce qui lui était donnée en vue de l'aider à éviter le péché, et dont elle aurait pu user par conséquent pour faire l'acte surnaturel opposé, savoir, pour repousser la tentation.

Autrement, son péché ne serait pas un péché théologique, c'est-à-dire offensant Dieu ; mais une sorte de péché philosophique, qui me paraît identique à ce péché philosophique dont l'existence est affirmée par la deuxième proposition condamnée par Alexandre VIII.

Donc, toute âme capable d'actes humains, c'est-à-dire d'actes délibérés, en quelque situation qu'elle soit, est capable d'actes surnaturels, et reçoit la grâce pour se préparer à la foi et à la justification.

II. Fondés sur les mêmes raisons et sur les mêmes témoignages dogmatiques, des théologiens de bonne note et en bon nombre enseignent ce que Faber, dans son livre sur le *Saint-Sacrement* (1), appelle *l'ubiquité de la grâce* ; c'est-à-dire que, selon eux, comme *toute âme humaine* reçoit la grâce, elle la reçoit aussi *à tout moment et dans chaque exercice qu'elle fait de son activité*, c'est-à-dire *pour chacun de ses actes*. En sorte que, non seulement il n'y a pas d'âme dépourvue de la grâce, mais il n'y a pas d'instant ni d'acte où une âme quelconque soit dépourvue de la grâce.

Une raison puissante et une explication solide et théologique de cette opinion, c'est que les grâces actuelles données aux âmes, ne sont pas seulement des dons sans cesse répétés de Dieu, mais indépendants l'un de l'autre et isolés sans connexion entre eux ; mais ces grâces, coulant dans ces âmes, résultent : 1^o d'un fait unique et général, qui est la vocation de chacune de ces âmes à l'ordre surnaturel et au salut, vocation qui oblige Dieu à verser en elles sa grâce nécessaire pour les conduire vers cette fin ; 2^o d'une habitude intérieure et générale, au sens scolastique du mot *habitus*, c'est-à-dire d'un *état* dans lequel ces âmes sont constituées vis-à-vis du surnaturel en conséquence de cette

1. T. II, l. III, sect. v, p. 56.

vocation et de la Rédemption de Jésus-Christ ; sans doute cet état n'est pas ce que nous appelons proprement en théologie l'*état de grâce* ou de justification, mais c'est cependant un véritable état surnaturel.

Il est certain que l'état de pure nature n'existe pour aucune âme humaine ; il faut donc dire que toute âme humaine est dans un *état surnaturel*. Quel est cet état surnaturel ? Nous en obtenons la formule, si nous prenons, comme c'est le devoir du théologien, la contradictoire de la V^e des propositions condamnées par Alexandre VIII, ce qui nous donne à peu près la formule suivante : Tous les fidèles reçoivent une influence de Jésus-Christ, de laquelle il résulte que leur volonté n'est pas nue et désarmée, mais qu'au contraire elle est armée de la grâce suffisante. Il semble bien clair, après cela, que cette influence sous laquelle est tout homme, est continuelle, qu'elle est un état ; elle suppose une sorte d'union avec Jésus-Christ comme chef et source de vie, union qui, du côté de l'âme infidèle, est loin d'être parfaite, mais suffisante pour que la grâce entre sans cesse dans cette âme, pour que Jésus-Christ soit continuellement à la porte de cette âme, y frappant, comme il dit lui-même : *Sto ad ostium et pulso*. Remarquez le mot *sto* qui exprime un *état*, et le mot *pulso* qui exprime un *acte*, l'*état surnaturel* dont je parle, et l'*acte répété* par lequel Dieu donne la grâce actuelle.

Il s'en suit, et c'est ce que disent ces théologiens, que cette âme, se trouvant dans cet état et sous cette influence, tout acte bon qu'elle fera, outre sa valeur naturelle qu'il a comme l'*acte humain*, aura encore une certaine valeur surnaturelle, par la miséricorde de Dieu, en vertu de l'état de cette âme et de la grâce qui a coopéré avec elle, élevant son activité et l'acte qui en résulte jusqu'à l'ordre surnaturel. Le surnaturel sera donc partout, excepté là où le péché l'empêche de pénétrer ; et il n'y a que le péché qui puisse l'empêcher d'être quelque part ; et puisque tout acte humain n'est pas péché, même dans le pécheur et dans l'infidèle — ceci est de foi en vertu d'une foule de propositions contradictoires qui sont condamnées — le surnaturel, rentrant dans ces actes bons, leur

donne, je ne dis pas une valeur parfaite pour le salut, mais une certaine valeur surnaturelle en relation éloignée avec le salut, laquelle consiste en ce que ces actes attireront dans l'âme qui les produit une grâce plus abondante et la prépareront au salut. En sorte qu'il n'y aura pas d'acte bon *purement naturel*.

III. N'est-ce pas du reste parfaitement conforme à la foi ? Le règne de Jésus-Christ n'est-il pas universel et absolu comme celui de Dieu ? Le règne de Jésus-Christ ne s'étend-il pas sur toute chose qui est du domaine de Dieu ? Et le règne de Jésus-Christ n'est-il pas celui de la grâce et du surnaturel ? Est-il quelque chose qui n'appartienne pas à Dieu et, par conséquent, à Jésus-Christ ? Et s'il est, dans la nature, un objet, ou s'il s'opère, dans le monde, un acte dont le démon n'ait pu s'emparer par le péché, et qui soit, par conséquent, resté sous le domaine de Dieu, Jésus-Christ à qui son Père a tout donné (1) négligera-t-il de s'en emparer et de le restaurer dans sa grâce, lui en qui tout doit être restauré, selon St Paul (2) ? Et dire que Jésus-Christ s'empare de quelque chose, n'est-ce pas dire que la grâce s'en empare ou que l'ordre surnaturel y entre ? Est-ce que, selon St Paul (3), tout n'est pas à Jésus-Christ, est-ce qu'il n'est pas tout en toutes choses (4), envahissant tout, excepté ce qui lui échappe par le péché ? Est-ce que la grâce ne surabonde pas là où avait abondé le péché (5) ? Et quand l'action du péché est si abondante dans le monde, surtout chez l'infidèle, s'il s'y trouve un acte où le péché ne soit pas, est-ce que la grâce négligera de s'y trouver ?

Dites-moi pour quelles raisons théologiques vous affirmez qu'aucun homme, aucune volonté humaine, n'échappe à l'influence de la grâce, de la grâce le poussant au bien surnaturel et l'en rendant capable ; je vous retournerai ces mêmes

1. *Is.*, III, 35 ; VI, 37-39 ; XVI, 15, etc.

2. *Eph.*, I, 10.

3. *Eph.*, I, 22.

4. *Eph.*, I, 23 ; *I Cor.*, XV, 28.

5. *Rom.*, V, 20.

raisons pour vous prouver que, de même, aucune des facultés de quelque homme que ce soit et aucun de ses actes n'échappe à cette même influence. De part et d'autre la raison est la même, la raison fondamentale est celle-ci : Jésus-Christ est Seigneur de toutes choses ; on ne peut soustraire à son domaine n'importe quel acte ou quelle chose, n'importe quel bien, en un mot, qu'en mettant devant ce bien la seule barrière qui arrête Jésus-Christ ou la grâce, savoir, le péché, car c'est le seul obstacle que connaisse Jésus-Christ.

IV. Il y a des théologiens, entre autres Mgr Gay (1), qui vont plus loin et, non sans raison, affirment que même les choses matérielles et brutales, les corps, appartiennent à Jésus-Christ, sont envahis par lui, par la grâce, par l'ordre surnaturel, unis, dans une mesure inférieure à l'homme mais réelle encore, à Jésus-Christ, enfin divinisés en lui. Mgr Gay donne les raisons de cette doctrine que j'admets pleinement et qui éclaire singulièrement le monde et les œuvres de Dieu.

Eh quoi ! direz-vous, vous supposez tous les êtres capables d'être unis à Jésus-Christ, d'être transformés en lui, déifiés par sa grâce ? que sera-ce que le surnaturel d'un chou, d'une pierre ? — Je réponds : si ces êtres ont pu être créés par Dieu, ne sont-ils pas capables d'être rachetés par Jésus-Christ, c'est-à-dire repris au démon, aimés par Jésus-Christ, et destinés par sa grâce, avec les élus pour qui ils ont été faits — *Omnia propter electos*, c'est un adage théologique — à une fin surnaturelle, à une rénovation glorieuse, comme le ciel et la terre seront renouvelés, dit St Pierre (2) ? St Paul dit de même que tout ce qui est au ciel et sur la terre sera renouvelé en Jésus-Christ (3). Dans tous ces textes il faut remarquer le sens universel du mot *Omnia*, sans que jamais on voie aucune restriction ; encore, St Paul, pour ajouter

1. *De la vie et des vertus chrétiennes*, t. I, p. 137, 168 ; cf. Mgr Bertheaud.

2. *II Petr.*, III, 13.

3. *Eph.*, I, 10.

de la force, sent-il souvent le besoin de dire : *Omnia in omnibus*. Et la belle doctrine de St Paul sur nos corps, temples du St-Esprit, membres de Jésus-Christ (1), et sur la Rédemption de nos corps (2)? N'y a-t-il pas, dans nos corps, des choses aussi viles et aussi basses qu'un chou et une pierre? Enfin, pour terminer par le bouquet, toute créature n'est-elle pas invitée, dans le cantique *Benedicite*, à louer Dieu, ce qui signifie que toute créature a une fonction surnaturelle et, par conséquent, une destinée surnaturelle, même cette petite portion de matière qui est aujourd'hui un chou, une pierre, et qui demain sera matière de l'Eucharistie ou d'un autre sacrement, relique d'un saint, pierre d'autel, crucifix, vêtement sacré, objet quelconque de culte ou de piété, ou qui simplement sera admise à l'honneur de servir à l'homme, créature surnaturelle, et, par conséquent, à Jésus-Christ, chef de l'humanité.

V. On me dira : Vous détruisez la nature ! — Mais je réponds avec S. Thomas : *Gratia non tollit naturam sed perficit* (3). Je ne détruis pas la nature, au contraire, je la vois partout ; mais partout je vois la grâce qui, par la bonté de Dieu, s'ajoute à elle et la transforme, chassant d'elle le péché, qui, lui, au contraire, la détériore, mais ne lui enlevant rien de sa valeur, et lui ajoutant une valeur divine.

L'ordre surnaturel existe partout ; c'est l'ordre purement naturel qui n'existe nulle part, qui n'a jamais existé pour aucune créature humaine, ni même, selon Mgr Gay, pour aucune créature. C'est l'ordre purement naturel que j'attaque. — L'ordre naturel existe partout ; mais partout il est couvert et transformé par l'ordre surnaturel et, comme dit Mgr Gay (4), « en fait, rien de ce qui est dans la nature ne reste plus purement naturel, le surnaturel est au fond de tout, il est même le fond de tout, » puisque la nature n'a été faite que pour être le réceptacle de la grâce. Et si ceci est vrai

1. *I Cor.*, VI, 19 ; XVI, 15.

2. *Rom.*, VIII, 23.

3. I, q. 8, a. 2, ad 2.

4. *Ibid.*, p. 137.

pour le corps, il faut le dire aussi des actes de l'homme qui sont bons moralement, et ce sera vrai ici à bien plus forte raison. Aucun homme n'échappe donc à la grâce et à l'ordre surnaturel, et il n'y échappe dans aucune de ses facultés et dans aucun de ses actes, sinon ceux qui offensent Dieu, toujours pour la même raison théologique. Ce serait soustraire quelque chose au domaine de N. S.

Il y en a une autre raison aussi solide et aussi philosophique : La grâce occupe l'homme et arme sa volonté, son activité ; il est tout entier sous l'influence surnaturelle. Or, quand l'homme agit, il emploie son activité telle qu'il la possède, et il produit par elle des actes conformes à l'état où il la possède ; si elle est dans un état purement naturel, il produit des actes purement naturels ; si elle est dans un état surnaturel, sous l'influence de la grâce, il produit des actes qui se ressentent de cet état. L'influence de la grâce, dans l'homme, est un principe d'action inséparable de l'activité humaine ; un acte humain quelconque, c'est l'homme tout entier se mettant en exercice, pour produire un acte semblable à lui. Si donc il est dans un état surnaturel, sous l'influence de la grâce, son acte y sera aussi et aura une valeur surnaturelle.

VI. Prendre bien garde à deux choses :

1^o Ne pas confondre *surnaturel* avec *méritoire* ou *salutaire*. Pour faire des actes méritoires et salutaires, il faut être en état de grâce sanctifiante. Les actes surnaturels du pécheur, de l'infidèle, etc., ne sont surnaturels que dans un sens plus large.

2^o Ne pas dire ou laisser entendre que l'homme n'ait pas, dans sa nature, la force de faire des actes bons d'une bonté naturelle ; ou encore, que tout ce qu'il ferait, s'il n'avait pas la grâce serait péché... Tout cela serait hérétique et le contraire de ce qu'il faut dire ; or je ne dis pas cela, et il faut bien distinguer et étudier de près la question.

VII. J'ai donné en bloc les principales raisons théologiques de cette doctrine. Voici quelques autorités.

Les quatre volumes in-folio de Ripalda sont une démon-

stration et une vaste explication de cette doctrine contre les Jansénistes. — J'ai cité les textes de S. Paul; quand il dit: *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*, il montre bien aussi en quoi et comment, en définitive, toutes choses se rapportent à nous, par nous à Jésus-Christ, par Jésus-Christ à Dieu. — J'ai cité S. Thomas, Faber, Gay, Hurter, le *De vocatione omnium gentium*. — On peut leur adjoindre Mgr Berteaud (1); le cardinal Newmann, dans ses conférences; Liberatore dans son livre *l'Église et l'État*; les remarquables discours du P. Curci sur la *Nature et la grâce*; une suite d'articles du P. Desjardins — professeur à l'Université de Toulouse — résumant, approuvant et dépassant Ripalda (2); Le Clerc de Beauberon qui donne cette doctrine au long et va aussi plus loin que Ripalda (3); Thomassin, qui montre que, depuis l'acte par lequel Dieu décréta la Rédemption, il n'y a rien eu de bon au monde qui ne vînt de Jésus-Christ et de sa grâce (4); Mgr Pie, dont divers écrits supposent ces idées, surtout sa triple *instruction synodale*.

VIII. Pour découvrir et accepter cet élément surnaturel en toutes choses, le voir dans tous les êtres, le sentir dans tous les actes humains et les événements de l'Histoire, il faut non seulement la foi, c'est-à-dire la *lettre de la foi*, mais ce que l'Évangile appelle l'*esprit de la foi*. Pourquoi la foi, dans le chrétien parfait, a-t-elle la fonction et le don admirables de reconnaître ainsi le surnaturel, la grâce, au fond de toute créature, et surtout à la racine de tout ce que l'homme peut faire de bien et d'honnête? C'est que la foi retrouve là, avec un instinct surnaturel aussi, sa première source et le germe d'où elle est sortie elle-même; car j'ai dit précisément que toute grâce donnée à l'homme a pour but de l'amener à la foi, s'il ne l'a pas, ou de la développer en lui, s'il l'a déjà, et, en lui donnant ou augmentant la foi, de le faire entrer ou avancer dans la *vie*

1. *Mandement sur la foi*, 1854. — Sur le *Verbe incarné*, 1845.

2. Dans la *Revue des Sc. Ecclés.*, 1872.

3. *Curs. theol.*, Migne, t. X, p. 875 à 923.

4. *De adventu Christi*, Migne, *ibid.*, t. VIII, p. 1187, sqq. et 1226.

chrétienne, dans la voie qui conduit directement à la justification et au salut. Car si la foi n'est pas la première grâce, elle est le premier acte de la vie chrétienne proprement dite, le premier pas dans la voie du salut, et, comme dit Mgr Gay, si l'homme n'a pas la foi, « il reste exclu de la vie divine par une nécessité analogue à celle qui tient hors de la vie humaine tout être qui n'y est pas né ». Tout homme qui n'a pas la foi n'est pas né à la *vie surnaturelle proprement dite*.

II

LA PRODUCTION DES ACTES SURNATURELS

Quand je dis que tout homme, même placé en dehors de la prédication apostolique et lui ayant complètement échappé, a tous les moyens nécessaires pour faire son salut ; je ne dis pas qu'il puise ces moyens dans l'ordre naturel, surtout dans l'ordre naturel seul et un ; je dis, au contraire, qu'il les trouve dans l'ordre surnaturel, et que même cet homme vit dans l'ordre surnaturel. Quand je dis qu'il fera, même dans cet état d'infidélité négative et passive, des actes ayant une valeur surnaturelle, et quand je vais jusqu'à dire, avec Ripalda et d'autres théologiens, non sans m'appuyer sur les Pères et l'Écriture, que tous ceux de ses actes humains qui seront moralement bons et qui auront entièrement échappé à l'influence du péché, auront cette valeur surnaturelle, cette relation avec l'ordre surnaturel, je ne dis pas que cela se fera sans la grâce, je dis, au contraire, que cet homme a la grâce, que tous les hommes la reçoivent, qu'ils la reçoivent à chaque instant, précisément pour tenir d'elle la puissance de donner à leurs actes cette valeur surnaturelle.

I. Aucun homme n'échappe à l'ordre surnaturel et à l'influence de la Rédemption (1). En quoi consiste cette influence ? 1^o En ce que *Deus vult omnes homines salvos fieri* ; Dieu veut cela d'une volonté sincère et efficace, autant que

1. V^e propos. condamnée par Alex. VIII.

le permet la liberté, tellement efficace, que : *Faciendi quod in se est Deus non denegat gratiam* ; en sorte que tout homme a de quoi faire son salut, et que s'il est damné, c'est sa faute. — Cette doctrine est développée dans l'ouvrage *De vocatione gentium* (Liv. I, ch. XII, XIII.), et dans la collection Hurter (*Opuscul. Patrum select.*, surtout ch. XIII, n. 30 de l'édition du livre *De vocat. gent.*, où, dans une note importante, il établit solidement que *gratia Dei neminem adulatorum præterit*).

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la doctrine de S. Thomas (1), enseignant que tout homme a le moyen de faire son salut, si bien que Dieu enverrait un ange du ciel plutôt que de le laisser damner, supposition que fait S. Thomas, non pour prouver que cet homme dont il parle, placé hors de la prédication évangélique, ne peut se sauver si Dieu n'envoie un ange, mais pour prouver combien est efficace et universelle la volonté salvifique de Dieu, combien est réelle la possibilité qu'a tout homme de se sauver. D'où on peut conclure : Puisque Dieu n'envoie pas d'ange aux hommes placés hors de la prédication évangélique, c'est qu'ils ont, par ailleurs, le moyen de faire leur salut, c'est qu'ils ont la grâce.

II. Tout homme peut faire des actes surnaturels, même s'il est placé hors de la connaissance explicite de l'Évangile. Cela résulte du point de doctrine précédent ; car 1^o si la grâce est donnée à cet homme, et que cependant il soit incapable de faire des actes surnaturels, à quoi sert-elle, et pourquoi lui est-elle donnée ? Les dons de Dieu sont-ils stériles et dérisoires ? 2^o Si cet homme a la possibilité de faire son salut, comment n'aura-t-il pas celle de faire des actes surnaturels ?

Vous m'objectez que, pour donner à l'acte humain cette valeur surnaturelle, cette relation avec l'ordre du salut, il faut, non seulement que la grâce vienne à son auteur, mais qu'elle soit reçue par lui comme telle et en vue du salut ; que, pour cela, il faut à l'homme une certaine connaissance

surnaturelle de Dieu, de la Rédemption et de la fin dernière, afin qu'il puisse produire la foi, et que non seulement il produise la substance de l'acte qui doit être surnaturel, mais qu'il le dirige par l'intention, par la foi. Enfin, la foi surnaturelle serait nécessaire pour produire l'acte surnaturel. A cette objection je réponds :

1^o Voici trois propositions condamnées par Clément XI : la XXVI^e, la XXVII^e et la XXVIII^e de Quesnel : *Nullæ dantur gratiæ nisi per Fidem — Fides est prima gratia et fons aliarum — Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia.* — Si ! donc, il y a des grâces données à l'homme hors de la foi et avant elle. Or, pourquoi est-ce faire, sinon pour lui donner capacité de produire des actes ayant précisément cette valeur, cette relation avec l'ordre surnaturel, de le conduire à la foi, et, par la foi, à la justification, et par la justification au salut.

2^o De quels éléments doit être composé l'acte, pour avoir la valeur surnaturelle dont je parle ? J'en vois deux sur lesquels il n'y a pas de doute : la substance de l'acte moralement bonne et pure de tout péché, la grâce d'en haut qui vient s'adjoindre à cette substance pour l'élever. Faut-il un troisième élément, savoir : une connaissance surnaturelle de Dieu, de la Rédemption, de la fin dernière ? L'objection le prétend. Or, cela n'est ni défini par l'Église, ni même prouvé en théologie. S'il est défini (XXIII^e propos. condamnée par Innocent XI) que la foi *late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo* ne suffit pas pour la justification, il n'est pas défini que cette foi ne suffit pas comme troisième élément pour produire l'acte surnaturel au sens dont je parle.

3^o C'est en ce sens de la suffisance de cette foi *ex motivo naturali* concourant avec la grâce intérieure pour rendre l'homme capable non d'être justifié, mais d'agir surnaturellement et, ainsi, de se disposer à la foi surnaturelle et à la justification, que je comprends le chapitre IV^e du second Livre *De vocatione gentium*, ainsi résumé dans sa dernière phrase : *Quod ergo in Israel per constitutionem legis et pro-*

phetica eloquia gerebatur, hoc in universis nationibus totius creaturæ testimonia et bonitatis Dei miracula semper egerunt; et la lecture du chapitre montre que par *Bonitatis Dei miracula*, il n'entend pas ce qui sort de l'ordre naturel. C'est aussi le sens d'un autre passage du même traité, et dont je parlerai plus loin (1).

Sur quoi je raisonne ainsi. Le témoignage des créatures et la vue des bontés de Dieu, faisaient, chez les Gentils, placés hors de la prédication surnaturelle de la foi, ce que produisait cette prédication là où elle existait. Or, là où elle existait, cette prédication avait pour but de faire produire à l'homme des actes surnaturels destinés à l'amener à la justification ; et elle y suffisait. Donc, ce témoignage des créatures et cette vue des bontés de Dieu, avaient cela aussi pour but et y suffisaient.

A ce chapitre du traité *De vocatione gentium*, le P. Hurter a joint une note précieuse et dans mon sens, où il montre, d'après les Pères et l'Écriture, que les moyens de salut donnés aux gentils par la nature se réduisent à deux principaux : *Le témoignage des créatures*, et *le témoignage intime de la conscience*. Il fait remarquer, comme je le fais aussi, pour répondre à l'objection de pélagianisme, qu'en affirmant la valeur et même la suffisance de ce double témoignage, loin d'exclure l'action intime de la grâce, on la suppose.

4^o Cette doctrine semble bien s'accorder avec celle de l'Écriture, dans divers passages où elle condamne les gentils et leur philosophie comme inexcusables, pour n'avoir pas, profitant de la grâce qu'ils avaient, trouvé le chemin du salut et atteint leur fin surnaturelle, en se servant des moyens qu'ils avaient entre les mains, quoique privés de la prédication surnaturelle de la foi, lesquels moyens consistaient surtout dans les deux que j'ai indiqués : *témoignage des créatures*, *témoignage de la conscience* (2). En effet, s'il fallait absolument, pour trouver la voie du salut et attein-

1. L. II, c. XV, n. 27.

2. *Sap.*, XIII. — *Act.*, XIV, 15, 16. — *Rom.*, I, 19-25.

dre leur fin surnaturelle, une autre connaissance que celle qu'avaient ces païens, comment seraient-ils inexcusables ?

5° Pour ce qui est de la justification chez les peuples infidèles, ou pour l'homme placé en dehors de la prédication de la foi, il est certain qu'ils ont pu l'obtenir, puisqu'ils ont eu les moyens nécessaires au salut. Mais, pour être sauvé, il faut la foi, et par conséquent la connaissance de Dieu, de la Rédemption, de la fin dernière ; mais cette connaissance, de quelle nature était-elle, et de quelle source leur venait-elle ?

Quand l'auteur du traité *De vocatione omnium gentium*, au chapitre V^e du Livre second, montre que quelques-uns, parmi les gentils, privés de la prédication de la foi, ont cependant été justifiés, et ont obtenu l'esprit de foi et de grâce, quand il montre cela, immédiatement après avoir montré que, chez les gentils, le témoignage des créatures et la vue des bienfaits de Dieu a produit ce que produisait en Israël la révélation positive, il semble bien dire clairement que même leur justification a été tirée de cette source.

Mais alors, comment échappe-t-il à la XXIII^e des propositions condamnées par Innocent XI ? — Trois explications sont possibles, et trois manières d'amener cette justification, sans faire intervenir la prédication : 1. *Fides late dicta... non sufficit ad justificationem* ; elle ne suffit pas, si elle est seule et dénuée de la grâce intérieure ; mais si, à cette foi telle quelle, vient s'adjoindre la grâce intérieure, ces deux éléments coopérant ensemble, la foi peut s'ensuivre. Dans cette première explication, ce serait pour affirmer la nécessité de cette grâce intérieure que le St-Siège aurait condamné la doctrine affirmant la suffisance de cette foi. Qu'on puisse dire cela sans hérésie, c'est certain ; peut-on le dire sans absurdité théologique ? Ce sens ne semble pas être celui du St-Siège condamnant cette proposition ; il semble pourtant que c'est la pensée du passage cité *De vocatione omnium gentium*. — 2. Ce témoignage ou cette foi *late dicta* aurait rendu ces païens capables de produire des actes surnaturels, et les aurait conduits peu à peu, par

cette voie et toujours avec la grâce, à des grâces d'illumination plus hautes, surnaturelles, versées en eux par le St-Esprit directement sans la prédication humaine, et capables de produire en eux la foi explicite avec laquelle ils pouvaient être justifiés. — 3. La troisième explication est que, sans être favorisés de la prédication directe de l'Évangile, ces peuples avaient à leur disposition quelque autre moyen de connaître Dieu, la Rédemption et la fin dernière, d'une connaissance plus parfaite et surnaturelle, et ainsi d'arriver à la foi *stricte dicta* requise pour le salut. Qu'il en ait été ainsi, cela me semble fort vraisemblable, et je vais, dans le point suivant, indiquer le plus vraisemblable de ces moyens.

6° Si on veut absolument qu'il faille à l'homme, pour arriver à la justification, outre la grâce intérieure et la foi *late dicta*, une foi *stricte dicta* et venant d'une connaissance plus explicite et produite par la prédication, je dirai : Les hommes placés hors de l'Évangile avaient encore un moyen d'arriver à ce degré de connaissance positive de Dieu, de la Rédemption, et de la fin surnaturelle, nécessaire pour atteindre à la justification ou même pour produire des actes surnaturels ; ce moyen, bien qu'il ne vînt pas à l'homme par la prédication de la foi, ni par les moyens purement naturels, il se trouve, par une suave disposition de la Providence, conservé et contenu dans toutes les traditions humaines, dans toutes les religions, et chez tous les peuples. Joseph de Maistre et beaucoup d'écrivains l'ont remarqué, toutes les religions contiennent un élément surnaturel, une certaine notion de l'ordre surnaturel pris dans ses éléments essentiels ; si obscurcie soit-elle, si vague, si enveloppée d'erreurs, cette notion fondamentale et essentielle est encore ce qui fait vivre ces religions et les soutient dans l'esprit des hommes. Cette notion se trouve conservée là comment ? Par une tradition et un reste de souvenir antique, emporté par les peuples dans leur dispersion, souvenir que le temps et les erreurs n'ont pu encore totalement effacer, et qui est aidé lui-même par le besoin profond qu'a l'homme de l'ordre

surnaturel. C'est la miséricordieuse Providence surnaturelle de Dieu qui, poursuivant ces peuples hors même de la zone évangélisée par l'Église, leur a conservé cette planche de salut, et a voulu que toutes les religions, même les plus absurdes, gardassent cet élément puissant et principal de la préparation à la foi et à la justification.

Or, je dis que cette notion, si vague soit-elle, est suffisante pour rendre l'homme capable d'agir surnaturellement et d'obtenir sa justification ; car elle est le troisième élément requis par ceux qui ne se contentent pas de la grâce intérieure ajoutée à l'élément naturel. Il semble que c'est le sens de l'auteur du traité *De vocatione omnium gentium*, quand il parle d'une *quædam supernæ mensura doctrinæ* conservée à tous les hommes et suffisante, au moins comme témoignage, pour les aider à se préparer à la foi (1).

III. J'ose aller plus loin et dire : Si tout homme, même placé hors de la connaissance de l'Évangile, a la puissance de produire des actes surnaturels, tous les actes moralement bons que n'importe quel homme produira et qui auront entièrement échappé au péché, auront cette valeur surnaturelle. Cette doctrine me semble toute voisine des précédentes, s'expliquant bien par elles, les expliquant bien elles-mêmes et découlant d'elles. En effet, toutes les raisons théologiques que vous me donnerez pour me prouver qu'aucun homme n'échappe à la grâce et à l'influence de la Rédemption, je vous les retournerai pour vous prouver qu'aucun des moments de sa vie, aucun des mouvements de son activité, n'échappe à cette même grâce, à cette même influence surnaturelle ; car c'est la même chose, et l'un ne répugne pas plus que l'autre.

III

LE SURNATUREL ET L'INFIDÉLITÉ

Quand je dis que tous les hommes, dans leur situation actuelle, telle qu'elle est et si dénuée soit-elle des moyens

1. L. II, c. XV, n. 27.

de salut apportés par l'Évangile, ont de quoi sauver leur âme et *produire des actes surnaturels*, je ne compte pour cela ni sans la grâce intérieure dont ils ne sont pas dépourvus, puisque nul homme, quelque triste que soit sa condition spirituelle, n'en est dépourvu ; ni sans un autre secours *venu de l'extérieur* et destiné, en s'unissant avec le secours intérieur, à rendre l'homme capable de l'acte de foi suffisant pour élever son acte en dirigeant son intention vers la fin surnaturelle. Car il faut le concours de la volonté humaine par un acte intelligent et libre ; il faut, par conséquent, que l'homme ait une connaissance quelconque de la fin surnaturelle à laquelle il est appelé, de sa vocation vers elle, et du pouvoir qu'il a d'y tendre. Et comme tout cela ne peut être connu par la raison seule, il faut que, d'une façon ou de l'autre, cet homme ait été atteint par la révélation. Or, comment la révélation arrivera-t-elle à l'homme que l'Église n'a pas atteint et à qui la prédication chrétienne n'est parvenue en aucune façon, pas même par les sectes hérétiques ou par les religions fausses qui portent encore, au milieu de leurs erreurs, quelque parcelle de la bonne nouvelle ? — Je sens bien que toute la difficulté est là ; mais j'ai de quoi la résoudre.

Il est vrai d'abord que, d'après une proposition condamnée par l'Église, la connaissance purement naturelle de Dieu que l'homme tire de la vue du monde et de la considération des créatures, ne suffit pas pour élever l'homme jusqu'à la foi, et lui donner le pouvoir d'entrer dans la voie du salut et de produire des actes surnaturels. Il faut donc chercher autre chose.

Je pourrais dire d'abord ceci : Il est défini que cette connaissance ne suffit pas, et la raison en est que cette connaissance, par elle-même, est purement naturelle ; mais une fois que la grâce intérieure vient s'y adjoindre et lui ajouter son élément surnaturel, cette connaissance est transformée, elle devient surnaturelle, la grâce intérieure qui s'adresse aussi bien à l'intelligence pour l'éclairer qu'à la volonté pour la fortifier, a joint une lumière surnaturelle à cette lumière

naturelle et, sans autre secours extérieur, l'homme devient, par ce double élément, capable de foi, d'actes surnaturels, il peut entrer dans la voie du salut. — Cette théorie non seulement n'irait nullement à l'encontre de la définition de l'Église ; mais elle serait irréprochable au point de vue des principes théologiques.

Mais je vais plus loin, et je dis que tout homme a un secours extérieur plus direct que la vue des créatures, pour lui faire connaître sa fin surnaturelle ; et que ce secours se rattache directement à la révélation surnaturelle et positive. Van Loo explique parfaitement la nature et la source de ce secours, de cette révélation (1).

De ces explications il résulte qu'aucun homme, si misérable que soit sa condition spirituelle, n'échappe entièrement à la révélation extérieure et surnaturelle, pas plus qu'à la grâce intérieure. Ainsi, et ainsi seulement, s'explique la possibilité du salut pour tous les hommes sans exception. Il n'y a qu'un seul moyen d'échapper à la révélation, c'est de la repousser, et, pour n'être pas éclairé par elle, il faut la repousser ; ceci est très conforme à l'Écriture, à la Tradition et à toute la théologie. Et ce refus est l'*infidélité positive* ; et c'est pourquoi l'infidélité positive est bien pire que l'*infidélité négative*. *Il n'y a de pure philosophie et de pure nature que dans l'infidélité positive.*

Cette *infidélité positive*, qui est la seule situation où l'homme puisse échapper à la révélation, peut se trouver aussi bien au milieu des sociétés pleinement éclairées par la lumière de l'Évangile ; c'est même un fait d'expérience qu'elle se trouve là plutôt qu'ailleurs, et surtout plutôt que chez les peuples plus déshérités de la lumière de l'Évangile ; et ce fait d'expérience n'est pas une petite preuve de la vérité, de la divinité du christianisme.

Il s'en suit et il est évident que l'homme qui s'est ainsi placé, par sa faute et en repoussant la révélation, dans cet état misérable d'infidélité positive, est bien plus dénué surnaturellement, bien plus à plaindre, bien plus incapable de

1. *Introduct. in theol. dogm.*, c. II, § 4, p. 20-25.

faire son salut et de produire des actes surnaturels, qu' le sauvage inconnu des peuples civilisés et qui a échappé aussi complètement que possible à la prédication chrétienne. Pourquoi? à l'homme civilisé qui repousse la lumière de l'Évangile, il ne reste absolument que la philosophie, et nous savons qu'elle est radicalement impuissante dans l'ordre du salut. L'homme sauvage possède toujours quelque vestige d'une révélation positive et d'une religion surnaturelle, et ce vestige suffit, comme secours extérieur, pour le mettre en mesure de coopérer à la grâce intérieure, de faire son salut, de produire des actes surnaturels. L'homme sauvage est bien plus dans le vrai, bien plus dans le chemin du salut, que le pur philosophe.

Mgr Affre a développé lumineusement une conséquence très importante de cette doctrine et tout à fait reliée à mon sujet, dans son *Introduction philosophique à l'étude du christianisme*. Il expose la thèse suivante, au chapitre V^e : « L'expérience prouve que la révélation ou les dogmes chrétiens ont rétabli les dogmes et la morale de la religion naturelle. » Puis il montre que la pure philosophie, si éclairée soit-elle, si sage soit-elle humainement, est bien plus stérile pour moraliser et sauver l'homme, que la plus grossière et la plus absurde des religions sauvages ayant conservé, dans une société absolument barbare, quelque souvenir de la révélation.

CHAPITRE V

La justification chez les infidèles.

I

ACTION DE LA GRACE, PRODUCTION DES ACTES SURNATURELS, ET POSSIBILITÉ DE LA JUSTIFICATION CHEZ LES INFIDÈLES

Cette double question : 1^o du degré de connaissance explicite de la révélation exigé pour rendre l'homme capable d'agir surnaturellement, et d'arriver à la justification et au salut ; 2^o de la possibilité actuelle et immédiate pour tout homme, dans quelque situation qu'il soit — *Possibilitas expedita* — d'arriver *sans miracle* à ce degré nécessaire de connaissance de la révélation — je dis *sans miracle*, car s'il y a un homme à qui, à moins d'un miracle, il soit impossible d'arriver à cette connaissance, et que Dieu ne fasse pas ce miracle, cet homme sera dans l'impossibilité d'arriver à la justification et au salut ; ce qui répugne à l'universalité de la volonté salvifique et rédemptrice de Dieu *qui vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire* — cette double question mérite une étude très approfondie ; car, de la manière dont on la résout, dépend l'idée qu'on se fera sur une foule d'autres choses en théologie.

Que la grâce soit partout et dans tout homme, que tout homme ait le nécessaire pour faire son salut ; c'est incontestable. Mais, pour faire son salut, il faut arriver à la justification ; pour arriver à la justification, il faut produire des actes surnaturels, surtout il faut la foi : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est et inquiringibus se remunerator sit*. Voilà la

mesure. Peut-être même, et c'est l'avis de plusieurs, la foi est-elle nécessaire non seulement pour la justification, mais même pour produire un acte surnaturel quelconque, même inférieur et antérieur à la justification, par conséquent non salutaire dans le sens propre et strict du mot ? Or, comment l'homme qui a complètement échappé à la prédication de l'Évangile, par exemple l'homme qui vit au fond d'un pays païen et qui n'a jamais entendu même parler du christianisme, comment cet homme arrivera-t-il à ce degré de connaissance de Dieu, de sa fin dernière et de la Rédemption, nécessaire soit pour produire en lui-même la foi et pour être justifié, soit pour produire des actes surnaturels qui l'y disposent ?

A cette question je répons :

I. Il n'est ni défini, ni même prouvé théologiquement qu'il faille la foi surnaturelle, c'est-à-dire résultant de la connaissance de la révélation positive, pour rendre l'homme capable des actes surnaturels dont je parle, et on n'irait contre aucun principe théologique, si on disait : « Ce païen ne connaît Dieu et la fin dernière que par les moyens généraux et naturels dont nul homme n'est privé, par exemple le spectacle des créatures et de l'ordre du monde, et par ce raisonnement philosophique à la portée de tous et par lequel, de la vue du monde, considéré comme effet, on remonte à Dieu, sa cause et sa fin. Cette connaissance purement naturelle, qui ne suffirait pas par elle-même et seule, pour le rendre capable d'actes surnaturels, suffit dès que la grâce vient s'adjoindre à elle dans cet homme, éclairant son esprit et fortifiant sa volonté, élevant tout à la fois la connaissance naturelle de Dieu qu'a cet homme, à la hauteur d'une connaissance surnaturelle qui devient la foi, et son activité naturelle à la hauteur d'une puissance devenue surnaturelle. Si la grâce en lui ne fait pas cela, qu'y fait-elle, et pourquoi l'Église a-t-elle défini que même cet homme a la grâce ? En quoi cet homme est-il plus avancé de posséder la grâce ?

Il y a plus. On n'irait non plus contre aucun principe

théologique, ni surtout contre la lettre ou l'esprit d'aucune proposition définie, si on disait que la connaissance naturelle de Dieu et de la fin dernière, telle que je viens de la décrire, *si elle ne suffit pas par elle-même, suffit avec la grâce*, non seulement pour rendre l'homme capable d'actes surnaturels, mais pour le conduire jusqu'à la justification — *Positis ponendis*. La raison en est que cette connaissance, purement naturelle dans sa source, devient surnaturelle, quand la grâce vient s'y adjoindre, éclairant surnaturellement l'intelligence, et ajoutant ainsi, à ce premier élément terrestre, la connaissance naturelle, l'élément supérieur et céleste nécessaire pour produire la foi. Ce qui est défini par la XXIII^e proposition condamnée d'Innocent XI, c'est que la connaissance naturelle, résultant de la vue des créatures ou de quelque autre motif semblable, ne suffit pas pour la justification. Certes, non, elle ne suffit pas; mais, outre cette connaissance, notre païen a la grâce intérieure; or, on ne voit nulle part qu'il soit nécessaire d'ajouter à cette connaissance naturelle autre chose que la *grâce intérieure*.

J'avoue cependant que cette dernière explication me laisse encore des doutes; je n'oserais pas la donner comme certaine; je voudrais l'étudier encore et la vérifier par des consultations d'auteurs; la question est de savoir si cette théorie, qui est la plus large possible, et que je n'ai jamais donnée dans mon enseignement professoral à Beauvais, peut être soutenue théologiquement. 1^o Peut-on dire que la connaissance de Dieu, comme cause et fin dernière de l'homme, prise des motifs purement naturels, devienne surnaturelle, par le seul fait de la *grâce intérieure* qui est venue s'adjoindre à elle dans l'homme? 2^o Peut-on dire que cette connaissance purement naturelle, ou, comme dit la XXIII^e proposition d'Innocent XI, *Fides late dicta*, suffit avec la *grâce intérieure* et sans aucune connaissance de la révélation, pour conduire l'homme à la justification? Ici j'hésite, et je veux étudier encore. 3^o Quant à une autre question qui fait aussi partie de cette théorie et qui peut se poser ainsi: Peut-on dire qu'avec la grâce intérieure et sans autre connaissance de

Dieu et de la fin dernière que cette connaissance naturelle, l'homme est capable d'actes surnaturels ? Pour moi, je la résous sans hésiter par l'affirmative.

II. Notre réponse pourrait donc consister d'abord et simplement dans la grande théorie qui précède ; mais nous avons mieux et davantage ; et Dieu, qui est riche en miséricorde, a donné à l'homme, à tout homme, d'autres moyens de salut, savoir :

Je dis qu'en fait de *moyens extérieurs* et positifs de connaître Dieu et la fin dernière, nul homme n'en est réduit à ces *moyens généraux et purement naturels* dont j'ai parlé, comme serait le témoignage des créatures. Mais qu'en outre, tout homme, dans quelque pays qu'il vive et quelle que soit sa situation, reçoit un rayon suffisant de la *révélation surnaturelle et positive*, pour être en mesure, s'il veut en user et répondre à la grâce, d'arriver à une connaissance surnaturelle de Dieu et de sa fin dernière, à la foi, à la justification. Je le prouve :

On a remarqué que, d'une part, *aucun peuple n'est sans religion*, d'autre part, la *religion purement naturelle n'existe nulle part*, et aucune des religions pratiquées sur la terre n'est purement naturelle. Soit parce qu'aucune société humaine n'a entièrement perdu tout vestige de la révélation primitive et surnaturelle ; soit parce que l'homme a tellement besoin du surnaturel, qu'il est toujours et partout nécessairement porté à s'en faire un faux, quand il n'a pas le vrai ; soit parce que la grâce qui est dans tous les hommes se charge elle-même de leur faire sentir ce besoin ; soit plutôt pour ces trois raisons réunies, on trouve chez tous les peuples et partout où il y a *société humaine*, une religion, et une religion surnaturelle, c'est-à-dire contenant des notions, fausses peut-être dans leurs détails et défigurées, mais fondées sur ce principe vrai et parfaitement clair dans les traditions, les usages et l'esprit de ces peuples, qu'il y a un *ordre supérieur à celui de la nature*, qu'il y a des dogmes supérieurs à la raison, et qu'il existe, entre nous et l'être suprême, quel qu'il soit, une série de rapports inexplicables naturellement et mysté-

rieux, constituant pour l'homme une Rédemption dont l'idée est d'ailleurs, pour eux, plus ou moins nette, plus ou moins raisonnée, plus ou moins conforme, dans le détail de leurs dogmes, au dogme chrétien. C'est ce que j'appelle la *révélation présente partout*. Et cet élément surnaturel me paraît suffisant, avec la grâce dont nul homme n'est privé, pour mettre même ces peuples en mesure — *positis ponendis* — d'arriver à la foi et à la justification. Et c'est bien pour cela que S. Paul dit que tout homme, même païen et privé de l'Évangile sans qu'il y ait de sa faute, est *inexcusable* de n'avoir pas eu la foi. Telle est aussi la théorie de Van Loo dans son ouvrage publié à Rome : *Introductio in theologiam dogmaticam* (1).

III. D'où il résulte que nul homme n'est privé par situation, invinciblement et involontairement, de tout moyen surnaturel, *même extérieur*, de connaître Dieu et sa fin. Il n'y a qu'un moyen d'échapper entièrement à la révélation, c'est l'*infidélité positive*, c'est-à-dire, c'est, connaissant la révélation d'une façon ou de l'autre, et l'ayant à sa portée, de la repousser. Et ce moyen est coupable, parce qu'il est volontaire, et, comme dit S. Paul, *inexcusable*. En d'autres termes, on peut méconnaître et repousser, renier l'ordre surnaturel ; on ne peut pas — et c'est une admirable miséricorde de Dieu — l'ignorer entièrement ; surtout on ne peut pas l'ignorer invinciblement.

Quant au chrétien — baptisé comme ils le sont tous en Europe, ou catéchumène, comme nous en avons en Chine — qui, ayant reçu directement sa part de révélation, et connu par l'Église les vérités chrétiennes, y renonce ensuite, et se constitue dans la situation que je viens de dire, dans cette *infidélité positive*, son état n'est ni celui de *pure raison ou de philosophie pure*, ni celui de *pure nature*, puisqu'il reçoit la grâce comme tout homme, qu'il possède sinon la foi, au moins la *connaissance des vérités surnaturelles* ; son état c'est l'*apostasie*.

IV. Aussi, quand je compare la situation du sauvage adorant ses fétiches, avec celle d'un académicien de France, grand lettré, grand philosophe, mais rationaliste, et quand

1. Ch. II, § 4, p. 21-25.

je me demande lequel des deux est plus dénué sous le rapport des principes de la connaissance surnaturelle, je trouve que c'est l'académicien. Pourquoi? Parce qu'il s'est constitué, autant du moins qu'il lui a été possible, dans un état où, s'il est conséquent avec lui-même, il méconnaîtra complètement, sous le rapport surnaturel, Dieu, sa fin dernière et la Rédemption; tandis que le sauvage fétichiste, si peu qu'il connaisse, connaît cependant, d'une manière surnaturelle, l'existence d'un être supérieur à l'homme, et le rapport surnaturel qui existe entre lui et cet être. Cela suffit pour que ce sauvage, avec la grâce intérieure qui ne lui manquera pas, soit en mesure de produire l'acte de foi, et, par conséquent — *positis ponendis* — d'arriver à la justification.

Cette doctrine est touchée, brièvement mais clairement, dans l'excellent petit livre écrit par Mgr Affre (1) : *Introduction philosophique à l'étude du christianisme*. L'auteur montre que même un sage, un savant, un grand esprit, s'il est rationaliste et s'avise d'écrire sur la morale, pour perfectionner les hommes et les porter à la vertu, échouera nécessairement et complètement, et ne produira que des systèmes stériles dont les fruits seront ou nuls ou funestes; c'est un fait d'expérience. Au contraire, la plus fausse, la plus défigurée, la plus grossière des religions, si elle est fondée sur le principe d'un rapport surnaturel entre l'homme et la divinité, produira, en vertu de ce principe, quelque fruit utile dans la morale du peuple qui la pratique; c'est encore un fait d'expérience, et Mgr Affre l'exprime ainsi : « La philosophie... est beaucoup plus impuissante que la religion chrétienne, plus impuissante même que les fausses religions. Cette impuissance a été telle, qu'avant Jésus-Christ, le peuple, respectant les traditions, mêlées d'ailleurs de tant d'absurdités, trouvait, dans le peu qu'elles contenaient de vérités, un principe de morale qui manquait aux faiseurs de théories et de systèmes. Il n'y a pas jusqu'aux sauvages du Nouveau-Monde, adorant le Grand-Esprit sur le bord de leurs fleuves ou au sein de leurs immenses forêts, qui ne soient plus rap-

prochés de la vérité que les matérialistes admis, il y a 40 ans, dans nos Académies, et que certains philosophes contemporains dont les noms et les écrits ont retenti dans toute l'Europe (1). »

Pourquoi cette différence ? Quel est ce principe de morale qui manque aux philosophes et qui ne manque pas au sauvage ? C'est la connaissance, si vague et si défigurée soit-elle, d'un ordre surnaturel. Mgr Affre ne parle ici que de la morale ; mais c'est un des points de vue fondamentaux de la question, puisque la morale est le fruit du dogme et que nous traitons d'actes surnaturels conduisant à la justification et au salut. Et, justement, dans ce passage, il tombe dans notre question, puisqu'il montre que cette connaissance du sauvage contient l'élément capable de lui faire produire, à lui sauvage, des actes moraux. Il est vrai, Mgr Affre ne dit pas que ces actes moraux sont surnaturels, ni que cette connaissance, principe de morale, est surnaturelle ; mais il est clair que cette connaissance est surnaturelle ; si elle est surnaturelle, et qu'en outre l'homme qui agit sous son influence, reçoive encore le secours intérieur de la grâce, pourquoi l'acte qui en résulte ne serait-il pas surnaturel ? Que lui manque-t-il pour cela ? Et une fois l'homme sur ce chemin, que lui manque-t-il de ce qui est nécessaire pour arriver à la justification et au salut, et pour le rendre inexcusable, s'il n'y arrive pas ?

II

CONDITIONS DU SALUT POUR LES INFIDÈLES

La doctrine *Quod non sunt actus moraliter boni qui supernaturales simul non sint*, nous fait remonter jusqu'à la notion théologique du mode d'action de la grâce dans l'acte humain, et nous fait concevoir cette action comme n'exigeant pas de l'homme, même adulte et jouissant de sa raison, la connaissance de l'ordre surnaturel, des vérités révélées, ni de l'élément supérieur qui lui est donné pour agir en lui. Et

1. Ch. V, § v, p. 176.

cette notion s'harmonise fort bien avec la pratique de l'Église qui baptise les enfants, qui donne l'absolution et l'Extrême-Onction aux malades sans connaissance, et qui regarde comme valides l'Ordre et la Confirmation donnés aux enfants. Le surnaturel agit par lui-même, et la force humaine, c'est-à-dire le travail de la raison qui connaît, et celui de la volonté qui adhère, bien qu'utile et nécessaire même, quand il est possible, n'est pourtant pas toujours absolument requis, il y a une action du surnaturel qui s'exerce sans lui.

De cette notion je tire l'explication de la possibilité de la justification et du salut pour les infidèles négatifs. — Et cette thèse repose sur l'universalité de la volonté salvifique de Dieu qu'il faut, par conséquent, établir d'abord :

Selon Bouvier (1) : *Certum est 1° infidelibus nullam dari gratiam elevationis ad agendum supernaturaliter; qui enim finem supernaturalem ignorant, ad hunc finem actu supernaturali moveri non possunt. Igitur in hoc sensu verum est fidem esse primam gratiam, et humanæ salutis initium, ut ait Concilium Tridentinum (2). 2° Certum est infideles negativos non habere gratiam proxime sufficientem ad conversionem, cum Evangelium prorsus ignorent.*

Perrone, au contraire (3) : *Infidelibus omnibus, etiam negativis, datur, pro loco ac tempore, gratia sufficiens ad salutem.* Et il appuie avec raison cette thèse sur la V^e proposition condamnée par Alexandre VIII, sur la XIX^e, la XXVI^e et la XXVII^e de Quesnel.

Cette doctrine de la possibilité du salut pour les infidèles négatifs, est fondée sur ce qu'ils ont la grâce suffisante pour accomplir la loi naturelle, et sur ce qu'en conséquence, tout en ne connaissant pas la révélation, ils peuvent agir surnaturellement. C'est ce que dit S. Thomas (4) : Ces gentils qui n'ont pas la révélation, ont la lumière naturelle de la raison

1. *De gratia*, t. II, p. I, c. IV, a. 3, § 3, sect. I, p. 439.

2. Sess. VI, cap. VIII.

3. *De gratia*, t. VII, c. V, p. 10p. 4.

4. *In Rom.*, c. II, 14.

qui leur dit ce qu'il faut faire, et la grâce surnaturelle qui leur donne la force de le faire.

André Véga dit la même chose, et l'explique encore plus (1). Corneille de la Pierre, avec d'autres, repousse ce sentiment et dit que pour opérer ainsi avec la grâce, il faut la connaissance du Christ et de l'Évangile.

Il est certain toutefois, d'après les propositions condamnées citées plus haut, que les infidèles négatifs ont la grâce, et certes, ce ne peut être que la grâce suffisante, c'est-à-dire sérieuse ; il est certain qu'ils peuvent accomplir la loi naturelle, soit que les actes bons qu'ils feront restent dans l'ordre naturel, soit qu'ils deviennent surnaturels, comme je le crois, par l'adjonction de la grâce surnaturelle. C'est bien l'état de la question, d'après Corneille de la Pierre, et l'opinion de S. Thomas et d'André Véga. Corneille de la Pierre dit : *S. Thomas et Andreas Vega (loc. cit.) volunt Apostolum loqui de gentibus quæ cognitionem quidem Dei, boni et mali, tantum habent naturalem; sed tamen in voluntate habent supernaturale gratiæ auxilium, quo legem totam impleant et Deo placeant.*

Or, ce sont ces actes accomplis sous l'influence de cette grâce suffisante qui constitueront la préparation des infidèles et qui les conduiront certainement au salut. Comment? Parce qu'ils ont pu, au moyen de leur seule lumière naturelle éclairée et de leur seule volonté aidée par la grâce, obtenir de Dieu ce qui était nécessaire pour se sauver, tout en mourant cependant dans leur infidélité négative.

Voici ce que dit Mgr Doney (2): « On demande si l'infidèle adulte, qui a rempli fidèlement tous les devoirs qui lui étaient connus, ou qui a réparé autant qu'il était en lui, par un sincère repentir, les fautes qu'il avait commises, et qui était dans la disposition positive d'accomplir religieusement tout ce qu'il connaîtrait des volontés et des commandements de Dieu, sera condamné ou sauvé, en mourant dans son infidélité? — S. Thomas répond que Dieu enverrait plutôt

1. L. VI, in Conc. Trid., c. 21.

2. *Traduct. du Catéch. de Trente*, t. I, p. 212.

un ange à cet homme, que de le laisser mourir dans son infidélité et, par là, encourir l'éternelle damnation. Quelques auteurs catholiques croient simplement que cet homme appartient à l'âme de l'Église, et qu'il a droit au ciel. Cette opinion, pour le résultat, ne diffère pas de celle de S. Thomas, puisque, des deux côtés, on pense qu'il est de la bonté de Dieu d'admettre les infidèles dans le séjour de la gloire. Cependant, le sentiment de S. Thomas est, tout ensemble, le plus suivi, le plus sûr, le plus conforme à la dignité de l'Église catholique et à la nécessité des mérites de Jésus-Christ pour le salut. »

Est-ce à dire que l'infidèle, placé dans cette condition, ne pourra être sauvé que si Dieu lui envoie un ange ou fait un miracle pour lui donner la révélation? Non. « Les théologiens, dit Aug. Nicolas, n'ont jamais dit que Dieu soit *obligé* de lui envoyer un ange, comme s'il n'avait pas d'autres moyens en sa puissance ; cela serait ridicule (1). » Ce que dit St Thomas n'est qu'une *manière d'exprimer* la bonté de Dieu et la charité de la doctrine catholique qui conçoit plutôt une exception aux lois de la nature que la perte d'un seul homme de bonne volonté. Mais, sans envoyer un *ange*, Dieu ne peut-il pas envoyer une pensée, et *savons-nous*, dit Leibnitz (2), toutes les voies extraordinaires dont Dieu peut se servir pour éclairer les âmes, et particulièrement ce qui s'y passe à l'article de la mort? On peut soutenir, dit ailleurs ce philosophe (3), que Dieu leur donnant la grâce d'exciter un acte de contrition, leur donne aussi, soit explicitement, soit virtuellement, mais toujours surnaturellement, avant de mourir, quand ce ne serait qu'aux derniers moments, toute la lumière de la foi et toute l'ardeur de la charité qui leur sont nécessaires pour le salut. Dieu, ne peut-il pas, lui qui est l'éternel foyer d'où nous viennent déjà toutes nos lumières, s'épancher un peu plus dans une intelligence qui s'ouvre et qui s'applique, autant qu'il est en elle, à le recevoir? S'il y a

1. *Étud. phil.*, t. III, c. XIV.

2. *Théodicée* : Sur la bonté de Dieu, I^{re} p., n. 93, 98.

3. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. IV, c. XVIII.

quelque chose d'étroit et de ridicule au monde, c'est cette prétention de quelques philosophes, d'emprisonner la pensée éternelle dans le cercle de Popilius, et de lui dire : *Tu n'iras pas plus loin !* comme si le commerce de l'âme avec la vérité pour qui elle est faite n'était pas indéfini, comme s'il y avait quelque degré fatal et dernier à cette échelle mystérieuse, où les anges de Dieu, c'est-à-dire les saintes pensées, vont montant et descendant. Qu'un esprit resserré par l'orgueil et tourné vers lui-même, se trouve borné dans ses communications, cela doit être ; mais que l'âme qui aime, qui prie, qui sort d'elle-même pour aller au devant de la souveraine Beauté, ne la voie, ne la sente jamais venir l'illuminer, la dilater, lui donner la vive intelligence de son devoir et de son salut, c'est ce qui ne s'est jamais vu, et ce que la plus profonde inexpérience des voies de Dieu peut seule nier. Nous devons croire même que ces communications *officieuses*, si je peux les appeler ainsi, de la vérité avec l'âme fidèle, sont d'autant plus abondantes, que cette âme est plus isolée, plus dépourvue des secours ordinaires et des moyens extérieurs par lesquels il a plu à Dieu d'établir sa Religion. La Sagesse divine se fait alors elle-même *catéchiste* de ces âmes simples ; la Sagesse qui se transporte parmi les nations dans les âmes saintes et qui forme les amis de Dieu (1), qui prévient ceux qui la désirent et se montre à eux la première, car elle tourne elle-même de tous côtés pour chercher ceux qui sont dignes d'elle, et elle va au-devant d'eux avec toute sa Providence (2) qui enseigne sans bruit de paroles, sans mélanges d'opinions, sans faste, sans argument, et fait pénétrer en un moment plus de secrets qu'on ne peut en apprendre en dix années d'études dans les écoles (3), qui enfin réserve le salut comme un trésor pour ceux qui ont le cœur droit, et protège ceux qui marchent dans la simplicité (4).

1. *Sap.*, VII, 27.

2. *Sap.*, VI, 14-17.

3. *Imit.*, l. III, c. XLIII.

4. *Prov.*, II, 7.

Du reste, tout ceci n'est que l'application à l'infidèle de bonne foi et le commentaire de l'axiome théologique : *Fa-
cienti quod in se est Deus non dēnegat gratiam* ; évidemment *gratiam sufficientem ad salutem*, comme le prouve Perrone (1).

Et que maintenant St Thomas n'ait pas cru que la venue d'un ange soit nécessaire, mais bien que Dieu puisse opérer le même résultat par une simple illumination intérieure, c'est ce qui résulte de son texte même : *Si quis enutritus in sylvis, inter bruta animalia, ductum rationis naturalis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum quod si Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quę sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium* (2).

Encore ne peut-on même pas dire que cette illumination intérieure devra nécessairement être un miracle ; car ce serait encore limiter la puissance de Dieu qui a, dans les voies ordinaires par lesquelles il éclaire les âmes, tout ce qu'il faut pour éclairer celles dont il s'agit.

Aussi, Perrone (3) énumère ainsi les divers moyens par lesquels Dieu peut amener ces âmes au salut : *His autem gratis si infideles obsequantur, majora eis subsidia adjiciuntur, donec Deus ex gratuita sua misericordia vocet eos ad finem supernaturalem per initium fidei sive per homines ad hoc missos, sive per angelum, sive interiorius per se, sive quavis alia ratione, prout ei bonum visum fuerit*.

Et St Thomas (4) va plus loin que Perrone ; il montre que c'est là l'ordre de Dieu pour le salut de ces âmes, et qu'elles auront la foi surnaturelle nécessaire, sans sortir de cette condition ; tellement qu'enfin St Thomas conclut ainsi : *Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris ; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implici-*

1. *De gratia*, p. I, c. v, prop. v, t. VII, p. 127.

2. *De veritate*, q. XIV, a. 1, ad 2.

3. *Loc. cit.*, p. 129, n. 437.

4. 2^a-2^{ac}, q. 2, a. 7, ad. 3.

tam in divina Providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus spiritus revelasset ; secundum illud Job : qui docet nos super jumenta terræ (1).

Cette foi implicite au Christ, évidemment c'est la foi surnaturelle qui les justifie et les sauve. Comment l'ont-ils eue ? Ils ont cru toutes les vérités naturelles qu'ils ont pu atteindre, et, dans celles-ci, toutes les autres implicitement. Leur acte d'adhésion, fait avec la seule lumière naturelle de la raison, n'a pas été, pour ce qui est de la volonté, fait avec les seules forces de la nature, mais aidé, relevé par le secours de la grâce, et, par conséquent, il est devenu un acte de foi surnaturelle et au Christ Rédempteur.

Si on nie la possibilité du salut pour l'adulte qui meurt dans l'infidélité négative, même s'il a été fidèle à la loi naturelle ; si on le met sur le même pied, dans la même situation que l'enfant qui meurt sans baptême ; de deux choses l'une : 1^o Ou bien on dira qu'il n'avait reçu aucune grâce, qu'il n'aura que sa fin naturelle et, par conséquent, qu'il ne reçoit aucune influence de Jésus-Christ ; or, comment accorder cela avec l'universalité de la volonté salvifique et de la grâce, et comment ne pas tomber dans la V^e proposition condamnée par Alexandre VIII ? — 2^o Ou bien il a reçu des grâces actuelles ; mais alors à quoi ont-elles servi ? Lui était-il impossible de se servir de ces grâces ? Mais si Dieu les lui a données, c'est qu'il pouvait s'en servir, et les dons de Dieu sont sans repentance et servent toujours. S'il pouvait s'en servir, puisqu'il n'a pas péché, il a répondu à ces grâces ; et s'il a répondu, par le fait même, ne s'est-il pas constitué dans le mécanisme de l'ordre surnaturel, et n'a-t-il pas posé un acte qui tire à conséquence, qui est en dehors de la fin purement naturelle, qui appelle tout un ensemble de choses surnaturelles, grâces nouvelles et actes nouveaux, et qui, de soi, si les conséquences sont tirées, doit le conduire à la fin surnaturelle ? Au contraire, pour nous, dès que l'homme a reçu une grâce et a pu s'en servir, il a saisi le bout de la

1. *Job*, xxxv.

corde que Dieu lui tend et au moyen de laquelle il peut et doit échapper à l'abîme (1).

1. L'article de St Thomas — 2^a-2^{ae}, q. X, art. 4, obj. — éclaire la question de savoir ce que St Thomas entend par *Bonum naturæ* au moyen duquel les infidèles et les pécheurs font des actes qui ne sont pas des péchés, et aussi la question de savoir en quel sens il dit que ces actes sont bons d'une bonté naturelle.

Cf. la censure de l'*Émile* de J.-J. Rousseau par la faculté de Paris ; à la fin de la Rép. à la XXVI^e propos. apud Migne : *Theologie cursus*, t. II, p. 1152. — Ce texte est très clair dans le sens que Dieu peut sauver sans miracle l'adulte qui meurt dans l'infidélité négative.

CHAPITRE VI

La grâce sanctifiante.

La vie surnaturelle.

I

DESCRIPTION DE LA GRACE SANCTIFIANTE

S. Paul ayant, aux chapitres précédents de l'Épître aux Romains, montré que la justification s'obtient par la foi en Jésus-Christ, nous fait entrer, au chapitre V^e, dans la vie chrétienne dont la justification nous ouvre la porte, et qui suppose le péché mortel disparu et notre âme dans l'état de grâce sanctifiante. Ce sera donc l'objet des chapitres suivants — du V^e au XI^e inclusivement — de nous décrire cette vie chrétienne à tous ses degrés et dans toutes ses parties dont voici les principales : destruction du péché — lutte contre ses restes dont la concupiscence est le principal — formation de l'image du Fils de Dieu en nous par la sanctification — prédestination à la gloire du ciel.

Or, pour commencer l'exposé complet de cette doctrine si bien suivie, dans la première partie du chapitre V^e, il nous rend compte de l'état dans lequel nous place la grâce sanctifiante en nous faisant franchir le seuil de la vie chrétienne.

I. Constatons d'abord que cette foi en Jésus-Christ, dont il a été parlé aux chapitres précédents, nous a mis en paix avec Dieu, nous a fait entrer dans cet état de grâce où nous sommes, et nous a admis à l'espérance de la gloire réservée aux enfants de Dieu (1).

II. La même grâce sanctifiante nous met en mesure d'utiliser, en vue de la réalisation de cette espérance, tous les maux de la vie ; même, elle nous apprend à nous glorifier de ces maux, car elle les change en autant de droits au ciel par les transformations suivantes : Par elle, la tribulation devient une *patience méritoire*, la patience devient une *épreuve victorieuse*, l'épreuve devient un *droit strict à compter sur le ciel* ; et cette espérance ne peut nullement être confondue, car elle contient *un droit* qui oblige Dieu ; et le travail de la sanctification n'est que la première partie d'un travail auquel Dieu s'est obligé d'ajouter le couronnement, le *complément* (1).

III. Comment et par quelle vertu s'est accomplie cette transformation de nos souffrances en des mérites surnaturels ? Car nos actions, en elles-mêmes, n'ont aucune valeur dans l'ordre surnaturel, aucune saveur devant Dieu. — C'est vrai ; mais la charité divine, c'est-à-dire la *grâce sanctifiante*, l'onction divine de la grâce, comme une liqueur précieuse, a été versée dans nos cœurs, c'est-à-dire dans la partie la plus intime de nous-mêmes qui est le vase où sont déposées nos actions, et la transformation s'est opérée là ; c'est-à-dire que nos actions, inutiles, insipides, et même désagréables par elles-mêmes, ont été trempées dans le bain de la grâce, impénétrées, imbibées, imprégnées, confites, transformées en des objets d'une valeur divine qu'on appelle mérites surnaturels, et qui, sans changer d'aspect, sont de même essence que la grâce dans laquelle elles sont trempées. Et non seulement nos actions, mais nous-mêmes nous subissons aussi en entier cette transformation, nous devenons Dieu, comme il est dit ailleurs ; en sorte que Dieu, lorsqu'il reprendra sa grâce qui lui appartient ou, pour mieux dire, qui est lui-même, nous trouvant comme changés en lui, ne pourra faire autrement que de nous reprendre avec elle (2).

IV. Ce que je viens de dire suppose, comme je l'ai dit d'ailleurs effectivement, que la grâce est une onction divine

1. *Ibid.*, 3-5.

2. *Ibid.*, 5.

qui vient de Dieu ou qui est Dieu même. Et, en effet, elle est appelée la *charité de Dieu*, c'est-à-dire l'amour substantiel de Dieu, versé en nous, et elle y est versée par l'Esprit-Saint qui nous est donné; c'est-à-dire que l'Esprit-Saint est l'agent immédiat de cette transformation, ou mieux c'est lui-même, amour substantiel de Dieu, qui est versé en nous; comme la liqueur précieuse, et qui nous transforme en lui-même par son travail intérieur et tout-puissant quoiqu'invisible (1).

V. Ceci étant posé, on comprend que nous puissions, si nous sommes en état de grâce, compter sur le ciel, sans crainte que notre espérance soit confondue. En effet, avant que cette transformation s'opérât, nous étions ennemis de Dieu et, dans ce triste état, quand nous étions encore pécheurs, Jésus-Christ nous a aimés au point de mourir pour nous, afin de nous amener à cette belle transformation dont j'ai parlé tout à l'heure. Or, maintenant que la voici opérée et que nous avons été justifiés dans son sang, que sera-ce donc? Pouvons-nous admettre qu'ayant tout fait pour nous rendre amis de Dieu, quand nous étions ses ennemis et quand nous ne méritions que sa colère, il ne fera pas ce qui est nécessaire pour nous sauver, maintenant que nous sommes échappés à cette colère (2)?

Il faut ici remarquer, à propos du verset neuvième, que nous sommes *justifiés dans le sang de Jésus-Christ*. Le sang de Jésus-Christ nous est donc présenté, lui aussi, comme une liqueur précieuse servant à nous transformer. Au fond, c'est bien la même opération que précédemment—au verset cinquième — et il est impossible d'être justifié, c'est-à-dire lavé dans le sang de Jésus-Christ, sans être, du même coup, plus ou moins trempé de l'onction divine de la grâce. Mais, cependant, dans la pensée de S. Paul, il y a ici deux opérations unies mais distinctes, provenant de deux liqueurs également distinctes : *Le sang de Jésus-Christ, c'est-à-dire le mérite* de sa mort, c'est le bain qui lave et prépare à la

1. Au même vers, 5.

2. *Ibid.*, 8, 9.

transformation, — l'onction de la charité divine, c'est-à-dire la chose méritée, c'est la liqueur précieuse qui transforme.

VI. Nous voilà donc transformés par la grâce et sûrs qu'en conséquence de ce saint état nous serons sauvés. Jésus-Christ a donc encore quelque chose à faire pour nous, car il lui reste à nous procurer le salut. Or, ce salut, comment nous le donnera-t-il ? Ce ne sera plus par sa mort, puisque sa mort ne sert qu'à effacer le péché ; ce sera par sa vie, c'est-à-dire par la puissance qu'il a conquise en ressuscitant, comme Rédempteur glorifié. Bien que cette puissance soit le fruit de sa mort, il est évident, cependant, qu'il n'en a pris possession, et n'a commencé à l'exercer qu'en entrant dans sa vie glorieuse par sa résurrection. C'est en ce sens que sa vie est bien plus féconde pour nous que sa mort. Si donc déjà, rien que par sa mort, il a tant fait pour nous que de nous réconcilier avec Dieu, et de nous obtenir la grâce sanctifiante, que sera-ce de ce qu'il nous obtiendra par sa vie glorieuse, et comment pouvons-nous douter qu'il nous obtienne la gloire ?

VII. Conclusion : En attendant, tranquilles sur l'issue de notre histoire surnaturelle, nous nous glorifions en Dieu par N.-S. Jésus-Christ qui nous a réconciliés avec lui ; c'est-à-dire voici, pour le moment, le fruit de cette réconciliation : c'est que déjà nous jouissons de l'amitié de Dieu ; elle nous sert à tout supporter et à tout utiliser pour le ciel ; elle nous est comme un avant-goût de la gloire qui doit en être la conséquence.

II

LA VIE SURNATURELLE

I. Si profonde est la consécration du chrétien par le baptême, qu'en transformant et en élevant son âme, elle transforme et élève aussi toutes ses puissances, et passe de droit à tous ses actes, les transformant aussi et les élevant à la hauteur d'actes salutaires et divins, capables de mériter le ciel et d'augmenter la grâce dans leur auteur. Une sève de

religion monte de ce fond surnaturel de l'âme, vivifie divinement et féconde admirablement tout ce qui en sort. En tout, partout, pour tout, cette âme est chrétienne, et depuis qu'elle a été greffée sur Jésus-Christ, toute son activité humaine a passé au service de Jésus-Christ, a pris la force de Jésus-Christ; de l'ordre purement humain, où elle était par sa nature, elle est passée dans l'ordre chrétien qui est un ordre divin, sans perdre pour cela sa nature humaine qui est seulement élevée à une sphère nouvelle, à un être supérieur. Tout ce qu'elle produira désormais, *absque peccato*, c'est-à-dire en dehors des malheureuses dérogations qu'elle ferait à son nouvel état, si elle sortait, par le péché, de cet ordre où la voici entrée, tout ce qu'elle produira sera du même ordre qu'elle et sera de son être, sera chrétien, c'est-à-dire salutaire et divin. Quoi qu'elle fasse d'humain, fût-ce l'acte le plus vulgaire, cet acte peut et doit être sacré, et deviendra, comme tout l'ensemble de sa vie dans laquelle il s'encadre, comme son activité dont il est le produit, comme cette âme même qui en est l'auteur, une portion du christianisme, la propriété de Jésus-Christ. Enfin, cette âme est passée tout entière à Jésus-Christ, avec armes et bagages, pour lui devenir une humanité de surcroît, pour ajouter à son activité une activité inférieure mais de même ordre, source, comme celle de Jésus-Christ, de toute une série d'actes divins honorables à Dieu, salutaires à l'homme et méritoires d'une augmentation de grâce et de gloire céleste.

Et, quelque inférieur que soit, sous n'importe quel rapport le sujet sur lequel s'opère ce beau travail, il s'opère cependant; et Dieu ne dédaigne pas, comme il est descendu jusqu'à la nature humaine, de pénétrer jusqu'à ses rangs inférieurs; il a même une prédilection pour eux, et il déclare souvent qu'il aime à choisir, soit comme sujets de ses opérations mystiques, soit comme instruments des leçons qu'il donne au monde ou des choses qu'il établit, les sujets qui, selon le monde, sont les plus inférieurs et les plus méprisables.

II. La vie surnaturelle, que met en nous la grâce sanctifiante, n'est pas un état immobile, ni un don passif; elle est essentiellement active; elle travaille l'âme et la fait travailler, dans l'ordre du salut, en communiquant à son activité humaine un principe d'activité supérieure qui élève toutes ses œuvres à la dignité d'œuvres salutaires, d'œuvres divines. En un mot, c'est une activité surnaturelle donnée à l'âme humaine. C'est la vertu de Dieu : *Virtus Dei in salutem omni credenti* (1). C'est l'Esprit-Saint travaillant en nous : *Spiritus operatur*. C'est Dieu lui-même qui, après nous avoir créés, nous régénère en Jésus-Christ et prépare lui-même nos œuvres : *Ipsius enim sumus figmentum, creati in Christo Jesu, in operibus bonis, quæ præparavit Deus, ut in illis ambulemus* (2).

*
* *

III. L'homme travaille, il emploie ses forces, ne voyant qu'elles et ne sachant peut-être pas qu'il y en a d'autres; il travaille comme se trouvant seul et n'ayant que sa puissance terrestre pour produire, et comme ne pouvant donner à son œuvre que cette valeur inférieure, finie et humaine qu'elle tiendra de lui. Mais, sans qu'il s'en aperçoive, sans qu'il le sache peut-être, dans ce travail humain quel qu'il soit, la bénédiction de Dieu coule à flots, par cela seul qu'étant uni à Dieu par la grâce et recevant dans son âme la force invisible du ciel, il opère dans la vertu de Dieu, et fait toutes choses de moitié avec lui.

*
* *

IV. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum cælorum* (3). Déjà, sur la terre, celui qui obtient la justification entre dans le royaume des cieux, de même qu'il est dit qu'il possède la vie en soi, la vie éternelle.

*
* *

1. Rom., I.

2. Ephes., II, 4 sqq.

3. Jo., III, 5.

V. L'état de grâce, puisque c'est la possession de Dieu et l'union de l'âme avec lui par l'amour, c'est le commencement et la substance du ciel, bien que ce n'en soit pas encore la jouissance en ce qu'elle a de perceptible et de sensible pour l'homme.

*
* * *

VI. La foi et le baptême nous ayant plantés en Jésus-Christ, et ayant déposé en nous, dans notre cœur, et fait passer dans nos veines, dans tous nos actes, dans tout notre organisme, la vie céleste qui est Dieu même, la nature divine vraiment communiquée à nous; il est très réel que nous commençons à vivre d'une vie nouvelle qui nous pénètre, nous remplit, nous imbibe, nous imprègne, se mêle à tous les éléments naturels de notre être, les transforme en les complétant dans un nouvel ordre d'être et en les élevant à l'être surnaturel.

Si l'homme, élevé à ce nouvel état, et entouré de ces moyens transformateurs et de toute cette organisation surnaturelle, si l'homme est divin, divine aussi doit être sa nourriture; car une vie, pour s'entretenir, demande un système suivi d'alimentation. Or, en effet, il a une double nourriture divine, la foi qui est le Verbe de Dieu, et l'Eucharistie qui est le même Verbe, mais incarné; et ces deux choses ont vraiment, dans la vie surnaturelle, le rôle, les qualités, les caractères, les fonctions d'une nourriture dans le sens le plus strict et le plus exact.

A ce point de vue, et comme l'Eucharistie renferme Dieu d'une manière tout à fait propre et d'une présence très réelle, et qu'il n'y a pas lieu ici, pour le catholique, à des méprises et à aucun sens métaphorique, je crois que rien n'est plus propre à faire comprendre la réalité divine et la qualité vraiment divine de la vie surnaturelle, de la vérité surnaturelle, que ce rôle de l'Eucharistie comme nourriture; car enfin la nourriture est proportionnée, comme moyen, à la conservation d'une vie de même ordre; or, voici que Dieu

même nous apparaît devenu aliment d'une vie, moyen d'entretenir et de conserver une vie; que sera donc cette vie à laquelle est donné un si riche aliment !

* * *

VII. La vie surnaturelle découle du sein de Dieu dans le cœur de Jésus-Christ son réservoir, son centre et sa source pour la terre. De cette source, elle va se répandre dans tout le corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire dans toute la création déifiée. Mais quel ordre suivra-t-elle? Par quels canaux ira-t-elle, pour se répandre jusqu'aux extrémités de ce grand corps? Elle va dans le pape, centre et tête de l'Église, c'est-à-dire du monde chrétien; de ce lieu éminent, de ce réservoir élevé, elle retombe dans les mille et quelques centaines de canaux principaux que lui offre l'Épiscopat, dispersé dans le monde pour y verser la grâce et la vie dans les diverses Églises; puis, par les divers conduits de la hiérarchie, elle parvient dans tous les prêtres placés partout où Jésus-Christ a ses membres; et enfin la voici arrivée à ces membres, aux chrétiens.

A tous les degrés de ce beau trajet, elle féconde l'élément humain qu'elle rencontre, et produit la vie chrétienne et ses beaux fruits, comme un canal qui porte les eaux d'un pays fertile dans un désert lointain pour le féconder, produit la fraîcheur et la fertilité sur tout son parcours. En Jésus-Christ, quels fruits elle a produits ! Puis, dans toute la hiérarchie, depuis le pape jusqu'au dernier des prêtres; et enfin dans les chrétiens à qui elle était destinée ! Elle ne s'arrête même pas là; mais, arrivée à eux, elle demande à s'étendre, à absorber le reste de l'humanité en entrant dans les païens, à pénétrer même dans toute la création matérielle, pour la déifier autant qu'elle en est susceptible — comme la sève d'un arbre qui non seulement en parcourt les branches, mais s'étend en des pousses nouvelles.

* * *

VIII. Le travail progressif de la vie intérieure est décrit par l'Écriture sous des métaphores prises dans les divers âges de la vie humaine :

I. Naissance spirituelle : *Oportet nasci denuo... Nisi quis renatus fuerit... Filii quos iterum parturio* (1)...

II. État d'enfant faible et pas développé : *Facti estis quibus lacte opus sit, sicut parvulus... Ut jam non simus parvuli fluctuantes* (2)...

III. Développement parfait, et plénitude d'âge : *Perfectorum est cibus solidus .. Donec occurramus in perfectionem ætatis plenitudinis Christi... Donec formetur Christus in vobis... Vivit in me Christus... Mansionem apud eum faciemus* (3)...

IV. Terme, aboutissement, fruit de ce travail, formation des enfants de Dieu, ou continuation de l'Incarnation par l'Église : 1^o Participation à la nature divine, ressemblance avec Dieu, identification avec Jésus-Christ. 2^o Filiation divine par adoption, fraternité de Jésus-Christ, cohéritage. 3^o Église corps mystique de Jésus-Christ et Jésus-Christ même.

V. Dernière expression : Déification (4).

* * *

IX. On pourrait croire, et des esprits mal tournés ont prétendu que demander à Dieu que *sa volonté soit faite*, c'est lui souhaiter le succès dans l'accomplissement de ses desseins, qu'en conséquence cette demande ne peut pas être faite. Mais, puisque *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra* (5), dire à Dieu, *Fiat voluntas tua*, c'est dire *Fiat sanctificatio nostra*, c'est lui demander sa grâce pour nous sanctifier. Bossuet fait aussi cette remarque, il rapproche ces deux

1. *Jo.*, III, 7 ; III, 5.

2. *Hebr.*, V, 13. — *Eph.*, II.

3. *Hebr.*, V, 14. — *Eph.*, II. — *Col.*, II, 19.

4. Cf. Palmieri, *De Deo creatore*, Thes. XXXVI, pars. I, n. 7. — Thes. XLII. — S. Denis, *De Eccl. Hierar.*, c. I.

5. *I Thess.*, IV, 3.

textes (1) et fait remarquer, en le prouvant par la tradition, que les trois premières demandes du *Pater*, tout en ayant pour objet direct la gloire de Dieu, contiennent en leur fond la demande de notre salut. Du reste S. Cyprien, S. Augustin, et les autres commentateurs anciens et modernes du *Pater*, ont expliqué en quel sens nous faisons à Dieu les trois souhaits exprimés dans la première partie de l'Oraison Dominicale.

D'autres esprits, surtout les quiétistes, cherchant un idéal de perfection plus élevé encore que celui de l'Évangile et du christianisme, se sont avisés de dire que le *Pater*, dicté par Notre Seigneur, est sans doute une prière excellente, la plus excellente même qui puisse exister pour le commun des chrétiens, mais que les demandes qu'elle contient étant intéressées, il y a une prière plus parfaite, savoir, celle qui consiste à s'unir à Dieu par pur amour, sans plus lui rien demander, soit parce qu'on ne désire plus rien soi-même, soit parce qu'on s'en remet à lui des choses dont on a besoin. Bossuet a consacré à réfuter cette doctrine, le VI^e livre de son *Instruction sur les états d'oraison* ; il y prouve très solidement, par la Tradition, par la pratique et la liturgie de l'Église, que le *Pater* est la plus parfaite des prières et la prière des plus parfaits, qu'aucun état de perfection, si avancé soit-il, n'exempte de demander à Dieu les choses dont on a besoin ; qu'au contraire le propre devoir des parfaits est de demander.

III

NÉCESSITÉ DE LA GRACE POUR LES ACTES MÉRITOIRES, ET NATURE DE LA FOI EXIGÉE COMME SOURCE DU SALUT

Pour qu'un acte soit méritoire, il faut qu'il soit informé et surnaturalisé par la grâce ; mais est-il nécessaire que le motif formel pour lequel il est fait appartienne à l'ordre surnaturel ?

Deux opinions : celle de Suarez, qui répond que cela est nécessaire ; et celle de Ripalda, qui le nie (2). La doctrine de

1. *États d'oraison*, Liv. VI.

2. *Revue des Sc. Ecclés.* Lille, avril 1872, p. 343.

Suarez suppose qu'une foule d'hommes ne participeront jamais à la Rédemption et en sont fatalement privés. D'après l'opinion de Ripalda, vers laquelle j'incline de préférence, il est encore vrai que la foi est la racine de la justification, non en ce sens que la justification commence par l'acte intellectuel d'adhésion aux vérités de la foi, en ce sens la première des grâces serait la prédication; mais parce que la foi, vertu habituelle, est la racine de toute sainteté, et que toute grâce intérieure se rapporte, soit comme préparation, soit comme conséquence, à la foi ainsi entendue.

Cela n'empêche que Clément XI a condamné la XXVII^e proposition de Quesnel : *Fides est prima gratiarum et fons omnium aliarum*, en ce sens qu'avant la foi formelle explicite, acte de l'intelligence et de la volonté, il n'y aurait pas d'autre grâce.

Dans le sens que j'admets, le mot catholique *Fides Christi*, selon le style de S. Augustin et l'esprit de la polémique catholique contre les Pélagiens, s'entend, dans un sens générique, de tout ce qui se rapporte à la foi, c'est-à-dire ce qui, étant informé par la grâce, rentre dans l'ordre surnaturel et se rapporte à la fin dernière (1).

On ne recueille pas des raisins sur des épines et des figes sur des ronces, parce qu'il faut qu'il y ait proportion entre la vie qui agit dans l'arbre ou la sève qu'il porte dans ses vaisseaux, et les fruits qu'il produit. Ainsi pour la plante humaine; laissée à ses énergies propres et à sa sève naturelle, elle ne peut pas produire le mérite surnaturel, *Non sunt condignæ passionés hujus temporis...*; pour qu'elle produise ces mérites, il faut qu'elle reçoive une sève supérieure, avec des énergies proportionnées à ce qu'on veut lui faire produire. Par conséquent, étant admise la qualité surnaturelle du ciel à gagner, il faut dans les actes qui le méritent, une qualité surnaturelle aussi, et étant admise celle-ci, il faut admettre dans l'homme agissant et méritant une énergie surnaturelle aussi et, par conséquent, un principe de force

1. *Revue des Sc. Ecclés.*, Ibid., p. 349.

proportionnée et surnaturelle. C'est ce principe de force que nous appelons la *grâce*.

IV

LA GRACE ET LE PÉCHÉ

I. La théologie enseigne que le mal et spécialement le péché n'est pas un être ni une entité, ni une qualité positive et réelle, mais un défaut, une privation d'être, une négation; et ainsi Dieu peut être l'auteur de tous les êtres, la cause de tout ce qui est, de tout ce qui se fait réellement, sans être l'auteur et la cause du péché vis à vis duquel il se tient rigoureusement dans l'abstention et se borne à refuser son concours à ce qui, dans l'acte peccamineux, constitue essentiellement et formellement le péché; c'est même cette absence de Dieu qui fait que cet élément est mauvais et condamné, comme étranger au bien, ou plutôt comme étant une négation du bien, une expulsion de Dieu.

Or, le système thomiste sur la grâce efficace et simplement suffisante, sur la prédestination et la réprobation, ne serait-il pas une suite logique et comme le nécessaire complément de cette doctrine? Ce qui, dans ce système, fait que la grâce reste à l'état de secours suffisant que la liberté humaine n'a pas utilisé, n'est-ce pas cette absence ou exclusion de Dieu, dont la présence ou la coopération à toute la conduite humaine constitue la grâce efficace; cette réprobation négative ou abstention de Dieu qui, sans vouloir à l'homme la mort éternelle, se refuse à lui donner la vie éternelle, bien que cependant il veuille le salut de tous, n'est-ce pas cette abstention ou cette absence de Dieu en vertu de laquelle la condition de l'homme devient mauvaise et comme perdue? En tout cas, la réprobation négative des thomistes peut s'entendre ainsi; et, entendue ainsi, elle ne répugne pas plus que l'existence du péché, qui est une négation du bien et une exclusion de la coopération divine à l'acte humain.

II. *Omne quod non est ex fide, peccatum est* (1). J'entends cela dans le sens strict. Tout ce qui est bon, l'est surnaturellement, et, par conséquent, par la foi au moins implicite.

De ce texte de S. Paul quelques docteurs (cités par Cornille de Lapierre), avant les définitions de l'Église opposées à Baïus, concluaient ainsi : Or, toutes les actions des infidèles sont faites sans la foi, donc elles sont des péchés. Mais la condamnation du Baïanisme ne permet plus cette interprétation ; il faut donc retourner l'argument, et dire au contraire : Toutes les actions des infidèles ne sont pas des péchés, et il y en a de bonnes ; or, si elles étaient faites sans la foi, elles ne seraient pas bonnes mais coupables, d'après le texte de S. Paul ; donc, puisqu'elles sont bonnes, elles sont faites avec la foi, c'est-à-dire avec un sentiment de bonne conscience et par une bonne inspiration qui contient la foi implicite.

* * *

III. Quand, interprétant le mot de S. Paul : *Omnis creatura ingemiscit et parturit* (2), nous disons que toute la création matérielle est déchue avec l'homme, révolutionnée et blessée par son péché, et doit participer avec lui à la Rédemption, nous avons pour nous le mot même de la Genèse, où Dieu, punissant l'homme pécheur, lui annonce que la terre va devenir ingrate sous son travail et ne lui donnera que des fruits amers et peu abondants, et après beaucoup de peines.

* * *

IV. Tout homme qui pêche repousse une grâce dont il pouvait user pour faire un acte surnaturel ; il ne peut pécher sans faire cela, et je me demande s'il pécherait dans le cas où il ne ferait pas cela (3) ; car il ne pêche que parce qu'ayant la grâce pour ne pas pécher, il l'a repoussée.

1. *Rom.*, XIV, 23.

2. *Rom.*, VIII.

3. On sait que la doctrine du *péché philosophique* a été condamnée par Alexandre VIII.

On peut tirer de là une conclusion solide pour la doctrine de l'universalité des actes surnaturels, soit en ce sens que tous les hommes sont capables d'actes surnaturels, soit en ce sens que tout acte humain qui est bon est aussi surnaturel.

V.

LE NATURALISME ET LES ERREURS SUR LA GRACE

I. L'invasion du naturalisme a un lien étroit avec le désordre de la méthode théologique. La théologie est devenue une science particulière, séparée, isolée, soit des sciences par la sécularisation de celles-ci et par sa propre mutilation, soit de l'ordre social et des institutions politiques par sa concentration chez les prêtres et son abandon chez les laïques. Elle a perdu son influence sur ces ordres de choses, C'est, par là même, l'idée surnaturelle qui s'est retirée des sciences, de l'ordre intellectuel, du monde laïque, de la société enfin, pour s'isoler, se cantonner, se rapetisser, s'enfermer dans l'étroite et obscure enceinte d'un temple, entourée, si vous le voulez, de tous les respects, au moins provisoirement, mais abandonnée du peuple et sans lumière pour lui.

Cet isolement auquel on condamne aujourd'hui le clergé, en France, dans sa vie sociale, c'est le naturalisme mis en pratique dans la vie sociale, et voilà d'où il est parti. On a d'abord fait le vide autour de la théologie dans l'ordre des idées, pour le faire ensuite autour du sacerdoce dans l'ordre des institutions.

Est-ce que ceci est une explication simplement ingénieuse ou un rapprochement accommodatice ? N'y voyez-vous pas une explication solide, et l'indication de la vraie source de ce grand mal du naturalisme que nos évêques, et que les plus grands esprits de notre pays, ont à bon droit dénoncé comme la plaie première ? Est-ce que tout mal pratique n'a pas sa source dans un mal théorique ?

L'isolement qui s'est fait autour du prêtre, dans la vie sociale, tient à un vice de méthode dans la manière d'évan-

géliser le monde et de constituer le ministère sacerdotal au sein de la société.

* * *

II. Le naturalisme est un amoindrissement de la foi et, par conséquent, des sources de la vie chrétienne ; car il atteint les notions surnaturelles et théologiques qui sont la substance des choses dont se nourrissent les âmes chrétiennes, le propre objet de la prédication sacerdotale.

Observez comment cette diminution du surnaturel a envahi même l'enseignement théologique.

Or, il y a, en France, une école théologique considérable qui n'a plus la vraie notion du surnaturel, principe d'autorité dans l'Église, de son fonctionnement dans la hiérarchie à partir du sommet qui est à Rome, et de son application à l'ordre temporel, aux institutions civiles, aux intérêts politiques et à leur subordination vis-à-vis de la fin éternelle. Cette école n'a plus la vraie notion de l'ordre surnaturel, de son importance, de ses applications dans le christianisme, de son action sur l'homme et sur la société.

Remarquez que cette grande idée est le principe de solution de toutes les objections, le principe de réfutation de toutes les erreurs modernes. Non, encore une fois, je ne crois pas que l'école dont je parle et que tous les esprits observateurs ont déjà nommée, ait encore sur cette grande question des idées bien nettes, bien saines et une théologie un peu complète.

C'est cette école qui fait du surnaturel et des grandes réalités de la grâce une métaphore ; c'est elle qui restreint son action à un certain domaine, et qui réserve une part, un terrain spécial au naturalisme ; c'est elle surtout que Mgr Pie a dénoncée ; elle qui réduit la foi à un minimum obligatoire limité à ce qui est défini, comme si, en dehors de la foi définie, on pouvait se mouvoir librement ; elle qui enseigne qu'on est libre, en théologie, de ne pas pencher par où penche l'Église, d'admettre ce qui est peu conforme

aux idées de l'Église, pourvu que ce ne soit pas condamné, ou de rejeter ce qui leur est conforme parce que ce n'est pas défini, et qui appelle cela *In dubiis libertas* ; elle enfin qui s'y reprend à cinq fois pour produire un livre strictement orthodoxe auquel Rome puisse donner un minimum d'approbation et qu'elle ne soit pas obligée de le mettre à l'*Index* (1).

* *

III. Ce naturalisme, que nos évêques ont dénoncé, est la plaie qui nous dévore ; c'est par lui que le rationalisme nous a envahis. Quand on fait une entaille à la vérité, la fissure qui en résulte, si petite soit-elle d'abord, donne quand même accès au mensonge, et il entre tout entier, jusqu'au radicalisme ; nous en avons de beaux exemples dans les temps modernes.

* *

IV. Les jansénistes semblent exagérer l'action et la nécessité de la grâce ; mais on n'exagère pas l'action et la nécessité de la grâce, on les déplace. Ils les déplacent donc et les faussent. La grâce n'est plus un secours suave et coopérant ; elle est effrayante et délaissante. Dieu n'est plus l'Emmanuel, c'est-à-dire Dieu avec nous ; il laisse sa créature dans un isolement et un dépouillement navrants où elle agit de force ou n'agit pas du tout. L'homme est là, devant les redoutables mystères du christianisme, comme au pied d'une montagne effrayante, tout faible et armé de ses seules forces, ou plutôt de ses infirmités ; pour escalader, il faut qu'il soit non seulement porté par la grâce de Dieu — nous disons cela aussi, nous catholiques — mais dépouillé même de sa liberté et, par conséquent de ses forces à lui-même, et que sa bonne œuvre soit non seulement un *miracle* de Dieu, mais un *miracle détruisant la nature* ; or,

comme il sent que cela ne se fera pas, il va naturellement à la désolation et au désespoir, terme nécessaire des tendances jansénistes.

* *

V. A entendre certains hommes, même prêtres et soi-disant théologiens, parler du Dieu Créateur, par opposition au Dieu Rédempteur, de la religion et de la morale naturelle par opposition à la religion et à la morale surnaturelle, des devoirs qu'a l'ordre surnaturel de respecter l'ordre naturel, et du droit qu'a l'ordre naturel envers le surnaturel, des devoirs naturels, de la fin dernière naturelle, etc., on croirait qu'il y a deux dieux, que nous avons deux fins dernières, et que l'ordre naturel n'est pas du tout subordonné à l'ordre surnaturel. Le monde moderne, les esprits modernes, les livres modernes, sont pleins de cette erreur ; ce n'est pas une des erreurs du temps présent, c'est l'erreur. Or, elle vient de Descartes.

* *

VI. Circonscrire, rétrécir, rogner, resserrer le domaine du surnaturel, l'emprisonner dans un cercle officiel au delà duquel il n'a plus de droits ou, du moins, plus d'action, de manière à lui laisser le moins d'espace possible, un minimum de territoire, tout juste pour dire qu'il a un domaine ; le tenir à distance de tout ce qui est l'homme, la société humaine, l'ordre politique, l'homme enfin, l'homme vivant, libre et actif ; ne lui permettre avec l'homme que le moins de communication possible, car sa présence est une contrainte et impose une réserve semblable à la présence d'un prêtre dans un salon mondain ; le traiter comme un ennemi qu'on n'ose pas ou qu'on ne peut pas chasser, au moins tout de suite, mais auquel on ne laisse que la plus petite place possible au soleil : telle est la manière d'agir des modernes.

Deux faits, parents et expressions de celui-ci, en sont la figure : La manière dont on confine le prêtre dans sa sacris-

tie ; et la manière dont on a peu à peu enlevé au pape son domaine temporel. C'est tout pareil, et il y a du rapport, car le prêtre est l'instrument et le St-Siège le centre du surnaturel.

Cette diminution du surnaturel vient en droite ligne de la méthode de Descartes qui avait enlevé à la foi tout droit et tout contrôle sur les vérités soi-disant naturelles.

* *

VII. Pascal définit la foi en disant : « C'est Dieu sensible au cœur ! » Et Aug. Nicolas dit que c'est là la plus simple et la plus juste définition qu'on puisse donner de la grâce (1).
Autant d'erreur d'un côté que de l'autre.

IV

PENSÉES DÉTACHÉES

I. S'il est vrai, comme l'enseigne la théologie, que la vie surnaturelle est une vraie vie tout comme l'autre, et qu'elle imprègne l'âme de l'homme ; il faut donc dire qu'elle est ininterrompue en lui, et qu'il tombe tout entier, par tout son être, avec toutes ses puissances, et dans tous ses actes, sous son influence. Dès lors je ne vois pas pourquoi il y aura un seul instant de sa vie où la grâce ne lui sera pas présente, et un seul exercice, si minime soit-il, de son activité libre, qui échappe à l'influence vivifiante et défiante de ce principe surnaturel d'action, précisément fait pour ajouter à sa force humaine une force divine, et pour élever ses actes à la hauteur d'actes surnaturels.

Direz-vous que pour cela, il faut la réflexion et la conscience actuelle du but surnaturel que lui propose la grâce ? Mais alors à quel étroit domaine, à quelle infime partie de sa vie réduisez-vous l'action du principe surnaturel ? Ce ne sera plus une vie surnaturelle que je verrai en lui, ce sera

1. *Étud. philos.*, t. III, p. 364.

une action intermittente de la grâce survenant à de rares intervalles et fécondant quelques-uns des mouvements de son activité, de ses actes, tandis que la très grande majorité de ces mêmes actes restent stériles et morts — comme ces arbres chargés de fruits, desséchés avant maturité, au milieu desquels on en trouve à peine quelques-uns de bons.

* * *

II. La grâce a-t-elle été dans l'homme et dans le monde, dans le temps qui s'est écoulé entre la chute d'Adam et le *Proto-Evangelium*?

Une chose est certaine, c'est que c'est le seul moment de l'Histoire de l'humanité où elle ait pu être absente et où la nature ait pu être abandonnée à elle-même.

* * *

III. Toutes les fois qu'il s'agit de l'état surnaturel, de l'extension et de l'efficacité du bienfait de la Rédemption, du don de la grâce, surtout de la grâce qui éclaire l'intelligence et la rend capable de la foi, enfin des conditions du salut *pour les païens* et du degré de participation qu'ils ont au bienfait de la Rédemption, le théologien est bien plus embarrassé et doit procéder avec bien plus de prudence encore que quand il s'agit des mêmes choses pour ceux qui ont reçu la prédication de la foi, soit dans le Nouveau, soit dans l'Ancien Testament. Thomassin en donne la raison : C'est que l'Écriture et les Pères, ayant surtout à parler pour les fidèles, pour le peuple qu'atteindrait la prédication de l'Église, se sont très peu occupés de dissenter sur l'état surnaturel des païens, en sorte que la situation de ces derniers est bien moins connue (1).

Cependant, la révélation nous fournit quelques points de repère qui peuvent éclairer les recherches et guider la

1. Thomassin, *De adventu Christi*, c. XIII.

marche du théologien dans cet ordre de questions. L'Écriture, en plusieurs endroits, a parlé de leur état; les Pères ont, par moments, expliqué leur manière de le concevoir; l'Église, par diverses définitions, a éclairé quelques sommets, et assuré du moins quelques points principaux qui servent de jalons.

LIVRE QUATRIÈME

LES SACREMENTS

CHAPITRE PREMIER

Les sacrements.

Le Baptême. L'Eucharistie. Le Mariage.

I

NÉCESSITÉ DE LA COLLATION DE LA GRACE SOUS DES FORMES DÉTERMINÉES, PRÉCISES, EXTÉRIEURES ET VISIBLES, DONT LES CONDITIONS DE VALIDITÉ TOMBENT SOUS LE CONTROLE

I. Cette thèse a sa source et son point de départ dans les mêmes principes généraux sur lesquels s'appuie la nécessaire visibilité de l'Église. Le dessein de Dieu, dans l'institution des moyens de sanctification et de salut qu'il nous a donnés, a été d'adapter ces moyens aux besoins de notre nature, et d'harmoniser toute son œuvre surnaturelle avec la condition humaine. C'est pour cela qu'il ne s'est pas contenté d'insérer la grâce invisible, la vie divine invisible dans les âmes, et de se construire, par leur sanctification intérieure, ce corps mystique et surnaturel qui se compose des fils adoptifs de Dieu devenus membres de Jésus-Christ, mais qu'il a donné à cette œuvre une organisation précise, visible, extérieure, adaptée à la grossière nature de l'homme. Enfin, de même qu'il s'est incarné, lui Verbe divin et inénarrable, pour se manifester, de même il a voulu que son Église fût incarnée dans un ensemble d'institutions également adaptées à la nature de l'homme.

Or, ainsi a-t-il fait pour les moyens de sanctification. Au lieu de déposer la grâce dans les cœurs par une action purement intérieure et inaccessible au contrôle des sens, au lieu

de ne donner à l'homme sur les opérations spirituelles de la grâce que la constatation toujours assez vague et indécise de la pure intelligence, pour rassurer nos scrupules et ôter tout lieu aux inquiétudes et aux incertitudes où nous aurait laissés un système de moyens de sanctification tout supra-sensible, il a voulu nous donner des moyens sûrs et palpables, dont la valeur et l'efficacité fût d'institution divine et certaine de foi autant que la divinité même de l'Église, et dont l'application pût être constatée avec toute la certitude élémentaire vulgaire et palpable de la perception des sens.

* *

II. Dans la production de la grâce et de la vie surnaturelle en nous, il s'agit de former Jésus-Christ dans notre âme et de l'y faire grandir jusqu'à sa perfection. Or, Notre-Seigneur, en instituant l'Église, et quand il a dû aviser à instituer les moyens de réaliser cette merveille, a combiné en un seul vaste système de production de la grâce, les actions dites *ex opere operato* et les actions *ex opere operantis*; on ne peut dire lesquelles sont les plus nécessaires et les plus puissantes. Vous retrouvez ces deux classes d'actions unies ensemble dans tout le christianisme.

* *

III. Jésus-Christ, dans son Incarnation et sa Rédemption, a été la source des sacrements et lui-même le premier des sacrements; il a inauguré là ce régime si largement appliqué dans le christianisme et qui consiste à agir, en tout ordre de choses, sur le monde des âmes par celui des corps. Ou plutôt, il n'a pas inauguré là ce régime, car il avait été inauguré par Dieu dans la création même, et il résulte nécessairement de notre constitution, il en est la mise en exercice. Jésus-Christ n'a fait que s'y conformer, qu'entrer dans ce régime, faire marcher son institution dans le sens de notre

nature, et consacrer de nouveau notre organisation, en lui donnant dans le christianisme cette belle application.

* *

IV. Ni cette manière de conférer la grâce *ex opere operato* dans les sacrements, ni ce procédé de se cacher lui-même sous des voiles ou espèces sacramentelles, ne sont des procédés isolés dans le christianisme. Vous trouverez ce genre d'action s'exerçant, à un moindre degré mais d'une manière sensible encore, en beaucoup d'endroits du christianisme; et quant à cette méthode de cacher sous des espèces sacramentelles l'élément ou l'acte divin, c'est comme une habitude de Dieu qui, en ceci du reste, adapte la religion à notre nature humaine.

* *

V. Il y a une tendance remarquable, dans beaucoup des opinions gallicanes relatives aux sacrements, à diminuer la causalité *ex opere operato*, pour exalter la causalité *ex opere operantis*. Cette tendance se rattache à celle qui a déprécié la puissance de l'ordre surnaturel. Par exemple: l'excès dans la somme des dispositions requises — l'attribution aux actes du pénitent de la causalité sacramentelle dans la Pénitence, et de la qualité de matière proprement dite.

* *

VI. Il faut bien comprendre comment les sacrements découlent de l'Incarnation dont ils sont les fruits; comment ils sont organisés pour la grâce dont ils sont les vases; comment ils ont été donnés à l'Église, sont confectionnés par l'Église, sont les instruments de l'Église qui, par eux, exerce son pouvoir; comment, entre eux, ils sont groupés autour de l'Eucharistie qui est leur centre et la source de leur sève. Comprendre ce qu'on entend par leur efficacité *ex opere operato*, et la différence entre l'efficacité *ex opere operato* et

l'efficacité *ex opere operantis* ; pour cela, bien comprendre entre la manière dont la grâce nous vient par un acte de vertu, une prière, une prédication entendue, un bon conseil, un exemple, une impression, une peine, etc. et la manière dont elle y est produite par la vertu propre et intrinsèque d'un sacrement. Comprendre aussi tout ce que l'on a pu pénétrer sur la matière du *caractère sacramentel* imprimé par trois sacrements ; la belle organisation que Notre-Seigneur a donnée à ce faisceau des sept sacrements, de manière que chacun d'eux pourvût à un des sept grands besoins de la vie surnaturelle de l'homme, et vînt s'adapter, se superposer, s'ajuster à l'œuvre du Créateur, c'est-à-dire à la vie naturelle et à la vocation ou aptitude donnée à l'homme pour le surnaturel.

*
* *

VII. L'Église possède les sacrements, non comme de simples moyens de sanctification, non comme des moyens mécaniques ou externes et détachés de sa vie propre à elle ; mais comme des signes sacrés qui représentent et nous communiquent la sanctification de Jésus-Christ dont l'Église est premièrement remplie elle-même, comme des canaux, comme des tubes pénétrants, comme des artères intimes qui vont puiser la vie de Jésus-Christ, au cœur même de l'Église, pour la transporter toute chaude et féconde dans nos âmes.

Tout ceci se rattache à la notion que j'ai donnée de l'Église. L'Église, épouse de Jésus-Christ, n'est pas une simple machine avec divers rouages fonctionnant pour produire mécaniquement en nous des effets déterminés, ni un simple corps dépositaire des éléments de notre sanctification. Mais ces éléments, foi, morale, sacrements, forment en elle un tout qui la vivifie elle-même la première, la rend féconde et capable de faire passer ensuite en nous cette vie dont elle est pleine. Les sacrements ne sont pas seulement soudés à elle ; mais ils germent sur elle, et ils nous transmettent sa sève à elle ; les sacrements sont les mamelles de l'Église, et la grâce

qu'ils nous donnent, c'est le lait de l'Église. C'est bien là en effet la notion de l'Église comme *mère*.

II

LE BAPTÊME

I. D'après S. Paul, expliqué par les Pères, l'unité du Baptême a pour raison mystique, pour signification et archétype, l'unité de la mort de Jésus-Christ. D'abord S. Paul montre explicitement une relation directe de signification et de causalité entre le Baptême du chrétien et la mort de Jésus-Christ : *Consepulti cum illo per Baptismum in mortem ... Baptizati in Christo, in morte ipsius baptizati sumus, complantati similitudini mortis ejus* (1). Or, *Christus resurgens jam non moritur*.

De même, selon l'explication des Pères, rapportée par S. Ambroise (2), quand S. Paul dit (3) que celui qui a participé au Verbe, et qui est retombé dans le péché, ne peut être renouvelé par la pénitence et crucifier de nouveau en soi Jésus-Christ ; il veut dire qu'il n'a plus le bénéfice d'un second Baptême, parce que, comme Jésus-Christ n'est mort qu'une fois, et que sa mort est représentée en nous par le Baptême, le Baptême ne doit pas non plus se renouveler. Et S. Paul dit cela par une opposition qui s'explique bien dans l'ensemble de sa doctrine, et surtout dans cette Épître, par opposition avec l'Ancien Testament où il y avait plusieurs baptêmes.

*
* * *

II. Les petits enfants, avant le Baptême, et ceux qui meurent sans Baptême, échappent-ils entièrement à la grâce ?

L'auteur du traité *De vocatione omnium gentium* (4) dit bien qu'en voyant la damnation de ces enfants, *Discimus*

1. *Rom.*, VI, 4. — *Col.*, II, 12.

2. *Collect. Hurter*, t. V, p. 62 sqq. *De pœnit.*

3. *Hebr.*, VI, 4.

4. L. II, c. XX, n. 39.

super illos eam manere sententiam, quam humanum genus in Adæ primi Parentis prævaricatione excepit ; mais il ne dit pas qu'ils soient destitués de toute grâce. Il dit même (ch. XXIII) qu'ils reçoivent une influence générale de la grâce, en ce sens que la grâce est donnée à leurs parents. Ajoutons ceci :

1^o Ils ont la vocation à la grâce et au salut ; si elle est frustrée, ce n'est pas la faute de Dieu.

2^o Ils ont cette aptitude radicale à l'ordre surnaturel au salut, qu'a reçue tout homme.

3^o Je crois qu'ils doivent avoir encore autre chose, une influence plus directe, une effusion plus efficace du surnaturel, consistant en une présence du St-Esprit dans leur âme, non purifiée, il est vrai, mais préparée cependant par le St-Esprit à la purification et aux effusions de la grâce ; le St-Esprit était en eux, attendant le secours des hommes pour faire son œuvre. Si ce travail est frustré dans son effet final, ce n'est pas la faute de Dieu.

Je crois voir un indice de cette présence réelle de la grâce en eux, dans leur condamnation même, qui me semble prouver qu'il y avait là un don de Dieu, lequel a été perdu ; et comme les dons de Dieu sont sans repentance, la perte de ce don a entraîné la damnation de ces enfants.

Le chapitre XXIII^e comporte une très belle explication, quand il dit : *Quod isti paucorum dierum homines ad illam pertineant gratiæ partem, quæ semper universis est impensa nationibus: qua utique si bene eorum uterentur parentes, etiam ipsi per eosdem juvarentur*. Ce qui peut très bien s'expliquer ainsi : ces enfants avaient une grâce dont l'effet devait être complété par l'action des autres, savoir, de leurs parents, une grâce dépendante et qui appelait, comme tout en eux, le secours d'autrui. Leur malheur est non d'avoir été privés de la grâce, mais d'avoir été privés du secours des hommes.

III

L'EUCCHARISTIE

I. Dans sa première apologie (1), S. Justin professe la foi à l'Eucharistie et à la réalité de la chair et du sang du Christ, nourriture des fidèles, en la faisant reposer, comme S. Ignace, sur la réalité de l'Incarnation. Nous recommandons ce décisif témoignage aux protestants ; en voici le texte : *QUEMADMODUM per Verbum Dei caro factus Jesus Christus Salvator noster, et carnem et sanguinem habuit nostræ salutis causa ; SIC etiam illam, in qua per precem ipsius verba continentem gratiæ actæ sunt, ALIMONIAM, ex qua sanguis et carnes nostræ per mutationem aluntur, incarnati illius Jesu ET CARNEM ET SANGUINEM esse edocti sumus.*

Où est la ressource de l'hérésie en face de tels témoignages ? Et si l'Eucharistie n'est que le symbole ou le contenant de la chair et du sang de Jésus-Christ, pourquoi en appeler à la réalité de l'Incarnation, et comment y a-t-il identité entre l'être présent dans les deux mystères ?

* * *

II. Le rapport et la différence qu'il y a entre l'Eucharistie et les autres sacrements est en ceci :

Toute grâce qui est dans les sacrements et partout, par cela même qu'elle vient de Jésus-Christ et du sacrifice du calvaire, vient de l'Eucharistie ; et tout ce qui reçoit le pardon de ses péchés ou une grâce quelconque, participe au sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ, puisque toute grâce vient de là, avec cette différence que qui reçoit la grâce par un autre sacrement ou par un autre moyen, la reçoit par un de ses canaux, ou, si les sacrements sont des sources, par une source secondaire ; tandis que qui reçoit l'Eucharistie, prend la grâce à sa source première, aussi première que le Calvaire, puisque c'est le même sacrifice. S. Ambroise me semble vouloir dire cela : *Sicut ergo semel pro*

1. Chap. LXVI.

omnibus immolatus est, ita quotiescumque peccata donantur, corporis ejus sacramentum sumimus, ut per sanguinem ejus fiat peccatorum remissio (1).

* * *

III. Toutes les vies créées sont relatives ; or, selon Lacordaire, « la communion est la loi nécessaire de toute vie relative. En vertu de cette loi, la nature s'élève peu à peu jusqu'à l'homme qui, dans le phénomène de la nutrition, la fait participer à sa vie physique, se la rend solidaire, et la force à faire corps avec lui. A un degré supérieur, l'homme s'assimile la vie intellectuelle et morale de ses semblables, sans les en dépouiller, et leur communique la sienne, tout en la gardant tout entière. Ainsi, chaque être raisonnable résume en lui toute vie dans l'univers. Reste que, par lui, la vie universelle reflue pour ainsi dire vers son auteur ; que la vie de l'homme lui-même soit élevée jusqu'à la vie divine, non pas en se l'assimilant, ce qui est impossible, mais en s'assimilant à la vie même de Dieu. Or, voilà le prodige qu'opère la sainte Eucharistie ; l'Eucharistie est le centre de la création *surnaturalisée*.

* * *

IV. Le corps est sous l'espèce du pain et le sang sous l'espèce du vin *vi verborum*, mais *utrumque et amplius anima et divinitas sub utraque specie* vi connexionis *partium Christi* (2).

En sorte que l'Eucharistie, comme *sacrifice et sacrement*, a pour objet la partie *matérielle, charnelle* de Notre-Seigneur, et non sa partie spirituelle. De là vient que le langage de l'École l'a appelée, non pas *sacramentum Christi*, non pas *sacramentum humanitatis Christi*, non pas *sacramentum corporis et animæ Christi*, mais *sacramentum corporis Christi*. De là vient que la fête du Saint-Sacrement porte, dans la

1. *De Pœnit.*, l. II, c. III, n. 18.

2. Conc. Trid., *Sess.* XIII, c. III.

langue liturgique, le nom de *Festum Corporis Christi*. De là vient que le *sacrement de l'Eucharistie* a pour moyen d'action, du côté des hommes, la communication de Jésus-Christ à l'état de *nourriture et de breuvage*, et que ces deux mots suffisent pour exprimer son genre d'action ; or, l'âme et la divinité de Jésus-Christ sont impropres par nature à cet état. De là vient que ce sacrement, qui a pour raison finale, du côté des hommes, la consommation des saints, a pour raison finale, du côté de Jésus-Christ, *l'honneur et la glorification de son corps, c'est-à-dire de sa partie matérielle*, et non de sa partie spirituelle, soit divine, soit humaine. — C'est à ce dernier beau point de vue que Bourdaloue envisage l'Eucharistie, dans son sermon pour la *fête du Saint-Sacrement*. De là vient encore le rôle de l'Eucharistie dans la composition du corps mystique de Jésus-Christ, qui est l'Église, et, par conséquent, dans la continuation de l'Incarnation ; de là, le rapport entre le corps Eucharistique de Jésus-Christ et son corps mystique — ce rapport est indiqué par S. Jean, et développé par Bourdaloue (1).

*
* *

V. Il y aurait profit, il me semble, à changer l'ordre donné généralement au traité de l'Eucharistie dans les temps modernes. En effet, l'ordre qu'on y adopte force les théologiens à séparer ce traité en deux parties qui manquent un peu de lien, et dont la seconde, celle du sacrifice, va reprendre son point de départ bien plus haut dans la théologie.

A envisager la doctrine de l'Eucharistie d'une vue d'ensemble, elle est sacrifice avant d'être sacrement, et la vertu vient au sacrement par le sacrifice ; aussi, j'ouvrirais par là le traité, et je finirais par le sacrement.

Voici quelques-unes des thèses que je développerais et dans l'ordre que je leur donne :

1^o Place et rôle du sacrifice dans la religion en général ; sacrifice Rédempteur et parfait du Calvaire en particulier.

1. Au Bréviaire : Leçon, II^e nocturne du samedi dans l'octave du St-Sacrement. — Bourdaloue, *ibid.*, II^e part.

2° Institution par Jésus-Christ d'un sacrifice mémorial, reproducteur et applicateur de celui du Calvaire, et composé des mêmes éléments quoique dans un état différent.

3° Place et rôle du sacrifice Eucharistique en particulier dans l'Église catholique.

4° Doctrine de la présence réelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

5° Question importante de la transsubstantiation.

6° Double qualité de l'Eucharistie comme sacrifice et comme sacrement.

7° Qualités spéculatives de l'Eucharistie : État non sanglant de Jésus-Christ dans l'Eucharistie — présence sous les deux espèces — état de nourriture et de breuvage.

8° Vertu pratique et effets salutaires de l'Eucharistie pour les âmes : sacrifice expiatoire et propitiatoire — sacrement, aliment spirituel.

IV

LE MARIAGE

I. Que le Mariage soit dans les tendances de l'homme, c'est-à-dire dans une de ses tendances, c'est vrai en ce sens qu'il y a, dans l'un des deux éléments qui le composent, un désir naturel du Mariage. Qu'il soit pour lui un besoin, c'est vrai encore, en ce sens qu'il y a en lui des besoins à l'impression et à la commotion auxquels il ne peut échapper. Mais qu'il soit un besoin absolu, une nécessité de la nature, une loi à laquelle on ne puisse ou ne doive pas se soustraire, qu'il y ait crime ou erreur à croire qu'il est bien, dans certains cas, de s'y soustraire, c'est faux ; car l'homme ne va pas au Mariage, comme un animal, avec ses seuls sens, mais il y va avec son cœur en aimant. Or, si la sensation est un besoin universel et inévitable, l'amour ne l'est pas ; autant vaudrait dire que la promiscuité est une loi, que toute sensation de l'homme doit être écoutée et satisfaite, et que

l'homme est dans la condition des animaux et doit vivre comme eux.

Autant la sensation à laquelle on donne le nom de besoin du Mariage, est dans la nature physique de l'homme, autant et plus encore — soit par l'effet de sa spiritualité et de ses qualités élevées, soit par l'effet de son élévation à un ordre supérieur encore et que j'appelle surnaturel — il a, dans la partie spirituelle et plus élevée de sa nature, d'abord chez tous, un besoin aussi universel et aussi absolu, contraire et supérieur à ces sensations et qui le porte à les dompter dans certains cas et en certaines choses, et à exiger qu'on les dompte. Ce besoin s'appelle besoin de sacrifice ; les êtres qui ne le suivent pas sont beaucoup plus rares et regardés comme beaucoup plus monstrueux que ceux qui renoncent totalement à la sensation ; les êtres les plus prostitués le suivent dans certains cas.

Ensuite, il y a encore, dans la même partie de la nature humaine, pour certains individus doués de ce qu'on appelle vocation à la virginité, ce même besoin de sacrifice poussé jusqu'à ses dernières limites, et les attirant spontanément, sans calcul, sans préméditation, malgré les sensations physiques, et comme malgré eux-mêmes, comme par instinct, à sacrifier ces sensations pour embrasser une vie totalement vouée au sacrifice.

Dire absolument et sans restriction que toute nature humaine a besoin du Mariage et ne peut s'en passer, c'est faire de la prostitution une loi de la nature humaine, et réduire l'homme à la condition des animaux, c'est dire que toute sensation de l'homme doit être satisfaite.

* * *

II. Le gouvernement civil n'a pas le pouvoir de constituer ; il est radicalement incapable de constituer des empêchements dirimants au Mariage.

Si l'État ne peut poser des empêchements dirimants au Mariage, ce n'est pas seulement pour la raison que donne

Perrone, à savoir que ce contrat est devenu sacrement, et qu'à ce titre il ressort exclusivement de l'Église. Car si cette qualité de sacrement empêche l'État de poser un empêchement dirimant au Mariage, c'est parce qu'il ne peut modifier la matière du sacrement; or l'Église elle-même ne peut pas plus; donc elle non plus ne pourrait poser des empêchements dirimants, puisque ce serait les poser au sacrement.

L'Église, c'est entendu, ne peut poser d'empêchement au sacrement; mais elle peut en poser au contrat. Tandis que l'État — et voici pourquoi il ne peut poser d'empêchement au Mariage — ne peut rien même nativement sur la substance du contrat de Mariage. Je le prouve :

La constitution et la formation de la famille humaine est antérieure — logiquement — à l'autorité de l'État; car l'État n'est institué que pour la protéger, et il la suppose déjà formée. Donc l'État ne pourra atteindre que les rapports temporels de la famille déjà formée avec la société, et il ne peut atteindre ce qui est de l'essence de sa formation. Or, tel est le contrat de Mariage. Donc le contrat de Mariage — contrat naturel — ne relève pas de l'État, en soi, mais seulement dans les conséquences qu'il entraîne.

* *

III. On oublie, dans le monde moderne, que le Mariage est un sacrement, et un de ceux dont il serait le plus nécessaire peut-être de ne pas perdre la mémoire et le respect dans la pratique journalière de la vie.

Cet amour que se doivent les époux, et qui est une des premières recommandations de l'Église, quand elle les unit, n'est pas seulement un besoin naturel du cœur de l'homme, mais une œuvre de Dieu, un sentiment saint et tout à fait propre à devenir religieux, fait même pour cela, puisque Dieu l'a choisi pour l'image de la tendresse qu'il porte à l'Église. Jésus-Christ est l'époux de nos âmes; l'Église est l'épouse de Jésus-Christ.

CHAPITRE II

La Pénitence, sacrement de miséricorde.

I

L'ATTRIBUT DIVIN DE LA MISÉRICORDE DANS LE CHRISTIANISME

La doctrine du sacrement de Pénitence se rattache immédiatement à l'une des notions les plus profondes de la foi, à l'une des vues principales du plan que Dieu a suivi dans l'institution du Christianisme, enfin à celui des attributs divins qui est la racine même de la religion chrétienne et la cause première de toutes les opérations extérieures de Dieu, même de la création, je veux dire : *l'attribut divin de la miséricorde*.

Spécialement, dans l'ordre présent, qui est un ordre de *rédemption* après une déchéance, et de réconciliation après un état de péché, cet attribut de miséricorde a dû s'appliquer à l'homme, non seulement sous la forme d'amour et de bienfaits, versés par Dieu sur une créature qu'il a faite à son image, en qui il a mis un reflet plus brillant de ses perfections pour le représenter au milieu des autres, et qu'il a élevée à la participation de sa vie divine pour le connaître surnaturellement, l'aimer, le servir et le posséder ; mais sous la forme, plus touchante encore, de pardon et de réparation.

C'est bien ce qui est arrivé. Dieu est essentiellement bon ; S. Jean le définit en disant qu'il est *charité* (1). Mais cette définition lui conviendrait encore, soit dans un ordre

1. *Joan.*, IV, 8.

de création différent de celui qui a été réalisé, soit dans l'hypothèse où Dieu n'eût rien créé, soit enfin dans l'hypothèse où l'homme, n'ayant pas péché, n'eût mérité que l'amour et n'eût pas eu besoin de pardon. La *charité de Dieu*, pour s'exercer envers lui, et lui restituer les dons surnaturels qu'il a perdus, va donc se manifester par un autre genre de bonté, et un nouvel élément va s'ajouter à sa définition, pour exprimer cette relation nouvelle que Dieu prend avec nous.

C'est en ce sens que l'Église dit à Dieu, dans une des *oraisons* pour les temps de Pénitence : « O Dieu, dont le propre est d'avoir toujours pitié, et de pardonner toujours, *Deus cui proprium est misereri semper et parcere*, ou encore : *Deus cujus bonitatis infinitus est thesaurus et misericordiæ non est numerus.* »

C'est dans ce sens que S. Jacques nous dit : *la Sagesse qui nous vient d'en haut est pleine de miséricorde, — quæ desursum est sapientia... plena misericordia* (1). C'est-à-dire : la miséricorde est l'occasion particulière, la raison qu'elle a de se montrer, et le caractère sous lequel elle se montre. Dans le même sens enfin, David, qui a tant exalté les œuvres de Dieu et l'amour que Dieu a pour elles, nous dit qu'entre toutes, c'est la miséricorde qui est la plus grande : — *miserationes ejus super omnia opera ejus* (2). Elle dépasse même le ciel, nous dit-il, *quia magna est super cælos misericordia tua* (3) ! Expression bien plus enthousiaste que celle dont il se sert pour exalter la vérité même de Dieu : *Usque ad nubes veritas tua !*

Le nom de la miséricorde est bien souvent uni, dans l'Écriture, à celui de la justice ; et il est dit que Dieu doit les exercer l'une et l'autre, parce qu'il aime l'une et l'autre (4). Mais c'est surtout la miséricorde qui abonde sur nous ; elle

1. *Jac.*, III, 17.

2. *Ps.*, CXLIX, 9.

3. *Ps.*, CVII, 5.

4. *Jerem.*, IX, 24.

remplit la terre (1). Dieu a pour elle une prédilection hautement déclarée ; il lui promet des victoires sur la justice (2). Du reste, la justice même, quand elle s'exerce, n'a pas d'autre fin que de produire la paix, c'est-à-dire la miséricorde qui est appelée son ouvrage (3) et son fruit (4) ; et Dieu nous déclare lui-même qu'il ne nous parle de justice que pour nous sauver (5), en nous obligeant ainsi à profiter de sa bonté. Enfin, Dieu avait promis qu'un jour viendrait où la justice et la paix s'embrasseraient (6), c'est-à-dire feraient apparaître leur admirable harmonie dans un ouvrage rempli de la bonté de Dieu, et tout entier dû à son amour.

C'est dans le Christianisme, par la Rédemption, que devait se produire cet embrassement ; il devait être tout à la fois la manifestation de la justice (7), et l'apparition de la miséricorde (8) ; mais la miséricorde y devait vraiment être victorieuse, puisque la justice ne devait s'y montrer que par la rémission des péchés (9). Ces promesses ont été accomplies avec une richesse infinie, quand Dieu a bien voulu envoyer son Fils unique, par un acte à la fois d'amour et de justice, pour réparer les effets de la grande chute du genre humain en Adam ; effacer par sa mort le décret de notre condamnation (10) ; réconcilier, dans sa personne, par l'union hypostatique de ses deux natures, par l'absolue efficacité de ses opérations *théandriques*, par le prix infini de sa passion et de sa mort, l'humanité coupable et la divinité offensée (11) ; restaurer toutes choses en lui-même (12), par son union avec

1. *Ps.*, XXXII, 5.

2. *Jac.*, II, 13.

3. *Is.*, XXXII, 27.

4. *Jac.*, III, 18.

5. *Is.*, LXIII, 1.

6. *Ps.*, LXXXIV, II.

7. *Rom.*, III, 21.

8. *Joan.*, III, 16. — *Tit.*, III, 4. — *I Joan.*, IV, 9.

9. *Rom.*, III, 25.

10. *Coloss.*, II, 14.

11. *Rom.*, V, 10. — *II Cor.*, V, 18, 19. — *Ephes.*, II, 16. — *Coloss.*, I, 20.

12. *Eph.*, I, 10.

la création entière représentée et comme condensée dans l'homme (1) ; enfin, faire surabonder la grâce là où avait abondé le péché (2). C'est donc d'abord en Jésus-Christ que s'est opérée la rémission des péchés, et que la justice et la paix se sont embrassées, la justice frappant en lui l'humanité coupable, la miséricorde pardonnant en lui l'humanité pénitente.

Mais le Christianisme ne s'arrête pas à cet *acte premier* de la rémission des péchés accompli en Jésus-Christ. Né de cette idée de rédemption par amour et organisé sur elle, il devait, en la faisant descendre pratiquement jusqu'à l'homme pécheur, l'appliquer effectivement dans tout le cours de son action et dans tous les détails de son institution rédemptrice. Cet embrassement, cet accord mystique de la justice et de la miséricorde, devait donc se reproduire dans l'acte dernier et effectif de la rémission des péchés, et toutes les fois qu'un pécheur, recevant l'application des mérites de Jésus-Christ, obtiendrait le bénéfice de la justification.

Or, en effet, ce second acte de la rémission du péché est aussi un acte de la justice et de la miséricorde.

Le pardon de Dieu n'est pas factice, extérieur et impuissant comme le nôtre ; sa justice est tellement inexorable et rigoureuse, qu'il ne peut *pardonner sans justifier*, c'est-à-dire qu'il ne peut épargner le pécheur et faire agir sa bonté, si la justice ne s'est exercée d'abord et n'a été satisfaite elle-même en entier, par la destruction totale du péché, jusqu'à son dernier et plus intime élément. Et la miséricorde divine, de son côté, répugne aussi à s'exercer par l'infusion de la grâce, en dehors de cette destruction du péché exigée par la Justice. Et ainsi se concilient et agissent coopérativement, dans cet acte étonnant de la justification, ces deux grands et admirables attributs de Dieu : la justice s'exerce au profit de la miséricorde, et pour que la miséricorde puisse s'exercer ; la miséricorde s'exerce par la justice et demande pour

1. *Coloss.*, I, 19.

2. *Rom.*, V, 20.

s'exercer l'action de la justice. Ainsi, dans ce grand et unique ouvrage auquel vient aboutir tout le Christianisme et où toutes les perfections de Dieu sont en acte, la colère et la bonté divines s'exercent à la fois et au profit l'une de l'autre, la colère divine dans la destruction du péché, la bonté divine dans la rédemption du pécheur justifié ; en sorte que tout est dans l'ordre, toutes les exigences divines et humaines sont satisfaites, et il n'y a plus répugnance à voir surabonder la grâce là où avait abondé le péché.

Le Christianisme, posé tout entier sur le mystère de la rédemption de l'homme en Jésus-Christ, est donc, vu *du côté de Dieu*, une religion de miséricorde, de pardon et de réparation par la grâce, à la satisfaction de la justice.

Mais Dieu ayant fait l'homme créature raisonnable et libre, et lui ayant mis sous la main l'eau et le feu, pour qu'il choisisse la vie ou la mort, de même que l'homme était tombé par un acte de sa volonté, usant en mal de ce libre choix, il ne pouvait être relevé que moyennant une coopération de cette même volonté, usant en bien de ce même libre arbitre, pour réparer sa faute, désavouer son premier choix, et, Dieu le promettant, y aidant même par sa grâce, en faire un meilleur. Ainsi, le Christianisme doit être, *du côté de l'homme*, une religion de repentir, d'expiation et de conversion, par le secours de la grâce de Dieu. C'est dans ce sens que S. Augustin a pu dire que si Dieu a pu nous créer sans nous, il ne peut pas nous sauver sans nous.

Du concours de ces deux actions, l'action réparatrice de Dieu, et l'action expiatoire de l'homme, résulte la vertu rédemptrice du Christianisme. Et on voit très bien ici, d'une part, comment la doctrine catholique a vraiment saisi et rendu l'idée de la rédemption, par l'équilibre et l'harmonie qu'elle établit entre ces deux forces, en soutenant également leur nécessité, et en leur attribuant leur part respective et essentielle d'activité dans l'œuvre de la réparation du péché, dans la justification ; de l'autre, au contraire, comment plusieurs sectes hérétiques ont faussé l'idée centrale de la religion, en rompant cet équilibre, et en refusant ou à l'un ou à

l'autre de ces deux agents, ou à Dieu ou à l'homme, soit en totalité, soit en partie, la part nécessaire d'action qu'il doit avoir dans l'œuvre de la conversion.

Toute l'économie de la religion chrétienne, établie en réparation du péché, aboutit donc à cela, est faite pour cela, est organisée sur ce principe, et se ressent de cette vertu rédemptrice dont elle est, dans toutes ses parties comme dans son ensemble, l'application et, pour ainsi dire, *le sacrement*. Elle est tout entière, et comme des pieds à la tête, imprégnée, saturée de cette idée de miséricorde, qui est la pensée dominante et l'idée-mère de toute l'histoire intérieure du christianisme. La justification de l'homme pécheur est la raison d'être de tout ce que Dieu a fait pour nous en Jésus-Christ, de tout ce que Jésus-Christ a établi pour nous dans l'Église, et enfin de tout ce que l'Église continue de faire pour nous sur la terre. Et, comme tout ministère sacerdotal et toute organisation hiérarchique, dans l'Église, a pour but, selon saint Paul (1), *la consommation des saints, et l'édification du corps de Jésus-Christ*; ainsi, et à cause de cela même, car c'est la même œuvre, toute action et toute institution, dans la religion chrétienne, a pour but de combattre, de détruire le péché, et de replacer l'homme dans les biens que le péché lui a fait perdre. En d'autres termes: toute la vie, toute l'activité, toutes les joies et toutes les douleurs, tous les combats et tous les travaux, tout l'apostolat et toutes les sollicitudes de l'Église, se rapportent en définitive à cette chose, imperceptible aux yeux des hommes, si grande aux yeux de Dieu, que tout ce qu'il a fait, il l'a fait pour elle: *la destruction du péché, la conversion du pécheur*.

II

LA PÉNITENCE, SACREMENT DE LA MISÉRICORDE

Mais ce n'est pas assez dire, et ce travail de poursuite du péché s'est exprimé dans l'organisation surnaturelle du christianisme par des institutions plus précises. Au sein de cette

1. *Ephes.*, IV, 11, 12.

religion, tout entière dirigée vers le pardon, Dieu a établi des moyens tout spécialement faits pour le distribuer, et appliquer directement à la destruction du péché les mérites de Jésus-Christ, et les richesses de sa grâce : *Ut ostenderet divitias gratiæ suæ in vasa misericordiæ quæ præparavit in gloriam* (1).

Ces moyens s'appellent, dans un sens plus strict et plus propre, *les sacrements*; ils ont tous, sans exception, une double efficacité: *Destruction du péché, production de la grâce*. Mais, pour ce qui est de la justification première et proprement dite, ou *destruction du péché*, parmi ces sacrements, il y en a plusieurs à qui cette efficacité n'appartient pas comme effet propre et caractéristique résultant de leur action formelle et devant entrer dans leur définition; mais seulement d'une manière indirecte et par accident; parce que la grâce qu'ils apportent et qui ne peut subsister avec le péché, trouvant cependant le péché dans l'âme et d'ailleurs ne rencontrant pas d'obstacles du côté des dispositions et de la volonté du sujet, détruit ce péché par la puissance éminente de la charité dont elle est armée. Il en est d'autres, au contraire, dont l'effet propre, distinctif et formel, est la destruction du péché, qui ont été particulièrement institués pour produire cet effet par leur vertu respective: le *Baptême* et la *Pénitence*. Mais, parce que l'effet du Baptême n'est pas exclusivement d'effacer le péché, mais aussi de conférer un caractère et une qualité, le caractère de chrétien et la qualité d'enfant de Dieu; parce que le péché qu'il efface et contre lequel il a été plus spécialement établi, n'est pas l'acte personnel du pécheur qui reçoit ce sacrement; parce que les éléments constitutifs de ce sacrement sont tous pris en dehors du sujet à qui on l'applique, sans que les actes de ce sujet entrent en aucune façon parmi ces éléments constitutifs; parce que son application ne suppose même pas nécessairement une coopération actuelle, explicite et libre de ce sujet, un acte humain, pas même l'acceptation par lui, la connaissance et le sentiment de ce qui se passe en lui, et

qu'en conséquence il n'y a plus ici, au moins d'une manière complète, concours d'une action divine et d'une action humaine, coopérant respectivement et associées pour produire solidairement le même effet ; parce que nous trouvons tous les caractères opposés dans le sacrement de Pénitence, et dans lui seul : pour toutes ces raisons, c'est le sacrement de Pénitence qui nous apparaît comme l'expression propre et distinctive, la manifestation officielle de ce caractère expiateur, et l'instrument spécial de cette vertu Rédemptrice que je donnais tout à l'heure comme un des côtés les plus fondamentaux du christianisme.

Ainsi, la *pénitence*, dans le sens le plus large de ce mot qui signifie tout à la fois un sacrement et une vertu, a précisément pour objet formel et pour fin essentielle de formuler, de réaliser et d'appliquer à l'homme, sous forme déterminée et d'institution divine en même temps qu'appropriée à la nature humaine et même dépendant de la volonté de l'homme, ce caractère premier et cette vertu fondamentale du christianisme comme *religion de rédemption*. Et l'œuvre entière de la divine miséricorde, quand elle veut s'exercer sur nous, consiste et se résume à nous amener à la pénitence : *An divitias bonitatis... contemnis? Ignoras quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit* (1). Tous les mérites de Jésus-Christ, toutes les insondables richesses de la grâce, tous les trésors surnaturels de l'Église, viennent s'amasser là et surabonder dans ce réservoir béni, attendant la visite du pécheur et le signal de la puissance sacerdotale, pour s'ouvrir, pour couler sans mesure et inonder l'âme qui vient se retremper ici, et, en échange de ses fautes, chercher la vie divine.

Voilà donc ce qu'il faut chercher dans le traité de la pénitence : l'organisation divine de la miséricorde et du pardon, la législation et le mode de distribution de ces *richesses de la grâce*, offertes par la bonté divine au genre humain coupable et racheté, la nature et les effets, les lois et les conditions de la destruction du péché et du retour à la vie

1. *Rom.*, II, 4.

surnaturelle, la réalisation du plan divin pour la conversion et le relèvement de l'homme pécheur, la réconciliation de la volonté divine et de la volonté humaine, et le contrat passé entre elles pour entreprendre l'application à l'homme de tout ce qu'a fait pour lui Jésus-Christ.

On le voit, cette idée s'étend au loin dans le christianisme, et il faudra, pour embrasser tout le sujet, y rattacher tout ce qui, dans l'économie de la rédemption et dans l'institution totale de la religion, a été fait en vue de la destruction du péché et de la justification du pécheur. Et qu'y a-t-il, dans la religion, qui n'ait pas été fait en vue de cela ?

Je dis que c'est à la pénitence qu'il faudra rattacher tout cela plus encore qu'au Baptême. Si grand qu'il soit, et si admirables que soient ses effets, le Baptême n'est que la porte du christianisme et la naissance du chrétien ; il ne fait qu'introduire l'homme, une fois pour toutes, dans une vie nouvelle où il doit trouver les trésors amassés pour lui par la miséricorde ; la grâce qu'il lui confère et le signe ineffaçable qu'il grave en son âme, ont pour effet de le rendre admissible à la participation de ces richesses : ainsi, le Baptême n'a-t-il pas besoin et ne souffre-t-il pas d'être renouvelé, parce que son œuvre est faite, et que ce n'est pas en lui qu'il faut aller puiser le don de Dieu dans tout le cours et dans tous les besoins de la vie chrétienne. La pénitence, au contraire, a été établie au centre du christianisme, comme le moyen ordinaire et permanent de la réconciliation du pécheur et de la distribution des grâces divines, comme la source toujours ouverte du Sauveur, où tout homme, puisque tout homme est pécheur, même le juste, doit aller puiser, non pas une fois, mais toujours, les eaux salutaires de la grâce. — *Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris.*

Voilà l'idée du sacrement de pénitence, dans la doctrine catholique, et son rôle dans la religion chrétienne. Sous cette grande notion, qui est comme le principe générateur du traité, viendront se ranger, se grouper tous les détails de la doctrine de la Pénitence, toutes les notions particulières, tous les principes de second ordre, qui se rapportent à la jus-

tification ; et ainsi le sujet s'éclaircira s'agrandira et prendra ses véritables proportions, qui sont celles mêmes du christianisme. On sent quelle place le sacrement de pénitence, ainsi compris, occupera parmi les moyens que Dieu a établis de conférer la grâce et de sauver l'homme, quelle place enfin il occupera dans tout l'ensemble de la religion chrétienne, instituée pour détruire les malheureux effets du péché dans le monde, et nous ramener vers notre fin surnaturelle.

Ainsi faudra-t-il, à la base et dès l'ouverture du traité, pour le rattacher, par toutes ses affinités, à tout le reste de la foi, rappeler la doctrine de la chute originelle, de la concupiscence et du péché, celle de la volonté salvifique et de la Rédemption, la notion de la justification et de ses effets, l'explication du plan de Jésus-Christ instituant, dans l'Église, des moyens déterminés et d'une efficacité sûre pour détruire le péché et conférer la grâce, sacrements ou autres, l'idée du concours demandé par Dieu à l'homme en vertu de sa nature libre, pour profiter des biens surnaturels mis à sa disposition, même après la chute : adhésion de l'intelligence par la foi, et de la volonté par l'obéissance, acceptation libre des moyens de sanctification, coopération à l'œuvre expiatoire de Jésus-Christ, valeur des œuvres personnelles rendues salutaires par la grâce et par l'intention chrétienne. Il faudra faire rentrer dans cette synthèse doctrinale, la notion de la puissance spirituelle de l'Église dispensatrice des mystères de Dieu (1) et chargée d'ambassade pour Jésus-Christ auprès des hommes, en vue précisément de réaliser sur eux, par son ministère, la divine réconciliation payée par lui, et de leur appliquer le pardon mérité et même accordé à tous *in actu primo* sur la croix. A cette mission de l'Église, il faudra rattacher la notion du *pouvoir des clefs*, en le considérant d'abord dans toute son étendue, qui est celle de la puissance totale de l'Église, puis dans son application spéciale à la rémission des péchés et des peines qu'ils entraînent.

On arrivera ainsi, en partant des dernières profondeurs du

1. *I Cor.*, IV, 1.

dogme, et en parcourant sommairement, comme de degré en degré, cette montée théologique, à la forme déterminée sous laquelle, en confiant à l'Église ce pouvoir, Dieu a voulu qu'elle l'exercât, savoir la forme de *Jugement*, en sorte que la puissance de l'Église sur les péchés fût une vraie puissance judiciaire, et l'absolution l'acte suprême de cette juridiction. Nous voici donc transportés par cette voie sur le propre terrain du traité de la Pénitence et au cœur même du sujet, au grand, au principal et fondamental exercice que l'Église doit faire de sa puissance spirituelle de lier et de délier, exercice dans lequel, par l'institution positive de Jésus-Christ, cette puissance est ramassée et agit de la manière la plus éclatante et la plus substantielle — car Jésus-Christ lui-même nous présente, dans l'Évangile, ce pouvoir de remettre les péchés comme le plus excellent et le plus élevé des pouvoirs, supérieur à celui de faire des miracles (1).

Ici donc commencera la doctrine spéciale du sacrement de Pénitence envisagé au point de vue dogmatique, sa nature, sa composition, sa législation, ou ses conditions, ses effets ; et ces différents chapitres, qui constituent la matière essentielle du traité, formeront, en sortant des idées précédentes comme de leur racine, un tout solide et continu.

Mais, entre ces parties essentielles qui constituent comme le corps et le fond du traité, on ne peut omettre de tracer ici le rôle respectif, de déterminer le genre et la part d'efficacité que les actes subjectifs de l'homme ont à l'œuvre de la destruction du péché, soit dans le sacrement, soit hors du sacrement, mais toujours en collaboration avec la grâce. La doctrine surtout de l'*acte de contrition*, qui est le principal de ces actes subjectifs de l'homme, est d'une importance majeure. La fécondité de l'acte de contrition est si puissante par la grâce de Dieu, qu'il faudrait, pour l'apprécier, savoir à fond ce que c'est que la mort éternelle, ce que c'est que la vie éternelle, mesurer la distance qui sépare ces deux abîmes et que franchit le pécheur sortant de l'un par la contrition pour se jeter dans l'autre par la charité. Cette doctrine ap-

1. *Matth.*, IX, 5, 6.

partient d'ailleurs au corps même du traité, mais elle y est comme le point d'attache par où vient se nouer, au centre du sujet, la notion secondaire de l'efficacité et de l'utilité subordonnée des œuvres pénitentielles.

De même aussi, d'un autre côté, à ce grand moyen qu'a l'Église d'effacer les péchés, l'absolution sacerdotale, se rattachent comme à leur centre et à leur tronc, tous les autres moyens qu'elle possède encore de lier et de délier les âmes et qui ont pour action ordinaire ou accidentelle, sous forme judiciaire ou autrement, de concourir à l'effacement ou à l'expiation du péché: efficacité accidentelle des sacrements des vivants pour produire la grâce première, vertu des sacramentaux, doctrine des peines dues au péché, soit des peines qu'il mérite par lui-même et que Dieu lui inflige s'il n'est pas expié, soit des peines ecclésiastiques établies précisément pour conjurer ces châtiments divins en expiant le péché, ou pour réprimer certains crimes par des sanctions qui lient les âmes, indulgences, suffrage pour les âmes du purgatoire. Voilà pour le dogme.

Quant à la partie morale du sacrement de pénitence, pour l'exposer pleinement, il n'y aura pas lieu de remonter si haut, mais elle sortira de la même idée et sera commandée par les mêmes principes. On la fera jaillir de cette idée, que Dieu, offrant à l'homme pécheur le pardon et le salut, exige une coopération active de sa volonté s'unissant à l'action divinement efficace des moyens sacramentels mis en œuvre par l'Église pour que de ces deux éléments unis résulte la justification. La partie morale du traité de la pénitence consiste en effet principalement dans l'exposé de la législation divine et ecclésiastique du sacrement, c'est-à-dire des lois et conditions dans lesquelles il doit être appliqué. La principale et la plus fondamentale de ces conditions, celle d'où naissent toutes les autres, et qui résume la part de l'homme dans le travail de sa conversion, c'est la vertu de pénitence. Aussi, cette partie morale du traité doit-elle avoir pour point de départ un exposé de la notion, des motifs et des effets propres de cette vertu. Après quoi viendra toute la législation divine et humaine du sacrement.

III

CONSÉQUENCES PRATIQUES DE CETTE DOCTRINE

De ces observations générales et de ces principes, on peut déduire de suite quelques conclusions bien importantes et qui constituent la partie mystique du sacrement de Pénitence.

I. Le rôle du sacrement de Pénitence dans la vie chrétienne et dans la vie spirituelle, est considérable, et son importance est majeure. C'est le moyen ordinaire et normal de réparation du péché pour le chrétien (1) ; c'est la seconde planche après le naufrage (2) ; et, comme le péché est partout, même en ceux qui ont heureusement gardé la grâce du Baptême, le sacrement de Pénitence est, pour tous, le remède et le moyen réparateur de l'âme, soit qu'elle ait perdu par le péché mortel, ou laissé affaiblir par le péché véniel sa vie surnaturelle ; c'est la source commune et nécessaire pour tous de la grâce sanctifiante (3), même pour ceux qui ne l'ont pas perdue, car ils l'ont toujours laissé affaiblir par quelque défaillance, et rien ne les dispense, tout, au contraire, leur fait un devoir de venir à cette source réparer ces pertes partielles et restituer à leur âme sa richesse et sa santé altérée. Ce point de vue est fondamental, il engendre tout ce qui va suivre.

II. Le sentiment avec lequel le pécheur doit recevoir ce sacrement, et les dispositions qu'il doit y apporter, se règlent aussi sur les mêmes principes. Le sentiment qu'il doit éprouver et entretenir en lui est bien plus la confiance, que cette terreur dont les jansénistes avaient fait une perfection et qu'ils érigeaient en précepte. Il est vrai, le sacrement de Pénitence est un jugement, et le coupable y comparait devant son juge pour être jugé, mais toute la fonction de ce juge est la miséricorde ; et, en cas de reconnaissance du crime, la sentence est le pardon ; et la gravité du crime en s'accrois-

1. Concil. Trid., sess. XIV, cap. I.

2. *Ibid.*, sess. VI, cap. XIV. — Sess. XIV, cap. II.

3. *Ibid.*, sess. VI, cap. XIV.

sant n'ajoute qu'à la matière du pardon. C'est le remède, et non le châtement qui est offert au coupable, et on ne lui rappellera ses fautes, surtout on ne les lui reprochera qu'autant qu'il faut pour le sauver. Il n'a même pas à craindre la honte d'être reconnu pécheur, car l'institution même de ce sacrement et l'obligation faite à tous les hommes de le recevoir, sont fondées sur cette vérité proclamée par l'Écriture que tout homme est pécheur. Il doit se rappeler que dans les principes de l'Évangile, s'il a droit à la miséricorde, c'est précisément parce qu'il est pécheur et que Jésus-Christ est venu pour les pécheurs et non pour les justes (1). Le sentiment de confiance et de joie intérieure avec lequel il doit s'approcher du S. Tribunal lui est dicté par la conclusion de la parabole de l'enfant prodigue, ou par cette autre parole du Sauveur si féconde en consolations : « Il y a plus de joie au Ciel pour un pécheur qui fait pénitence, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui persévèrent (2). » Enfin, et surtout, sachant que sa coopération est ici requise, plus encore qu'ailleurs, pour le succès du sacrement, il s'efforcera de préparer, par ses dispositions, le triomphe complet et l'action parfaite de la grâce qui veut produire son fruit, et qui le proportionne toujours aux dispositions du sujet.

III. Pour le prêtre chargé d'administrer ce sacrement, il trouvera aussi dans ces réflexions l'idée qu'il doit se faire de ce ministère et de son importance, comme fonction apostolique, et la mesure du soin pieux et vigilant qu'il doit y apporter. Il n'y a pas, dans l'histoire, d'événement plus grand que la réconciliation d'un pécheur, et il n'y a pas au monde de fonction plus haute que celle qui l'opère. Et, quand on examine de vrai et sévèrement, au milieu du fracas des choses du monde, au fond de tous les événements et sous les pompes de la terre, même sous les pompes sacrées de l'Église, ce qu'il y a de grand, ce qu'il y a d'essentiel, ce qui doit être, au regard de Dieu, le centre et la partie solide du travail de l'humanité sur la terre, l'œil vient en définitive se

1. *Matth.*, IX, 13.

2. *Luc.*, XV, 7.

reposer sur cette petite chose cachée : *Un prêtre absolvant un pécheur*. Tout le reste est ou bien du tumulte inutile, ou bien l'instrument, ou bien la préparation, ou bien la suite de ce travail central et intime du christianisme, qui est par excellence l'œuvre du ministère apostolique pour l'édification du corps de Jésus-Christ par la consommation des saints (1). Et comme tous les bienfaits de Dieu ont pour but d'amener le pécheur à la pénitence, ainsi tous les travaux plus brillants de la prédication, toutes les formes du zèle et de la charité, n'ont pour but que d'amener le pécheur à profiter de cette puissance établie pour sa justification.

Si, à ce ministère du pardon, distribué aux hommes, le prêtre joint le ministère de l'intercession auprès de Dieu au S. Sacrifice, rien n'est plus grand, rien n'est plus puissant, rien n'est plus auguste que lui sur la terre, même dans l'ordre spirituel ; et les fonctions les plus brillantes, les dignités les plus en vue dans l'Église, ne sont qu'un accessoire et un complément de la sienne, comme tout l'appareil et toutes les manifestations extérieures du culte ne sont que le cadre de son action. Avec la fonction de sacrificateur qu'il remplit à l'autel, celle de juge qu'il remplit au S. Tribunal est le suprême exercice de la puissance divine dont il est investi comme prêtre ; celle-ci est même plus active de son côté, et l'effet en est davantage subordonné à la libre décision de sa volonté humaine qui est suprême ici.

IV. Le grand et essentiel devoir du prêtre au sacrement de Pénitence, sa fonction officielle, l'attribut divin qu'il représente, c'est la *miséricorde*.

Aussi n'y aurait-il rien de plus contraire à l'esprit essentiel de son ministère, que d'y faire quoi que ce fût tendant à le changer en un ministère de sévérité, et à inspirer au pénitent un sentiment de terreur. Ce serait en altérer l'esprit, et en quelque sorte en profaner l'institution, que de substituer à la bonté divine ses propres colères, ou de diminuer, par des amertumes ou des duretés humaines, la douceur du pardon

1. *Ephes.*, IV, 12.

que Dieu donne si généreusement et accompagne de tant d'amour.

V. Quelques conséquences pratiques de la précédente observation :

Entre deux procédés à employer ou deux lignes de conduite à suivre, le confesseur doit toujours pencher vers celle qui favorise le parti de la miséricorde, pourvu que ce procédé ou cette ligne de conduite ne soit pas préjudiciable à l'âme du pénitent. Une des applications de cette règle a été formulée par S. Alphonse de Liguori, en un axiome célèbre et d'une éminente sagesse : *Pœnitenti creditur pro se et contra se.* — Une autre est contenue dans cet axiome plus général : *Nemo præsumitur malus nisi probetur.* — Une troisième enfin, dans ce principe généralement admis par les maîtres de la doctrine : *Dans les cas douteux, donner la préférence à la miséricorde.* La raison en est supérieurement donnée par S. Antonin ⁽¹⁾ : *Melius domino reddere rationem de nimia misericordia, quam de nimia severitate.* Tout ceci soit dit pour montrer que, si la véritable école catholique de théologie morale est large, dans les directions qu'elle impose, ce n'est point par une sorte de parti pris d'é luder la loi divine ou de faire plus belle part à la liberté humaine, mais bien pour se conformer à l'esprit du christianisme, et parce que les principes l'exigent ainsi.

VI. L'administration du sacrement de Pénitence entre les mains d'un prêtre éclairé sur la doctrine et animé lui-même d'une vraie ferveur, ne sera pas seulement pour lui le moyen de produire, dans les âmes des autres, des fruits de salut; elle sera, pour lui-même, un moyen puissant d'acquérir cette science des âmes et du cœur humain, cette expérience des voies de Dieu et de la vie spirituelle, cette connaissance profonde et pratique de la marche du péché et de celle de la grâce, qui complètent si bien la doctrine. Ce sera aussi, ce sera surtout pour lui un moyen très efficace de se sanctifier personnellement, et d'enrichir son âme, soit en raison du mérite inhérent à cette fonction, soit en raison du contact

1. Part. 2, Tit. IV, c. 4.

intime et fréquent qu'il y aura avec Jésus-Christ et avec la grâce versée par lui dans les âmes. Ceci est vrai de toute fonction sacerdotale, puisque tout ministère est sanctifiant à qui sait en user; mais spécialement de celle-ci où le cœur sacerdotal est plus en action et doit plus fournir, et qui, entre tous les actes sacerdotaux, est l'application la plus excellente et la représentation la plus sensible, du côté des hommes, de cette fonction de médiation et de réconciliation dont la messe est le plus haut exercice du côté de Dieu.

IV

PENSÉES DÉTACHÉES

I. Vu la nature et l'état de déchéance de l'homme, vu la faiblesse de son cœur et le besoin qu'il a toujours de pardon, besoin qui est le plus irrésistible instinct et le plus impérieux désir par lequel se manifeste son état intérieur dans l'ordre actuel, et la nécessité pour lui d'une religion réparatrice, rédemptrice, vu aussi la nature du christianisme qui, précisément, a été organisé pour répondre à toutes ces exigences, à cause de tout cela, le premier des signes moraux qui doivent servir au prêtre de motifs de crédibilité, et par lesquels il se fera reconnaître comme apportant la religion vraie, et comme envoyé du vrai Dieu, c'est que cette miséricorde, chez lui, n'a pas pour principe la faiblesse provenant d'une vie occupée par la concupiscence et livrée au péché, comme celle du vulgaire qu'il vient guérir. Cette miséricorde, unie à l'innocence de la vie, constitue un des caractères les plus touchants et les plus facilement reconnaissables des ministres de la vraie religion que tout le monde sait instituée pour le pardon, et des envoyés d'un Dieu que tout, au dedans et au dehors de l'homme, nous révèle ne demandant que le repentir et n'offrant que le pardon.

*
* *

II. Par un seul de ses dogmes, celui de la Rédemption, le christianisme affirme dans le monde les idées les plus ex-

trêmes et qui paraissaient les plus inconciliables; la suprême justice et la suprême miséricorde. En montrant aux hommes combien Dieu est juste, puisqu'il lui a fallu une telle expiation, et combien il est miséricordieux, puisqu'il a tant fait pour notre salut, il produit, d'un seul coup, deux effets aussi admirables l'un que l'autre et dont la réunion en une même cause est plus admirable encore : par la considération de la miséricorde appliquée si largement dans ce mystère de la Rédemption, il rend aux pécheurs, même les plus coupables, l'espérance du salut et la force de sortir du péché pour revenir à la vertu; par la considération de l'infinie justice de Dieu si exigeante et si absolue, il donne au juste, même le plus parfait, l'humilité et la crainte continuelle du péché, même du péché intérieur et caché, du péché de pensée, même du péché le plus léger.

*
* *

III. Comme, d'après l'Écriture, *Omnia in figuris contingebant illis... et quæque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt* (1), il apparaît avec évidence que la conduite de Dieu, dans l'Ancien Testament, sur le peuple juif à chaque instant retombé dans ses infidélités, et chaque fois pardonné sur son seul repentir, avait pour but de fournir un immense et solennel argument de la miséricorde de Dieu, de l'efficacité de la Pénitence, et de la rémissibilité infinie du péché, à la seule condition qu'il fût expié et regretté.

Ce point de vue n'est pas arbitraire; il a été indiqué par S. Paul, et largement développé par les Pères de l'Église, surtout dans la controverse des novatiens et *de Lapsis* (2).

1. *I Cor.*, x, 11. — *Rom.*, xv, 4.

2. *Opuscula Patrum*. Collect. Hürter, t. V, p. 15.

CHAPITRE III

L'essence du sacrement de Pénitence.

I

NOTION DE LA PÉNITENCE ET COMPOSITION DU SACREMENT

I. Avant d'être un sacrement d'institution positive, la pénitence est une vertu et appartient à la loi naturelle, étant posé le péché. C'est même cette vertu qui a été élevée par l'auteur des sacrements, à la dignité de matière du sacrement établi pour la rémission des péchés, soit qu'on admette, avec la majorité des théologiens, que les actes du pénitent entrent comme partie essentielle dans la composition même du sacrement et soient la *matière dont* il est fait, *materia ex qua*, soit qu'on admette, avec un bon nombre d'autres, que ces actes sont la *quasi-matière*, c'est-à-dire la *matière à laquelle* il s'applique, *materia in quam*. Dans l'une et l'autre opinion, ce qu'on entend par *les actes du pénitent*, n'est autre chose que *la vertu de pénitence*. C'est même là, comme le fait remarquer Gury (n. 412), le sens propre du mot *Pénitence*.

Or, la vertu de pénitence se définit une *vertu qui a pour objet la destruction du péché, en tant qu'il est une offense de Dieu, par la conversion et la satisfaction* ou expiation. S. Thomas a traité toute la doctrine de la Pénitence considérée comme vertu (1).

Comme la charité, la pénitence a des degrés, et la considération de *l'offense de Dieu* peut être son objet formel en deux sens différents, réglés sur deux motifs différents et d'une inégale valeur, mais tous deux bons et capables de

1. 3, q. 85 et suiv.

procurer ou de concourir à procurer la justification : l'un est le motif même de la charité parfaite, l'autre celui de la charité imparfaite. Dans les deux cas, la pénitence est bonne ; mais dans le premier seulement elle justifie par elle-même (1).

L'effet de la vertu de pénitence, quand elle est arrivée à sa perfection, est : 1^o la justification, c'est-à-dire la rémission des péchés et l'infusion de la grâce sanctifiante ; car cette pénitence parfaite contient l'acte de charité parfaite qui est incompatible avec l'état du péché ; 2^o la rémission de la peine éternelle qui n'est pas compatible avec l'état de grâce et qui suppose nécessairement le péché mortel (2).

Cette vertu de pénitence est nécessaire au salut pour l'homme pécheur, non seulement de nécessité de précepte et en vertu du commandement positif que Dieu en a fait et qui est souvent relaté dans l'Écriture (3), mais même de nécessité de moyen et en vertu de l'essence des choses, car dans l'économie actuelle de la vie surnaturelle, même abstraction faite du christianisme, il répugne à l'essence des choses que le pécheur soit admis sans pénitence à l'amitié de Dieu et à la grâce sanctifiante (4). La raison de cette doctrine est très bien développée par S. Thomas (5).

Cette nécessité est telle, que dans le christianisme même où Dieu a institué un sacrement d'une divine efficacité pour la rémission du péché, il faut encore apporter pour préparation à la justification au moins la pénitence imparfaite. Et là où le sacrement n'existe pas ou ne peut pas être appliqué, le pécheur adulte ne peut être justifié que par la pénitence ou contrition parfaite.

II. La Pénitence, envisagée comme sacrement, se définit : *Un sacrement établi par Jésus-Christ sous forme de jugement, pour effacer, par l'absolution du prêtre et moyennant la contri-*

1. Gury-Ballerini, n. 412, donne les textes de De Lugo qui distingue ces deux motifs.

2. Cf. Conc. Trid., Sess. VI, c. VII.

3. *Luc.*, XIII, 5.

4. Conc. Trid., Sess. VI, c. V et VI.

5. 3, q. 86, a. 2.

tion et la confession du pécheur, les péchés commis après le Baptême.

Il appartient à la théologie dogmatique, et je n'entreprends pas ici 1° de prouver que la pénitence est un véritable sacrement ; 2° de montrer que sa vertu et son objet s'étend à tous les péchés commis après le Baptême ; 3° de démontrer qu'il est un véritable jugement, d'expliquer pour quelles raisons il a été institué sous cette forme, et quels sont les éléments dont il se compose ; 4° de montrer les points de rapport et les différences entre ce jugement sacramentel et le jugement au for extérieur et de procédure publique (1).

Je laisse également à la théologie dogmatique d'établir en quoi consiste l'effet, et quel est le mode d'action, quelle est l'efficacité de ce sacrement.

III. Il est, sur la question des parties constitutives du sacrement, une controverse que je dois résumer ici, parce que sa solution importe à plusieurs questions morales de ce traité.

Quand il s'agit de la vertu de pénitence, tout le monde s'accorde à dire qu'elle renferme deux parties nécessaires et même essentielles : la contrition qui contient le ferme propos, et la satisfaction à l'état de disposition subjective dans la personne du pécheur. Quand il s'agit du sacrement de Pénitence, tout le monde s'accorde à dire que quatre choses sont nécessaires et doivent concourir pour que le sacrement ait son effet : la *contrition*, la *confession*, l'*absolution*, la *satisfaction*. Mais quand il s'agit de savoir si ces quatre choses que tout le monde reconnaît nécessaires à l'effet du sacrement, sont aussi nécessaires à sa confection, et entrent comme parties constitutives essentielles dans sa composition, les opinions se divisent.

La controverse roule sur la *contrition*, la *confession* et la *satisfaction*, qui sont appelées les *trois actes du pénitent*. La question est de savoir si ces trois actes du pénitent doivent être regardés comme faisant vraiment partie du sacrement à titre d'éléments constitutifs ou de *matière*, à laquelle vient

1. V. Hurter, *Opuscul. Patrum*, t. XXI, p. 43.

s'appliquer et que vient compléter et déterminer pour les élever à la dignité de sacrements, l'absolution du prêtre à titre de *forme*. C'est ce que tout le monde n'admet pas. Voici brièvement l'exposé des deux opinions.

Selon la première, qui paraît avoir été celle de S. Thomas (1), qui a été plus explicitement encore embrassée par les thomistes, et qui, il faut le dire, est plus commune parmi les théologiens, les trois actes du pénitent entrent dans le sacrement comme sa propre *matière*, au sens strict de ce mot, *MATERIA EX QUA conficitur sacramentum*. Ils apportent en leur faveur un nombre vraiment considérable d'autorités, et la majorité des théologiens. Quant aux raisons théologiques, celle qui me paraît devoir être la plus forte en faveur de cette opinion et résumer tous les autres enseignements intrinsèques, c'est que, d'après le langage ecclésiastique de tous les temps, la Pénitence est présentée comme étant tout à la fois vertu et sacrement, et ce doit être la vertu même de Pénitence qui a été élevée à la dignité de sacrement, comme le contrat l'a été d'autre part dans le Mariage ; et ainsi il faut que plusieurs des éléments mêmes, des éléments constitutifs du sacrement, soient des actes mêmes de cette vertu accomplis par le pénitent.

La seconde opinion est celle des scotistes. D'après elle, bien que les actes du pénitent soient requis comme disposition nécessaire pour l'efficacité du sacrement, ils n'entrent cependant pas dans la composition intrinsèque du sacrement de Pénitence ; et ne sont pas une partie essentielle du signe sensible qui le constitue ; ils ne sont pas à proprement parler sa matière, du moins ne sont-ils pas la matière *ex qua conficitur sacramentum* ; et si on peut les appeler matière, c'est dans un autre sens, savoir, ils sont la matière à laquelle s'applique le sacrement distinct de ces actes, et complet par lui-même, c'est-à-dire ayant, en dehors des actes du pénitent, sa matière et sa forme propres ; ils sont, comme disent les théologiens dont je parle, *materia in quam* ou

1. 3, q. 90, a. 2 et 3 — q. 84, a. 2. — q. 86, a. 6. — In 4 sent., d. 22, q. 2, a. 1, q. 1, ad. 3.

circa quam versatur sacramentum. Quant au sacrement, il serait tout entier l'œuvre du prêtre, et il faudrait chercher en dehors du pénitent la matière et la forme vraies du sacrement. Or, selon ces théologiens, ce serait l'absolution qui fournirait ces deux éléments ; elle serait tout à la fois matière, *quatenus est ritus sensibilis*, et forme, *quatenus significat effectum sacramenti*. — Ou plutôt, selon la philosophie scolastique, adoptée du reste par l'Église en ce qui regarde les sacrements, l'absolution étant une chose sensible, qu'elle constitue d'ailleurs ou ne constitue pas à elle seule le sacrement, contient, comme toute autre chose sensible, une matière et une forme, car toute parole contient une matière et une forme. Or, cette matière et cette forme de l'absolution sont précisément aussi la matière et la forme du sacrement, et il n'en faut pas chercher d'autre ; la matière serait le son même des paroles de l'absolution prononcées physiquement par le prêtre ; la forme serait la signification même de ces paroles, signification exprimée par elles et, par conséquent, devenue sensible aussi. Les autorités qu'on peut citer pour cette opinion sont moins nombreuses que pour la première, mais nombreuses encore cependant et de haute note en théologie. — Cette question est discutée par Ballerini (1).

Outre les autorités assez nombreuses et graves que l'opinion scotiste a pour elle, on peut encore tirer un argument en sa faveur :

1^o De quelque hésitation, doute ou même contradiction, qui se remarque dans les défenseurs mêmes de l'opinion thomiste ; ainsi S. Thomas, qui donne les actes du pénitent comme matière du sacrement, met-il pourtant une différence entre la manière dont les actes du pénitent concourent au sacrement, et celle dont la matière des autres sacrements concourt à leur composition.

2^o L'expression dont se servent beaucoup de thomistes, pour qualifier le concours des actes du pénitent à la composition du sacrement, fait douter qu'ils y aient une matière au même titre que dans les autres sacrements : la matière

1. Not. ad edit. Gury, n. 414, 417, 506.

d'un sacrement entre dans sa composition comme partie essentielle ; or, ces *théologiens* disent souvent que les actes du pénitent sont *parties intégrales ex parte pœnitentis*, selon le langage employé d'abord par S. Thomas (1). Ces remarques sont faites par Ballerini (2).

3° La plus grande autorité qu'aient pour eux les thomistes, est la définition du concile de Trente (3), où les actes du pénitent sont appelés *quasi-materia sacramenti*. Mais cette expression même fournit aux scotistes un argument solide, car, disent-ils, si on s'en tient strictement aux termes du concile de Trente, on ne pourra pas dire que les actes du pénitent sont la *matière* du sacrement, puisqu'il les appelle la *quasi-matière*. Or, cependant, le sacrement de Pénitence, comme tous les autres, a une *vraie matière*. Donc, il faut chercher, en dehors des actes du pénitent, une matière qui soit *vraie matière* du sacrement. Ajoutez à cela l'explication que le concile de Trente lui-même a donnée à cette expression *quasi-materia* (4), et qui semble favoriser cet argument. Ajoutez encore ce que nous raconte Pallavicini, dans son Histoire du concile de Trente (5), nous expliquant, avec l'autorité que possède son ouvrage, le sens du décret qui fut édicté. Il rapporte la controverse qui eut lieu dans le concile même, lors de la XIV^e session, entre les thomistes et les scotistes, et il ajoute que si le concile évita de qualifier du nom de *matière* les actes du pénitent, ce fut positivement pour éviter d'enlever à l'opinion scotiste sa valeur, et qu'il choisit l'expression *quasi-materia*, précisément pour ne pas trancher cette controverse entre les deux Écoles. Donc au moins ne peut-on tirer aucun argument du concile de Trente. — Il y a plus, et Paolo Sarpi ayant, dans son Histoire du concile de Trente, reproché à ce concile d'avoir condamné l'opinion scotiste, Pallavicini répond qu'au contraire

1. 3, q. 90, a. 3.

2. *Loc. cit.*, apud Gury.

3. Sess. XIV, Can. IV.

4. Ch. III, Sess. XIV.

5. L. XII, ch. XII. Migne, t. II. col. 677.

le concile *confirma plutôt l'opinion des scotistes*, précisément en refusant aux actes du pénitent le nom de *matière*, ce qui semble indiquer qu'il faut chercher ailleurs, comme je l'ai dit, la matière du sacrement.

4° Il faut ajouter ici que cette controverse a été agitée de nouveau parmi les théologiens, depuis quelques années, et il semble que l'opinion scotiste ait gagné du terrain dans ces discussions nouvelles, particulièrement parmi les théologiens de la Compagnie de Jésus, dont un bon nombre ont pris hautement sa défense.

Pour moi, je préfère aussi l'opinion scotiste ; je la crois plus fondée en raisons théologiques ; et quant aux autorités que l'opinion thomiste a pour elle et qui sont plus fortes en nombre et en valeur extrinsèque, j'ai dit plus haut quelques-unes des raisons qui me permettent d'en rabattre sur la force de leur témoignage et de le regarder comme moins péremptoire et moins éclairé en cette question.

Je me bornerai enfin à citer ici quelques-unes des raisons théologiques sur lesquelles me semble s'appuyer solidement l'opinion scotiste :

1° Dans le langage théologique de tous les siècles, et en remontant même jusqu'aux paroles de Notre-Seigneur instituant le sacrement de pénitence, le prêtre apparaît partout comme seul ministre du sacrement de Pénitence, dont tout l'effet semble lui être attribué avec une plénitude admirable et parfaite d'autorité et de puissance. Or, si les actes du pénitent sont, au vrai sens de ce mot, *materia ex qua fit sacramentum*, le pénitent est aussi, pour sa part, ministre du sacrement qu'il contribue réellement à s'appliquer à lui-même. S. Thomas semble bien avoir senti cette raison (1).

2° Il est certain et convenu de tous que le sacrement de Pénitence est vraiment et au sens propre de ce mot un *jugement*. Or, le jugement *se tenet totum ex parte judicis, licet materia in quam fertur se teneat ex parte peccatoris* ; il est, dans sa totalité, l'acte du juge, et cet acte est complet en

lui-même ; et c'est dans un autre sens qu'on peut dire que la matière du jugement *se tenet ex parte judicati peccatoris* :

3° Si ces trois actes sont partie essentielle du sacrement ; là où ils manqueront, là où il manquera l'un d'entre eux, là où ils manqueront tous trois à la fois ou, ce qui revient au même, là où, la confession manquant absolument, les actes intérieurs ne pourront être manifestés comme ils doivent l'être pour devenir matière sacramentelle, il n'y aura plus de matière suffisante, plus même aucune matière au sacrement, l'absolution ne pourra donc être appliquée, ou si on l'applique, elle ne pourra produire aucun effet, puisqu'il lui manquera l'élément essentiel sans lequel elle n'est plus rien. Or, cependant, la pratique de l'Église et la recommandation des théologiens, même des théologiens qui défendent l'opinion thomiste, est que l'absolution doit être appliquée, même quand il arrive — par exemple dans le cas du moribond absolument privé de tout usage de ses sens — que nul acte extérieur ne peut être produit par lui. Qu'on ne l'oublie pas, quand même, dans ce cas, le moribond produirait des actes intérieurs, ces actes n'étant pas manifestés, ne peuvent, selon l'opinion thomiste, devenir matière du sacrement, et ne suffisent pas à le constituer. Si donc l'Église regarde l'absolution comme ayant des chances d'être valide en ce cas, c'est qu'elle ne regarde pas les actes du pénitent comme matière vraie du sacrement.

4° Le langage ecclésiastique et la théologie regardent bien le sacrement de Pénitence comme valide quoique informe, ou même sacrilège. Or, dans l'opinion thomiste, le pénitent pourra empêcher qu'il y ait sacrement, en ne fournissant pas la matière, savoir la contrition et la satisfaction de désir que les thomistes disent essentielles ; et ainsi il échappera au sacrement. Toutes les fois qu'il y aura chez lui mauvaise disposition, il n'y aura pas sacrement ; il n'y aura donc pas de sacrilège réel, c'est-à-dire de *profanation du sacrement*, mais seulement abus et profanation des signes sacrés qu'il rendra invalides. C'est bien à cette conclusion que sont conduits les thomistes (1).

1. V. Gury, n. 448, 9°.

Ces difficultés sont tranchées par l'opinion scotiste qui explique toute l'économie du sacrement de Pénitence d'une manière plus conforme, selon moi, aux principes de la théologie.

Il est facile de découvrir le côté pratique de cette question : c'est elle qui règle la conduite de l'Église et du prêtre, quant au moribond, incapable même de signes. Tous les théologiens conviennent qu'il faut même alors donner l'absolution, s'il y a des chances que les dispositions intérieures du pénitent soient bonnes ; mais cette solution s'explique mieux dans l'opinion scotiste, et s'accorde mieux avec son principe ; car, dans l'opinion thomiste, il semble que cette conduite est en contradiction avec les principes.

II

DE L'ABSOLUTION SACRAMENTELLE

I. J'ai déjà rappelé, et je laisse à la théologie dogmatique de démontrer que le sacrement de Pénitence a été établi sous la forme de jugement. Or, tout le jugement est contenu dans l'absolution. Aussi la formule nécessaire de l'absolution est-elle en forme de sentence, et toute autre forme est non seulement défendue, mais invalide, parce que la forme judiciaire n'y subsiste pas.

Je n'entrerai pas ici dans l'examen des différentes formules d'absolution qui sont connues et qui ont été ou qui pourraient être en usage, ni dans le détail des cas où l'absolution serait invalide pour des raisons tirées de la formule elle-même, ou du mode ou des circonstances dans lesquelles on la prononce. Ces différentes questions sont traitées au long par Gury (1). S. Thomas a traité spécialement de l'absolution (2).

II. Les théologiens modernes, Gury surtout, ont consacré plusieurs questions et bien plus de place que les anciens à traiter de l'*absolution conditionnelle*, quoique cette question,

1. N. 425, 430 ; Tolet, ch. XII.

2. 3, q. 84, a. 3, 4.

comme le fait remarquer Ballerini (1), soit en elle-même de moindre importance que le reste. Cela tient à ce que la pratique de l'absolution conditionnelle, au moins dans les proportions qu'elle a prises, est surtout une pratique moderne, et a besoin sinon d'être contenue et diminuée, au moins d'être bien réglée.

Pour moi, je crois, avec Ballerini, qu'on a trop usé de l'*absolution conditionnelle* dans les temps modernes, et que ce grand usage provient en partie du jansénisme et se ressent de son esprit. Elle a été surtout recommandée par les auteurs jansénistes ; et il est intéressant de remarquer, avec Ballerini, que ces auteurs, si portés d'ailleurs à la rigidité en morale dans les principes, et si prompts à autoriser ou à recommander des pratiques accordant au confesseur un pouvoir trop grand, trop dur et arbitraire, aient tant recommandé cette pratique de l'absolution sacramentelle conditionnelle, qui amoindrit l'autorité du confesseur et enlève une partie de la force de son jugement.

L'explication de ce mystère, c'est que la pratique en question amoindrit l'autorité du confesseur, non pas au profit du pénitent et à l'avantage de la miséricorde, mais, au contraire, à son désavantage, puisque l'autorité du confesseur est toute au profit de la miséricorde. L'esprit du jansénisme étant donc l'amoindrissement de la miséricorde, la diminution de la grâce, il lui convenait d'affaiblir la puissance du prêtre qui en est l'instrument.

Ce que Gury rapporte en objection (2) me semble, sur plusieurs points, plus fondé en raison théologique et plus conforme à l'esprit de l'Église que les réponses qu'il y fait, et j'inclinerais à prendre pour plan de conduite, dans l'administration du sacrement de Pénitence, l'objection même qu'il se pose (au n° 438). La raison qui influencerait le plus sur moi, en cette question, est celle qui est contenue dans sa première objection (au n° 432). Car il me semble qu'en effet l'usage de l'absolution conditionnelle est un abandon partiel

1. Note à Gury, n. 431.

2. N. 432, 433, 436, 437, 438.

et quelquefois presque total de la fonction de juge. Car il arrive souvent que la condition d'où il fait dépendre la validité de l'absolution est le point même que devrait juger le confesseur et sur lequel doit porter la sagesse de sa décision. Ma conclusion serait donc d'adopter la distinction rapportée en premier lieu par Gury (au n° 432), et de dire, avec les adversaires de la doctrine adoptée par Gury : L'absolution conditionnelle est permise, quand il s'agit d'une *condition de fait*, par exemple *si vivis*, mais non s'il s'agit d'une condition de droit *si sis dispositus*.

La doctrine que je suis ici est celle du cardinal Tolet (1), que je trouve très sage et suffisante. Fondé sur cette doctrine, je blâmerais, comme permettant trop souvent l'usage de l'absolution conditionnelle, les deux règles tracées par Gury (n° 435), et les résolutions 3^e, 4^e, 5^e et 6^e de sa conclusion (n° 439).

Évidemment, ma doctrine reconnaît la *validité* de l'absolution dans tous les cas où elle est donnée sous condition, pourvu que la condition porte sur le *présent* ou le passé. Tolet le reconnaît avec Gury (n° 431) ; mais elle n'en reconnaît pas la *licéité* dans tous les cas où Gury la reconnaît. Que si, au contraire, la condition portait sur l'avenir, l'absolution manquerait même de *validité* ; Gury a eu le tort de ne pas parler de ce cas, mais il montre bien, par les premières lignes de sa dissertation, qu'il est, sous ce rapport, du même avis que Tolet. — C'est sur cette question de la validité qu'il est vrai de dire, avec S. Liguori (n° 431) : *Omnnes de hoc conveniunt*.

Quant à la question de *licéité*, pour tracer une règle précise, je crois permis d'absoudre conditionnellement :

1^o Quand le confesseur a des raisons sérieuses de douter, et ne peut s'assurer complètement si, le pénitent ayant confessé des péchés mortels, l'absolution lui a été donnée ou lui a été donnée valablement ; par exemple dans le cas où le même confesseur, ou un autre confesseur à qui le pénitent s'est confessé d'abord, n'a eu, à cause du sommeil ou

1. L. III, c. XII, n. 4.

pour tout autre motif, qu'une advertance insuffisante, de sorte qu'il ne sait pas ou qu'on ne sait pas s'il a donné ou bien donné l'absolution. Par exemple encore si une première fois l'absolution a été donnée avec une juridiction douteuse (1). — Je ferai remarquer cependant ici que, les péchés déjà remis par l'absolution étant une matière suffisante pour une nouvelle absolution, qui a du reste l'avantage d'augmenter la grâce, s'il s'est écoulé, depuis la première absolution qui est douteuse, un intervalle de temps suffisant pour qu'il y ait lieu à un jugement nouveau et que l'absolution absolue donnée ici par le prêtre soit un acte distinct du premier, il faudrait donner l'absolution sous sa forme absolue.

2° Dans le cas d'un pénitent dont la *capacité* est douteuse, savoir, quand on ne peut s'assurer s'il a ou s'il n'a pas soit un état de raison assez développé, soit actuellement une connaissance suffisante de ce qui se passe, pour fournir au sacrement les dispositions requises. Par exemple, le cas du moribond et celui des personnes privées en partie de l'usage de la raison, exposés par Gury (n. 439, 2° et 4°). J'appliquerai à ces deux cas tels que je viens de les exposer les réflexions faites par Gury (au n° 4).

3° Dans le cas d'un pénitent dont les *dispositions* sont douteuses, pourvu que le doute provienne non de ce qu'on suspecte son état de conscience ou sa sincérité, mais de ce qu'il n'est pas capable de manifester, en quelque façon que ce soit, ces dispositions, quoiqu'on le croie capable de les avoir intérieurement. Par exemple, un malade qu'on voit ou qu'on peut croire jouissant encore de sa connaissance, mais de qui on ne peut obtenir aucune réponse par parole ou par signe ; un sourd-muet qu'on voit intelligent, mais dont on n'est pas sûr d'avoir été compris. Dans ce cas rentre une partie de celui traité par Gury (n° 439, 2°).

4° Dans le cas de l'adulte douteusement baptisé à qui on applique plus tard le Baptême sous condition ; un décret de

1. Gury, n° 439, 1°.

la S. Inquisition, porté en 1715, ordonne de le confesser ensuite et de l'absoudre sous condition (1).

5° Dans le cas où le confesseur, doutant de sa juridiction, doit cependant absoudre le pénitent, parce que celui-ci est en état de péché mortel et ne pourra, *de longtemps*, trouver à se faire absoudre ; quand je dis *de longtemps*, je veux dire pendant un temps assez notable pour qu'il y ait vrai dommage spirituel à le passer en cet état. Ce cas est de Frassinetti (n. 384).

III

DES PÉCHÉS COMME MATIÈRE DE L'ABSOLUTION

I. Il est à remarquer que beaucoup d'autres modernes, avec Gury, après avoir dit que les trois actes du pénitent : *contrition, confession et satisfaction*, sont la matière prochaine et essentielle du sacrement de pénitence, font un chapitre spécial *de la matière du sacrement*, et dans ce chapitre ne parlent nullement des trois actes du pénitent, mais seulement du péché qui, soit dans l'opinion thomiste, soit dans l'opinion scotiste, peut, il est vrai, être appelé la *matière* de l'absolution, mais dans un sens très différent de la matière sacramentelle ou élément constitutif du rite sacramentel. Il n'y a pas, dans cette confusion, un manque de logique, mais un manque de clarté de langage qu'il faut éviter. Car, en voyant ce titre, on s'imagine qu'il va s'agir de la matière sacramentelle, tandis que, même dans l'opinion thomiste, les péchés ne sont pas matière sacramentelle.

Les théologiens s'accordent cependant tous à dire qu'en un sens vrai les péchés sont la *matière du sacrement de pénitence*, mais la *matière à laquelle* il s'applique, *materia circa quam*, parce qu'il a pour objet de les détruire. Mais tous conviennent que le péché n'entre pas comme élément constitutif dans le sacrement, mais seulement comme *matière éloignée* ; et, en ce sens, les thomistes l'opposent aux actes du pénitent, *contrition, confession et satisfaction*, qu'ils appel-

lent *matière prochaine*. On peut, même dans l'opinion scotiste, accepter cette manière de dire, à condition qu'il s'agisse toujours de la *matière à laquelle* s'applique le sacrement, *materia circa quam* (1).

II. Quelques théologiens ont cru bon ici, pour traiter de la matière éloignée du sacrement de pénitence, de ramener à cet endroit toute la question du péché. Ainsi, Tolet commence-t-il son traité de la Pénitence par trois chapitres qui résument toute la doctrine du péché. Cette idée a du bon et montre bien le rapport synthétique du traité du péché avec celui de la Pénitence. Cependant, je crois meilleur, réservant la doctrine du péché à son traité spécial, de le considérer seulement ici dans son rapport avec le sacrement de pénitence.

Je n'entrerai pas ici dans le détail des questions que se posent les casuistes, comme Gury (n. 418-424), et je me bornerai à poser quelques principes généraux ou règles théologiques dont on pourra déduire, par mode de conclusion, toutes les applications :

1^o Disons d'abord que *de soi* tous les péchés actuels sont la matière du sacrement de pénitence, c'est-à-dire doivent être soumis à sa puissance et peuvent être effacés par lui. Ceci n'est autre chose que la thèse de la rémissibilité de tous les péchés (2).

2^o Cependant, le sacrement de Pénitence étant la seconde planche après le naufrage pour les raisons données par S. Thomas (3), suppose nécessairement le Baptême reçu antérieurement, et ne s'applique aux péchés qu'à cette condition. En ce sens la juridiction de l'Église est restreinte aux baptisés.

3^o Pour que les péchés soient rémissibles par le sacrement de Pénitence et deviennent sa matière, comme ce sacrement a été institué et s'exerce sous forme de jugement, il faut que les péchés puissent être soumis et soient soumis à ce jugement, ou, comme nous disons encore, au pouvoir des clefs.

1. S. Th. 3, q. 84, a. 2.

2. S. Th., 3, q. 86, a. 1.

3. 3, q. 84, a. 5.

4° Certains péchés peuvent être remis au sacrement de Pénitence, sans être soumis aux clefs, c'est-à-dire accusés en confession, par exemple, les péchés oubliés par omissions involontaires, ou les péchés qu'une impossibilité matérielle empêche d'accuser, ou ceux qu'une cause légitime empêche d'accuser, comme nous le verrons aux raisons excusantes de l'intégrité de la confession. Mais s'ils sont remis en ce cas, ce n'est pas en vertu de l'absolution, car *de soi* l'absolution ne remet que les péchés qui sont soumis aux clefs; c'est en vertu de l'infusion de la grâce qui est conférée toutes les fois qu'elle ne rencontre pas d'obstacle dans les dispositions du pénitent, et qui, incompatible avec le péché, le détruit nécessairement par sa présence. Ces péchés sont donc remis indirectement et non plus par la vertu propre du sacrement ni comme sa matière; mais ils restent sa matière, car l'obligation de les lui soumettre subsiste.

5° Les péchés mortels sont, dans leur totalité, la matière nécessaire du sacrement, c'est-à-dire qu'il y a obligation de les soumettre tous, par la confession, au pouvoir du prêtre. Les péchés véniels sont une matière suffisante et libre, et il n'y a pas d'obligation de les soumettre tous; les uns peuvent être accusés et remis au sacrement, sans que les autres le soient (1).

6° Les péchés même de la vie passée, déjà confessés et remis par l'absolution, peuvent encore être matière suffisante pour le sacrement, parce qu'ils sont aptes à exciter la contrition, et c'est là-dessus qu'est fondé l'usage où sont les personnes pieuses d'accuser de nouveau ces péchés (2).

7° Les péchés douteux ou douteusement remis, non seulement ne sont pas une matière nécessaire, mais ne sont pas une matière suffisante à l'absolution, parce que le jugement doit porter sur une matière certaine. Aussi doit-on, dans ces deux cas, en accuser d'autres, fût-ce même de la vie passée, fût-ce même des péchés véniels; ceux-ci étant une matière certaine, donnent lieu à la réception de l'absolution et à l'in-

1. S. Th., 3, q. 86, 87.

2. V. Frassinetti, note 122 ad n. 380. — S. Th., 3, q. 86, a. 4-5.

fusion de la grâce. Et alors les péchés qui étaient douteux, s'ils sont réels, sont effacés par le fait non de l'absolution qui s'applique à la matière certaine, mais par le fait de l'infusion de la grâce. C'est la doctrine de Ballerini dans son cours oral.

8° Les péchés déjà remis en dehors du sacrement, en vertu de la contrition parfaite, ne sont plus matière du sacrement, en ce sens qu'il soit nécessaire pour les effacer ; mais ils le sont en ce sens qu'il y a obligation de les y apporter pour les soumettre aux clefs. La raison en est donnée par Hürter (1).

9° A l'obligation pour le pénitent de fournir toute la matière nécessaire, et au moins une matière suffisante pour avoir droit à l'absolution, répond, dans le confesseur, l'obligation d'absoudre, quand le pénitent lui apporte au moins une matière suffisante et les dispositions nécessaires. C'est la doctrine de Ballerini. Aussi, je n'admets pas la doctrine de Gury en ce même endroit (2).

IV

POURQUOI L'ATTRITION SUFFIT COMME DISPOSITION AU PARDON DU PÉCHÉ

« La doctrine de l'Église sur l'attrition est, sans contestation, dit Mgr Gay, l'une des plus éloquents pages de la théologie catholique, parce qu'elle est une révélation inexprimablement touchante de l'infinie bonté de Dieu et de la compatissante indulgence du cœur de Notre-Seigneur. N'est-ce pas, en effet, une ravissante merveille et un éternel sujet de gratitude et de jubilation, que Dieu, qui nous aime tant, et qui est mort pour nous, s'estime suffisamment payé par un si médiocre retour ? Ce n'est pas certes le cœur humain qui tient quitte à si bon marché (3). »

Toutefois, il y a encore une autre divine raison à voir

1. S.-S. *Patrum opuscula*, t. II, p. 130.

2. Note ad Gury, n. 423.

3. *De la vie et des vertus chrét.*, t. I, p. 191.

dans cette doctrine de l'attrition et dans cette condescendance avec laquelle Dieu accepte, en guise d'amour, un sentiment si imparfait et si peu désintéressé. C'est sans doute aussi parce que Dieu sait notre faiblesse, la bassesse naturelle de nos sentiments, et cet égoïsme profond dont il nous est si difficile de nous dépouiller et qui nous fait tout rapporter à notre propre intérêt; c'est bien parce qu'il sait cela, que Dieu, en nous créant, et en s'imposant à nous comme notre fin, a mis devant nous, comme sanction de sa loi, une crainte et une espérance.

Mais même cette raison ne me suffit pas encore et, puisque Dieu se dit *jaloux*, puisque tant de fois, dans l'Écriture, il nous déclare que ce qu'il veut, c'est notre cœur, c'est notre amour, puisqu'il s'abaisse à nous le demander, puisque la charité, c'est-à-dire l'amour, joue un si grand rôle dans le christianisme, soit du côté de ce que Dieu nous donne, soit du côté de ce qu'il nous demande, pourquoi enfin si souvent se contente-t-il de cet excédant de crainte et d'intérêt, et de ce minimum d'amour, contenus dans l'attrition ?

Dieu veut notre amour, et il ne veut que notre amour, et il le lui faut, et il l'aura, sous peine pour nous d'être condamnés à sa haine éternelle. Et il veut notre amour parfait et aussi pur qu'il est possible à des créatures, et c'est celui-là qu'il aura. Mais quand l'aura-t-il ? Il le veut sur la terre, autant que cela nous est possible, c'est-à-dire dans un degré de pureté aussi rapproché que possible de la perfection, parce que c'est sur la terre qu'il y a vraiment mérite pour nous, et glorification pour Dieu, si nous parvenons à cet amour. Mais il y a pour nous beaucoup d'obstacles à y parvenir. Ces obstacles ne cesseront pour nous que le jour où nous entrerons au ciel. En attendant cependant, nous pouvons nous mettre sur la voie, et il n'est personne qui ne puisse au moins se mettre en situation d'aspirer à y parvenir au ciel. Dieu est patient, parce qu'il est éternel. Tout en nous demandant le plus possible et le plus tôt possible, il sait qu'une fois du moins que nous avons fait ce premier et fondamental sacrifice de détacher notre cœur du péché, fût-ce même par un

motif d'intérêt propre, surnaturel toutefois, nous sommes sur la voie par laquelle on parvient à son amour parfait. Ainsi, il sait que nous l'aimerons un jour comme il veut être aimé de nous, c'est précisément ce qui lui inspire cette condescendance de se contenter de ce minimum d'amour. Si ce minimum n'était pas pour lui l'assurance d'un amour plus haut que nous aurons un jour pour lui, il ne s'en contenterait pas, parce qu'il n'y trouverait pas ce qu'il s'est proposé d'obtenir en nous créant, en nous appelant à la participation de sa vie.

L'amour parfait, et par conséquent le ciel, est donc dans l'attrition, comme l'épi est dans le germe.

Doctrine consolante et encourageante aussi pour nous. Nous sommes incapables d'un amour parfait pour Dieu ! Mais au moins nous savons que cet amour est notre fin, notre vocation, notre bonheur aussi, et ce que Dieu enfin réclame de nous. Étant incapables d'éprouver cet amour, nous sommes incapables aussi de le désirer directement et en lui-même. Mais sachant que nous y arriverons certainement un jour, et que nous sommes assurés de posséder un jour ce bonheur inconnu mais infini, dès que nous avons fait le suffisant pour assurer notre salut, nous nous réjouissons de cette perspective, et nous marchons vers elle. L'amour parfait de Dieu devient ainsi l'objet de notre espérance et de notre désir, au moins indirectement, a posteriori et par un raisonnement. Quand nous en sommes là, nous entrons précisément dans la voie spirituelle qui conduit directement à cet amour parfait ; car le désirer, l'espérer, c'est déjà s'en voler au-dessus des motifs intéressés qui constituent l'attrition, en un mot, c'est déjà posséder un commencement de cet amour.

V

LA CONFESSION

I. C'est souvent une grande faute de direction de donner aux enfants ou aux jeunes gens pour confesseur un prêtre vieux ou d'âge mûr, et d'avoir en vue, dans ce choix, l'expé-

rience et la sagesse qu'il faut à un directeur d'âmes. L'expérience est, en toutes choses, bien précieuse ; mais elle n'est pas ici le premier besoin ; le premier besoin, c'est la confiance, car le jeune homme a besoin d'aimer et de se sentir aimé ; il arrive un moment où son cœur est pris d'un irrésistible et vague besoin de tendresse et d'abandon. Il y a beaucoup de natures de jeunes gens dont le cœur ne s'ouvrira jamais que sous l'œil d'un prêtre jeune, ayant conservé son élan, sa verdure, cette fleur de jeunesse qui peut encore attirer et ouvrir le cœur, ce charme que l'expérience remplace avantageusement, sans doute, mais que les jeunes gens et les enfants préfèrent à tout, et qui seul est capable de les attirer, d'exercer sur eux ce doux et suave ascendant, cette aimable et sainte séduction sans laquelle on ne peut les convertir, les toucher. Il y a surtout certaines confidences qu'ils ne feront, certaines passions, certains mouvements, certaines faiblesses qu'ils n'avoueront volontiers qu'à un jeune prêtre, ou dont ils ne se corrigeront que par l'action d'un jeune prêtre. J'attribue cela 1° au pressentiment instinctif qu'ils ont d'être compris par un cœur encore jeune, encore ardent, et qu'ils sentent bien encore capable d'être tenté comme le leur ; 2° au besoin qu'ils ont d'être entraînés, séduits, charmés par un cœur sympathique, capable d'exercer sur eux un ascendant fondé sur une amitié réciproque ; un homme d'âge n'est pas capable de tout cela, et l'expérience n'obtient pas ces résultats ; 3° au besoin qu'ils ont d'aimer et de se sentir aimés un peu vivement, avec un peu de tendresse, pour s'ouvrir, s'abandonner au cœur qui les aime ainsi. Or, on aura beau faire, l'âge est un grand avantage du côté de l'expérience ; mais c'est une barrière infranchissable surtout pour le jeune homme. L'homme mûr peut aimer beaucoup le jeune homme ; il aura beau faire, il ne se fera jamais beaucoup aimer de lui. La sympathie, l'amitié, un peu de tendresse réciproque, est ici nécessaire ; or, elle ne s'établira jamais entre deux cœurs séparés par une grande distance d'âge, et l'expérience, si précieuse d'ailleurs en tout, ne fera pas cela.

* *

II. *La confession, instrument de civilisation.*

J'ai dit quelque part dans mes notes (1), que la religion chrétienne prend l'homme par l'intérieur, et que la supériorité de son action pour le sanctifier, vient, entre autres causes, de ce qu'elle s'attaque en lui non aux effets extrêmes et apparents des passions, mais à la racine même du mal, au germe même de la concupiscence.

Après la grâce et la foi et subordonnement à leur action, un de ses instruments les plus puissants et les plus délicats pour cela, c'est la confession. A ne la considérer que dans ses effets sociaux, dans son efficacité pour rétablir et maintenir l'ordre parmi les hommes, pour les civiliser, pour mettre un frein à tous les ferments de désordre qu'ils portent dans leur cœur, elle est déjà un bienfait merveilleux qui a maintes fois arraché de la bouche des ennemis notoires du christianisme, des paroles d'admiration, et elle pourrait être considérée, dans une société chrétienne, comme un des plus puissants appuis d'un bon gouvernement. M. Nicolas nous en donne les raisons (2).

Au reste, le plus autorisé, le plus concluant des témoignages en faveur de la confession, n'est-il pas celui de l'expérience qui se fait sous nos yeux? Les troubles actuels sont l'état naturel où doit aboutir un peuple à qui on enlève la foi et la pratique chrétiennes, un peuple qui ne se confesse pas. La confession, passée jadis dans la pratique et les usages de tous, servait à réfréner, à contenir les passions désordonnées du peuple. Aujourd'hui on a détruit tout cela, la bête est lâchée. A quelle autre cause attribuer ce qui se passe de nos jours?

* *

III. C'est un fait observé souvent, que les pécheurs qui, n'ayant qu'une foi faible, viennent demander à l'Église, par

1. *Œuvres complètes*, tom. III, liv. II.

2. Cf. *Étud. philos.*

le sacrement de Pénitence, reçu en bonnes dispositions, la rémission des péchés, sentent, aussitôt après, leur foi grandie et leur intelligence éclairée, en même temps que leur cœur purifié.

* * *

IV. Je suis quelquefois tenté contre la foi au sacrement de Pénitence, à la confession ; voici sous quelle forme.

Nous croyons que nos péchés nous sont pardonnés, une fois confessés, détestés et absous dans le sacrement de Pénitence. Si pourtant la confession est une invention humaine ; si le sacrement de Pénitence n'a pas l'efficacité que nous lui attribuons ; quel terrible mécompte, à notre entrée dans une autre vie, de retrouver à notre charge tous les péchés dont nous nous pensions acquittés et que nous avons oubliés depuis longtemps, les regardant comme effacés : péchés d'enfance, péchés de jeunesse, négligences et péchés d'âge mûr. Affreuse perspective ! Que de peine nous aurons prise inutilement, que notre confiance a été mal placée !

Voici la réponse que je me fais alors : Si la confession est une invention humaine, et le sacrement de Pénitence inefficace, tout le catholicisme est faux, je suis trompé ; et alors, de deux choses l'une : ou bien il n'y a ni Dieu, ni autre vie, et le péché n'est qu'un vain mot ; ou bien il y a un Dieu, une autre vie, et mes péchés l'offensent et me rendent passible d'un châtement dans l'autre vie. Dans la première hypothèse, comme sa réalité est loin d'être prouvée, il est plus sûr de garder mes convictions catholiques, de n'en pas sortir et d'agir en conséquence, usant quand même de la confession qui ne me fera toujours pas de mal, puisque j'en use de bonne foi.

Dans la seconde hypothèse, la loi naturelle préside seule à mes relations avec Dieu, quant au pardon de mes péchés ; c'est-à-dire, je suis toujours sûr que pour moi, comme pour les pécheurs de l'Ancienne Loi, il y a un pardon possible, que le repentir et la pénitence faite de mon mieux sont les

conditions de ce pardon. Or, le repentir, il me le faut toujours, même en confession — car, dans l'hypothèse, la distinction des deux contritions est aussi une invention humaine et n'aurait rien de réel, je la néglige — la pénitence je la fais le mieux possible, en me confessant ; je suis donc dans les conditions. Avec tout cela Dieu est bon ; et si je me trompe dans ma foi à ce que j'appelle la révélation, ce doit être dans le sens de la sévérité que je prête à Dieu ; si le catholicisme me trompe, ce doit être en exagérant les difficultés, et en multipliant les conditions de salut. Donc, dans ce cas, ma condition serait meilleure ; en restant fidèle au catholicisme, j'en ferai plus que Dieu ne m'en demande ; je serai donc toujours assuré d'en faire assez pour mon salut.

Cela convenu, je secoue mon scrupule ; je reprends ma conviction qui a l'avantage d'être plus sûre pour le cas où elle est vraie, et de contenir ce qui est mon devoir dans le cas où elle serait fautive ; je demande au bon Dieu de la rendre de plus en plus solide, ardente et effective ; je prends la résolution de mourir pour la défendre, s'il en est besoin, et me voilà tranquille :

VI

PENSÉES DÉTACHÉES

I. *Le dogme de la Pénitence.*

La damnation n'étant jamais réglée définitivement pour aucun homme encore vivant sur la terre, tout péché est rémissible, si cet homme remplit les conditions voulues ; et il n'y a pas d'état de conscience si coupable et si endurci qui soit privé de la grâce vraiment suffisante pour le salut et incapable de conversion.

1^o La notion chrétienne de l'homme comme voyageur prouve cela. La vie terrestre est essentiellement et pendant toute sa durée un état d'épreuve et d'attente ; pour le pécheur c'est un répit que Dieu lui laisse et dont il lui est toujours loisible de profiter.

2^o La damnation est la fixation définitive de la créature

dans un état absolu, immuable, éternel, et qui échappe aux vicissitudes du temps. Or, tout cela est incompatible avec l'état de voyageur sur la terre, quand même il ne resterait à l'homme voyageur qu'un souffle et un instant de vie.

3° Ici viendrait l'exposé de la nature du péché, puis l'idée théologique de l'extension de la grâce et du but dans lequel Dieu nous la donne.

4° Outre les catégories de textes de l'Écriture et des Pères rentrant dans les idées ci-dessus énoncées, il y a tout un ensemble de passages indiquant purement et simplement, directement et explicitement, la rémissibilité de tout péché, quel qu'il soit.

5° Tous les écrits des Pères sur la Pénitence et *De lapsis*, dans tout le cours de la grande controverse sur l'admissibilité des apostats à la pénitence, prouvent que le bienfait de la Pénitence est inépuisable et indéfini.

* * *

II. Le *remords* n'existe pas dans la vie chrétienne ; il est remplacé par le *repentir*. Il y a tout un monde de belles idées théologiques et philosophiques à découvrir, et de saintes émotions à ressentir, si on se met à méditer la différence qui existe entre les deux choses exprimées par ces deux mots.

* * *

III. *Idée de la justification.*

Le concile de Trente a tout dit sur la manière dont il faut entendre la justification. Il faudra d'abord exposer ici toute cette théorie, en faisant abstraction du sacrement de Pénitence qui est la forme spéciale sous laquelle, par l'institution divine, est appliquée dans la religion chrétienne la justification.

A cet exposé j'ajoute un point de vue nouveau et profond, celui par où la justification est considérée par rapport à Dieu et à ses attributs de justice et de miséricorde : *Dieu ne peut*

pardonner sans justifier ; sa justice est tellement inexorable et absolue, qu'il ne peut pardonner, c'est-à-dire omettre de punir, s'il reste la moindre parcelle de faute ; et c'est en ce sens que la justice de Dieu est absolue et inexorable : c'est que, pour donner lieu à la miséricorde de s'exercer, elle doit détruire le péché jusqu'à ses derniers et moindres éléments ; de son côté, la miséricorde exige que la justice s'exerce ainsi et détruise le péché.

Ainsi se concilient ces deux grands et admirables attributs de Dieu, la justice même devient miséricorde, s'exerce au profit de la miséricorde, et la miséricorde même demande, pour s'exercer, l'action de la justice sans laquelle elle ne peut entrer.

* * *

IV. Les péchés pardonnés seront-ils révélés au jugement dernier ?

L'Église n'a pas défini cela ; mais, d'après l'enseignement général de la foi, de deux choses l'une : ou bien ces péchés ne seront pas révélés, au jugement dernier ; ou bien, s'ils le sont, ce ne sera nullement à la honte du pécheur pénitent, mais au contraire Dieu trouvera, dans les trésors de sa sagesse, des moyens de glorifier le pécheur repentant, par sa pénitence même, et lui montrera quel prix il attache à la gloire qu'il retire de son expiation — car il y a une magnifique gloire de Dieu qui est procurée par la pénitence du pécheur, et Notre-Seigneur ose dire qu'il y a plus de joie au ciel pour un pécheur qui fait pénitence que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui persévèrent. Les maîtres de la vie spirituelle expliquent, à ce propos, que le péché dont on fait une vraie et constante pénitence, devient, pour Dieu, une occasion de manifester sa miséricorde, en lui donnant lieu d'appliquer les fruits de la Rédemption de Jésus-Christ, et que, par conséquent, ce péché, une fois pardonné, concourt à la gloire de Dieu comme aussi à celle de l'âme qui l'a commis et qui le pleure. C'est en ce sens que S. Augustin appelle le péché

d'Adam une *heureuse* faute, parce qu'elle a donné lieu au mystère de la Rédemption.

Pour en revenir au jugement dernier, le péché pardonné, s'il apparaîût, ne peut apparaître qu'en tant qu'il a indirectement, mais grandement, servi à la gloire de Dieu. Pour moi, je crois que ces péchés ne seront pas révélés dans le détail; mais qu'il sera révélé, en général, que telle âme est une âme pénitente qui a glorifié Dieu par son expiation.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

DIEU

CHAPITRE I

DIEU — LA TRINITÉ

| | |
|--|----|
| I. — La Trinité | 7 |
| II. — Attributs et perfections de Dieu | 9 |
| III. — Dieu et la création | 10 |
| V. — Rapport entre l'action du St-Esprit dans la sanctification des âmes et son action, d'une part dans les opérations divines <i>ad in-</i> <i>tra</i> , de l'autre dans l'incarnation du Verbe | 13 |
| V. — Le désir de voir Dieu | 15 |

CHAPITRE II

LA CRÉATION

| | |
|---|----|
| I. — La création | 17 |
| II. — Les idées humaines et les notions divines | 22 |
| III. — Preuves de l'existence d'une âme | 25 |

CHAPITRE III

LE PÉCHÉ ORIGINEL

| | |
|--|----|
| I. — Le fait du péché originel | 27 |
| II. — La nature et la portée du péché originel | 30 |

CHAPITRE IV

JÉSUS-CHRIST L'INCARNATION

| | |
|--|----|
| I. — <i>Omnia indicant generationem Verbi.</i> | 37 |
| II. — La promesse d'un Sauveur | 43 |
| III. — Le plan divin de l'Incarnation et les convenances du décret | 44 |
| IV. — Les abaissements de l'Incarnation | 50 |
| V. — Pensées détachées. | 55 |

CHAPITRE V

JÉSUS-CHRIST LA RÉDEMPTION

| | |
|---|----|
| I. — Le ministère apostolique de Notre-Seigneur | 56 |
| II. — Les fruits de la Rédemption | 57 |
| III. — Jésus-Christ science universelle | 60 |

CHAPITRE VI

LA TRÈS SAINTE VIERGE

| | |
|--|----|
| I. — La Très Sainte Vierge | 64 |
| II. — Conjectures sur le rôle de Marie dans la destruction des hérésies. | 67 |

LIVRE DEUXIÈME

L'ÉGLISE

CHAPITRE I

L'ÉGLISE EST L'INCARNATION CONTINUÉE ET LE VASE DE LA GRACE NOTION INTRINSÈQUE ET SURNATURELLE DE L'ÉGLISE

| | |
|--|----|
| I. — L'Église a été faite sur un type divin. | 73 |
| II. — L'Église est l'incarnation continuée | 76 |
| III. — Idée moderne et rationaliste de l'Église. | 80 |
| IV. — L'Église et le laïcisme | 82 |
| V. — L'Église et le surnaturel. | 84 |

CHAPITRE II

LE MAGISTÈRE ET L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE ENSEIGNANTE

| | |
|--|----|
| I. — Combien le christianisme simplifie la recherche de la vérité dans le système catholique | 87 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| II. — Notion de l'Église comme société enseignante. | 89 |
| III. — L'autorité de l'Église enseignante. | 92 |

CHAPITRE III

L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE

EST LA BASE DE TOUT ENSEIGNEMENT

| | |
|--|-----|
| I. — L'Église est maîtresse de l'enseignement | 100 |
| II. — L'autorité de l'Église est le point de départ de la théologie | 102 |
| III. — L'autorité de l'Église comme base de tout enseignement théologique et point de départ de la théologie | 104 |
| IV. — Le traité de l'Église | 106 |

CHAPITRE IV

LES CARACTÈRES DE L'ÉGLISE

I. — L'INFAILLIBILITÉ — L'IMMUTABILITÉ

| | |
|---|-----|
| I. — La source de l'infaillibilité dans l'Église | 108 |
| II. — L'indéfectibilité de l'Église. | 109 |
| III. — L'objet et l'étendue de l'infaillibilité de l'Église | 111 |
| IV. — La limite de l'autorité et de l'infaillibilité de l'Église | 114 |
| V. — L'immuabilité de la doctrine et de la constitution de l'Église | 117 |

CHAPITRE V

LES CARACTÈRES DE L'ÉGLISE (suite)

II. — L'UNITÉ, LA SAINTETÉ, LA CATHOLICITÉ

| | |
|---|-----|
| I. — L'unité de l'Église | 122 |
| II. — La catholicité de l'Église | 125 |
| III. — L'apostolicité de l'Église | 127 |
| IV. — La sainteté de l'Église | 128 |
| V. — La divinité de l'Église | 131 |

CHAPITRE VI

L'ÉGLISE ET LA TRADITION CATHOLIQUE

I. — LA THÉOLOGIE DANS LES CATACOMBES

| | |
|---|-----|
| I. — Les catacombes, berceau de l'Église. | 136 |
| II. — Les catacombes, expression et preuve de la foi | 138 |
| III. — L'étude des catacombes. | 143 |
| IV. — Le culte des morts chez les chrétiens et chez les païens. | 147 |
| V. — Les enseignements des catacombes | 149 |

CHAPITRE VII

L'ÉGLISE ET LA TRADITION CATHOLIQUE (suite)

II. — LES ÉCRITS DES PÈRES

| | |
|---|-----|
| I. — Rôle et importance de la tradition dans l'Église | 153 |
| II. — L'étude et le sens de la tradition | 155 |
| III. — L'étude des écrits des Pères. | 160 |
| IV. — Richesse et beauté des écrits des Pères. | 164 |

CHAPITRE VIII

L'ÉGLISE ET LA LÉGISLATION SACRÉE

| | |
|--|-----|
| I. — Nécessité pour l'Église de France d'un retour pratique au droit canonique | 168 |
| II. — Situation anticanonique de l'Église de France | 174 |
| III. — Le principe de l'Inquisition. | 177 |
| IV. — Pensées détachées | 179 |

CHAPITRE IX

L'ÉGLISE ET LES HÉRÉSIES

I. — MARCHÉ THÉOLOGIQUE DE L'ERREUR

| | |
|---|-----|
| I. — Marche théologique de l'erreur | 182 |
| II. — Pensées détachées | 193 |

CHAPITRE X

L'ÉGLISE ET LES HÉRÉSIES (suite)

II. — LE PROTESTANTISME

| | |
|--|-----|
| I. — Comment le protestantisme détruit l'essence même du christianisme | 195 |
| II. — Le libre examen | 198 |
| III. — Le protestantisme et la Bible. | 201 |
| IV. — Le protestantisme et le progrès du christianisme. | 202 |
| V. — Les fruits du protestantisme | 204 |
| VI. — Naturalisme et rationalisme | 208 |

CHAPITRE XI

L'ÉGLISE ET LES HÉRÉSIES (suite)

III. — LE PROTESTANTISME (fin)

| | |
|--|-----|
| I. — Le protestantisme et la controverse | 210 |
| II. — Progrès de l'esprit protestant en France. | 214 |
| III. — Répugnance de l'Église pour les innovations | 217 |
| IV. — Rôle providentiel de l'erreur dans l'Église | 219 |
| V. — Pensées détachées | 222 |

CHAPITRE XII

L'ÉGLISE ET LES HÉRÉSIES (suite)

IV. — LE GALLICANISME ET LE JANSÉNISME

| | |
|--|-----|
| I. — Notion du gallicanisme, du jansénisme et du libéralisme ; leur lien entre eux et avec le principe protestant. | 224 |
| II. — Principe et influence néfaste du gallicanisme | 228 |
| III. — Désordre doctrinal et pratique produit en France par le gallicanisme | 230 |
| IV. — Le gallicanisme pratique. | 234 |
| V. — Le gallicanisme dans nos écoles de théologie | 236 |
| VI. — Le jansénisme en France | 238 |

CHAPITRE XIII

L'ÉGLISE ET LES HÉRÉSIES (fin)

V. LE LIBÉRALISME ET LE QUIÉTISME

| | |
|---|-----|
| I. — Le libéralisme. | 245 |
| II. — Les catholiques libéraux. | 248 |
| III. — Le quiétisme | 252 |
| IV. — Le quiétisme de Molinos | 254 |
| V. — L'Église et le schisme. | 255 |

CHAPITRE XIV

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT

RAPPORTS DES DEUX POUVOIRS

| | |
|--|-----|
| I. — Exposé de la question. | 257 |
| II. — Exposé des principes. | 259 |
| III. — Question d'opportunité | 269 |
| IV. — Principe de solution des objections. | 270 |
| V. — Origines de pouvoir | 272 |
| VI. — Union de l'Église et de l'État. | 275 |
| VII. — Le code de Napoléon. | 277 |

CHAPITRE XV

L'ÉGLISE ET LA POLITIQUE CHRÉTIENNE

| | |
|---|-----|
| I. — Attitude du pouvoir ecclésiastique en face du chaos des opinions politiques. | 279 |
| II. — Causes de l'impuissance du clergé dans la société actuelle | 288 |

CHAPITRE XVI

L'ÉGLISE ET L'ÉDUCATION NATIONALE

| | |
|---|-----|
| I. — État déplorable de la société. | 295 |
| II. — Remède fondamental aux maux de la société | 297 |

| | |
|---|-----|
| III. — La société a besoin de l'Église. | 304 |
| IV. — L'éducation cléricale et l'éducation nationale. | 308 |

CHAPITRE XVII

L'ÉGLISE ET LA QUESTION SOCIALE

| | |
|---|-----|
| I. — Influence du prêtre théologien sur la société. | 316 |
| II. — La théologie et la question sociale. | 322 |
| III. — Influence universelle de l'enseignement théologique. | 326 |
| IV. — L'Église et les œuvres laïques. | 328 |
| V. — L'avenir de la démocratie. | 330 |

CHAPITRE XVIII

LE PAPE ET LES PRÉROGATIVES PONTIFICALES

| | |
|--|-----|
| I. — Primauté et infallibilité pontificales. | 332 |
| II. — Pourquoi Rome est le siège de la papauté. | 336 |
| III. — Le pape Honorius et l'infaillibilité pontificale. | 339 |
| IV. — Le pouvoir temporel du pape. | 343 |

CHAPITRE XIX

LE PAPE ET LES POUVOIRS CIVILS

| | |
|--|-----|
| I. — Origine et nature du pouvoir exercé par les papes, au moyen âge, sur l'ordre temporel, particulièrement sur la souveraineté civile. | 345 |
| II. — Les papes pourront-ils avoir encore la puissance qu'ils ont eue au moyen âge | 349 |
| III. — De la déposition d'un souverain par le pouvoir suprême ecclésiastique | 351 |
| IV. — De l'usage des moyens de coaction pour protéger la religion. | 352 |
| V. — Pensées détachées. | 353 |

LIVRE TROISIÈME

LE SURNATUREL

CHAPITRE I

L'ÉTUDE ET LA NOTION DE LA GRACE

| | |
|---|-----|
| I. — L'étude du surnaturel. | 357 |
| II. — La notion propre-spécifique et intime du bien surnaturel. | 360 |
| III. — Pensées détachées. | 364 |

CHAPITRE II

L'UNIVERSALITÉ DE LA GRACE ET LA PRÉDESTINATION

| | |
|---|-----|
| I. — L'universalité de la grâce | 365 |
| II. — Le mystère de la prédestination. | 372 |
| III. — En faveur du thomisme contre le molinisme. | 375 |

CHAPITRE III

LA GRACE ET LA NATURE

| | |
|---|-----|
| I. — La grâce et la nature. | 377 |
| II. — La grâce et la création inanimée. | 384 |
| III. — La grâce et les actes humains. | 387 |
| IV. — Pensées détachées. | 397 |

CHAPITRE IV

LA GRACE CHEZ LES INFIDÈLES

| | |
|--|-----|
| I. — La grâce chez les infidèles. | 398 |
| II. — La production des actes surnaturels. | 407 |
| III. — Le surnaturel et l'infidélité. | 413 |

CHAPITRE V

LA JUSTIFICATION CHEZ LES INFIDÈLES

| | |
|---|-----|
| I. — Action de la grâce, production des actes surnaturels, et possibilité de la justification chez les infidèles. | 417 |
| II. — Conditions de salut pour les infidèles. | 423 |

CHAPITRE VI

LA GRACE SANCTIFIANTE

LA VIE SURNATURELLE

| | |
|--|-----|
| I. — Description de la grâce sanctifiante. | 430 |
| II. — La vie surnaturelle. | 434 |
| III. — Nécessité de la grâce pour les actes méritoires et nature de la foi exigée comme source du salut. | 440 |
| IV. — La grâce et le péché. | 442 |
| V. — Le naturalisme et les erreurs sur la grâce. | 444 |
| VI. — Pensées détachées. | 448 |

LIVRE QUATRIÈME

LES SACREMENTS

CHAPITRE I

LES SACREMENTS

LE BAPTÊME. L'EUCCHARISTIE. LE MARIAGE

| | |
|--|-----|
| I. --- Nécessité de la collation de la grâce sous des formes déterminées, précises, extérieures et visibles, dont les conditions de validité tombent sous le contrôle. | 453 |
| II. — Le Baptême. | 457 |
| III. — L'Eucharistie | 459 |
| IV. — Le Mariage. | 462 |

CHAPITRE II

LA PÉNITENCE, SACREMENT DE MISÉRICORDE

| | |
|--|-----|
| I. — L'attribut divin de la miséricorde dans le christianisme. | 465 |
| II. — La Pénitence, sacrement de la miséricorde. | 470 |
| III. — Conséquences pratiques de cette doctrine. | 477 |
| IV. — Pensées détachées. | 481 |

CHAPITRE III

L'ESSENCE DU SACREMENT DE PÉNITENCE

| | |
|---|-----|
| I. — Notion de la Pénitence et composition du sacrement | 483 |
| II. — De l'absolution sacramentelle. | 491 |
| III. — Des péchés comme matière de l'absolution. | 495 |
| IV. — Pourquoi l'attrition suffit comme disposition au pardon du péché. | 498 |
| V. — La confession | 500 |
| VI. — Pensées détachées. | 504 |