DU

CONCILE GÉNÉRAL

ET DE

LA PAIX RELIGIEUSE.

TOME PREMIER.

L'auteur et l'éditeur déclarent réserver leurs droits de traduction et de reproduction à l'étranger.

Cet ouvrage a été déposé au ministère de l'intérieur (section de la librairie) en novembre 1869.

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE HENRI PLON, IMPRIMEUR DE L'EMPEREUR,
Rue Garancière, 8.

DU

CONCILE GÉNÉRAL

ET DE

LA PAIX RELIGIEUSE

PREMIÈRE PARTIE

LA CONSTITUTION DE L'ÉGLISE

ET

LA PÉRIODICITÉ DES CONCILES GÉNÉRAUX

MÉMOIRE

SOUMIS AU PROCHAIN CONCILE ŒCUMÉNIQUE DU VATICAN

PAR

Mgr H. L. C. MARET

ÉVÊQUE DE SURA, CHANOINE-ÉVÊQUE DE SAINT-DENIS
DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS

TOME PREMIER

Deuxième édition

PARIS

HENRI PLON, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

RUE GARANCIÈRE, 10.

1869

Tous droits réservés.

PRÉFACE.

I.

Après dix-huit siècles de christianisme, quel spectacle nous offre le monde intellectuel et moral? Une moitié du genre humain est encore plongée dans les ténèbres du polythéisme et de l'idolâtrie. La religion chrétienne est divisée en communions ennemies et rivales. Au sein de la plus haute culture et d'une civilisation brillante, la philosophie se sépare de la religion; la science fait divorce avec la foi; la politique ne peut plus diriger les hommes vers leurs destinées supérieures; les plus nobles aspirations de notre nature restent sans objet déterminé; l'âme humaine est flottante au gré des doctrines et des tendances les plus contraires.

Dans cet état de division de la pensée humaine, dans ces profondes perturbations de l'ordre moral, le scepticisme et les doctrines de l'universelle négation peuvent prendre, prennent en effet un ascendant redoutable sur la raison obscurcie, sur la volonté affaiblie. Alors se soulèvent, du plus bas fond de notre nature, les mauvais instincts, les mauvaises passions; alors l'ordre social se trouve ébranlé jusque dans ses fondements; et si la force ne contenait le torrent dévastateur, il n'y aurait pas de lendemain pour nos sociétés vieillies.

Tout le monde souffre de cette situation violente, et ceux qui gouvernent, et ceux qui sont gouvernés; le prêtre comme le philosophe; l'homme de foi comme l'homme de science; le citoyen paisible et obscur qui veut renfermer sa vie dans le sanctuaire domestique, comme celui qui prend part au gouvernement difficile de la chose publique; l'artiste comme le littérateur; l'agriculteur comme l'industriel. Les pompes sociales, les fêtes splendides, les plaisirs séduisants, les somptueuses demeures, toutes les recherches d'un luxe prodigieux ne sont pas le remède efficace à l'indigence de l'âme humaine; et l'appât de ces choses n'est propre qu'à enflammer de plus en plus les convoitises ardentes des déshérités de la fortune.

Qu'est-ce qui fait défaut à notre civilisation puissante et raffinée? Qu'est-ce qui manque à la science et à l'art? Qu'est-ce qui manque à la vie et à la politique? Qu'est-ce qui manque à la famille et à la société? Disons-le sans détour : c'est Dieu, Dieu lui-même! Sa place est presque vide dans les esprits et dans les cœurs! Devons-nous nous étonner que les ténèbres et la douleur y établissent leur demeure?

Au déclin des sociétés antiques, l'Évangile et la croix de Jésus-Christ sauvèrent le monde d'une ruine irréparable en replaçant Dieu dans l'âme humaine. Un rayonnement prodigieux de vérité, de justice, de paix et d'amour vint régénérer la pauvre humanité, et lui préparer des destinées nouvelles.

Alors commencèrent à se dérouler, au milieu des résistances du vieux monde et de celles de notre im-

parfaite nature, les richesses de tout ordre que l'Évangile de Jésus-Christ portait dans son sein. Combien elle aurait été pure, noble, brillante et heureuse l'humanité, si elle s'était laissé entièrement pénétrer par cette séve de vie divine! Ce n'est pas ici le lieu de rechercher et d'énumérer les causes qui ont empêché la civilisation chrétienne d'atteindre à son apogée, ni de signaler celles qui ont amené, en partie, sa décadence. Ayons seulement le courage de dire que si l'unité chrétienne a été déchirée, que si la science a voulu se séparer de la foi, que si la liberté a voulu régner sans la religion, une part terrible de responsabilité dans ces malheurs incombe aux hommes qui ont représenté, dans le monde chrétien, et l'unité, et la foi, et la religion!

Mais quelles que soient les causes, leurs effets n'en sont pas moins réels, vivants, à jamais déplorables. Cet état ne peut se prolonger et durer sans s'aggraver encore; et l'aggravation de cet état, que serait-ce, sinon la dissolution de tout ordre moral, le règne des plus funestes doctrines, des plus mauvaises passions? Si Dieu, dans son infinie miséricorde, ne prend encore en pitié notre faible nature, l'humanité semble courir au plus profond des abîmes. L'athéisme et le matérialisme seront la religion des masses; l'anthropothéisme et l'anthropolâtrie seront la philosophie et le culte des esprits *délicats*, des *dilettanti* de la pensée. Y a-t-il des couleurs capables de peindre ces abaissements et ces misères?

Une impulsion divine, suite de celle qui sauva

l'humanité au jour de sa régénération, semble nécessaire. Elle seule peut conserver le christianisme, et lui faire porter les plus beaux fruits.

Cette impulsion salutaire vient d'être donnée à l'Église, dépositaire des vérités et des forces dont l'humanité a besoin pour sortir victorieuse de la crise redoutable qu'elle traverse. Le Vicaire de Jésus-Christ a pris, dans sa sagesse et son amour pour les hommes, une de ces mesures décisives qui peuvent efficacement combattre le mal et faire triompher le bien.

Après trois siècles d'interruption de ces saintes assemblées, un concile général a été convoqué par la bulle Æterni Patris pour le huit décembre de cette année. Voici dans quels termes le Souverain Pontife expose le but de cette réunion solennelle :

« Ce concile œcuménique aura donc à examiner avec le plus grand soin et à déterminer ce qu'il convient le mieux de faire, en ces temps si difficiles et si durs, pour la plus grande gloire de Dieu, pour l'intégrité de la foi, pour la beauté du culte divin, pour le salut éternel des hommes, pour la discipline du clergé régulier et séculier et son instruction salutaire et solide, pour l'observance des lois ecclésiastiques, pour la réformation des mœurs, pour l'éducation chrétienne de la jeunesse, pour la paix commune et la concorde universelle. Il faudra aussi travailler de toutes nos forces, avec l'aide de Dieu, à éloigner tout mal de l'Église et de la société civile, à ramener dans le droit sentier de la vérité, de la justice et du salut, les malheureux qui se sont égarés,

à réprimer les vices et à repousser les erreurs, afin que notre auguste religion et sa doctrine salutaire acquièrent une vigueur nouvelle dans le monde entier, qu'elles se propagent chaque jour de plus en plus, qu'elles reprennent l'empire, et qu'ainsi la piété, l'honnêteté, la justice, la charité et toutes les vertus chrétiennes se fortifient et fleurissent pour le plus grand bien de l'humanité. Car l'influence de l'Église catholique et de sa doctrine s'exerce non-seulement pour le salut éternel des hommes, mais encore, et personne ne pourra jamais prouver le contraire, elle contribue au bien temporel des peuples, à leur véritable prospérité, au maintien de l'ordre et de la tranquillité, au progrès même de la solidité des sciences humaines, ainsi que les faits éclatants de l'histoire sacrée et de l'histoire profane le montrent clairement et le prouvent constamment de la manière la plus évidente. Et comme Jésus-Christ notre Seigneur nous réconforte, nous ravive et nous console par ces paroles : *Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, là je suis avec eux.* Nous ne pouvons pas douter qu'il ne veuille bien lui-même nous assister dans ce concile par l'abondance de sa grâce divine, afin que nous puissions régler toutes choses de manière à procurer le plus grand bien de sa sainte Église. C'est pourquoi, après avoir répandu nuit et jour, dans toute l'humilité de notre cœur, nos plus ferventes prières devant Dieu, Père de lumière, nous avons pensé qu'il était nécessaire de réunir ce concile. » (Bulle *Æterni Patris*, du 29 juin 1868.)

Plusieurs de nos vénérables collègues dans l'épiscopat ont déjà dit au public, soit dans des instructions pastorales, soit dans des écrits spéciaux, les espérances que le saint concile fait naître dans leurs âmes [1]. Sans prétendre le diriger, sans même préjuger le détail de ses décisions suprêmes, ils se sont appliqués à caractériser son œuvre d'une manière générale et à raconter ses bienfaits futurs.

A l'exemple et sur les traces de ses collègues, ne sera-t-il pas permis au dernier des évêques d'exposer aussi devant le public et ses convictions et ses vœux? L'œuvre que le concile est appelé à faire est assez grande et assez difficile pour qu'il soit utile, même avant l'ouverture des débats solennels, que chaque évêque, qui se sent intérieurement pressé de le faire, modestement propose ses pensées, en les soumettant à la sagesse de ses collègues et surtout à celle du Pontife suprême. La liberté et la maturité des discussions ne peuvent que gagner à cet échange d'idées, à cette préparation générale; et les intérêts en cause sont si graves, que rien de ce qui peut être utile ne doit être négligé.

D'ailleurs tous les grands conciles ont été prépa-

[1] Mgr l'évêque d'Orléans, *Lettre sur le futur concile œcuménique;* Mgr l'archevêque de Westminster, *Le centenaire de Saint-Pierre et le concile général;* Mgr l'évêque de Mayence, *Le concile œcuménique;* Mgr l'archevêque de Malines, *L'infaillibilité et le concile général;* Mgr l'évêque de Nîmes, *Les conciles généraux.* La liste des Mandements serait longue. Nous nous bornerons à citer ceux de NN. SS. les évêques de Saint-Brieuc, de Châlons et de Perpignan. Nous signalerons aussi une série d'articles remarquables qui ont paru dans la *Semaine religieuse* de Grenoble.

rés par des travaux antérieurs, auxquels les évêques se sont cru le droit et le devoir de prendre une part active. Sans remonter à la plus haute antiquité, qu'il nous suffise de rappeler ici le traité célèbre que Durand de Mende écrivit pour le concile de Vienne. D'innombrables écrits précédèrent ceux de Pise et de Constance; et il y en eut aussi qui furent publiés antérieurement au concile de Trente [1]. Mais les exemples de nos vénérables collègues, que nous avons invoqués d'abord, suffiraient seuls à démontrer la légitimité et l'opportunité de pareils travaux.

II.

Depuis de longues années déjà, nous étions profondément convaincu que l'état du monde appelait un concile général; que ce concile était le vrai remède proportionné aux maux et aux besoins de l'Église et de la société. Depuis de longues années nous nourrissions l'espoir que Dieu inspirerait au pieux Pontife à qui il a confié le gouvernement de son Église dans ces jours troublés, la pensée salutaire de cette convocation. Et quand elle a été annoncée solennellement, quand elle a été accomplie, une joie profonde a rempli notre âme; et, dans le secret de notre cœur, nous avons adressé les plus vives actions de grâces au Pontife qui initia son

[1] Nous citerons NAUSEA, évêque de Vienne, *De rebus conciliaribus.*

règne par des mesures pleines d'espérance, et qui l'achèvera par des mesures plus grandes et plus durables.

Le futur concile, qui a été salué avec tant de bonheur par tous les vrais amis du bien, est appelé, ce nous semble, à faire une œuvre de lumière, une œuvre de justice, une œuvre de salutaire réforme. Dans son œuvre de lumière et de vérité, le saint concile peut offrir au monde le plus magnifique des spectacles, le plus propre à faire une impression profonde et salutaire sur la raison publique.

On l'a dit avec vérité : toutes les grandes erreurs contemporaines sont autant des négations de la raison que des négations de la foi; toutes sont aussi destructives de la raison que de la foi. Le matérialisme brutal et l'athéisme grossier peuvent-ils laisser debout dans la conscience humaine une seule idée, un seul principe nécessaire? En partant de l'athéisme ou du matérialisme, c'est-à-dire en prenant pour point de départ de l'humaine philosophie la négation de la raison souveraine, éternelle, nécessaire, parfaite, infinie, qu'on essaye d'analyser les lois de l'intelligence, de définir le vrai, le beau, le bien, d'établir une législation de la pensée; toutes ces tentatives seront vaines, tous ces efforts seront impuissants.

Après avoir banni du monde la raison, comment pourrait-on la conserver dans l'homme? Nos idées et nos principes nécessaires, dépourvus de support, dépouillés de substance, flotteront dans la pensée

comme ces nuages légers qui apparaissent et s'effacent en même temps à l'horizon. Dans l'impossibilité absolue d'expliquer l'origine, la nature, l'autorité de ces idées et de ces principes, la raison devra douter d'elle-même; et toutes ses affirmations, toutes les sciences qu'elle prétend édifier seront frappées de la même impuissance.

Le panthéisme arrive avec éclat au même résultat; et sous l'empire de ses doctrines, la ruine de la raison est encore plus visible. Refusant au Parfait, à l'Infini l'existence réelle; ne concevant la vie que comme un perpétuel va-et-vient du néant à l'être et de l'être au néant; identifiant nécessairement, à l'origine des choses, l'être et le néant, tout panthéiste conséquent ne peut reconnaître, dans le monde habité par nous, que l'intelligence humaine, que la raison humaine. L'homme est vraiment le Dieu de ce monde, parce qu'il porte, dans sa raison, l'idéal divin. Mais si cet idéal n'est qu'un produit de cet être misérable et fugitif qu'on appelle l'homme; s'il n'a d'existence que dans une pensée toujours défaillante, cet idéal n'est qu'un *phénomène* sans substance, sans valeur, sans autorité. C'est un mirage trompeur qui brille un moment et s'efface. L'homme retombe dans le vide et le néant de sa pensée.

La négation absolue de l'ordre surnaturel n'est pas moins fatale à la raison que les prodigieuses erreurs du panthéisme et de l'athéisme. Nier la possibilité de l'ordre surnaturel ou du miracle en conservant la notion de Dieu, c'est assujettir Dieu aux lois

qu'il a portées pour le gouvernement d'un monde créé et conservé par l'amour. Assujettir Dieu aux lois qu'il a librement décrétées, c'est nier sa souveraineté, sa liberté divine. Refuser à Dieu la possibilité de témoigner à l'homme un amour supérieur à celui qui éclate dans la création naturelle, c'est nier l'amour infini de Dieu. Ainsi la négation de la possibilité de l'ordre surnaturel vient se résoudre dans la négation de la souveraineté et de l'infinité de Dieu, de son amour sans bornes.

Mais les idées de la souveraineté et de l'infinité de Dieu sont parmi les idées les plus claires de notre raison; et nier ou contester les idées claires de la raison, c'est nier et contester la raison elle-même.

Il est donc vrai que, par une disposition providentielle digne de nos plus profondes adorations, les erreurs qui menacent aujourd'hui l'homme et la société humaine sont des erreurs qui impliquent la négation et la destruction des lois de la pensée, de l'éternelle logique, de la raison elle-même.

Quelle mission sublime est donc réservée à un concile général qui va faire entendre au monde la grande voix de l'Église catholique! En fut-il jamais de plus belle? Par la conservation de toutes les grandes croyances de l'humanité, raffermir la raison humaine sur sa base ébranlée; payer un juste tribut de louange aux philosophes qui ont consacré les forces de leur génie à dégager et à démontrer les lois et l'autorité de la raison, depuis Aristote et Platon jusqu'à Descartes et Leibnitz; emprunter aux

divines révélations et aux écrits des saints docteurs tout ce qu'il y a de plus lumineux pour répandre, s'il est possible, un jour nouveau sur toutes les grandes vérités, patrimoine éternel de l'humanité; surtout présenter nos divins mystères comme la plus parfaite manifestation de l'amour de Dieu pour l'homme, comme la plus haute philosophie de Dieu et de l'homme : telle nous apparaît, dans ses traits généraux, l'œuvre de lumière que le concile est appelé à accomplir.

Certes nous ne proposons pas au concile de faire des dissertations scientifiques. Cette tâche n'est pas celle d'une assemblée; elle est réservée aux savants. Mais quelle puissance le saint concile ne peut-il pas mettre dans ses enseignements et ses formules! Quels trésors de vérité ne peut-il pas y renfermer!

De ce nouveau Sinaï, de ce nouveau Thabor, qu'il sorte une lumière capable de dissiper les ténèbres qu'une science égarée accumule autour de la pensée affaiblie; une lumière capable de faire resplendir l'éternelle vérité aux yeux et aux cœurs de tous les hommes de bonne volonté. La dignité humaine, les espérances humaines, l'ordre moral et social salueront dans le saint concile un maître, un ami, un sauveur.

L'émission d'une lumière divine ne sera pas l'unique bienfait du concile. A côté de l'œuvre de vérité, il y aura pour lui l'œuvre de justice, aussi importante, aussi nécessaire que la première. Nous osons dire que, dans l'état actuel de l'esprit humain, l'anathème seul ne ramènera pas ceux qui errent. Ces sévères

avertissements, ces sentences redoutables souvent nécessaires, ne suffiront pas cependant à toucher, à émouvoir, à convertir les cœurs de nos frères errants dans les sentiers de l'infidélité. Ce qui pourra leur faire une salutaire impression et ouvrir devant eux la route de la vérité pure et complète, ce seront les procédés de la plus délicate justice et les témoignages d'une héroïque charité. Ici l'œuvre du concile pourra être en partie nouvelle, et cette nouveauté, si Dieu lui est propice, pourra devenir le salut du monde. Nous croyons qu'il serait du plus grand effet que le saint concile, sans toucher aux sphères qui doivent lui rester étrangères, s'appliquât à mettre en lumière tout ce qu'il y a de vrai dans les travaux de la pensée moderne, dans les sciences philosophiques, morales, sociales, politiques; dans les sciences naturelles elles-mêmes, considérées par rapport à la religion.

Faire l'inventaire de toutes les vérités utiles à la moralité, à la dignité, à la félicité humaines; louer les hommes qui les ont découvertes ou proclamées, à quelque camp que ces hommes de bien appartiennent; ramener toutes ces parcelles à leur somme, tous ces rayons à leur foyer, tous ces progrès à leur cause réelle : l'Esprit de vérité, l'esprit de Jésus-Christ agissant même sur ceux qui l'ignorent, sur ceux qui le méconnaissent : certes, voilà une œuvre difficile, une œuvre délicate, mais d'une grandeur et d'une utilité incomparables. Oui, cette œuvre est digne de la grande assemblée qui réunira toutes les

forces vives du catholicisme. Elle ne peut être réalisée que par elle. Mais le monde, à genoux, la lui demande; car il a l'instinct que l'heure de la vérité pure et sans mélange, que l'heure de la vraie justice et de la vraie liberté ne sonneront pour lui qu'après l'accomplissement de cette œuvre!

Cette justice intelligente émanera d'une charité aussi vaste que le cœur de Dieu lui-même, aussi vive que la flamme céleste de son amour. Oui, tous les hommes doivent se sentir aimés par le saint concile. Il donnera à tous les hommes des témoignages de cet amour par le respect le plus sincère de leur liberté, de leurs droits, de leurs aspirations légitimes. Cet amour portera le saint concile à faire aux temps, aux mœurs, aux besoins présents toutes les concessions que permettent et la conservation inviolable du dépôt de la foi, et la rigueur des principes immuables. Ce sera au saint concile à réaliser ces grandes maximes : « La charité souffre tout; elle croit tout; elle espère tout; elle supporte tout[1]... Elle se fait tout à tous pour les sauver tous[2]. » Non, le monde ne résistera pas à ces manifestations de justice, à ces témoignages de charité. Il reconnaîtra que Jésus-Christ est toujours vivant dans son Église, toujours présent au milieu de ses Apôtres. Il tombera aux pieds du Sauveur, il sera régénéré. Les malentendus se dissiperont; les cœurs faits pour se comprendre et pour s'aimer se

[1] *I Cor.*, XIII, 7.
[2] *Ibidem*, IX, 22.

rapprocheront; et l'aurore de la grande unité promise par l'Homme-Dieu brillera sur le monde.

Cette unité sera préparée encore par d'autres moyens très-efficaces. Tous les conciles généraux ont été réformateurs; tous ont travaillé à réformer non-seulement les mœurs des fidèles, mais aussi, mais surtout les choses et les personnes ecclésiastiques.

L'Église possède une puissance de réformation sur elle-même qui est un des signes les plus éclatants de sa vie impérissable. Elle ne craint pas de confesser au monde et les abus et les excès qui peuvent se glisser dans ses rangs; et elle ne les confesse que pour les guérir : « Il est naturel, disait le pape Adrien VI dans une lettre à l'empereur Charles-Quint, il est naturel que la maladie descende de la tête aux membres, et des Souverains Pontifes aux prélats inférieurs. Nous tous, prélats et ecclésiastiques, nous nous sommes égarés dans nos voies. Il n'en est pas un seul qui fasse le bien. Nous devons donc tous rendre gloire à Dieu, nous humilier devant lui, reconnaître notre déchéance, et nous juger nous-mêmes, avant que Dieu nous juge[1]. » Ces paroles d'un saint Pape ne peuvent pas sans doute s'appliquer à l'état présent de l'Église. Mais elles sont un des té-

[1] Nec mirum si ægritudo a capite in membra, a Summis Pontificibus in alios inferiores prælatos descenderit. Omnes nos, id est prælati et ecclesiastici declinavimus unusquisque in vias suas, nec fuit jam diu qui faceret bonum, non fuit usque ad unum : quamobrem necesse est, ut omnes demus gloriam Deo, et humiliemus animas nostras ei, videatque unusquisque nostrum unde ceciderit, et se potius quilibet judicet, quam a Deo in virga furoris sui judicari velit. *Raynaldus*, t. XX, p. 365.

moignages les plus frappants de cette puissance de réformation d'elle-même que l'Église possède.

En corrigeant les désordres et les abus, l'Église s'efforce aussi d'améliorer, selon les besoins variables des âges, et ses institutions et sa discipline.

Ici s'ouvre un champ immense que nous n'essayerons pas de parcourir en ce moment. Indiquons seulement les objets principaux qui appelleront l'attention du concile. Parmi ces objets, les rapports de la foi et de la science seront au premier rang. Le concile saura délimiter d'une main prudente mais généreuse la sphère de la liberté scientifique, et donner aux études et aux sciences théologiques la plus heureuse impulsion.

L'étude des rapports de l'Église avec la société, de la religion avec la liberté moderne, viendra sans doute après celle des rapports de la foi avec la science. Là surgiront des problèmes d'une incomparable gravité; et les Pères du concile, guidés par la divine Sagesse qui présidera à leurs délibérations, et s'inspirant des enseignements de la tradition ecclésiastique et de ceux des Souverains Pontifes, sauront trouver ce sage milieu et ces mesures conciliatrices qui permettront à l'Église de conserver d'excellentes et pacifiques relations avec la société laïque. On peut croire que la législation canonique sera heureusement modifiée dans plusieurs de ses parties, et mise en harmonie avec ce milieu social que la Providence a fait à l'Église. Enfin toutes les institutions ecclésiastiques seront revisées, corrigées, améliorées; et

le clergé recevra une direction puissante qui le rendra de plus en plus digne de remplir sa divine mission dans le monde moderne.

L'œuvre de conciliation, d'amélioration et de réforme qui incombera au concile, est immense; et nous ne croyons pas qu'un seul concile puisse l'accomplir dans toutes ses parties et dans sa perfection. Une suite de conciles pourra peut-être seule réaliser une tâche qui semble au-dessus des forces naturelles d'une seule assemblée; et ne doutons pas que Dieu n'accorde à son Église la fréquence des conciles, puisqu'en elle se trouve le moyen le plus efficace d'opérer le bien nécessaire.

Dans la seconde partie de cet ouvrage, sans consulter notre faiblesse, nous exposerons nos vues sur les grandes questions que nous venons d'énumérer : les rapports de la foi avec la science; ceux de l'Église avec la société; les réformes et les améliorations à introduire dans la discipline et les institutions ecclésiastiques.

Nous devons maintenant faire connaître l'objet de cette première partie.

III.

En énumérant les réformes et les améliorations qui seront probablement opérées par le concile, nous avons omis à dessein la principale peut-être de ces améliorations, celle qui se rapporte au gouvernement

ecclésiastique. Nous l'avons omise d'abord parce que nous devions appeler ensuite sur elle toute l'attention du lecteur.

Un sentiment assez répandu parmi les catholiques paraît être celui de la nécessité de fortifier l'unité et le pouvoir suprême du chef de l'Église. Ce sentiment, légitime en lui-même, se produit, chez un certain nombre, par la manifestation publique du désir et de l'espérance de voir le futur concile définir, comme dogme de la foi catholique, l'infaillibilité dogmatique du Souverain Pontife. L'infaillibilité pontificale peut être entendue de diverses manières. Celle qui semble prévaloir dans l'école, qui appelle de ses vœux la définition conciliaire, est la plus absolue de toutes.

Dans ce système, l'infaillibilité dogmatique est un privilége entièrement et exclusivement personnel au Pontife; c'est-à-dire un privilége du Pontife enseignant seul et sans aucun concours nécessaire de l'épiscopat. Ainsi entendue, l'infaillibilité est identique à la monarchie pure, indivisible, absolue du Pontife romain. La souveraineté spirituelle et l'infaillibilité dogmatique, son attribut nécessaire, appartiennent au Pape et n'appartiennent qu'à lui.

Faire définir par le concile cette infaillibilité absolue, séparée, personnelle, et cette monarchie pure, indivisible et absolue du Pontife romain, tel paraît le but de l'école dont nous signalons les tendances.

Déjà plusieurs prélats se sont montrés favorables à ce projet, et sèmblent avoir voulu lui préparer des voies faciles, dans l'opinion publique,

par leurs écrits. D'autres évêques, au contraire, ont témoigné des répugnances et des craintes. Tous ne se sont inspirés que de l'amour de la vérité et de l'Église. Mais il nous semble que la question qui se soulève n'a pas été jusqu'à présent traitée sous tous ses aspects, et les grands côtés du problème redoutable sont encore dans une ombre qui peut nuire à sa bonne solution.

Dans ces graves et décisives circonstances, nous croyons avoir aussi un devoir à remplir. Personne sans doute ne refusera à un évêque catholique le droit de dire librement, dans le concile, son opinion sur la question capitale appelée, dit-on, à occuper d'abord l'attention de la sainte assemblée. Mais la préparation du concile doit être aussi libre que les débats conciliaires eux-mêmes; et, puisque plusieurs de nos vénérables collègues ont cru devoir porter la question devant le public, nous pensons qu'il est très-licite et très-loisible d'imiter et de suivre ces exemples.

On ne peut, ce nous semble, dans ces circonstances, refuser d'appliquer à la préparation du concile les grandes maximes de la liberté conciliaire.

Écoutons Bellarmin : « Le Pontife, dans un concile, n'est pas seul juge; il y a beaucoup de collègues, tous les évêques, qui peuvent le juger et le déposer s'il était convaincu d'hérésie... Le serment qu'ils prêtent au Pape ne ravit pas aux évêques la liberté nécessaire dans les conciles. Ils jurent d'être obéissants au Pontife, tant qu'il demeure tel, tant qu'il ordonne ce qu'il a le droit d'ordonner selon Dieu et

les saints canons; mais ils ne jurent en aucune manière de ne pas dire dans le concile ce qu'ils pensent, ou de ne pas procéder contre le Pape, s'il était convaincu d'hérésie[1]. »

Nous espérons bien que les conciles futurs n'auront jamais à exercer cette terrible justice. Si nous citons ce texte, c'est pour montrer que, de l'aveu du plus illustre docteur romain, aucune limite arbitraire ne peut être mise à la liberté épiscopale.

On peut appliquer aussi aux évêques, membres d'une assemblée délibérante, ce que Benoît XIV a dit des cardinaux, qui n'ont, dans les consistoires, que la voix consultative : « Ils ne peuvent, sans se rendre coupables, ni refuser leurs conseils, ni s'exprimer en termes ambigus, alors même qu'ils prévoient que leur avis sera rejeté par les autres cardinaux et par le Pape lui-même[2]. »

De pareilles appréhensions ne sont pas les nôtres, et nous ne rapportons ces paroles que pour montrer jusqu'où vont les droits de la conscience épiscopale.

Ne trouvant au fond de notre cœur que l'amour

[1] Accedit quod Pontifex in concilio non est solus judex, sed habet multos collegas, id est, omnes episcopos, qui, si eum convincere possint de hæresi, possent etiam eum judicare, et deponere, licet invitum... Juramentum non tollit episcoporum libertatem, quæ in concilio necessaria est; jurant enim se fore obedientes summo Pontifici, quod intelligitur donec Pontifex est, et dum jubeat ea, quæ secundum Deum et sacros canones jubere potest : Sed non jurant se non dicturos quod sentiunt in concilio, vel se non deposituros eum, si hæreticum esse convincant. *De conciliis*, lib. I, cap. XXI.

[2] Nec possunt, sine culpa, consilium suum reticere, aut ambi-

de l'Église et du Saint-Siége, nous remplirons, sans faiblesse et sans crainte, même dans la préparation du concile, notre devoir d'évêque; et, avec le sentiment du plus profond respect des futures décisions, nous dirons nettement notre opinion.

Une étude, nous osons le dire, consciencieuse des divines Écritures, des monuments de la tradition et surtout de l'histoire et des actes des conciles généraux, nous a mis en possession d'une conviction profonde. L'Église, croyons-nous, est une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie, et porte aussi un caractère démocratique, en ce que le monarque et le corps aristocratique qui la gouvernent sortent ou peuvent sortir de l'élection. Le Pape est, de droit divin, le chef suprême de l'Église; les évêques, de droit divin, participent, sous son autorité, au gouvernement général de la société religieuse. La souveraineté spirituelle est donc composée de deux éléments essentiels; l'un principal, la papauté; l'autre subordonné, l'épiscopat. L'infaillibilité, qui forme le plus haut attribut de la souveraineté spirituelle, est nécessairement aussi composée des éléments essentiels de la souveraineté. Elle ne se trouve, d'une manière absolument certaine, que dans le concours et le concert du Pape avec les évêques, des évêques avec le Pape; et la règle absolument obligatoire de la foi catholique, sous la sanction des peines portées

guis verbis obductum proferre, etiamsi prævideant illud ab aliis..., atque ab ipso Pontifice respuendum. *De Syn. diœc.*, lib. XIII, cap. III, n° 7.

contre l'hérésie, est placée aussi dans ce concours et ce concert des deux éléments de la souveraineté spirituelle.

Telle est la base essentielle de la constitution de l'Église; tels sont les principes essentiels sur lesquels elle repose depuis bientôt dix-neuf siècles. Bâtie sur le fondement divin de Pierre et des Apôtres, cette Église de Jésus-Christ n'a pas eu à se plaindre jusqu'ici d'une constitution pondérée, qui a fait sa force et sa gloire. Est-il possible d'admettre un seul moment que cette constitution divine puisse subir une transformation essentielle, puisse changer de nature?

Nous ne craignons pas, et c'est notre devoir de le dire : si le projet d'une définition dogmatique qui attribuerait l'infaillibilité absolue au Pape seul pouvait se réaliser, dès ce moment la monarchie de l'Église, tempérée efficacement d'aristocratie, deviendrait une monarchie pure et absolue; dès ce moment, la souveraineté et l'infaillibilité, composées, depuis dix-neuf siècles, de deux éléments essentiels, seraient ramenées à un seul. Voilà, selon nous, la révolution que prépare une école bien intentionnée sans doute, mais possédée par l'esprit de système.

Posée dans les termes précédents, la question acquiert une incomparable gravité. Ce sont les destinées de l'Église, de l'ordre moral et religieux qui sont en jeu. Nous conjurons nos vénérables collègues dans l'épiscopat, nous conjurons tous les théologiens de donner à cette question l'attention la plus sérieuse. Quelle responsabilité va peser sur l'épisco-

pat ! Pour en atténuer le poids, qu'on ne dise pas que la question n'est pas nouvelle; qu'elle a été débattue depuis des siècles dans les écoles; qu'elle est épuisée. Non, cette grande question prend, de nos jours, un aspect inattendu, un aspect nouveau. Par l'effet même des controverses contemporaines, il se dévoile, dans cette question, des côtés inaperçus jusqu'ici. Les faits et les raisonnements, sur lesquels l'école extrême veut édifier son système, doivent être soumis à un examen nouveau, à une révision sévère.

Le sentiment profond de cette situation nous avait porté, depuis plusieurs années, à consacrer tous nos loisirs à une étude approfondie de la constitution de l'Église. C'est le fruit de ce long travail que nous osons présenter aujourd'hui et au Souverain Pontife et à nos vénérables frères dans l'épiscopat, et au public capable de s'intéresser à ces questions. Le moment pouvait-il être choisi d'une manière plus opportune ?

Dans un premier livre, après avoir démontré la nécessité et l'infaillibilité de l'Église, nous exposons les principes généraux de sa constitution. Dans le second et le troisième, nous cherchons à établir, et par la charte divine donnée à l'Église, et par les actes authentiques et solennels des conciles généraux, les vrais rapports qui ont existé et qui doivent exister entre la papauté et l'épiscopat. De ces longues études, il résulte avec évidence que la monarchie pontificale est efficacement tempérée par l'aristocratie épiscopale.

A la lumière de documents et de faits qui se sont produits dans une durée de seize siècles, nous examinons ensuite la théorie de la monarchie absolue et de l'infaillibilité séparée et personnelle du Souverain Pontife. Cette importante étude occupe tout le livre quatrième. Nous discutons cette théorie dans son point de départ historique, dans son principe, dans ses preuves, dans ses conséquences, dans les principales difficultés qu'elle engendre.

Le cinquième livre déduit des recherches et des discussions précédentes leurs résultats légitimes.

La théorie du gouvernement ecclésiastique, présentée dans son vrai caractère, démontre à tous les yeux et la perfection de la constitution de l'Église, et aussi, nous osons le dire, l'esprit de conciliation qui a présidé à tous nos travaux.

Rien n'est plus digne des méditations du sage que cette constitution de l'Église où la Sagesse divine a déposé, dans une harmonieuse proportion, tous les éléments de l'unité, de l'ordre, de la durée et d'une sage liberté.

La Papauté et l'Épiscopat apparaissent dans leur divine grandeur. La papauté reste dans son incomparable majesté; la liberté de l'épiscopat n'enlève rien à sa subordination; tous les droits se concilient dans un magnifique concert. Et il nous est donné d'adorer le sceau divin dans cette pondération réciproque des éléments de la souveraineté spirituelle. Est-il possible d'admettre que ce grand et divin caractère puisse être altéré par la main des hommes? Plusieurs cha-

pitres sont consacrés à démontrer l'impossibilité de cette hypothèse, les dangers de l'esprit d'une école extrême, les inconvénients de ses projets. Enfin, en nous inspirant des enseignements de la pure doctrine et d'un des documents les plus vénérables de la sagesse de l'Église, nous osons proposer le moyen de fortifier l'autorité spirituelle par une union plus étroite que jamais entre l'épiscopat et la papauté; le moyen de donner au Pape et aux évêques l'exercice le plus régulier et le plus facile de leurs droits et de leurs devoirs; le moyen le plus excellent des réformes et des progrès; le mode le plus parfait du gouvernement ecclésiastique : LA PÉRIODICITÉ CONCILIAIRE.

La doctrine que nous présentons dans cet ouvrage, grâce à Dieu, ne nous est pas personnelle. Nous croyons fermement qu'elle est celle de l'antique, de l'universelle, de la vraie tradition ecclésiastique. Cette doctrine, enseignée par tant de grands saints et par tant de grands hommes de tous les âges et de toutes les nations, s'est particulièrement conservée en France, lorsque se sont formées, dans les derniers siècles, les écoles théologiques rivales. Du sein d'une de ces écoles, sortira certainement contre ce livre l'accusation de *gallicanisme*. Nous devons ici la plus entière et la plus franche explication.

Depuis quelques années, et dans ces derniers temps surtout, il s'élève de la presse religieuse une clameur violente contre le gallicanisme. On jette au passé de notre Église, à la sagesse de nos pères, à la

gloire de nos plus grands docteurs, à celle de nos confesseurs et de nos martyrs, l'insulte et l'outrage. Ces violences redoublent à l'approche de l'ouverture du saint concile. Le gallicanisme est *une hérésie,* Bossuet est *un hérésiarque*, ose-t-on dire et écrire. On se croit habile en dégageant le clergé français actuel de toute solidarité avec ses devanciers, ses pères et ses maîtres. Le gallicanisme, assure-t-on, n'a été qu'un incident passager et funeste dans l'histoire de notre Église. Les plus savants le font remonter à Gerson et à Pierre d'Ailly. Sans racine dans le passé, sans adhésion dans le présent, le gallicanisme n'a été qu'une aberration qu'il faut frapper des anathèmes de l'Église; et on ne craint pas de dire que la déclaration de 1682 légitime et nécessite la nouvelle définition de l'infaillibilité pontificale qu'on demande au concile. Et ainsi, dans un esprit de justice et de paix, et pour la plus grande édification du monde, on veut tourner le futur concile contre la France, contre son Église, contre son passé [1].

En présence de ces travestissements de la vérité et de l'histoire, en présence de ces odieuses accusations et de ces menaces sinistres, nous croirions manquer à tous nos devoirs de piété filiale, à tous nos devoirs d'évêque français, si nous ne faisions entendre la protestation de la conscience indignée. Qui pourrait trouver mauvais que, du sein de la faculté de théologie de Paris, du sein de cette vieille Sor-

[1] Voir la note à la fin du second volume.

bonne que nous habitons, une voix s'élève pour défendre notre Église?

Oui, le gallicanisme théologique, le gallicanisme de l'épiscopat français, contient un fond de vérité éternelle et nécessaire. Sans nous porter solidaire de toutes les doctrines qui ont reçu ce nom, sans nous porter solidaire d'aucune assemblée, d'aucune déclaration, et en professant tout le respect qui est dû aux décisions et bulles de Sixte IV[1], d'Alexandre VIII[2], de Clément XI[3], de Pie VI[4], nous adhérons à des doctrines qui nous paraissent vraies, et qui n'ont jamais été ni pu être censurées; aux doctrines qui affirment le caractère efficacement tempéré de la monarchie pontificale par l'aristocratie épiscopale; la complexité des éléments qui composent la souveraineté spirituelle et l'infaillibilité dogmatique; la nécessité du concours de ces deux éléments pour établir la règle absolue de la foi.

Dans ces trois propositions générales qui sont exposées, expliquées, démontrées dans cet ouvrage, dans ces trois propositions, disons-nous, consiste pour nous l'essence impérissable de la tradition de notre Église, la forte et noble doctrine de nos pères.

Et comme la vérité ne peut pas être contraire à elle-même, cette doctrine est facilement conciliable avec les doctrines les plus modérées de l'école qui porte le nom d'*ultramontaine*. Quel est le droit divin, le droit certain du Souverain Pontificat qui ne

[1] Condamnation de Pierre d'Osma. — [2] Bulle *Inter multiplices*. [3] Bulle *Vineam Domini*. — [4] Bulle *Auctorem fidei*.

soit énoncé et défendu dans notre livre? L'infaillibilité pontificale elle-même n'y est pas niée, mais ramenée à sa vraie nature. Nous reconnaissons et établissons que le Pape, par son droit de consulter ou de convoquer le corps épiscopal, par la possibilité où il est d'agir toujours de concert avec lui, possède, en vertu de l'ordre divin, le moyen assuré de donner l'infaillibilité à ses jugements dogmatiques.

Contestons-nous l'autorité des jugements *ex cathedra*, en affirmant, avec les grands maîtres de la théologie, qu'il n'y a certainement de jugements de cette sorte que quand le Pape a employé le moyen le plus certain que Dieu lui donne pour ne pas se tromper, c'est-à-dire le concours des évêques?

Nous ne contestons l'infaillibilité pontificale qu'autant qu'on l'identifie avec le système de la monarchie pure, indivisible, absolue du Pontife romain; qu'autant qu'on fait de sa monarchie absolue et de son infaillibilité personnelle un seul tout, qui nous paraît en désaccord et avec l'Écriture, et avec la tradition, et avec les actes des conciles généraux.

Ces doctrines modérées peuvent se concilier avec tous les systèmes modérés, quelque nom qu'ils portent, à quelque école qu'ils appartiennent. Ainsi l'esprit de ce livre est pacifique.

Mais il n'est jamais permis de sacrifier la vérité à la paix; et ce sera une gloire éternelle pour la tradition de notre Église d'avoir fourni, dans des circonstances décisives, le moyen de conjurer un grand danger; le moyen de donner au gouvernement ecclé-

siastique, par la périodicité conciliaire, le plus haut degré de perfection dont il soit peut-être susceptible.

Telle est notre œuvre. Il nous reste à la déposer aux pieds du Souverain Pontife, aux pieds de nos vénérables collègues, les Pères du futur concile. Nous la soumettons, du plus profond de notre cœur, à leur examen, à leur jugement. Nous rétractons d'avance tout ce qu'il pourrait y avoir, contre notre intention et malgré tous nos soins, de contraire à la vérité catholique. Nos affirmations sont souvent énergiques, parce que nos convictions sont profondes. Mais nous savons aussi que, dans ces sortes de matières, l'illusion n'est pas impossible; et nous préférerons toujours un acte de foi et d'obéissance à l'Église aux spéculations d'une science toujours imparfaite.

Nous savons, grâce à Dieu, que le divin Maître sera au milieu des siens. Il nous fera toujours la grâce d'entendre sa voix. *Sa gloire, la gloire* de son Église, le bien de nos frères ont été, *nous osons* le dire devant Celui qui lit au fond des cœurs, le seul mobile de nos travaux. Nous prions nos frères dans le sacerdoce de nous juger avec la charité de Jésus-Christ. A Lui seul, nous avons consacré notre vie. Il nous accordera, nous l'espérons de son infinie miséricorde, de toujours vivre pour Lui et de mourir en Lui.

6 juillet 1869, Octave des saints Apôtres Pierre et Paul.

DU

CONCILE GÉNÉRAL

ET DE

LA PAIX RELIGIEUSE.

LIVRE PREMIER.

DE LA CONSTITUTION DE L'ÉGLISE EN GÉNÉRAL.



CHAPITRE PREMIER.

NÉCESSITÉ DE L'ÉGLISE. — DISCUSSION DES PRINCIPES DU PROTESTANTISME ET DU RATIONALISME CHRÉTIEN.

SOMMAIRE. — I. La méthode protestante, l'individualisme protestant et leurs suites. — II. Le rationalisme chrétien et ses négations. — III. Impuissance de la philosophie à remplacer le Christianisme.

L'Église catholique est en présence de nombreux ennemis.

Les matérialistes et les athées ne voient en elle qu'une institution abusive, fondée sur une superstition funeste.

Les déistes la considèrent comme l'expression d'une doctrine qui n'a été qu'une forme imparfaite et passagère de la pensée humaine. Utile dans le passé, elle peut encore, selon ces philosophes, remplir dans le présent une mission salutaire auprès des

classes populaires. Mais quand elle s'affirme comme autorité divine, elle s'arroge des droits imaginaires et devient oppressive et dangereuse.

Les sceptiques ne lui accordent que leur superbe indifférence.

Nous n'entreprenons pas, dans ce livre, la réfutation directe de ces doctrines d'erreur. Leurs partisans sont hostiles à l'Église, parce qu'ils ont le malheur de méconnaître la divinité du Christianisme. Il n'entre pas dans l'objet de cet ouvrage de démontrer d'une manière directe cette divinité. Mais s'il nous est donné de mettre dans tout leur jour les caractères divins qui éclatent dans la constitution de l'Église catholique, tout homme sensé adorera en son fondateur la Sagesse divine elle-même.

Dans la vaste carrière où nous entrons, la première question qui s'offre à nous est celle de la nécessité même de l'Église catholique. Le protestantisme sous toutes ses formes, le vieux protestantisme et le protestantisme rajeuni, nient la nécessité de l'Église. C'est contre eux que nous allons essayer de la démontrer ; et cette démonstration, nous l'espérons, pourra aussi avoir son utilité à l'égard de ces faibles chrétiens qui ne savent pas se soustraire à l'action délétère des systèmes athées, sceptiques ou déistes.

I. La méthode protestante et ses suites.

Le jour où un chrétien s'est dit : Pourquoi des hommes entre Dieu et moi ? pourquoi des traditions et des autorités humaines? Dieu n'a-t-il pas donné sa parole aux hommes, et sa parole n'est-elle pas renfermée dans la Bible? ne dois-je pas trouver dans

la Bible tout ce que je dois croire, espérer, aimer? le Christianisme n'est-il pas tout entier dans la Bible? le jour, disons-nous, où ces pensées sont tombées dans l'esprit d'un homme, a été celui de la naissance du protestantisme. Il y a plus de trois siècles que cette révolution religieuse s'est opérée dans le monde; il y a plus de trois siècles qu'on a voulu réduire le Christianisme à la Bible seule et le séparer de l'Église. Quels ont été les résultats de cette séparation? Quelle leçon renferme cette expérience plus que trois fois séculaire? Il n'est pas de sujet plus important de méditation pour tous les chrétiens.

Mais d'abord qu'est-ce que le Christianisme? Donnons à cette question une réponse qui, écartant pour le moment tout ce qui est contesté parmi les chrétiens, n'exprime que la pensée commune de tous ceux qui admettent la divinité de l'Évangile. Le Christianisme est une révélation divine proposant au monde certaines vérités à croire et des devoirs à pratiquer. Que l'on restreigne le cercle des vérités dogmatiques autant qu'on le voudra, on sera toujours forcé de convenir qu'il existe quelques vérités indubitablement enseignées par la révélation chrétienne; ne serait-ce que la providence de Dieu, la responsabilité de l'homme, la vie future. Quant aux prescriptions morales, elles sont trop évidentes dans l'Évangile pour être contestées. Tous les chrétiens doivent donc convenir que la révélation, prise dans le sens même le plus large, est une loi pour l'esprit et une loi pour le cœur; que, dans ces limites, elle a pour but d'unir

les hommes avec Dieu et les hommes entre eux, en leur donnant tous les moyens de réaliser les fins sublimes assignées à l'humanité.

Puisqu'il propose à tous les hommes, sans distinction de temps et de lieux, la même loi intellectuelle et morale, le Christianisme est nécessairement un, perpétuel, universel; et il veut fonder sur la terre une société possédant ces caractères éclatants, sceau inimitable des choses divines.

Nous ne croyons pas qu'un protestant convaincu de la divinité du Christianisme puisse refuser ces notions.

Ces définitions étant admises, nous disons que réduire le Christianisme à la Bible, c'est lui ôter son caractère auguste de révélation, sa force de loi, sa puissance d'association; c'est le dépouiller de cette unité, de cette immutabilité, de cette universalité, témoignages irrécusables de sa céleste origine.

Dans sa sagesse infinie, Dieu, après avoir fait entendre sa voix aux hommes, a bien voulu fixer par l'Écriture les vérités qu'il nous a enseignées. Le don de la Bible est digne de l'infinie bonté. Par la Bible, la vérité a pris corps sur la terre; elle parle, elle se montre à tous. Par la Bible, la vérité se conserve contre cette fatale puissance de l'oubli, qui efface peu à peu toutes choses du cœur et de la mémoire des hommes. Est-il nécessaire de rappeler en détail tout ce que nous devons à la Bible? Elle est la dépositaire des traditions les plus pures et les plus nécessaires; le témoin des faits les plus importants; la source des plus hautes vérités, de la morale la plus

parfaite. Elle nous offre les exemples les plus efficaces pour nous exciter à la vertu, et nous ouvre, au milieu des douleurs et des épreuves de la vie, un trésor inépuisable de consolations et d'espérances. C'est dans cet admirable livre que nous apprenons à connaître véritablement Dieu, à l'aimer, à l'adorer, à converser avec lui, à nous unir à lui.

Mais quelque divin qu'il soit, ce livre, pour être compris par les hommes, a dû être écrit en langage humain. La Bible est donc la vérité divine dans un langage humain; et parce qu'il tombe d'une bouche divine, parce qu'il éclate sous les élans de l'inspiration, le langage ne change pas de nature, et reste toujours langage humain. Eh bien, il n'est pas donné au langage humain de fixer la pensée d'une manière si nette, de lui prêter des contours si fermes, une forme si arrêtée, que souvent et très-souvent on ne puisse se méprendre, et voir dans la parole écrite un sens tout autre que celui qu'elle renferme. Que sera-ce s'il s'agit de vérités très-hautes, très-au-dessus de l'intelligence humaine? La Bible en effet ne contient pas seulement les premiers principes de la religion et de la morale, qui sont aussi dans la raison et dans la conscience; comme elle étend et développe nos rapports avec Dieu, elle nous présente et doit nous présenter des mystères qui dépassent la raison. L'imperfection du langage humain n'est donc pas la seule cause de l'obscurité de la Bible; la grandeur des vérités qu'elle annonce en rend souvent l'accès difficile, car tout ce qui tient à l'Infini plonge plus

ou moins dans les ténèbres divines où il s'enveloppe.

Malgré cette palpable obscurité du texte biblique, séparé de la tradition, le protestantisme, à son origine, assurait que la Bible était parfaitement claire, et que pour la comprendre il suffisait de la lire. Cependant ses sectateurs ne faisaient pas un seul pas dans la carrière de l'interprétation biblique, sans se diviser entre eux sur la manière d'entendre les passages qu'ils disaient les plus clairs. Personne n'ignore les divisions fondamentales qui éclatèrent dès l'origine de la réforme et entre les premiers réformateurs. La Bible n'était pas interprétée à Genève comme à Wittemberg, à Zurich comme à Strasbourg; et le temps enfanta sans cesse de nouvelles sectes, qui toutes en appelaient à la parfaite clarté de la Bible.

Le principe de la clarté absolue des Écritures ne pouvait se maintenir devant le bon sens, qui lui opposait une irrécusable expérience. Alors on invoqua l'assistance divine; chaque fidèle, lisant la Bible avec une intention pure, était assisté par l'Esprit-Saint, disait-on, et une lumière infaillible lui découvrait le véritable sens du texte sacré. Mais quel est l'homme qui ne se croit animé d'une intention pure? Il devra donc regarder comme autant d'inspirations divines toutes les pensées qui naîtront dans son esprit à l'occasion de la lecture des saints Livres, tous les mouvements qui s'élèveront dans son cœur! Il devra donc adorer toutes ses opinions, toutes ses illusions ; et plus l'illusion le dominera, plus elle captivera sous son joug la raison et le sentiment, plus il

se tiendra assuré de l'inspiration céleste. Qu'est-ce que ceci, sinon le fanatisme? Les sectes extravagantes et funestes qui se sont levées si nombreuses au sein de la réforme n'avaient pas d'autre principe; elles justifiaient toutes leurs folies, tous leurs crimes par le mouvement de l'Esprit.

L'inspiration individuelle n'offrait donc pas une règle plus sûre d'interprétation que celle de la clarté absolue des Écritures. On ne pouvait se maintenir dans cette position. Il fallait nécessairement chercher un principe plus rationnel; et au point de vue de la réforme, qui excluait toute tradition, toute autorité, il ne restait que le sentiment et la raison. Mais comme la voie du sentiment ramenait le fanatisme, il fallait en définitive s'arrêter à la raison. Elle seule se trouvait appelée à lire et à interpréter la Bible.

La raison et la Bible, telles étaient donc les seules sources de la vie religieuse du monde. La raison appliquant à la Bible sa puissance d'examen, de critique et d'interprétation; la raison cherchant dans la Bible seule la vérité religieuse et morale, voilà, selon le protestantisme, toute l'organisation du Christianisme, voilà tout le Christianisme lui-même.

Remarquons d'abord que la tâche qui incombe à la raison n'est pas petite. Que cherche-t-elle dans la Bible? Sont-ce quelques dates plus ou moins curieuses, quelques faits plus ou moins importants, le sens de quelque texte qui prête matière aux disputes des philologues? C'est quelque chose de plus. La raison doit chercher dans la Bible la véritable révélation,

la véritable religion, c'est-à-dire la règle absolue et immuable de la raison et de la volonté; les lois métaphysiques et morales; la destinée humaine; le passé, l'avenir; Dieu lui-même; et chaque individu est ainsi appelé à se faire à soi-même sa révélation, sa religion, sa loi et son Dieu. Et quelle est cette faculté appelée à décider en souveraine ces graves questions? Nous ne voulons pas ici déprécier la raison. La raison est le premier flambeau que Dieu a donné à l'homme, la première révélation qu'il lui a accordée. La raison est une communication de la lumière divine; elle forme une sainte société entre l'homme et Dieu. Parti des splendeurs éternelles, le rayon divin tombe dans la conscience humaine, et illumine ses ténèbres. Il met dans cette conscience des principes éternels, nécessaires, universels; des principes d'une évidence parfaite. De là les maximes fondamentales de la morale, les axiomes de toutes les sciences, le sens commun de l'humanité. Mais en dehors de ces premiers principes insuffisants à tous les besoins de la vie intellectuelle et morale, il faut bien reconnaître que la raison n'est plus une lumière manifeste; elle entrevoit bien plus qu'elle ne voit, elle pressent plus qu'elle n'affirme. Les facultés de l'intuition et du raisonnement sont d'ailleurs très-inégales, très-inégalement développées, très-inégalement exercées. Et, sous ce rapport, il y a autant de diversité parmi les esprits qu'il existe de différence dans les linéaments des visages et dans l'expression des physionomies.

Eh bien, c'est cette faculté bornée, faible et versatile; cette faculté inégale, inégalement cultivée, inégalement droite, qui deviendra l'interprète et le juge, le moyen unique et universel de la révélation et de la religion. Bornée dans ses idées, courte dans ses vues, la raison de chacun se posera comme la mesure des choses divines. Quelle vérité ne sera pas contestée? Avec quelle facilité l'esprit humain ne passera-t-il pas d'une conviction à une autre, reniant aujourd'hui ce qu'il adorait hier? La vérité et le bien de la veille seront le lendemain le mensonge et le mal. Plus de dogme arrêté, plus de loi constante. Comme un tourbillon toujours agité en lui-même, la raison, inquiète et troublée, sera dans un perpétuel mouvement. On comptera plus facilement les mille sons qui éclatent dans la voix de l'ouragan, les atomes qui tourbillonnent au soleil, que les pensées et les sentiments qui se succéderont sur cette scène mobile de la conscience individuelle. Au milieu de ce conflit, de ce choc de toutes les convictions, chacun se fera sa religion suivant un sentiment plus ou moins pur, suivant une raison plus ou moins élevée, que disons-nous? selon la fantaisie et le caprice. Il y aura donc autant de révélateurs et de religions que d'individus; l'anarchie, le chaos intellectuel et moral, seront l'état normal et divin de l'humanité.

Mais alors que deviendront l'indépendance, l'autorité divine de la révélation, de la religion, et leur force de loi? Elles devaient redresser et perfection-

ner la raison, et c'est la raison elle-même qui donne aux dogmes leur autorité et leur valeur. Elles devaient épurer, élever, fortifier le sentiment, et c'est le sentiment lui-même qui les crée.

En effet, si Dieu se contentait de donner la Bible au monde en invitant chaque raison à l'interpréter, c'est-à-dire à y chercher ce qu'elle devrait croire et faire, Dieu se dépouillerait de la fonction et du titre de révélateur pour en investir l'homme. Une lettre morte n'est pas une révélation; cette lettre ne doit jamais être séparée du sens qui la vivifie; et si la raison et le sentiment devaient déterminer ce sens, ces facultés deviendraient les agents véritables de la révélation, qui ne serait jamais fixée, puisqu'elle subirait toutes les transformations de la raison et du sentiment! Étrange révélation, dont il ne serait jamais possible de nous former une notion certaine et durable!

Le système protestant enlève donc à la révélation chrétienne son autorité sur la raison et la conscience. Dépouillée de son autorité, la révélation, au milieu de cette mobilité, de ces variations, de ces contradictions des systèmes et des doctrines, perd nécessairement tous ses caractères d'unité, d'immutabilité, d'universalité. Elle n'est plus une institution publique et commune. Il ne reste qu'une opinion éphémère, qu'une opinion inconsistante et légère comme la feuille qui tourne à tous les vents.

Ainsi individualisée, la religion n'est plus un principe d'union; elle ne peut plus réunir les hommes

dans les mêmes pensées, dans les mêmes sentiments. La religion, qui doit tout consommer dans l'unité, n'a plus la puissance d'associer deux hommes.

Telles sont les conséquences que la logique fait sortir du principe protestant, et les faits donnent à la logique une éclatante confirmation.

Luther commence à peine à dogmatiser, que déjà sa réforme est réformée par Calvin, Zwingle, Bucer et Cranmer. Les confessions succèdent aux confessions, les symboles aux symboles. Rien n'est stable sur le sable mouvant de la réforme. La licence de tout penser et de tout croire se développe de toute part, les sectes se multiplient à l'infini; tous les dogmes sont niés tour à tour. Aucune barrière n'est efficace contre cette ardeur d'innovation, ni les confessions de foi, ni la doctrine des points fondamentaux, ni l'autorité des princes [1].

Le déisme dit à l'homme : Consultez votre conscience, regardez la nature; Dieu n'a-t-il pas tout dit à votre raison, à votre cœur? Et le déisme engendre les opinions les plus disparates sur Dieu et sur l'homme, et par ce spectacle des contradictions humaines, il précipite souvent l'homme dans un scepticisme voisin de l'athéisme. Le protestantisme dit au chrétien : Prenez la Bible; la parole divine ne dit-elle pas tout à votre raison et à votre cœur? Et le protestantisme développe les systèmes religieux les plus contradictoires. Au milieu de ces contradic-

[1] Voyez Bossuet, *Histoire des Variations;* Moelher, *la Symbolique;* Saintes, *Histoire du rationalisme en Allemagne.*

tions, la raison apprend à douter du Christianisme; elle passe rapidement à l'indifférence religieuse ou au déisme, pour tomber ensuite dans un autre abîme. Il est donc vrai que réduire le Christianisme à la Bible, c'est le détruire.

II Le rationalisme chrétien et ses négations.

Au sein du protestantisme, ou sous l'influence des causes qui lui ont donné naissance, s'est développé un nouveau système religieux qu'on a appelé le *rationalisme* ou le *naturalisme chrétien*. Ces mots désignent une doctrine purement rationnelle et naturelle, qui veut conserver encore quelque couleur, quelque apparence de christianisme. Dans ce système, toutes les notions reçues parmi les Chrétiens ont été délaissées; l'ordre surnaturel tout entier a été nié et relégué parmi les fables dont on amuse le premier âge. La révélation positive, l'inspiration des livres saints, les miracles, les mystères, en un mot tout ce qui constitue le Christianisme, a été considéré comme une simple allégorie, une *poésie* sacrée. Une science corrosive s'est attachée à chaque livre, à chaque page, à chaque mot de la Bible, pour en effacer tout caractère surnaturel. Et ce livre, qui était pour les protestants du seizième siècle tout le Christianisme, est devenu pour leurs héritiers du dix-neuvième comme un simple monument littéraire. On a voulu ramener le Christianisme tout entier aux phénomènes naturels du développement de l'esprit. A ce point de vue, la religion devient perfectible comme toutes les acquisitions de l'activité humaine; et la raison individuelle s'empare de son

histoire, de ses dogmes, de ses préceptes, pour les examiner et les discuter, rejetant ce qui lui déplaît, adoptant ce qui lui convient[1].

Quels ont été les résultats positifs de cette universelle et audacieuse critique? Que reste-t-il debout de l'édifice du Christianisme? La réforme l'ignore encore, et elle ne sait pas au juste quels débris elle doit conserver au milieu de cette destruction. Cependant il est un point autour duquel semblent se réunir tous ces démolisseurs, indifférents, sceptiques, rationalistes, et panthéistes. Ils reconnaissent, ce semble, dans le Christianisme un caractère providentiel de perfection religieuse, qu'ils font consister dans la charité, à laquelle ils veulent ramener toute l'essence de la religion chrétienne.

Nous ne prétendons pas cependant que tous nos frères séparés soient entraînés dans ce mouvement. Nous pourrions citer en France, en Allemagne, en Angleterre, des hommes dignes de tout respect, et qui s'honorent en restant fidèles adorateurs du Christ. Nous pourrions rappeler de beaux et utiles travaux

[1] Voyez WEGSCHEIDER, *Institutiones theologicæ christianæ dogmaticæ;* STRAUSS, *Die Christliche Glaubenslehre;* SAINTES, *Histoire du rationalisme;* BAUR, *Geschichte der Christlichen Kirche;* EWALD, *Geschichte des Volkes Israel;* Michel NICOLAS, *Études critiques sur la Bible;* PECAUT, *le Christ et la conscience;* RÉVILLE, *Études critiques sur l'Évangile selon saint Matthieu;* SCHOERER, *Mélanges de critique religieuse;* RENAN, *Études d'histoire religieuse; Vie de Jésus;* COLANI, *Jésus-Christ et les croyances messianiques.* Nous ne méconnaissons pas les différences considérables qui existent entre les divers écrivains que nous venons de citer, mais nous croyons qu'ils arrivent tous à peu près au même résultat.

en faveur de la divinité du Christianisme. Mais ces vieux chrétiens deviennent rares parmi nos frères séparés. Ils gardent au milieu des leurs une attitude pleine d'inconséquence. Ils luttent en vain contre la logique innée du protestantisme. La désertion se fait autour de leurs rangs éclaircis. La foule va où la mènent l'esprit et la méthode du protestantisme[1].

Pour confirmer nos assertions, laissons parler un homme qui s'est fait un des interprètes de ce nouveau christianisme. Il nous apprendra à la fois combien les idées chrétiennes ont baissé parmi nos frères séparés, et quelle nouvelle transformation on voudrait imposer à la religion du Christ.

« La réforme aujourd'hui s'effraye d'elle-même; car, à force de regarder l'Évangile, de le creuser, il arrive, ô douleur! qu'elle efface elle-même son livre; elle s'est si bien acharnée, elle a examiné de si près chaque mot, chaque syllabe, qu'elle a, pour ainsi dire, usé le texte, et qu'il lui reste quelquefois, oserai-je le dire? une page blanche. Dans le pays de Luther, que d'hommes, à cette heure, sont occupés depuis deux siècles à retrancher quelques lignes de l'Ancien et du Nouveau Testament! Depuis Lessing jusqu'à Strauss, que de pages arrachées et emportées dans l'abîme! A la vue de cette destruction de la

[1] Les hommes honorables auxquels nous rendons hommage sont trop connus; certains ouvrages, auxquels nous faisons allusion, sont trop récents et trop éclatants pour qu'il soit nécessaire de les nommer. Disons seulement qu'une grande leçon est donnée au monde, et que la décomposition du protestantisme n'a jamais été plus frappante. Nous aurons occasion de revenir sur ces faits si graves.

lettre, la réformation s'effraye, elle voudrait reculer. L'Angleterre s'indigne de l'audace de l'Allemagne; on ne sait où fuir! Comment défendre le livre sacré des atteintes de l'esprit qu'on a soi-même évoqué? Il faudrait l'enfouir de nouveau dans le sanctuaire catholique; mais il y a une force plus grande que tous les regrets, et ceux qui reculent jusqu'au seuil de la papauté sont décidés à ne pas le franchir [1]. Alors il reste à se roidir contre tout effort de la vie, s'endurcir, se tenir les yeux fermés dans la tourmente, ou bien encore s'abuser de mille formules; et arrivé à ce point, le protestantisme trouve aussi son jésuitisme. Pourquoi cela? Parce que la réformation avait promis de n'adorer que l'Esprit, et voilà qu'elle ne peut tenir sa parole. Ils s'épouvantent à la nouvelle qu'un nouveau critique, un de Wette, un Schleiermacher, un Strauss, vient d'enlever une nouvelle syllabe à l'Évangile! Et que serait-ce donc si tous les livres disparaissaient de la terre! Faudrait-il croire que l'Esprit de Dieu s'est évanoui! Ils ont retranché l'Église afin qu'il n'y ait plus de barrière entre l'homme et Dieu; et que savent-ils si un jour ou l'autre Dieu ne voudra pas retirer le livre lui-même, pour que la parole, la pensée, l'âme vive sans le lien de la lettre? Quand l'enfant possède sa leçon, le maître lui fait fermer la page. Depuis dix-huit cents ans, l'homme épelle sa loi sur l'Évangile

[1] L'événement n'a pas vérifié la prophétie. MM. Newmann, Ward, Oakeley, et leurs nombreux amis, ont donné et donnent encore tous les jours un éclatant démenti à M. Quinet.

ouvert. Que savent-ils si le maître ne veut pas qu'il la répète au fond de l'âme sans le concours matériel des Écritures? Depuis dix-huit cents ans, l'homme se contente de lire l'Évangile, ce n'est pas assez; il est nécessaire, désormais, qu'il l'écrive lui-même sur la surface de la terre, sur le front des peuples, sur le sable, sur l'airain, sur les institutions et sur les chartes nouvelles [1]. »

Malgré le vague calculé des paroles, la pensée de ce passage est fort claire. On veut retrancher du Christianisme les dogmes et les faits, la métaphysique et l'histoire, une partie de la morale elle-même; on veut le réduire au seul sentiment de la charité.

Mais tout sentiment suppose une idée; tout sentiment repose sur une idée. Le sentiment moral implique la loi morale. Qu'est-ce qu'une loi? L'expression d'un rapport. Or, le rapport, pour être exact, doit dériver de la nature même de l'être qu'il faut régler. Cette nature doit donc être connue; la notion de l'être ou le dogme est donc toujours antérieure à la morale et au sentiment, et leur sert de fondement.

Vous voulez conserver le sentiment chrétien et l'appliquer à la vie. Vous voulez inscrire au front des peuples, au faîte de leurs lois et de leurs institutions, dans leurs mœurs, le divin précepte de la charité! C'est fort bien. Mais ce sentiment n'implique-t-il pas une certaine notion de Dieu, une certaine notion de l'homme,

[1] Quinet, *le Christianisme et la Révolution*, p. 264 et suiv.

une certaine notion de la nature et de la destinée humaines ? Retranchez le Dieu du Christianisme avec sa personnalité, sa providence, sa liberté, son amour infini de l'homme, que devient l'amour chrétien de Dieu ? Il n'a plus d'objet. Retranchez les motifs sur lesquels l'Évangile fait reposer le précepte de la charité fraternelle, et vous ôtez à ce précepte toute sa puissance, toute son efficacité. L'homme n'a plus aucune raison de se sacrifier pour son frère, et la société humaine sans l'esprit de sacrifice cesse d'être chrétienne. Élevez le moindre doute sur les destinées futures de l'âme humaine, et, dès ce moment, vous desséchez dans sa source tout sentiment chrétien.

Vous êtes donc tenu de vous expliquer. En réduisant le Christianisme au sentiment, conservez-vous la notion chrétienne de Dieu et de l'homme ? Alors vous réédifiez tout ce que vous vouliez détruire; vous ramenez tout ce que vous vouliez bannir; et vous êtes forcé de reculer jusqu'au seuil du Catholicisme. Si, au contraire, vous vous réduisez au parti de retenir le sentiment chrétien en abandonnant l'idée chrétienne, si vous ordonnez à l'homme d'aimer Dieu sans lui dire ce que Dieu est, et en lui permettant d'appeler Dieu tout ce qu'il pense; si vous commandez à l'homme de s'immoler pour ses frères, sans lui donner le motif de ce sacrifice, il est évident que votre sentiment est quelque chose d'indéfini, de vague, d'insaisissable, et par conséquent de stérile et d'inefficace. Votre sentiment se réduit à un mot.

L'étrange théorie que nous discutons a trouvé des propagateurs partis de rangs bien divers.

Un homme, un prêtre, qui avait consacré à la défense de l'Église les plus beaux dons du génie, les retournant contre elle, a adopté ce nouveau christianisme. La théorie que nous venons d'examiner et de réduire à sa juste valeur, est tout l'esprit d'un commentaire des Évangiles que cet écrivain célèbre a publié, et qui se résume tout entier dans ces paroles : « Le Christ n'a point dogmatisé; il n'a point fondé sur un corps de doctrine théologique et philosophique défini et à jamais fixé, la société qu'il venait établir, mais sur la règle immuable du droit et du devoir, loi commune des peuples dont elle forme le lien. Hors de cette loi qui doit se développer d'âge en âge, non quant à son principe invariable, mais quant à ses applications progressives; hors de cette loi, qui est véritablement pour la race humaine *la voie et la vie*, il laisse une liberté entière à la spéculation, au travail perpétuel de la pensée, d'où naît la science, qui acquérant sans cesse, se transforme sans cesse. Il n'élève devant l'homme, divinement destiné à poursuivre le vrai jusque dans sa source infinie, aucune barrière. Et comme il faut, pour avancer, tenter plus d'une route, il ne veut pas que la diversité des opinions divise ceux que l'amour doit unir. La foi qu'il exige, ce n'est pas la foi à des solutions doctrinales de questions qu'enveloppe l'éternel problème de la nature et de son Auteur, mais la

foi aux préceptes et la foi en Celui qui aide à les accomplir [1].

Le Christ n'a enseigné aucun dogme; il n'exige pas la foi à des solutions doctrinales de questions qu'enveloppe l'éternel problème de *la nature* et de *son Auteur;* il n'élève devant l'homme AUCUNE BARRIÈRE. Il laisse donc une liberté *entière* à la spéculation, au travail de la pensée; et la *diversité* des opinions dogmatiques est la condition nécessaire du progrès de la raison. On croit rêver en entendant ces paroles. Il en résulte que le Christ n'impose à personne la croyance en Dieu. En effet, Dieu est un dogme, et on ne peut croire en Dieu sans admettre une certaine solution *doctrinale des questions qu'enveloppe l'éternel problème de la nature et de son Auteur*. Or, on nous assure que le Christ ne donne aucune solution du problème de Dieu, et n'exige la foi à aucune doctrine. Incroyable hypothèse! En n'exigeant aucune foi doctrinale, le Christ proclamerait et enseignerait nécessairement l'indifférence dogmatique. Il mettrait sur la même ligne le théisme. le déisme, le panthéisme, le scepticisme, l'athéisme; il permettrait à la raison d'adopter tour à tour chacun de ces systèmes.

Oui, le Christ, en ne consacrant par son enseignement direct aucune de ces solutions, les permettrait toutes. On pourrait donc être son disciple et professer l'athéisme! on pourrait être athée et chrétien!

[1] *Les Évangiles*, traduction nouvelle par F. LAMENNAIS, p. 169.

Telle serait la grande révélation dont il aurait gratifié la terre; et le Christianisme, dans un moment donné, devrait se confondre avec l'athéisme.

Il est vrai que le commentateur demande *la foi aux préceptes* et même *la foi en Celui qui aide à les accomplir*.

Mais il oublie de nous dire comment au milieu de la diversité, de la contradiction même des systèmes dogmatiques, condition nécessaire, selon lui, du développement de la raison, on pourra déterminer une règle du droit et du devoir; il oublie de nous dire comment on pourra croire en Dieu sans le connaître. On pensait jusqu'ici que le droit et le devoir impliquaient nécessairement une certaine notion de Dieu et de l'homme, et qu'il n'y avait pas de foi en Dieu sans une certaine connaissance de Dieu. Tout est changé dans le nouveau christianisme; mais, heureusement pour les destinées religieuses du monde, ce système n'est qu'un tissu de contradictions palpables, un édifice qui, au moindre souffle, croule sur lui-même.

Nous venons d'étudier une solennelle expérience, et l'effort de trois siècles pour séparer l'Église du Christianisme. Que nous reste-t-il? un christianisme sans culte, sans dogme et sans morale. Ne serait-ce pas l'anéantissement complet de toute religion, si l'homme était assez fou ou assez fort pour aller jusqu'aux extrêmes conséquences des faux principes qu'il pose? Qu'on ne s'y trompe pas, en dehors du Christianisme il n'y a pas de religion pour les peuples

qui ont été chrétiens, et tous les coups portés au Christianisme retombent sur la religion.

III. Impuissance de la philosophie à remplacer le Christianisme

On dira peut-être que la philosophie nous reste, et qu'elle se présente pour remplacer la religion chrétienne, ou pour en fonder une autre. La réfutation de ces prétentions de la philosophie séparée demanderait un travail étendu, que nous avons fait ailleurs, et que nous ne pouvons pas reproduire ici. Bornons-nous à rappeler des faits qui résument les conclusions de ce travail.

La philosophie qui renie le Christianisme et veut le remplacer est nécessairement ou athée, ou panthéiste, ou sceptique, ou déiste. Or, tous ces systèmes ont fait leurs preuves.

Les prodigieuses erreurs, les funestes conséquences de l'athéisme et du panthéisme, les misères intellectuelles et morales du scepticisme, sont des faits palpables, aisés à vérifier pour tout homme attentif et honnête, pour tout homme qui ne veut abdiquer ni sa dignité ni ses espérances [1].

Le déisme s'éloigne moins de la vérité, et offre aux esprits des apparences séduisantes. Mais les erreurs, les lacunes et les contradictions de ses divers systèmes, son impuissance absolue à fonder une religion digne de Dieu et digne de l'homme, démontreront toujours son insuffisance, et prouveront toujours qu'il ne peut être qu'une opinion individuelle, et, partant, inconsistante, légère, stérile [2].

[1] Voir notre *Essai sur le panthéisme*, et notre *Théodicée chrétienne*.

[2] Voir notre livre : *Dignité de la raison humaine et nécessité de la révélation divine;* notre *Discours* sur le livre *De la religion naturelle* de M. Jules Simon; notre *Discours* sur l'*Antichristianisme*.

Forcément conduite, quand elle nie le Christianisme, à des systèmes erronés ou insuffisants, la philosophie doit rester unie au Christianisme, si elle ne veut pas devenir une puissance funeste.

Nous venons de prouver que le Christianisme, si nécessaire au monde, si nécessaire à la philosophie elle-même, ne peut subsister ni avec la méthode du vieux protestantisme ni avec la méthode du nouveau rationalisme qui veut encore s'appeler chrétien.

Il nous sera plus facile maintenant d'établir que le vrai Christianisme est inséparable de l'Église catholique.

CHAPITRE II.

LIAISON DE L'ÉGLISE AVEC LE CHRISTIANISME. — CONDITIONS ESSENTIELLES DE L'ÉGLISE.

SOMMAIRE. — I. Liaison nécessaire de l'Église catholique avec l'essence même du Christianisme. — II. La religion révélée et le Christianisme. — III. La tradition. — IV. L'enseignement et le ministère enseignant. — V. Les pouvoirs constitutifs du ministère enseignant. — VI. Vérification des données de la logique chrétienne par les institutions positives du Seigneur. — VII. L'Église catholique.

But de ce chapitre.

Quand on réfléchit sur les besoins religieux de l'homme et de la société humaine, on reste profondément convaincu de l'impuissance absolue de l'homme à fonder et à conserver une religion vraiment digne de Dieu et en harmonie parfaite avec les aspirations invincibles de l'âme humaine [1].

[1] Voir *Dignité de la raison humaine et nécessité de la révélation divine*, depuis la dix-septième jusqu'à la vingt-quatrième leçon inclusivement.

Alors naissent dans le cœur de l'homme le désir et l'espérance d'une assistance divine; alors l'homme appelle, par toutes les voix de la raison et de la conscience, le secours divin.

Il est digne de l'infinie bonté de ne pas refuser une satisfaction à des vœux qu'elle fait naître elle-même au sein de l'âme humaine.

Une fois que l'homme est arrivé à cette conviction de la nécessité morale d'une révélation divine, il lui est facile d'en reconnaître tous les traits dans le Christianisme. La vérité de son histoire, la perfection de sa doctrine, la beauté de ses mystères, l'excellence de ses institutions, les bienfaits qu'il répand sur le monde, tout concourt à prouver qu'il est vraiment l'œuvre de Dieu, tout prouve que Dieu a vraiment donné au monde cette religion divine, dont l'homme entrevoit la nécessité et que tous ses besoins appellent.

Ce n'est pas ici le lieu, nous l'avons déjà dit, de développer ces grandes considérations et de donner les preuves de la divinité du Christianisme.

Le but unique de ce chapitre est de prouver que l'Église catholique est tellement liée au Christianisme que sa notion se déduit avec rigueur de l'essence même de la religion révélée, de l'essence même du Christianisme.

Avant d'établir cette démonstration si importante, dans l'état actuel de l'esprit humain et dans les circonstances solennelles où nous nous trouvons, il est nécessaire de jeter un coup d'œil rapide sur l'essence constitutive de la religion révélée.

II. La religion révélée et le Christianisme.

Pour répondre aux besoins religieux de l'âme humaine, la religion révélée est un enseignement divin et une force divine; elle est lumière et grâce. Cette révélation rétablit dans la raison toute la vérité naturelle oubliée ou obscurcie ; cette grâce purifie la conscience et revêt l'âme de toute la force morale nécessaire à l'accomplissement du devoir. Le mal de l'erreur et du péché qui dégrade et souille la nature humaine trouve ainsi dans la religion révélée son remède et sa guérison. Mais la bonté infinie ne se contente pas de restaurer la nature dans sa dignité native, elle la perfectionne et lui fait des destinées entièrement divines. Des vérités, des lumières surnaturelles sont ajoutées à celles de la raison épurée et fortifiée. Des vertus surnaturelles viennent orner l'âme transformée. La religion révélée est donc essentiellement une œuvre créatrice, une création nouvelle au sein de la première, l'effet d'une intervention divine directe et immédiate, une œuvre surnaturelle qui a pour but la purification, la restauration, le perfectionnement divin de la nature humaine. Et comme cette nature est à la fois spirituelle et corporelle, les manifestations et les effusions divines, les dons divins destinés à l'être humain, lui arrivent par des moyens extérieurs et sensibles, et la révélation ainsi que la religion sont intérieures et extérieures, spirituelles et sensibles.

Cette création divine aura ses commencements et ses progrès, son aurore et son midi. Une longue préparation précède le jour de la maturité. Des révé-

lations successives viennent rétablir les vérités que l'homme oubliait, et le dépôt s'en conserve intact. L'effusion de la grâce est proportionnée à celle de la vérité. Enfin les temps s'accomplissent. Le Verbe créateur se rend visible et vient converser avec les hommes. Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité passer en faisant le bien et opérant le salut. Prêtre et victime, il réconcilie le Ciel avec la terre, et annonce l'ère de la miséricorde et de la paix. Lumière essentielle, il annonce aux hommes toutes les vérités nécessaires à l'accomplissement des destinées humaines. Principe d'une vie nouvelle, il inocule à l'humanité, par une série de saintes initiations, un amour nouveau, des forces nouvelles, et les plus belles, les plus parfaites vertus peuvent fleurir sur ce sol régénéré.

Le but suprême de la mission de l'Homme-Dieu a été d'unir les hommes avec Dieu de la manière la plus parfaite, et de les unir ensuite intimement entre eux. Par cette union divine, commencée dans les épreuves du temps, achevée dans les splendeurs de l'éternité, le Christ procure à l'âme humaine toute la perfection et toute la félicité qu'elle peut désirer. Par l'union fraternelle qu'il établit entre les hommes, il dépose au sein de la société humaine les germes féconds de tous les perfectionnements sociaux, de tous les progrès.

Cette fin sublime d'unir tous les hommes entre eux par des liens spirituels, en les plaçant sous la même loi de vérité, en les animant du même amour, cette

fin, disons-nous, implique nécessairement la fondation et l'existence d'une société religieuse. Cette société, en harmonie avec la nature qu'elle est appelée à guérir et à perfectionner, sera à la fois spirituelle et sensible, invisible et visible, divine et humaine. Cette société, manifestation sociale de la religion révélée, portera tous les caractères des œuvres divines.

La doctrine qu'elle enseignera au monde sera nécessairement une et invariable, comme la vérité elle-même. Cette doctrine pourra s'accroître et se développer, mais elle ne changera jamais. Toujours les mêmes vérités; toujours les mêmes dogmes, plus ou moins manifestés; et la parfaite harmonie, la consistance, la suite logique de cette doctrine, présenteront un contraste frappant avec les variations et les contradictions incessantes des doctrines humaines.

Comme la doctrine, la constitution de cette société divine sera immuable dans ses éléments essentiels; elle pourra se développer sans jamais changer.

Faite pour tous les hommes, appelée à les réunir tous, cette société sera nécessairement perpétuelle, en contenant tous les temps dans sa durée; universelle, en s'étendant à tous les lieux, sans connaître aucune différence de race ou de climat.

Enfin, cette société sera sainte comme le Dieu dont elle émane; c'est-à-dire qu'elle sera incorruptible dans tous ses éléments essentiels, et deviendra une source toujours féconde de sainteté sur la terre.

Toutes ces déductions ne sont-elles pas parfaitement logiques ? ne forment-elles pas une chaîne indestructible ? Tout homme qui conserve une étincelle de foi chrétienne, tout homme qui adore l'œuvre divine dans le Christianisme peut-il se refuser à ces déductions ? Qu'il essaye de briser un seul anneau de cette chaîne, elle tombera tout entière, et toute idée de la divinité du Christianisme s'évanouira sans retour. L'homme se retrouvera en présence de toutes les faiblesses, de toutes les misères d'une nature imparfaite et déchue.

Si Dieu a donné une religion au monde, s'il a fondé sur la terre une société divine, c'est évidemment pour que cette religion et cette société se conservent, et durent autant que l'humanité. Dieu ne pourrait laisser périr son œuvre sans être contraire à lui-même. Mais la religion révélée, le Christianisme est essentiellement, nous l'avons vu, une œuvre surnaturelle, une création nouvelle. La force qui lui a donné naissance peut seule le conserver. La durée du Christianisme sera donc divine et surnaturelle comme son origine.

Quand on cherche les conditions essentielles de cette conservation, de cette durée surnaturelle du Christianisme, on trouve qu'elles se réduisent à deux : une tradition indéfectible ou vraiment divine, un enseignement infaillible ou vraiment divin.

Ce sont ces deux conditions essentielles de la conservation du Christianisme que nous devons maintenant mettre en lumière pour dévoiler à tous les yeux

comment les éléments constitutifs de l'Église catholique émanent de l'essence même du Christianisme.

III. La tradition.

Il y a dix-huit siècles qu'une parole nouvelle retentit sur les rives du Jourdain et dans les plaines de la Judée et de la Galilée. Cette parole révélait les mystères de Dieu et ceux de l'homme; elle était accompagnée d'une efficacité merveilleuse qui pénétrait et subjuguait les cœurs. Tantôt s'élevant jusqu'aux hauteurs les plus sublimes de l'infini, elle en dévoilait les secrets avec une majesté, un calme, une simplicité inconnues à la terre; tantôt elle recourait aux images les plus familières pour s'insinuer dans les intelligences les plus incultes. Quelles impressions cette parole ne dut-elle pas faire sur les disciples de l'Homme-Dieu! Comme la semence de la parabole, elle jetait dans leurs âmes de profondes racines. En même temps que le son extérieur frappait leurs oreilles, le sens profond de la parole illumiuait leur intelligence et faisait naître des sentiments dans leurs cœurs. Tout leur être était modifié par elle; ils se transformaient en hommes nouveaux. Ces ignorants connaissaient une philosophie plus sublime que celle de Platon; ces hommes grossiers s'élevaient aux vertus les plus difficiles. La parole de Jésus-Christ créait en eux une vie spéciale, une intelligence nouvelle, un amour nouveau, une nouvelle activité.

Voilà la tradition chrétienne : c'est la doctrine même de Jésus-Christ passant dans l'esprit et dans le cœur de ses disciples, de la société qu'il fonde; c'est cette doctrine réalisée dans les idées, les

mœurs, les institutions chrétiennes; c'est cette doctrine assez vivante pour que la société chrétienne devienne comme un écho de la parole même de l'Homme-Dieu.

Cette réalisation d'une doctrine dans les idées, les mœurs et les institutions d'une société, n'est pas particulière au Christianisme. On retrouve un phénomène analogue dans toutes les religions; et ce phénomène semble le résultat d'une loi générale de l'humanité. Cette loi veut que lorsqu'un dogme religieux est posé, il produise toutes ses conséquences et enfante une civilisation tout entière. On doit le retrouver dans la vie privée et publique du peuple dont il décide la destinée; et, dans ce sens, on peut dire que l'existence d'une tradition vivante est fondée sur les conditions mêmes de la nature humaine.

En constatant cette loi, nous n'avons pas certes l'intention d'assimiler la tradition divine aux traditions humaines, mais de montrer seulement la profonde liaison de la tradition divine avec une des conditions de notre nature.

La tradition arrive à toute sa puissance quand elle développe, au cœur de la société qu'elle gouverne, le sens traditionnel. Ce sens traditionnel est un sentiment délicat et profond de la vérité déposée dans le dogme public, sentiment qui repousse avec promptitude tout ce qui lui est contraire, et qui s'assimile avec une merveilleuse facilité tout ce qui lui est analogue. Sous l'influence de la doctrine évangélique, il s'est formé dans la conscience de la société

chrétienne comme un goût chrétien qui peut discerner ce qui, dans les idées et les sentiments, est conforme ou contraire aux données chrétiennes. S'élève-t-il parmi les fidèles une doctrine empruntée à des sources étrangères, et qui cependant se pare des apparences du Christianisme, le sens chrétien est blessé; il se révolte et proteste contre un mélange adultère. Arius, pour citer un exemple, emprunte à Philon et à Platon la notion d'un Verbe créé et dépendant. Conséquent avec son idée païenne, le prêtre sacrilége nie l'égalité des Personnes divines et la divinité de Jésus-Christ. Qu'arrive-t-il parmi les chrétiens? Un cri général de surprise et d'indignation s'élève; le sens chrétien a été blessé. La doctrine arienne est repoussée comme hétérogène, et bientôt la science, éclairant le sentiment, démontre à tous l'introduction impie de l'idée païenne au sein du Christianisme. Quand la doctrine a formé et développé ce sens doctrinal, il devient un des gardiens fidèles de la pureté de la doctrine elle-même.

Le dépôt de la vérité, en effet, a besoin d'être gardé, car l'humanité est assiégée de nombreuses causes d'erreur. Aux traditions divines peuvent se mêler des pensées et des opinions humaines qui voudront ensuite se perpétuer sous la forme de traditions. Toutefois, il y aura un moyen de discerner, dans la tradition, le vrai du faux : ce qui vient de Dieu, ce qui vient de l'homme. La tradition humaine prendra naissance au milieu du cours de la tradition divine, à un moment donné de sa durée. Elle sera

donc nouvelle, et ne remontera pas à l'origine du Christianisme. Elle aura un père, et formera la propriété d'un individu ou d'une communauté particulière. On ne la retrouvera pas dans l'universalité du Christianisme. Analogue aux causes qui l'ont produite, cette tradition ne sera pas constante avec elle-même. On la verra souvent se modifier, varier et changer. Nouveauté, localité, variabilité, tels sont les caractères des traditions humaines.

Les traditions divines, au contraire, se distingueront par leur antiquité, leur universalité, leur perpétuité. Quand on cherche la cause d'une croyance chrétienne aussi vieille que le Christianisme, d'une croyance aussi répandue que le Christianisme lui-même, d'une croyance toujours professée par les fidèles; quand on cherche, disons-nous, la cause de ce phénomène, on n'en trouve pas d'autre que l'enseignement du divin fondateur du Christianisme.

Il n'est pas difficile de démontrer que la tradition, dont nous venons de déterminer l'origine et les caractères, doit rester inaltérable. Si elle pouvait se corrompre; si elle pouvait être oubliée et changée par la société chrétienne tout entière; si d'autres idées remplaçaient les idées chrétiennes, d'autres sentiments le sentiment chrétien; si ce sens chrétien, qui s'est formé au cœur de la société chrétienne sous l'action de la doctrine de Jésus-Christ, pouvait s'oblitérer et se perdre; dès ce moment, le Christianisme lui-même cesserait d'exister; l'édifice entier de la révélation croulerait sur lui-même. Il en resterait peut-

être quelques débris informes, semblables à ces tronçons de colonnes, à ces fragments de sculpture qu'on trouve dans la poussière des palais ruinés. Mais ces ruines ne pourraient plus abriter l'humanité. La révélation ne s'adresse pas à une seule génération humaine; elle est faite pour toutes; elle veut les éclairer, les guider, les perfectionner toutes. Elle doit donc se conserver autant qu'elles. Sans cette perpétuité, Dieu serait contraire à lui-même, puisque voulant éclairer les hommes, il laisserait s'éteindre le flambeau qu'il aurait lui-même allumé. Oui, celui qui a reconnu la nécessité, l'existence de la révélation divine, celui qui a reconnu dans le Christianisme l'œuvre de Dieu, et dans son fondateur l'Homme-Dieu, ne peut admettre que la croyance chrétienne puisse se perdre dans la société chrétienne; que la tradition chrétienne puisse périr. Il est obligé de confesser qu'elle doit toujours rester pure et inaltérable. Et si cette conservation paraît au-dessus des forces humaines; si l'homme oublieux, léger, ignorant, plein de préjugés et de passions, paraît un mauvais gardien des divines doctrines, il faut nécessairement admettre une action providentielle conservatrice de la tradition. Aux caractères d'antiquité, d'universalité, de perpétuité propres à la tradition chrétienne, ajoutons donc celui d'indéfectibilité, qui consacre et conserve tous les autres.

Ainsi, par la nature des choses, et par l'effet de la sagesse et de la bonté de Dieu, le Christianisme deviendra une tradition vraiment vivante. Il sera la

croyance publique, universelle, perpétuelle, inaltérable, de la société chrétienne. Et lorsqu'on voudra connaître le véritable enseignement de l'Homme-Dieu, la vraie doctrine chrétienne, il faudra nécessairement s'adresser à cette société, lui demander ce qu'elle professe, ce qu'elle croit. Nous voyons, en effet, des discussions dogmatiques soulevées parmi les chrétiens, sortir la règle elle-même qui pouvait les apaiser et les terminer. On a proclamé comme le vrai dogme ce qui était cru partout, toujours et par tous, *quod ubique*, *quod semper*, *quod ab omnibus*, et on rejette les nouveautés profanes.

Cette règle est essentiellement logique; elle seule peut conserver le Christianisme, et c'est en s'appuyant sur cette maxime que l'Église traverse tous les orages, et maintient toujours le dogme divin comme le phare éternel qui doit éclairer l'humanité.

L'Écriture ne doit jamais être séparée de cette tradition vivante de la société chrétienne. C'est cette tradition orale qui en est l'interprète légitime. Que serait le don de la lettre seule, si le sens divin de cette lettre n'avait pas été confié d'une manière impérissable à l'esprit, au cœur, à la vie même de la société chrétienne? Que serait la Bible, si elle était jetée comme une énigme aux générations humaines, chargées chacune de recommencer sans cesse un nouveau travail d'interprétation? Pourrions-nous voir dans le saint Livre un bienfait de la sagesse et de la bonté divines? Ne serait-il pas plutôt un brandon de discorde allumé parmi les hommes? Et n'avons-nous

Biblioteca Universitaria - Chicago

pas vu, dans le chapitre précédent, que réduire le Christianisme à la Bible c'était le détruire? Que la Bible soit à jamais inséparable de la croyance universelle et constante de la société chrétienne! Sans cette croyance, il ne nous resterait dans les mains qu'une lettre obscure, froide, stérile.

La tradition est tellement nécessaire, que sans elle on ne pourrait constater facilement ni sûrement l'origine des Écritures elles-mêmes. Par quel moyen connaissons-nous, par exemple, les auteurs de nos Évangiles, et la confiance que méritent ces monuments sacrés, si ce n'est par la tradition? C'est la croyance des siècles, c'est le témoignage de l'antiquité, qui viennent corroborer tous les caractères intrinsèques d'authenticité, de véracité, d'inspiration que porte le livre divin. Et, sans ces preuves historiques et traditionnelles, les preuves internes ne seraient peut-être pas complètes. Ces deux genres de preuves forment un tout qu'il ne faut jamais disjoindre, sous peine de compromettre l'autorité du plus précieux monument de notre foi. Ainsi, sans la tradition, nous n'avons ni le sens ni la lettre même de l'Écriture. La tradition est même plus nécessaire que l'Écriture, puisque le Christianisme n'a pas commencé par un livre; puisque le Christianisme a précédé l'Évangile. Jésus-Christ n'a rien écrit; il s'est contenté de graver dans les cœurs sa doctrine et ses préceptes. Déjà le Christianisme avait répandu ses Églises dans le monde entier, lorsque quelques apôtres voulurent raconter au monde ce qu'ils avaient vu de leurs yeux et tou-

ché de leurs mains, comme ils s'expriment eux-mêmes. L'Évangile écrit a été un bienfait immense; mais cependant le Christianisme vivait sans lui, vivait avant lui. Il vivait par la parole orale, par la tradition, et ce qui lui a donné l'existence doit aussi la lui conserver. D'ailleurs les apôtres et leurs premiers disciples n'ont pas tout écrit; il est des vérités reçues par toutes les communions chrétiennes qu'on chercherait vainement dans l'Évangile.

Les témoins de cette tradition si nécessaire, et sans laquelle le Christianisme tombe en ruine, sont l'histoire chrétienne elle-même et ses monuments. Les symboles antiques; les actes et les décrets des assemblées générales de la société chrétienne; la liturgie, les pratiques de l'Église; les écrivains ecclésiastiques; les œuvres de l'art; enfin tous les moyens par lesquels une société manifeste sa vie interne, ses pensées et ses sentiments; tels sont les témoignages qui nous garantissent la tradition chrétienne. Par des principes tirés de la nature des choses et selon nos notions de la sagesse et de la bonté de Dieu, nous affirmons que la croyance chrétienne a dû se conserver; par les faits et les témoignages nous démontrons cette conservation.

Telle est la tradition catholique dont la notion se lie nécessairement à celle du Christianisme et de la révélation. Une révélation divine implique une tradition divine. Séparer ces deux idées, c'est les détruire l'une et l'autre.

Nous n'avons pas encore tiré de l'essence du Christianisme toutes les conditions de son existence.

IV. L
gner
et le mi
ensei

La tradition, dont nous avons établi la nécessité et l'existence, est surtout une doctrine transmise. Mais une doctrine ne se transmet que par un enseignement, et une doctrine publique comme la doctrine chrétienne exige un enseignement public. Un enseignement public exige lui-même un ministère public, une fonction publique d'enseignement. Nous arrivons ainsi à la nécessité absolue d'un ministère enseignant. Ce ministère proposera au monde la parole divine et révélée, conservée par l'Écriture et par la tradition. Il redira cette parole à tous les temps, à tous les hommes. Il la portera aux extrémités du monde, et dans chaque lieu habité, dans les villes comme dans les hameaux, il s'élèvera une chaire qui annoncera sans cesse aux peuples les plus sublimes vérités. Cette institution de l'enseignement universel est grande, il faut en convenir; et, à côté de la raison, qui est aussi un enseignement universel et commun, quoi de plus beau, de plus propre à faire naître l'admiration, que cet autre enseignement divin, complément et perfectionnement de celui de la raison elle-même? Mais quelle est la condition essentielle et fondamentale de cet enseignement? Nous touchons ici à un des points les plus importants de tout cet exposé.

Nous disons que cet enseignement doit être infaillible.

D'abord que faut-il entendre par cette infaillibilité? Ce grand privilége consiste dans la conservation parfaite et dans la reproduction fidèle de la doctrine de Jésus-Christ par le ministère enseignant.

La doctrine de l'Homme-Dieu arrive à l'humanité par deux voies, l'Écriture sainte et la tradition. L'Écriture en donne la lettre, la tradition en perpétue le sens. Une tradition indéfectible et inaltérable est la condition même de la durée de l'institution fondée par le Christ, de la perpétuité de la religion, nous venons de le prouver. Mais une tradition indéfectible implique nécessairement un ministère d'enseignement infaillible.

En effet, c'est ce ministère d'enseignement qui doit annoncer et prêcher la doctrine contenue dans l'Écriture et dans la tradition. Comment cette doctrine écrite, comment cette doctrine orale, comment la croyance générale pourront-elles se maintenir dans leur pureté divine, se perpétuer, durer sur la terre, si ce ministère, qui en est le gardien et l'organe, ne participe pas lui-même, par une assistance toute particulière de l'Esprit-Saint, à l'infaillibilité? Qui ne voit avec quelle facilité la doctrine révélée, arrivant aux fidèles par l'intermédiaire du ministère d'enseignement, pourrait se corrompre et se perdre, si ce ministère n'en était pas un gardien assuré, un organe fidèle? L'intime connexion de l'indéfectibilité de la tradition avec l'infaillibilité du ministère enseignant se révèle ici clairement. Ces choses s'appellent, s'engendrent l'une l'autre; chacune à son tour est cause et effet, et toutes les deux réunies nous donnent l'idée d'une infaillibilité passive et d'une infaillibilité active, glorieuses et nécessaires prérogatives d'une société divine et surnaturelle; dons divins que l'infi-

nie bonté ne refuse pas à l'humanité, quand elle veut la régénérer et la sanctifier.

Ce grand privilége de l'infaillibilité ne réside pas dans chaque membre du corps enseignant. Dieu sans doute peut inspirer ou assister un homme de manière à le mettre à l'abri de l'erreur. Mais ce miracle n'est pas le moyen ordinaire de sa providence surnaturelle, et il n'est pas nécessaire à la conservation du Christianisme. Les membres du corps enseignant, pris isolément et comme hommes, resteront donc soumis à toutes les faiblesses humaines. Il y aura des erreurs particulières et locales. Mais l'enseignement perpétuel et commun du ministère public restera toujours pur de toute erreur dans la foi, puisque l'existence même du Christianisme est rigoureusement attachée à cette condition.

L'inviolable sainteté de l'enseignement ordinaire ne suffit pas encore au maintien et à la conservation de la religion divine. Il peut s'élever des questions parmi les fidèles; on peut disputer sur l'interprétation des divines Écritures, sur le sens de tel ou tel dogme, sur l'autorité de telle ou telle tradition. Par l'effet de ces discussions, les esprits divisés et aigris s'accuseront réciproquement d'erreur; l'unité sera en danger, elle pourra se briser en mille fragments. Si on laisse chacun à son jugement privé, l'erreur et le mal n'auront pas de remède; l'existence de la religion elle-même courra le plus grave péril. Il faut donc un juge de ces controverses, et ce juge ne peut être que le ministère enseignant, puisque le jugement qu'il pronon-

cera ne sera que la continuation et l'exercice même de sa fonction d'enseignement. Par ces sentences solennelles, le ministère enseignant n'établira pas des dogmes nouveaux, car il n'est pas révélateur. Son droit et son devoir consisteront seulement à déclarer quelle est la vraie révélation, c'est-à-dire à déterminer parmi les doctrines controversées celle qui est enseignée par l'Homme-Dieu. Or nous savons que la doctrine du Sauveur se perpétue par l'Écriture et par une tradition vivante et indéfectible. Le ministère enseignant n'aura donc qu'à proposer ce qui aura été cru partout, toujours et par tous : *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*. Il pourra aussi, selon les circonstances et le besoin des esprits, déduire des vérités révélées leurs conséquences évidentes, quoiqu'elles n'aient pas toujours été clairement aperçues, puisque ces conséquences sont contenues dans la révélation elle-même. Ainsi, certains points de doctrine, restés par l'effet de causes particulières indécis et flottants dans la tradition universelle, pourront être proposés à la foi des fidèles, si le bien de la société spirituelle le demande.

On voit donc que les jugements ecclésiastiques en matière doctrinale se réduisent principalement à un témoignage. Les juges sont ici des témoins qui attestent un fait : la croyance générale et perpétuelle de leurs Églises. Cette formidable idée d'infaillibilité se ramène ici à un élément assez simple : la puissance de l'homme de constater des faits; ce qui n'exclut pas, dans l'ordre surnaturel, la nécessité du secours

divin. La vie humaine tout entière repose sur la certitude morale, c'est-à-dire sur la puissance de constater des faits. Dieu a voulu que la religion révélée portât aussi sur cette même base, mais appuyée par sa main divine.

D'après cet exposé, il est clair que l'infaillibilité de l'enseignement et le mode de son exercice se déduisent rigoureusement de la notion même du Christianisme. Mais insistons encore sur ce point décisif.

Le Christianisme, par son essence, et d'après le dessein de son fondateur, est nécessairement une révélation surnaturelle, établissant une société divine appelée à toujours durer. La base et le lien de cette société spirituelle est la vérité révélée, qui ne peut se conserver qu'à l'état d'une tradition vivante et indéfectible. Mais l'organe de cette tradition vivante, de cette vérité révélée, le ministère chargé de l'enseigner, de l'interpréter, doit nécessairement être infaillible. En effet, supposez un instant que l'enseignement universel du corps pastoral soit une erreur; supposez qu'il n'y ait pas de juge infaillible des controverses; dès lors le Christianisme tout entier, tout le système de la révélation périssent et s'abîment. La révélation doit se propager, se répandre par l'enseignement; et cet enseignement pourrait mettre des pensées humaines à la place des pensées divines, pourrait substituer la parole de l'homme à la parole de Dieu! Mais alors la révélation deviendrait entièrement inutile, et Dieu cesserait d'être d'accord avec lui-même. Il voudrait la fin sans les moyens.

Il donnerait au monde une révélation parce qu'il jugerait ce bienfait digne de sa sagesse, de son amour, et il ne prendrait aucun soin de sa conservation ! Non, il n'en peut être ainsi. Et si, pour donner à l'enseignement pastoral cette infaillibilité qu'exige la conservation de la vérité et de la société religieuse, une assistance divine, un concours divin sont nécessaires, cette assistance, ce concours ne lui manqueront pas. Cette assistance divine ne sera que la continuité même de l'intervention surnaturelle qui a été l'origine du Christianisme. Surnaturel par son essence, le Christianisme ne peut se conserver que par un moyen analogue à sa nature et à sa fin. Dieu ne peut maintenir une institution divine par des moyens purement humains. Ce serait demander à l'homme ce qui dépasse ses forces; ce serait exiger l'impossible. L'intervention surnaturelle continue se trouve donc ainsi renfermée dans la notion de la religion chrétienne.

V. Les pouvoirs constituants du ministère enseignant.

Nous venons de nous convaincre qu'un ministère enseignant, et enseignant infailliblement la vérité révélée, était une condition essentielle de l'existence même du Christianisme, de la société chrétienne. Ce ministère aura naturellement le gouvernement de la société religieuse, car toute société a besoin d'être gouvernée. Mais tout gouvernement implique l'idée de trois pouvoirs : pouvoir législatif, pouvoir judiciaire, pouvoir administratif. Le ministère divin, qui préside à la société religieuse, aura donc ces trois pouvoirs, par la force même des choses. En

effet, une société ne peut vivre sans lois; de là le pouvoir législatif. Les lois et les droits qui en naissent doivent être maintenus, les violations punies; de là le pouvoir judiciaire. Enfin les lois doivent être appliquées; il faut pourvoir à tous les besoins de l'association; telle est la source du pouvoir administratif. Il y aura donc dans la société spirituelle un pouvoir législatif qui portera toutes les lois nécessaires à l'association pour l'obtention de ses fins; un pouvoir judiciaire qui infligera des peines aux violateurs des lois ecclésiastiques; enfin un pouvoir administratif qui veillera à tous les besoins de la société spirituelle.

Outre les pouvoirs d'enseignement et de gouvernement, il y aura dans la société chrétienne une autre espèce de pouvoir, qui lui sera absolument propre, et qui ne se retrouve pas dans les autres sociétés. Nous voulons parler du pouvoir d'ordre. Le Christianisme n'est pas seulement une doctrine propre à éclairer l'esprit; il communique une force capable de purifier et de transformer les cœurs. Cette force divine qui crée l'homme nouveau, c'est la *grâce;* et cette grâce est attachée à des symboles, à des signes extérieurs, à des rites sacrés qui la produisent dans l'âme. Cette économie divine est parfaitement en harmonie avec la nature de l'homme, être spirituel et physique à la fois. Ces symboles, ces sacrements seront naturellement confiés au pouvoir qui enseigne et régit la société chrétienne.

VI. Vérification des

Sans prétendre que l'homme laissé à ses seules

forces pût s'élever *a priori* à l'idée de la révélation chrétienne, à cette idée qu'on peut appeler l'essence même du Christianisme, prenant notre point de départ dans la raison et la conscience chrétiennes, nous venons d'interroger cette grande idée de la révélation et nous lui avons demandé successivement les principaux éléments qu'elle contient. Nous avons reconnu que le Christianisme, complément de toutes les divines révélations, était essentiellement une doctrine et une force divines destinées à opérer la régénération et le perfectionnement divin de l'être humain; nous avons reconnu que le Christianisme devait nécessairement fonder une société divine, et que cette société devait avoir pour base une tradition indéfectible et une autorité infaillible; nous avons reconnu que cette autorité ou ce ministère devait nécessairement posséder tous les pouvoirs nécessaires au gouvernement de la société chrétienne.

donné de la logique c tienn par le institutio positiv du Seigr

En proposant toutes ces déductions d'une logique divine, déductions peu faciles à rompre, qu'avons-nous fait, sinon exprimer et reproduire, sous la forme d'une déduction rigoureuse, les divins enseignements de l'Évangile touchant la fondation de l'Église chrétienne?

Consultons le saint Livre. N'est-il pas souverainement évident que Jésus-Christ a voulu donner une doctrine au monde, purifier et sanctifier l'âme humaine? N'est-il pas souverainement évident qu'il a voulu fonder une société spirituelle, unir les hommes à Dieu et les hommes entre eux? Quel autre but

pourrait-on assigner à sa doctrine et à ses sacrements? Et dans la sublime prière qu'il adressa à son Père, la veille du jour de son sacrifice, que demanda-t-il à Dieu, sinon le règne de cette unité pour l'établissement de laquelle il allait verser son sang?

« Je prie... afin que tous soient *un*, comme vous, mon Père, en moi et moi en vous; qu'ils soient de même un en nous, afin que le monde croie que vous m'avez envoyé. Et je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un. Je suis en eux, et vous en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité [1]. »

Cette société de vérité et de charité, cette Église doit être extérieure et visible, dans l'intention du Christ, puisque des rites sacrés mais sensibles en seront le lien, puisqu'elle sera gouvernée par les Apôtres et leurs successeurs. « Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit [2]. »

Cette société, cette Église sera immortelle, car Jésus-Christ ne travaille que pour l'éternité. Son Église, fondée sur un roc inébranlable, résistera à toutes les puissances de l'erreur et du mal, et durera autant que l'humanité. Et cette puissance d'incorruptibilité et d'immutabilité à travers les défaillances et les changements des choses humaines, viendra de la présence réelle mais invisible de Jésus-Christ au milieu de son Église : « Je suis avec vous jusqu'à

[1] JOAN., XVII, 21, 22, 23.
[2] MATTH., XXVIII, 19.

la consommation des siècles [1]. » Cette présence divine de Jésus-Christ dans son Église donnera à la tradition doctrinale son indéfectibilité et à l'enseignement pastoral son infaillibilité. Le ministère pastoral recevra tous les pouvoirs nécessaires au gouvernement de l'Église, tous les pouvoirs que Jésus-Christ a reçus lui-même de son Père : « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie [2]. » Les *Actes* mêmes de ses apôtres nous prouveront que dès l'origine du Christianisme ils ont exercé tous les pouvoirs législatifs, judiciaires, administratifs, tous les pouvoirs d'ordre.

Nos déductions logiques ne sont donc qu'une traduction de l'Évangile lui-même.

VII. L'Ég catholiq

La question qui se présente maintenant est celle de savoir s'il y a sur la terre une institution religieuse répondant à l'idéal que nous venons de contempler, remplissant toutes les conditions rigoureuses que nous venons de déterminer. L'œuvre de Jésus-Christ s'est-elle réalisée, a-t-elle duré, dure-t-elle encore? Ces nouvelles questions ne nous présenteront pas de grandes difficultés.

Il est incontestable que l'Église catholique, par la succession de ses pontifes, se rattache aux apôtres de Jésus-Christ. Il est incontestable qu'elle s'offre à tous les peuples et se répand sous toutes les latitudes. L'universalité des temps et l'universalité des lieux lui appartiennent évidemment. Ses dogmes sont invariables, et on ne prouvera jamais que sa doctrine ait

[1] Matth., xxviii, 20. — [2] Joan., xx, 21.

essentiellement changé. Son organisation, aussi forte que simple, présente la plus vaste unité qui ait jamais fleuri sur la terre. En même temps qu'elle montre au monde ces grands caractères d'une société divine, elle renferme dans son sein le plus pur, le plus éclatant foyer de sainteté qui ait jamais brillé parmi les hommes; et il faut bien reconnaître que nulle société ne peut se glorifier comme elle de cette innombrable phalange de saints, de héros chrétiens, l'éternel honneur de l'humanité. Le sacerdoce qui régit l'Église catholique fait profession d'annoncer au monde la doctrine de Jésus-Christ, toute la doctrine de Jésus-Christ, la seule doctrine de Jésus-Christ; il fait profession d'unir les âmes à Jésus-Christ par les moyens qu'il a lui-même établis, et il réclame l'obéissance au nom de cette présence de Jésus-Christ vivant au milieu de ses fidèles, et devenant le garant de la tradition et de l'enseignement de son Église.

L'organisation générale d'une Église, ses caractères, ses éléments constitutifs, les fonctions qu'elle remplit, toutes ces choses peuvent-elles être calquées plus exactement, plus fidèlement sur l'essence même du Christianisme? Peuvent-elles correspondre plus fidèlement à toutes les conditions de l'existence et de la durée du Christianisme? L'Église catholique, comme nous l'avons dit, est donc l'organisme, si on peut employer cette expression, du Christianisme. Elle est le Christianisme vivant et agissant. Le Christianisme est en elle, ou il n'est nulle part. Nous avons démontré que le réduire à une lettre morte, qui se

laisse interpréter comme il plaît à chacun, ou bien le ramener à un sentiment sans principe, c'était également le détruire. Nous n'imaginons pas qu'on aille chercher le vrai et complet Christianisme dans les sectes déchues de l'Orient. Oui, répétons-le encore, il est dans l'Église catholique, ou il n'est nulle part. Mais si le Christianisme n'est qu'une chimère, Dieu manque à l'humanité déshéritée !

Loin de nous ce blasphème, et tout homme qui croit en Dieu et espère en Dieu le cherchera et le trouvera dans l'Église catholique.

Nous nous étions engagés à prouver dans ce chapitre que l'Église catholique était intimement liée à l'essence même du Christianisme, et que de cette essence découlaient sa notion, ses caractères, ses conditions. Nous croyons avoir justifié notre thèse.

Tout ce qui a été établi dans ce chapitre d'une manière sommaire, touchant la constitution de l'Église, sera développé dans les études suivantes.

CHAPITRE III.

EXAMEN DES SYSTÈMES QUI PLACENT LE POUVOIR SPIRITUEL DANS LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE OU DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE ET POLITIQUE.

SOMMAIRE. — I. Deux doctrines sur le sujet ou le siége du pouvoir spirituel. — II. Aperçu historique du système qui le place dans la communauté chrétienne. — III. Argument rationnel. — IV. Arguments bibliques et historiques. — V. Système du rationalisme sur la nature et l'origine du sacerdoce; réfutation.

Il y a un pouvoir spirituel dans l'Église, un pouvoir d'enseignement, de gouvernement, d'ordre; et

du pouvoir spirituel.

ce pouvoir découle nécessairement de la nature même de l'établissement que le divin auteur du Christianisme est venu fonder sur la terre. Après avoir prouvé la nécessité et l'existence de ce pouvoir, la question qui se présente immédiatement est celle de savoir où il réside, à qui il appartient. Deux opinions se partagent le monde chrétien : l'une place le pouvoir spirituel dans la communauté chrétienne; l'autre, dans un corps de pasteurs institué par Jésus-Christ lui-même. Nous allons exposer et discuter la première opinion ; et d'abord nous tracerons en peu de mots son histoire.

II. Aperçu historique du système protestant.

Avant le quatrième siècle nous ne voyons pas éclater de dissentiments graves touchant la constitution de l'Église et les pouvoirs qui la régissent. En niant la doctrine de l'Église, en se révoltant contre son autorité, les hérétiques n'accusaient pas l'Église d'avoir changé la constitution ecclésiastique établie par les Apôtres. Loin de là, ils s'efforçaient d'instituer parmi eux l'ordre même de gouvernement usité dans l'Église, et ils rendaient ainsi à sa constitution un hommage involontaire. Vers la fin du quatrième siècle, pour la première fois, surgit un système différent de celui de l'Église sur la nature du pouvoir spirituel. Aërius, prêtre de Sébaste, en Arménie, essaya de renverser la divine constitution de l'Église.

« Il était ami d'Eustathe de Sébaste, avec qui il avait pratiqué la vie ascétique. Il désirait l'épiscopat, et voyant qu'Eustathe y était arrivé plus tôt que lui, il en conçut une furieuse jalousie. Eustathe fit ce

qu'il put pour l'apaiser; il l'ordonna prêtre, et lui donna la conduite de son hôpital; et comme il murmurait toujours contre lui, il lui parla et employa les caresses et les menaces, mais il ne put le ramener. Il quitta l'hôpital, et attira une grande multitude d'hommes et de femmes. Comme on les chassait partout des églises, des villes et des villages, ils s'assemblèrent dans les bois, dans les cavernes, en pleine campagne [1]. »

Tel est le récit de Fleury, d'après saint Épiphane, contemporain d'Aërius.

Quels étaient ces murmures du prêtre Aërius contre l'évêque Eustathe, qui furent cause de leur séparation et de la formation de la secte nouvelle? Saint Épiphane nous apprend qu'Aërius, pour se venger du triomphe de son compétiteur, soutenait que les prêtres étaient égaux aux évêques; qu'il n'y avait entre eux aucune différence de caractère et de pouvoir. Saint Épiphane traite cette opinion d'insensée. Il montre la différence de l'évêque et du prêtre, en ce que l'évêque engendre des pères à l'Église par l'ordination, et le prêtre lui engendre seulement des enfants par le baptême. Car le prêtre n'a pas le droit d'imposer les mains. Et comme Aërius abusait des passages où saint Paul semble prendre indifféremment les noms d'évêque et de prêtre, saint Épiphane soutient que, dans les commencements de l'Église, les Apôtres établissaient tan-

[1] Fleury, *Hist. eccles.*, t. IV, livre xix.

tôt des évêques et des diacres sans prêtres, tantôt des prêtres avec des diacres sans évêque, selon la disposition des lieux et la capacité des personnes [1].

L'occasion de l'hérésie aërienne fut donc la jalousie d'un inférieur contre son supérieur. Par un effet bien naturel de la passion, Aërius nia la subordination qui blessait son amour-propre, et chercha bientôt à justifier sa révolte par l'autorité du Nouveau Testament. La secte aërienne, combattue par les écrivains ecclésiastiques, resta peu nombreuse, et bientôt s'éteignit et disparut. Le scandale et la répulsion générale qu'elle excita dans l'Église sont la preuve évidente de son opposition à l'idée qu'on s'y faisait à cette époque de l'autorité épiscopale.

Sortie victorieuse de cette première lutte, l'autorité sainte des évêques s'établit de plus en plus dans le respect des peuples; et pour trouver une nouvelle rébellion contre elle, il faut traverser les siècles et s'arrêter au douzième.

A cette époque, l'Église possédait un immense pouvoir et de grandes richesses ; et souvent le pouvoir et la richesse engendrent les abus. Il s'en était formé de nombreux au sein du clergé de cet âge. Les abus furent le prétexte qui donna naissance à la secte des Vaudois. Les Vaudois ne se bornèrent pas à nier l'autorité épiscopale. Attaquant l'ordre sacerdotal tout entier, ils prétendirent qu'il n'y avait aucune différence entre le laïque et le prêtre, et que tout chrétien était prêtre.

[1] Epiphanius, *Adv. hær.*, t. I, lib. III, hær. 75.

Cette secte ne prit pas de grands accroissements ; mais il s'éleva plus tard des adversaires plus redoutables de la hiérarchie ecclésiastique.

Au milieu des luttes du sacerdoce et de l'Empire, il surgit une classe d'hommes, théologiens et légistes, qui s'efforcèrent d'affaiblir et même de renverser, autant qu'il était en eux, l'autorité spirituelle au profit de l'autorité temporelle. Le plus célèbre de ces novateurs fut sans contredit Marsile de Padoue, recteur de l'Université de Paris. Il embrassa avec chaleur le parti de l'empereur Louis de Bavière, et, pour défendre les intérêts de ce prince, écrivit un livre qu'il intitula *Defensor pacis*. Il y enseignait que toute la juridiction ecclésiastique appartenait en propriété au peuple chrétien : que, par conséquent, il avait seul le droit de faire des lois, de les modifier, de les interpréter, d'en dispenser, d'en punir l'infraction ; d'instituer des chefs pour exercer la souveraineté en son nom ; de les juger, de les déposer. Les pontifes n'avaient, par leur institution, que le pouvoir de l'ordre et une simple autorité de conseil. Tout l'exercice de leur juridiction devait être subordonné au prince et au peuple [1].

Dans le siècle suivant, Wiclef se signala par la violence extrême de ses attaques contre l'autorité du Pape et des évêques. Aux yeux de ce fanatique, les prélats de l'Église recevaient leur institution de Satan lui-même, et n'étaient que ses vicaires.

[1] Du Boullay, *Histoire de l'Université de Paris*, t. IV, p. 216 ; Longueval, *Histoire de l'Église gallicane*, t. XIII, p. 103.

Il était réservé à Luther de donner à l'opinion des Vaudois, de Marsile, de Wiclef, plus d'éclat, plus d'autorité. Il en fit la base de sa doctrine nouvelle de l'Église et de toute la constitution du protestantisme. « Dans son écrit aux frères de Bohême, Luther représente l'ordination catholique comme un *graissage*, une *tonderie*, une *supercherie* qui ne peut faire que des histrions, des charlatans, des prêtres de Satan... Ensuite, il commande de chasser ceux qui ont été ordonnés par la *bête*, c'est-à-dire par le Pape, dans la personne des pasteurs légitimes. Nul, ajoute-t-il, ne doit douter qu'il n'ait le droit de les expulser; bien plus, c'est pour tous une obligation sacrée; car chaque fidèle est élevé à la dignité sacerdotale; chaque fidèle doit annoncer la parole de Dieu, remettre les péchés, administrer les sacrements. Le Saint-Esprit enseigne tout à tous; il engendre la foi dans les cœurs, donne la certitude de la vraie doctrine. Cependant les frères de Bohême doivent, *pour le bon ordre*, conférer à quelques-uns le droit de tous; puis ceux-ci exerceront le saint ministère après que les anciens leur auront imposé les mains [1]. »

La doctrine du sacerdoce individuel, malgré cette dernière restriction, ouvrit la porte à une incroyable diversité d'opinions, et engendra une profonde anarchie. Il se levait de tout côté des prophètes et des docteurs; les Églises, dans une agitation continuelle,

[1] Cité par MŒHLER, *Symbolique*, t. II, p. 102.

faisaient et défaisaient sans cesse leurs pasteurs; on ne connaissait plus le respect et l'obéissance. Alors, afin de remédier à ces maux, on abandonna dans la pratique le principe luthérien, et on parut retourner à la doctrine catholique. Mais les disciples de Luther, et Luther lui-même, avaient beau s'armer, au profit de leurs doctrines, de ce principe d'autorité qu'ils avaient voulu briser dans l'Église catholique, ce principe était impuissant dans leurs mains.

Calvin sentit profondément le côté faible de la réforme. Tout en conservant le principe luthérien du sacerdoce individuel, il voulut aussi faire de l'autorité, et procurer à son Église et à ses pasteurs le respect et l'obéissance. Dans ce but, il écrivit son *Traité de l'Église,* où on est étonné de trouver souvent un langage catholique. Mais ce langage n'est qu'une contradiction de plus au milieu des incessantes contradictions de la réforme. Le principe individuel triompha de tous les obstacles qu'on voulut lui opposer; et si quelque doctrine fut constante parmi les protestants, ce fut celle qui plaçait la souveraineté spirituelle dans la communauté chrétienne.

Cette doctrine fit invasion au sein du catholicisme lui-même, et, pendant les dix-septième et dix-huitième siècles, nous voyons des écrivains, partis des rangs catholiques, professer le principe de la souveraineté spirituelle de la communauté chrétienne. Nous voulons parler de Richer, de Marc-Antoine de Dominis, de Quesnel, de Nicolas de Hontheim. Quoique différentes, à certains égards, des théories

du pur protestantisme, les doctrines de ces écrivains n'en sont pas moins opposées aux vrais principes du catholicisme. Nous exposerons et discuterons ces systèmes en leur lieu [1]. Qu'il nous suffise ici d'avoir signalé l'influence exercée, directement ou indirectement, parmi les catholiques, par les doctrines protestantes.

Sous des formes et parmi des circonstances bien différentes, il s'est donc perpétué, dans le protestantisme ou par son influence, une doctrine qui a voulu placer le pouvoir spirituel dans la communauté chrétienne. Toutefois, comme celle-ci ne peut exercer par elle-même les fonctions pastorales, il a bien fallu reconnaître et avouer qu'elle devait déléguer sa puissance; et ainsi le principe de la délégation a pris un rôle important dans les théories et l'organisation du protestantisme. Les conditions de cette délégation ont toujours dépendu des circonstances de temps et de mœurs. Mais que la constitution du pouvoir spirituel se rapproche du régime monarchique et aristocratique, ou bien qu'elle incline à la pure démocratie, la communauté protestante n'en reste pas moins souveraine et maîtresse de la religion. Le protestantisme a établi, en effet, dans ses Églises des organisations diverses; il a essayé de plusieurs régimes. Mais il s'est toujours montré invariable dans le principe de la souveraineté communale et du sacerdoce individuel, et presque toujours il a

[1] Voyez livre IV, ch. XIV.

tendu à subordonner le pouvoir spirituel à l'autorité séculière.

III. Argume rationnel.

Le système dont nous venons d'esquisser rapidement l'histoire, emprunte ses arguments à la logique et à la Bible. Nous allons les discuter rapidement. Nous étudierons ensuite les transformations que le système a subies sous l'influence d'un rationalisme plus décidé que l'ancien protestantisme.

L'argument rationnel et logique est le principe de la souveraineté nationale, transporté dans la société spirituelle et appliqué à son gouvernement; mais trop souvent en exagérant et en faussant ce principe. Lorsqu'ils ont voulu bouleverser la constitution de l'Église, les novateurs en général ont invoqué le principe bien ou mal entendu de la souveraineté populaire. Le pouvoir suprême, ont-ils dit, réside, par la nature des choses, dans la nation, qui possède le droit de pourvoir à ses besoins, de gouverner ses propres affaires, ou de déléguer la puissance publique. Lorsqu'elle confie cette puissance à un ou à plusieurs, elle conserve toujours le droit inamissible et imprescriptible de la reprendre, si des besoins extrêmes l'exigent. Jésus-Christ n'a pas changé la nature des choses; il n'a pu dépouiller le peuple d'un droit naturel. Il a donc nécessairement confié la souveraineté spirituelle à la communauté chrétienne; et c'est d'elle, par conséquent, que part le droit d'enseigner la parole de Dieu, d'administrer les sacrements, en un mot de gouverner la so-

ciété spirituelle. C'est donc à elle d'élire les pasteurs, de les instituer, de leur donner la mission divine, et Dieu revêt de son autorité les élus du peuple.

Des écrivains catholiques, dignes de tout respect et convaincus des dangers que crée à l'Église le principe populaire, répondent en niant d'une manière absolue la souveraineté nationale. Ne voyez-vous pas, disent-ils, que la souveraineté populaire est un dogme plein de dangers; qu'avec elle tout ordre, toute stabilité, tout gouvernement régulier et puissant sont impossibles? Ce principe est aussi faux, aussi funeste dans l'Église que dans l'État. Il faut donc le bannir à jamais, et dans l'ordre politique et dans l'ordre religieux; la paix et le repos sont à ce prix.

Nous sommes donc en présence de deux opinions extrêmes. L'une, appuyée sur la vérité qui peut se trouver dans le principe de la souveraineté nationale, le transporte dans la société religieuse; l'autre, convaincue à juste titre que ce principe est subversif de la société spirituelle, le nie dans l'ordre politique. La vérité complète n'est ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux opinions.

Aujourd'hui le principe de la souveraineté nationale domine notre vie politique. Il doit être respecté, et ce serait un immense danger pour l'Église de lier son sort au principe politique contraire. Rien ne serait plus fatal à l'influence catholique que l'opinion qui voudrait faire de tous les fidèles des adversaires de la souveraineté nationale.

Grâce à Dieu, rien ne nous oblige à nous montrer ennemis de cette souveraineté. Sous la monarchie absolue de Louis XIV, Fénelon enseigna, dans son *Traité du ministère des pasteurs*, et en réfutant la théorie qui place la souveraineté spirituelle dans la communauté chrétienne, que le dogme de la souveraineté du peuple était vrai en politique et faux en religion. Aujourd'hui, en plein dix-neuvième siècle, nous avons des raisons plus fortes encore de nous tenir à cette doctrine.

Eh bien, avec la grande majorité des théologiens [1], nous disons que le principe de la souveraineté nationale bien entendu est la vérité politique, et qu'il ne peut être appliqué dans l'ordre religieux.

« La police est l'exercice d'un droit naturel à tous les peuples, qui précède tous les droits de souveraineté que les princes peuvent avoir acquis ou avoir reçus par la concession ou par le consentement des peuples [2]. »

Dans ces paroles, Fénelon n'est que l'organe de la doctrine la plus autorisée. Le plus illustre des maîtres, saint Thomas, démontre cette proposition : « Comme la loi a pour but le bien commun, le droit de faire des lois n'appartient pas au premier venu, mais à la communauté ou au prince qui la représente [3]. »

Les plus grands théologiens ont suivi saint Tho-

[1] Voyez BELLARMIN, *De conciliis*, lib. II, cap. XVI.

[2] *Ministère des pasteurs*, ch. II.

[3] *Summa*, 1ª *sec.*, q. 90, a. 3.

mas. Et Bossuet lui-même reconnaît, dans sa *Politique sacrée*, que les rois ont été établis, ou *par le consentement des peuples*, ou par les armes : « Les hommes ayant vu une image du royaume dans l'union de plusieurs familles sous un père commun, se portèrent à faire des sociétés de famille sous la conduite des rois qui leur tenaient lieu de pères... D'autres fois, les empires ont été fondés par la conquête. Dans ce cas, ils deviennent légitimes par la suite des temps et le consentement des peuples [1]. »

Les partisans de la souveraineté nationale n'en demandent pas davantage; il leur suffit que le consentement des peuples soit nécessaire pour légitimer le pouvoir.

Mais si les théologiens catholiques reconnaissent la vérité politique du principe de la souveraineté nationale, tous soutiennent aussi que ce principe ne peut être transporté dans la société religieuse. Écoutons encore Fénelon : « Le peuple, pour le cas de besoins extrêmes, demeure en possession de sa liberté naturelle. Tout au contraire, dans la religion il n'y a rien qui ne soit une pure et expresse concession de Jésus-Christ, qui est notre roi. Le fidèle n'a aucun droit naturel qui ait précédé l'autorité de Jésus-Christ. En tant que fidèle même, il n'a aucun droit aux grâces; tout est pure grâce pour lui; tout dépend d'une promesse et d'une assistance de Dieu purement gratuites; il n'y a que sa parole

[1] *Politique sacrée*, liv. II, art. 1er, prop. 4.

expresse qui puisse nous découvrir quels sont ses conseils. D'où pourra donc venir à ce peuple, que Jésus-Christ a formé et qu'il s'est acquis, le droit, qu'une pure imagination lui attribue, de se créer à lui-même ses conducteurs? Une concession si gratuite peut-elle être supposée sans ombre de preuve? Le silence de Jésus-Christ vaudra-t-il un titre formel? Osera-t-on dire qu'il n'a rien réglé à cet égard? Mais en matière de choses divines, où l'homme n'a rien et ne peut rien de lui-même, le silence est un défaut de titre qui exclut l'homme et qui lui interdit toute action [1]. »

Fénelon nous donne ici la raison de la vérité du principe de la souveraineté nationale dans l'ordre politique, et de sa fausseté dans l'ordre religieux. Dans l'ordre politique, la source de la puissance est la nature humaine elle-même. Condition première de la société, le pouvoir est donné avec la nature sociale de l'homme; il est d'un ordre divin, mais naturel et nécessaire; et les formes diverses sous lesquelles il sera exercé peuvent toujours être ramenées à des causes naturelles aussi : à des circonstances diverses de temps et de mœurs, au consentement exprès ou tacite de la nation.

Mais dans l'ordre religieux surnaturel, dont il est ici question, la source de la puissance n'est pas dans la nature humaine. Les vérités révélées n'ont pas leur origine dans la raison naturelle; la force

[1] *Ministère des pasteurs*, ch. II.

divine de la grâce n'a pas son principe dans la volonté humaine. Ces vérités éclairent l'intelligence; ces forces purifient et perfectionnent le cœur. Mais elles ne partent pas de l'homme ; elles viennent du dehors ; elles viennent de Dieu par une institution positive. La nature humaine est le sujet sur lequel elles agissent, elle n'est pas leur cause génératrice. Si la puissance spirituelle est appelée à créer véritablement une nouvelle nature humaine, à lui donner des idées auxquelles elle ne pourrait atteindre par elle-même, des vertus qui dépassent ses forces, en un mot, une vie supérieure à la vie naturelle ; et si la société spirituelle est le résultat de cette création nouvelle, n'est-il pas contradictoire de supposer l'existence de cette société antérieurement au pouvoir qui la crée, qui lui donne naissance? La société spirituelle n'existant pas avant le pouvoir qui l'engendre, il est d'une souveraine évidence que le pouvoir ne vient pas d'elle, et ne peut résider en elle.

Ainsi n'assimilons jamais la société spirituelle à la société politique. Admettons la souveraineté nationale dans l'ordre politique; refusons de la reconnaître dans l'ordre religieux. Restons Français du dix-neuvième siècle, et soyons fidèles au grand principe de la souveraineté nationale. Mais, dans l'ordre religieux, ne reconnaissons d'autre autorité que celle que Jésus-Christ lui-même a établie.

La première preuve du système qui place la souveraineté spirituelle dans la communauté n'est donc qu'une fausse et trompeuse analogie, et l'examen

attentif de la nature et des conditions de la société spirituelle démontre son incompatibilité avec le principe populaire appliqué à son régime intérieur.

Dans l'insuffisance de la preuve rationnelle, on a cherché à appuyer la souveraineté de la communauté chrétienne sur la Bible et l'histoire. Suivons ce système sur ce nouveau terrain.

IV. Arguments biblique et historique.

On assure d'abord que Jésus-Christ a voulu établir chaque fidèle en communication directe et immédiate avec Dieu. Dans l'ancienne loi, dit-on, il y avait entre Dieu et l'homme un sacerdoce médiateur qui faisait connaître aux hommes la loi de Dieu, et rendait à Dieu, au nom des hommes, le culte prescrit. Dans la loi nouvelle, tout intermédiaire est supprimé. Jésus-Christ est le seul médiateur; il agit sur les âmes en les associant à son divin sacerdoce. L'onction enseigne tout à tous, et le peuple chrétien forme un sacerdoce royal, selon la belle expression de saint Pierre. Ainsi chaque chrétien est à lui-même son prêtre et son docteur.

Voilà l'essentiel de l'institution évangélique, nous dit-on. Quant aux formes que doit prendre la société religieuse, Jésus-Christ n'a rien déterminé. Ces formes se développeront d'elles-mêmes, et naîtront des circonstances de temps et de mœurs, car les bonnes institutions en sont un produit naturel. Il ne faut donc pas parler d'une constitution immuable de l'Église; le Christ n'en a pas voulu [1].

[1] NEANDER, *Allgemeine Geschichte der Christlichen Religion, Erstes Band;* MOSHEIM, *Histoire ecclésiastique*, passim.

Ce système, renouvelé de nos jours par le savant et illustre Neander, n'en est pas moins en opposition flagrante avec la lettre et l'esprit de l'Évangile.

Il est vrai que le sacerdoce est universel. Il est vrai, dans un sens très-réel, que chaque chrétien est prêtre, puisqu'il est appelé à présenter à Dieu l'offrande de l'adoration et des louanges, le sacrifice des vertus; puisqu'il doit s'unir immédiatement à Dieu. Mais inférer de cette grandeur sacerdotale, à laquelle tout chrétien participe, que Jésus-Christ n'a pas établi un sacerdoce public, un moyen extérieur, social, d'unir les hommes entre eux et avec Dieu; affirmer qu'il a voulu fonder une religion tout individuelle, c'est la plus grave des erreurs.

Qu'y a-t-il de plus saillant, de plus éclatant, de plus significatif, dans l'Évangile, que l'institution de l'apostolat? Le Christ commence son œuvre par le choix de douze apôtres. Pendant toute sa vie terrestre, il s'applique à former l'esprit et le cœur de ces apôtres, à les préparer à leur sublime ministère. Il termine sa carrière en leur donnant la mission divine d'enseigner et de baptiser les peuples, c'est-à-dire de leur communiquer la vérité et de les unir à Dieu. Et cette mission ne finit pas avec les Apôtres, puisqu'ils doivent enseigner et baptiser jusqu'à la fin des siècles. Jésus-Christ a donc voulu qu'ils eussent des successeurs. Il a donc établi un corps enseignant, un corps héritier et dépositaire de toute sa puissance sur les âmes. Et c'est en face de ce fait éclatant qu'on

ose dire que Jésus-Christ n'a fondé qu'un sacerdoce individuel, et qu'il a voulu supprimer entre l'homme et Dieu tout intermédiaire humain!

Mais ce sacerdoce individuel irait directement contre la fin même que l'Homme-Dieu s'est proposée. Il a voulu fonder une sainte société entre les hommes pour les unir ensuite à Dieu; il a voulu tout unir, tout fondre, tout consommer dans l'unité. L'unité est le grand but de sa mission terrestre. Il en demande le règne comme le prix de son sacrifice; il veut que les hommes soient *un comme il est un avec son Père*[1]. Mais si l'homme se suffit, s'il est à lui-même son prêtre et son docteur, si, en se renfermant en lui-même, il trouve la vérité, le bien et Dieu, la société religieuse n'est plus nécessaire et l'unité religieuse devient impossible. Elle est laissée à toutes les chances des erreurs de la raison et des caprices de la volonté.

Une doctrine qui rend la société inutile et l'unité impossible est ennemie des hommes et de Dieu, père des hommes. Elle ne peut venir de Dieu. Sans autre preuve, concluons donc que l'Homme-Dieu n'a pu établir un sacerdoce individuel. Quoi! Jésus-Christ aurait méconnu la première condition de toute société! Il aurait fondé une société sans lui donner un pouvoir déterminé! Il aurait voulu une société spirituelle et surnaturelle qui ne pouvait être engendrée que par un pouvoir antérieur à cette société elle-

[1] JOAN., XVII, 21, 22, 23.

même, et il aurait oublié d'instituer ce pouvoir! Quelle idée devrait-on se faire de la sagesse divine?

La doctrine du sacerdoce individuel n'a donc aucune solidité. Les partisans de la souveraineté de la communauté chrétienne s'efforcent de l'établir sur d'autres arguments bibliques.

La forme primitive de la société chrétienne a été, disent-ils, une pure démocratie. Elle se gouvernait par une délibération commune. La communauté avait le droit de choisir et d'instituer ses ministres, et lorsqu'il s'élevait quelque question de doctrine ou de discipline, elle était consultée, et sa décision était la loi suprême.

On donne pour preuve de ce système l'élection par la communauté chrétienne de saint Matthias et des sept premiers diacres, et la part qu'elle prit aux délibérations et aux décrets du premier concile tenu à Jérusalem par les Apôtres.

De tous ces faits, on veut conclure, qu'en vertu de l'institution primitive, la souveraineté spirituelle appartient, en droit, à la communauté chrétienne.

Accordons, pour le moment, tout ce qu'on voudra sur le droit électoral exercé par la communauté chrétienne primitive, accordons-le aussi étendu qu'on veut le faire, il n'en résultera rien absolument en faveur de la thèse que nous discutons.

En effet, les sujets élus sont-ils, par le fait de la seule élection, constitués ministres de la parole et des sacrements? Possèdent-ils, par la seule élection, les pouvoirs spirituels? Là est toute la question. Or

dans le livre des *Actes*, qu'on invoque, il est dit, de la manière la plus expresse, que les sept premiers diacres, après leur élection, furent amenés devant les Apôtres, qui, *après avoir prié, leur imposèrent les mains* [1]. Nous voyons d'autres exemples apostoliques d'imposition des mains, qu'il n'est pas nécessaire de rappeler. L'élection de saint Matthias n'a pu faire une exception à la règle générale.

L'imposition des mains, l'ordination faite par ceux mêmes à qui Jésus-Christ avait donné les pouvoirs spirituels, telle est la source véritable du ministère sacerdotal. L'élection désigne le sujet qui doit recevoir l'ordination; et ce concert de la communauté et de ses chefs restera un grand exemple pour les siècles futurs. Mais le pouvoir vient de l'ordination, et il n'y a pas un seul exemple, ni dans le Nouveau Testament, ni dans l'histoire ecclésiastique, de l'institution du pouvoir spirituel par la seule élection.

D'ailleurs le droit électoral n'était pas tellement attaché à la communauté que les Apôtres eussent renoncé à instituer directement et par eux-mêmes les pasteurs, selon l'exigence des circonstances. Saint Paul ordonne à ses disciples Timothée et Tite d'établir des prêtres dans les villes, de choisir eux-mêmes ceux qui doivent présider, et de les ordonner par l'imposition des mains. « Je vous ai laissé en Crète afin que vous corrigiez tout ce qui est défectueux,

[1] Act., VI, 6.

et que vous établissiez des prêtres dans chaque ville, selon l'ordre que je vous ai donné [1]. »

Nous voyons aussi les Apôtres fonder les Églises, en régler la forme, instruire et corriger les fidèles, exercer toutes les fonctions du gouvernement spirituel, et se montrer dans l'exercice de ce pouvoir entièrement indépendants du peuple chrétien. Partout et toujours ils lui demandent une sainte et filiale obéissance, et ne mettent jamais leur autorité divine à sa discrétion [2].

La présence des fidèles dans la première assemblée générale des chrétiens est une preuve de la sagesse divine qui présidait au gouvernement ecclésiastique. Mais il est impossible de voir dans cette présence des fidèles la souveraineté de la multitude. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le chapitre quinzième des *Actes des Apôtres*. Le décret du premier concile est porté au nom des Apôtres et des prêtres, et proposé à l'obéissance de tous les fidèles. Par ce fait seul, toute souveraineté de la multitude se trouve écartée. Et quels que fussent ces prêtres associés aux Apôtres, personne sans doute n'osera leur attribuer une autorité égale à celle des Apôtres.

stème
ıliste.

Préparé par le protestantisme, le rationalisme est allé bien plus loin que son précurseur dans la négation. Le protestantisme n'a pas nié l'origine divine et surnaturelle du pouvoir spirituel; il s'est contenté

[1] Tit., 1, 5, 6.

[2] Voyez les *Épîtres* de saint Paul.

de déplacer ce pouvoir, en le transportant à la communauté chrétienne. Pour le rationalisme, il n'y a pas de révélation ni d'ordre surnaturel; l'homme reste seul avec ses seules facultés naturelles. Le pouvoir spirituel, le sacerdoce, n'est donc pour lui qu'une fonction naturelle, un simple développement des facultés humaines. Tout homme est prêtre lorsqu'il s'unit à Dieu; et ce sacerdoce est inhérent à la nature humaine, et existe par le seul fait de sa création. Mais l'homme étant nécessairement coordonné à la société, le sacerdoce individuel donne naissance au sacerdoce public; et cette institution sociale reste, comme toutes les autres, dans une dépendance absolue de la société, qui conserve toujours le droit de modifier le sacerdoce selon ses intérêts et ses besoins.

Laissons parler un écrivain qui, après avoir consacré la moitié d'une belle vie à la défense de l'Église, s'est fait ensuite l'interprète et l'apôtre du rationalisme. « La société, parmi ses membres, choisit ceux qu'elle juge les plus propres à remplir, au nom de tous et pour le bien de tous, les hautes fonctions du *sacerdoce;* et cette institution, qui l'ordonne dans ce qu'elle a de plus élevé, émane d'elle, est naturelle comme elle..... Le sacerdoce individuel, inhérent à la nature même, subsiste immuablement; nul ne peut en dépouiller l'homme; il ne saurait s'en dépouiller lui-même, car ce serait s'affranchir du devoir, qui a sa racine dans les éternelles nécessités de l'être. Il n'en est pas ainsi du sacerdoce public, lequel

n'est qu'une fonction sociale, déléguée comme toute autre fonction, et partant toujours dépendante de la volonté qui la délègue..... Mais, parce que le sacerdoce public dérive de la société, est constitué par elle, en sera-t-il moins vénérable, moins grand, moins divin? Gardez-vous de le croire. Il vient de Dieu par la société, qui seulement l'organise, lui donne sa forme extérieure, l'adapte à ses besoins. Il résume en elle extérieurement et ramène à son unité le sacerdoce individuel, qui émane immédiatement de Dieu; et conséquemment, divin comme lui, il est comme lui d'institution divine tout ensemble et naturelle, puisque par son essence il est inhérent à la nature humaine, et qu'il se confond dans son origine avec l'acte même de la création [1]. »

Ce système sur l'origine et les limites du pouvoir spirituel ou du sacerdoce n'est qu'une conséquence de cette négation de l'ordre surnaturel qui constitue le rationalisme, et n'a pas d'autre valeur que celle de cette négation elle-même. Le rationalisme a-t-il détruit les preuves de la vérité et de la divinité du Christianisme? M. de Lamennais, en particulier, a-t-il renversé ces démonstrations qu'il a lui-même tant de fois établies avec une force et une éloquence incomparables? Appuyés sur l'éternelle vérité du Christianisme, nous serons toujours en droit de dire que le sacerdoce chrétien est d'une origine et d'une nature surnaturelles; qu'il n'appartient pas à la nature hu-

[1] M. DE LAMENNAIS, *De la religion*, p. 123 et suiv.

maine comme son développement naturel, et que, par conséquent, il ne dépend pas de la société civile.

Ajoutons une dernière remarque. Le rationalisme, qui a proclamé tant de fois le principe de la liberté de conscience et la séparation du pouvoir spirituel d'avec le pouvoir temporel, se donne ici à lui-même un triste démenti. En reconnaissant à la société le droit de commander aux consciences et de régler la religion, il foule aux pieds les maximes les plus sacrées de la liberté moderne. L'exercice de l'autocratie spirituelle par les mains du peuple amènerait nécessairement des mesures violentes et oppressives. Mais même en admettant qu'on n'userait que de moyens de persuasion et de douceur, la seule prétention à l'immense pouvoir qu'on veut ici accorder à la société serait une injure, une déclaration de guerre à toute foi indépendante, et, par conséquent, la destruction de la liberté de conscience.

Le rationalisme théologique, en plaçant la souveraineté spirituelle dans la communauté chrétienne, renverse le Christianisme. Le rationalisme philosophique, en attribuant le sacerdoce à la société civile et politique, anéantit toute liberté spirituelle.

Ces funestes conséquences démontrent à elles seules l'erreur des systèmes que nous venons de discuter.

CHAPITRE IV.

ORIGINE ET CONSTITUTION DU POUVOIR SPIRITUEL. — L'APOSTOLAT. — LA HIÉRARCHIE SACRÉE ET SES TROIS DEGRÉS.

SOMMAIRE. — I. État le plus récent de la science protestante sur la constitution de l'Église primitive. — II. L'apostolat. — III. Origine et nature de la hiérarchie sacrée, d'après les Livres saints. — IV. Témoignages de la tradition et de l'histoire.

Déjà nous avons entrevu la véritable origine, la véritable nature du sacerdoce chrétien. Nous voudrions, dans ce chapitre, établir sur des preuves plus développées les thèses que nous avons déjà opposées au rationalisme et au protestantisme.

Le sacerdoce catholique se compose essentiellement de trois degrés, qui forment la hiérarchie sacrée : l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat. Cette hiérarchie est-elle véritablement d'origine apostolique et divine? La retrouvons-nous au premier âge du Christianisme?

I. État plus récent de la science protestante sur la constitution de l'Église primitive.

Mais d'abord il nous semble d'un intérêt décisif de constater sur ce fait historique les conclusions les plus savantes et les plus récentes du protestantisme. Déjà nous avons discuté le système protestant du sacerdoce universel et de la démocratie ecclésiastique, son corollaire nécessaire. Mais ce système de pure et absolue démocratie qui a été, d'après les plus illustres protestants, le régime primitif de l'Église chrétienne, combien de temps a-t-il duré, selon la science protestante elle-même? Laissons d'abord le

plus savant historien protestant du dernier siècle, Mosheim, décrire ce système tel qu'il le concevait :

« Le peuple assemblé choisissait ses chefs et ses docteurs, ou les recevait librement et de sa propre autorité, à la recommandation d'autrui. C'était lui qui rejetait ou confirmait les lois que les chefs proposaient à l'assemblée, qui excommuniait ceux de ses membres qui déshonoraient l'Église par leur mauvaise conduite, qui restituait aux pénitents les priviléges qu'ils avaient perdus, qui décidait les points de controverse, qui examinait et terminait les disputes qui s'élevaient entre les anciens et les diacres, en un mot, qui exerçait l'autorité qui appartient à ceux qui sont revêtus de la souveraineté [1]. »

Telle était donc, d'après Mosheim, la constitution ecclésiastique sortie du pur esprit de l'Évangile, la constitution établie par son divin Auteur et pratiquée par les Apôtres. Cette constitution divine devait durer, ce semble, autant que le Christianisme lui-même. Le respect des premiers chrétiens pour les institutions du Sauveur lui garantit, au moins, une certaine durée, et nous la retrouverons certainement intacte au second siècle. Qu'en dit la science protestante? Peut-elle démontrer l'existence de cette démocratie pure et absolue, nous ne disons pas dans le quatrième et le troisième siècle, mais dans le second? Recueillons ici avec intention des aveux significatifs arrachés par la force de la vérité aux plus savants protestants. Mosheim lui-même, avec ses coreligion-

[1] MOSHEIM, *Histoire ecclésiastique*, t. Ier, p. 102.

naires les plus érudits des derniers siècles, a dû enseigner que la constitution de l'Église avait subi une révolution essentielle et radicale dès le milieu du second siècle. Voici à peu près comment ils caractérisent ce changement : Dès le milieu du second siècle, disent-ils, le clergé formait un corps distinct et séparé de celui des laïques. La hiérarchie était composée de trois degrés : l'évêque, le prêtre, le diacre. Les évêques prétendaient gouverner la société spirituelle et tenir de Jésus-Christ le pouvoir de lui prescrire des règles obligatoires, et pour la foi et pour les mœurs. Ces évêques n'étaient pas entre eux sur le pied d'une parfaite égalité, puisqu'il y avait déjà à la tête du corps épiscopal des métropolitains qui jouissaient de certaines prérogatives [1].

Les mêmes faits ont été constatés, de nos jours, par des savants protestants plus illustres encore que les Mosheim et les Blondel. Neander, dans sa savante histoire de l'Église, enseigne qu'immédiatement après les temps apostoliques il s'est opéré dans la constitution de l'Église une transformation identique à celle que nous venons de décrire, d'après Mosheim lui-même [2]. Les mêmes aveux ont été faits par Bauer et son école [3]. Gibbon avait précédé tous ces savants

[1] MOSHEIM, *Histoire ecclésiastique*, t. Ier, p. 182 et suiv.; BLONDEL, cité par Duguet, *Conférences ecclésiastiques*, t. Ier, p. 38.

[2] NEANDER, *Allgemeine Geschichte des Christlichen Religion and Kirche. Erster Band*, s. 306 à 324.

[3] BAUER, *Die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Critiker*; HILGENFELD, *Die apostolischen Väter*.

lorsqu'il déclarait sans détour « qu'un homme instruit ne peut aller contre ce fait historique que, dans toute la période des quatre premiers siècles de l'Église, les principes catholiques étaient déjà reconnus en théorie et en pratique[1]. »

Nous croyons donc pouvoir affirmer que la science protestante la plus compétente constate elle-même que, vers le milieu du second siècle, les principes de la constitution actuelle de l'Église catholique existaient déjà. Mais ces innovations supposées n'auraient pu s'établir que sur les ruines de l'institution divine et apostolique. L'Église démocratique des Apôtres serait devenue une aristocratie épiscopale, où déjà même on aurait vu poindre le principe monarchique. Les droits du peuple chrétien auraient été usurpés par ses pasteurs.

A peine sortie de son berceau, l'Église aurait donc été infidèle à elle-même, et n'aurait pas permis à l'œuvre de son divin fondateur de durer même un siècle dans sa pureté native!

Voilà certes d'étranges conclusions, bien propres à déconcerter le bon sens comme la foi elle-même! A qui persuadera-t-on que ces premiers chrétiens si respectueux pour les Apôtres, si remplis d'amour pour Jésus-Christ, prêts à verser leur sang pour rendre témoignage à leur foi, aient pu, sans défendre l'institution divine, laisser s'accomplir une révolution qui en altérait l'essence puisqu'elle déplaçait le pou-

[1] Gibbon, *Mémoires*, t. Ier, ch. I.

voir ? A qui persuadera-t-on que l'opposition que ces innovations sacriléges auraient dû nécessairement soulever, n'ait laissé aucune trace dans l'histoire, et qu'il faille descendre jusqu'au quatrième siècle, jusqu'au prêtre Aërius, pour trouver le premier symptôme d'une réclamation? L'œuvre divine aurait donc été bien fragile, puisqu'elle n'aurait pu se soutenir dans son intégrité même un siècle?

Et sur quels fondements reposent ces conclusions de la science protestante, ces conclusions qui semblent si opposées au bon sens, si injurieuses à la foi chrétienne? Sur l'hypothèse d'un sacerdoce universel évidemment repoussé par l'institution évangélique; sur des interprétations arbitraires des textes sacrés; sur des probabilités. Oui, des probabilités! Écoutons encore Mosheim :

« Le peuple, dit-il, avait *probablement* toute l'autorité, car les Apôtres ont montré par leurs exemples qu'on ne devait décider aucune affaire importante sans le consentement de l'assemblée[1]. » Il est donc vrai que tout ce système repose, d'après ses auteurs mêmes, sur des *probabilités*. Nous savons ce qu'il faut penser de l'autorité exercée par les premières assemblées des chrétiens.

L'étude directe des origines de la hiérarchie sacrée nous apprendra mieux encore le cas qu'il faut faire de ces conclusions dernières de la science protestante.

[1] *Histoire ecclésiastique*, t. Ier, p. 102.

II. L
stol

Quand on étudie attentivement le grand fait évangélique de l'institution de l'apostolat, on croit y découvrir une admirable économie, une initiation successive par laquelle l'Homme-Dieu a voulu faire passer ses Apôtres; et cette initiation successive correspond parfaitement aux trois degrés de la hiérarchie sacrée. Le divin Maître n'élève que graduellement ses Apôtres à la pleine puissance de son sacerdoce. Suivons avec l'attention qu'il mérite le dessein du Seigneur.

Parmi ses disciples déjà nombreux, le Sauveur en choisit douze, qu'il distingue et sépare des autres, et attache d'une manière toute spéciale à sa personne divine. Les douze remplissent auprès de l'Homme-Dieu un ministère qui a la plus frappante analogie avec celui que les diacres exerceront plus tard autour des évêques. Serviteurs fidèles et dévoués, ils veillent sur leur maître chéri, prennent soin des affaires temporelles de cette première association, marchent devant le Sauveur, et préparent les esprits et les cœurs à recevoir l'impression divine de sa parole. Trois années se passent ainsi. Admis à la familiarité la plus intime avec leur maître, les douze sont témoins de ses actions et de sa vie, et recueillent toutes les paroles de lumière, de grâce, de salut, qui sortent de sa bouche divine.

L'heure du sacrifice qu'attendaient le ciel et la terre est sonnée. La veille de ce grand jour, l'Homme-Dieu élève ses disciples à un degré supérieur de la hiérarchie divine; ils avaient rempli les fonctions de

diacres, ils vont être *prêtres*. Le sacrifice de la loi nouvelle est institué, et il leur est ordonné de le perpétuer sur la terre. « Ceci est mon corps... ceci est mon sang... faites ceci en mémoire de moi [1]. »

Cependant les douze ne possédaient pas encore la plénitude des pouvoirs spirituels, ils n'étaient pas encore souverains prêtres. Ce fut au moment où Jésus-Christ allait quitter la terre qu'il leur conféra cette plénitude de puissance. « Je vous envoie comme mon Père m'a envoyé... recevez l'Esprit-Saint. Les péchés seront remis à qui vous les remettrez, retenus à qui vous les retiendrez [2]... Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre; allez donc, enseignez toutes les nations, baptisez-les... et je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles [3]. »

Voilà donc les Apôtres revêtus de toute la puissance du Christ, substitués à sa personne, continuant sa mission, assurés de son concours et de son assistance divine. Cette institution apostolique doit durer

[1] Cœnantibus autem eis, accepit Jesus panem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis, et ait : Accipite, et comedite : hoc est corpus meum. Et accipiens calicem gratias egit, et dedit illis, dicens : Bibite ex hoc omnes : hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. MATTH., XXVI, 26, 27, 28.

[2] Sicut misit me Pater, et ego mitto vos... Accipite Spiritum sanctum. Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis : et quorum retinueritis, retenta sunt. JOANN., XX, 21, 22, 23.

[3] Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti... Et ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi. MATTH., XXVIII, 18, 19, 20.

jusqu'à la fin des siècles. Il est donc nécessaire qu'elle puisse se perpétuer, et que les Apôtres puissent se donner des successeurs. L'intention de Jésus-Christ ne peut être douteuse à cet égard; et les Apôtres ont bien saisi la pensée de leur maître, puisqu'un de leurs premiers soins, après qu'il les eut quittés, fut de compléter par l'élection de Matthias le collége apostolique.

Dans cette origine de l'apostolat, nous ne voyons rien que de divin et de souverainement indépendant des hommes. La question est de savoir comment cette puissance a été exercée et transmise.

D'abord, sous quel titre les Apôtres se présentent-ils à leur siècle et au monde? « Nous sommes, disent-ils, les lieutenants du Christ [1]... Que les hommes nous regardent comme les ministres de Jésus-Christ, comme les dispensateurs des mystères de Dieu [2]. »

On le voit, ils ne permettent pas qu'on méconnaisse ni l'origine ni la sublimité de leur mission. Que demandent-ils à ces hommes qui voient en eux les envoyés célestes? Leur respect, leur obéissance. « Obéissez à vos chefs et restez-leur soumis [3]. »

Après avoir inculqué dans tous les esprits une si haute idée de leur mission, ils ne pouvaient exercer leur ministère qu'avec une autorité souveraine. Ils

[1] Pro Christo legatione fungimur. II Cor., v. 20.

[2] Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei. I Cor., IV, 1.

[3] Obedite præpositis vestris, et subjacete eis. Hebr., XIII, 17.

enseignent, décident les points de doctrine controversés, donnent des lois, règlent toutes les affaires de la première association, commandent, menacent, punissent, et, dans cet exercice de leur autorité, ils n'attendent pas que le consentement des fidèles ratifie les actes de leur administration. Toutes les pages des Épîtres des Apôtres sont pleines des preuves de cette puissance apostolique. Il est vrai sans doute que saint Pierre rend compte de sa conduite devant l'assemblée des fidèles; il est vrai que le peuple chrétien est convoqué aux premiers comices généraux de la société naissante. Mais, comme déjà nous l'avons dit, on ne peut voir dans ces faits qu'un admirable tempérament d'autorité et de liberté, une condescendance pleine de sagesse. Qui pourrait croire que les Apôtres ont voulu abdiquer entre les mains du peuple chrétien, dont ils étaient les pères et les maîtres, cette autorité divine qu'ils étaient saintement jaloux, nous venons de le voir, de faire reconnaître et respecter en eux? Aussi les députés du concile de Jérusalem ordonnaient-ils à toutes les Églises d'observer fidèlement tout ce qui avait été décrété par les Apôtres et les prêtres [1].

Tel fut l'exercice de la puissance apostolique. Les Apôtres devaient nécessairement se donner des coopérateurs et des successeurs. Ici naît la question de savoir comment la puissance apostolique a été communiquée et transmise.

[1] Act., xv, 41.

III. C
et n
de
hiéra
sac

Nous disons que les Apôtres ont créé des évêques, des prêtres et des diacres, c'est-à-dire qu'ils ont fondé, en vertu de cette autorité divine dont ils étaient investis par leur maître, la hiérarchie de l'Église et établi sa constitution.

L'origine du diaconat est trop connue pour nous y arrêter. Nous voyons la naissance de cette institution au chapitre sixième des *Actes des Apôtres*, et déjà nous avons remarqué, dans le chapitre précédent, que ce ne fut pas l'élection populaire qui créa le diaconat, mais l'imposition des mains par les Apôtres, c'est-à-dire la transmission d'une partie de la puissance dont ils étaient dépositaires, et qu'ils avaient reçue de leur divin Maître.

Les Apôtres ne se contentèrent pas de former des ministres inférieurs, ils créèrent aussi d'autres apôtres, des évêques revêtus de toute la puissance spirituelle. Saint Paul, comme il nous l'apprend lui-même, établit son disciple Timothée premier évêque d'Éphèse : « Je vous ai prié de demeurer à Éphèse [1] ... » Comment Timothée a-t-il été fait évêque? Par l'imposition des mains : « Ne négligez pas la grâce qui est en vous, qui vous a été donnée suivant une révélation prophétique, par l'imposition des mains du presbytérat [2]. »

Quelles étaient les fonctions de Timothée? Il était chargé de la prédication de la parole, de l'administra-

[1] Sicut rogavi te ut remaneres Ephesi. I Tim., I, 3.

[2] Noli negligere gratiam quæ in te est, quæ data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyterii. *Ibidem*, IV, 14.

tion des sacrements, de tout le bon ordre de l'Église, comme il paraît par tous les avis que saint Paul lui donne sur toutes ces choses. Timothée avait l'intendance sur tous les ministres de l'Église. C'était à lui à récompenser les prêtres fidèles et zélés, et à juger des accusations que l'on portait contre les autres : « Que les prêtres qui président bien soient doublement honorés... Ne recevez d'accusation contre un prêtre que sur la déposition de deux ou trois témoins [1]. » Timothée était aussi chargé des ordinations; l'Apôtre lui recommande le plus grand soin, la plus grande exactitude dans ses fonctions redoutables : « N'imposez légèrement les mains à personne, et ne participez point aux péchés d'autrui [2]. »

L'épître à Tite nous apprend que ce disciple était dans l'île de Crète ce que Timothée était à Éphèse ; il avait le soin des pasteurs et du troupeau, il était chargé des ordinations : « Je vous ai laissé en Crète afin que vous corrigiez tout ce qui est défectueux, et que vous établissiez des prêtres dans chaque ville, selon l'ordre que je vous ai donné [3]. »

Ainsi, sans secourir à d'autres sources que le Nouveau Testament, nous voyons les Apôtres établir

[1] Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur... Adversus presbyterum accusationem noli recipere, nisi sub duobus aut tribus testibus. I Tim., v, 17, 19.

[2] Manus cito nemini imposueris, neque communicaveris peccatis alienis. *Ibidem*, v. 22.

[3] Hujus rei gratia reliqui te Cretæ, ut ea quæ desunt corrigas, et constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi. Tit., 1, 5.

l'épiscopat avec la pleine puissance spirituelle, avec les trois pouvoirs qui sont nécessaires à la société spirituelle, pouvoir d'enseignement, pouvoir de gouvernement, pouvoir d'ordre. Timothée et Tite étaient donc de véritables évêques, on ne peut en douter.

Mais entre l'évêque et le diacre, dont nous venons de voir l'origine, n'y avait-il pas un degré intermédiaire? N'y avait-il pas le prêtre, partageant plusieurs des fonctions sacrées de l'évêque, sans posséder comme lui la plénitude des pouvoirs spirituels? N'y avait-il pas le prêtre, successeur du *disciple*, que le Sauveur lui-même avait établi au-dessous de l'apôtre?

Déjà nous avons entrevu ce second ordre de ministres sacrés dans les paroles de saint Paul à Timothée, par lesquelles il lui donne le droit de récompenser ou de punir les coopérateurs de son apostolat. Pesons ces paroles si importantes : « Que les prêtres qui PRÉSIDENT bien soient doublement honorés. »

Ces ministres *présidaient* donc; et ils ne pouvaient *présider* que le culte divin et la société des fidèles. Ils étaient donc revêtus d'une autorité spirituelle considérable.

Parmi ces présidents du culte chrétien et de la société chrétienne, il y en avait qui étaient spécialement chargés de l'enseignement et du ministère de la parole; et saint Paul veut que ces prédicateurs de la parole sainte soient honorés d'une manière parti-

culière : « Honorez principalement ceux qui travaillent dans la prédication et dans l'instruction [1]. »

Mais il y en avait aussi qui restaient légitimement étrangers à ce ministère, et qui appliquaient à d'autres fonctions leur autorité présidentielle.

La distinction que fait ici saint Paul prouve avec une entière évidence qu'il y avait, dès les temps apostoliques, un ordre de ministres autres que les évêques et les diacres.

En effet, le ministère de la parole était une des fonctions essentielles de l'épiscopat, et un devoir dont rien alors ne pouvait dispenser les évêques. Des ministres, des *présidents* du culte, qui n'étaient point obligés, par la nature de leurs fonctions, à prêcher la parole de Dieu et pouvaient laisser ce soin à d'autres, n'étaient pas des évêques. Ils n'étaient pas non plus des diacres, puisqu'ils *présidaient* au culte et à la société chrétienne. Ils formaient donc un ordre à part, un ordre intermédiaire, un ordre au-dessous de celui des évêques et au-dessus de celui des diacres. Ils formaient le presbytérat.

L'évêque, nous l'avons vu, avait le droit de juger, de récompenser, de punir ces prêtres, qui partageaient une partie de sa sollicitude. Nouvelle preuve de leur infériorité à son égard.

Sans doute l'Apôtre, en vertu de la plénitude de la puissance apostolique, aurait pu donner à Timothée une juridiction sur d'autres évêques et le constituer primat. Mais ce que nous venons d'établir

[1] Maximè qui laborant in verbo et doctrina. I Tim., v, 17, 18.

écarte cette hypothèse et la rend inadmissible. Les ministres que Timothée a le droit de juger n'étaient pas évêques, puisqu'ils n'étaient pas obligés à remplir une des fonctions essentielles de l'épiscopat.

De ce qui précède, il résulte avec évidence, ce nous semble, que, quoique les noms d'évêques et de prêtres paraissent pris quelquefois indifféremment les uns pour les autres par les écrivains sacrés, les fonctions et les caractères de ces ministères n'en étaient pas moins distincts et séparés [1].

Ainsi nous trouvons dès l'âge apostolique les trois degrés de la hiérarchie spirituelle; l'évêque qui avait la plénitude de la puissance; le prêtre qui était coopérateur de l'évêque; le diacre, principalement chargé des soins temporels de l'association chrétienne. Ces trois degrés, ces pouvoirs venaient des Apôtres eux-mêmes, par une consécration particulière, l'imposition des mains; et dans ces concessions et ces distributions des pouvoirs divins, les Apôtres ne faisaient qu'exécuter les ordres de leur Maître.

L'histoire et la tradition confirment-elles les faits que nous venons de constater?

IV. Témoignages de la tradition et de l'histoire.

Nous avons dit que les Apôtres établissaient les évêques et leur conféraient, par l'ordination, la puissance dont ils étaient eux-mêmes revêtus. Les témoins de ce fait sont nombreux. Nous citerons d'a-

[1] Voir sur cette question tant controversée, TOURNELY, *De episcopatu, articulus primus*, et sur l'origine de la hiérarchie, M. DOLLINGER, *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundslegung.*

bord saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, qui lui-même avait été institué évêque de Smyrne par l'apôtre saint Jean; nous citerons Tertullien, si voisin des temps apostoliques.

Ces écrivains nous ont laissé deux catalogues des évêques des principaux siéges, remontant, par une succession non interrompue, jusqu'aux Apôtres, qui avaient choisi et ordonné le premier de la série.

« Nous aurons à rappeler, dit l'évêque de Lyon, quels ont été ceux qui furent institués évêques des Églises par les Apôtres ; quels furent leurs successeurs dans ces fonctions, jusqu'au temps où nous sommes.... Mais comme il serait trop long de rapporter ici les noms de tous ceux qui ont successivement dirigé chacune des Églises, il suffira de rappeler les noms de ceux qui se sont succédé dans la direction de celle de ces Églises qui est la plus grande, la plus ancienne et la plus célèbre, celle qui fut fondée à Rome par les glorieux apôtres saint Pierre et saint Paul, qui a reçu d'eux-mêmes le précieux dépôt de la tradition et de la foi prêchée chez toutes les nations... Les Apôtres, après avoir fondé cette Église de Rome, en remirent l'administration à Linus, qu'ils en instituèrent évêque. Son successeur fut Anaclet. Après Anaclet ce fut Clément que l'on investit de l'épiscopat... » Le catalogue va jusqu'à Éleuthère, « le douzième depuis les Apôtres qui se trouve maintenant investi de l'épiscopat », dit saint Irénée [1].

[1] Habemus annumerare eos qui ab Apostolis instituti sunt episcopi in Ecclesiis, et successores eorum usque ad nos. . . .

Tertullien n'est pas moins explicite que saint Irénée : « Les Apôtres établirent des Églises d'abord dans la Judée ; ensuite, s'étant partagé l'univers, ils annoncèrent la même foi et la même doctrine aux nations, et fondèrent des Églises dans les villes... Parcourez les Églises apostoliques où président encore, et dans les mêmes places, les chaires des Apôtres.... Êtes-vous près de l'Achaïe, vous avez Corinthe ; de la Macédoine, vous avez Philippes et Thessalonique ; passez-vous en Asie, vous avez Éphèse ; êtes-vous sur la frontière de l'Italie, vous avez Rome, à l'autorité de qui nous sommes aussi à portée de recourir...[1]. »

Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximæ et antiquissimæ, et omnibus cognitæ, a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romæ fundatæ et constitutæ Ecclesiæ, eam quam habet ab Apostolis traditionem, et annunciatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes. . . . Fundantes igitur et instruentes beati Apostoli Ecclesiam, Lino episcopatum administrandæ Ecclesiæ tradiderunt. Hujus Lini Paulus in his quæ sunt ad Timotheum epistolis meminit. Succedit autem ei Anacletus ; post eum tertio loco Apostolis episcopatum sortitur Clemens, qui et vidit ipsos Apostolos, et contulit cum eis, cum adhuc insonantem prædicationem Apostolorum, et traditionem ante oculos haberet. . . . Huic autem Clementi succedit Evaristus, et Evaristo Alexander ; ac deinceps sextus ab Apostolis constitutus est Sixtus ; et ab hoc Telesphorus, qui etiam gloriosissime martyrium fecit ; ac deinceps Hyginus ; post Pius ; post quem Anicetus. Cum autem successisset Aniceto Soter, nunc duodecimo loco episcopatum ab Apostolis habet Eleutherius. IRENÆI *Opera ; Adversus hæreses*, lib. III, cap. III.

[1] In orbem profecti, eamdem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt, et proinde Ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt. . . . Percurre Ecclesias apostolicas, apud

Quoique Tertullien ne nomme pas les premiers évêques institués par les Apôtres, le témoignage si formel de saint Irénée ne permet pas d'élever le moindre doute sur la réalité de cette institution.

Les catalogues d'Eusèbe sont aussi célèbres que ceux de saint Irénée et de Tertullien.

Outre ces catalogues, nous avons encore les témoignages les plus exprès des plus anciens auteurs ecclésiastiques. Voici celui de saint Clément le Romain, disciple et successeur de saint Pierre : « Le Christ, dit-il dans sa Lettre aux Corinthiens, a été envoyé par Dieu, les Apôtres par le Christ.... Dans le courant de leur prédication, les Apôtres établirent des évêques et des diacres pour gouverner les Églises qu'ils avaient fondées[1]. »

Quelques années après le pape saint Clément, Clément d'Alexandrie nous fournit un témoignage non moins explicite : « Jean, après la mort du tyran, de retour de Patmos à Éphèse, se transporta jusque

quas ipsæ adhuc cathedræ Apostolorum suis locis præsident; apud quas ipsæ authenticæ litteræ eorum recitantur, sonantes vocem et repræsentantes faciem uniuscujusque. Proxima est tibi Achaïa? Habetis Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos, habes Thessalonicenses : si potes in Asiam tendere, habes Ephesum : si autem Italiæ adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas præsto est. TERTULLIANI *Opera; De præscript.*, cap. XX; cap. XXXVI.

[1] Apostoli nobis jussu Domini nostri Jesu Christi evangelizaverunt; Jesus Christus jussu Dei. Missus est igitur Christus a Deo, et Apostoli a Christo..... Per regiones igitur et urbes verbum prædicantes, primitias earum, Spiritu cum probassent, constituerunt episcopos et diaconos eorum qui crederent erant. CLEMENTIS *Epist. ad Corinth.* I, cap. XLII.

dans les provinces les plus éloignées de l'Asie pour y établir des évêques, pour former et régler des Églises complètes, pour établir un clergé séparé des autres fidèles, selon l'indication de l'Esprit-Saint [1]. »

L'épiscopat a été établi par les Apôtres, d'après la tradition; rien n'est plus clair. Mais la plus haute antiquité nous présente-t-elle des preuves de l'existence et de la distinction des trois ordres de la hiérarchie? nous fournit-elle des preuves de la prééminence de l'épiscopat sur les deux autres ordres? Écoutons ces paroles de saint Ignace d'Antioche, disciple des Apôtres, établi évêque par eux, et un des premiers et des plus illustres martyrs : « Obéissez tous ensemble à l'évêque comme Jésus-Christ obéit à son Père; suivez les prêtres comme les Apôtres eux-mêmes; respectez les diacres comme l'ordre de Dieu le prescrit. Dans tout ce qui regarde l'Église, ne faites rien sans l'évêque. Ne connaissez de véritable Eucharistie que celle qui se fait avec lui ou celle qu'il autorise. Où est l'évêque, que là soit la multitude, comme l'Église catholique se trouve où est Jésus-Christ. Point de baptême, point d'agape sans la permission de l'évêque. Ce qu'il approuve est la seule chose agréable à Dieu, la seule voie sûre et

[1] Cum enim post tyranni obitum e Patmo insula Ephesum rediisset, vicinas quoque gentes rogatus visebat, partim quidem ut episcopos constitueret, partim vero ut integras Ecclesias disponeret ac formaret, partim etiam ut unumquemque eorum quos Spiritus designaret, in clerum cooptaret. CLEMENS ALEXAND., lib. *Quis dives salvetur*, cap. XLII.

certaine.... Soumis, ainsi que vous l'êtes, à l'évêque comme à Jésus-Christ lui-même.... non-seulement ne faites rien sans l'évêque, mais soyez encore soumis aux prêtres comme aux Apôtres mêmes de Jésus-Christ.... Tous les fidèles de leur côté doivent respecter les diacres comme préposés par Jésus-Christ.... Vénérez l'évêque comme l'image de Dieu le Père; les prêtres comme le sénat de Dieu, ne faisant qu'un avec les Apôtres.... Sans ce parfait accord, il ne faut plus parler d'Église[1]. »

Que peut-on désirer de plus clair et de plus concluant touchant l'origine et l'autorité divine de l'épi-

[1] Omnes episcopo obtemperate, ut Jesus Christus Patri, et presbyterio ut Apostolis; diaconos autem revereamini ut Dei mandatum. Separatim ab episcopo nemo quidquam faciat eorum, quæ ad Ecclesiam spectant. Valida Eucharistia habeatur illa, quæ sub episcopo peragitur, vel sub eo, cui ipse concesserit. Ubi comparuerit episcopus, ibi et multitudo sit : quemadmodum ibi fuerit Christus Jesus, ibi catholica est Ecclesia. Non licet sine episcopo neque baptizare, neque agapen celebrare; sed quodcumque ille probaverit. Hoc et Deo est beneplacitum, ut firmum et validum sit omne quod peragitur. Ignatii *Epist. ad Smyrnæos*, cap. viii.

Episcopo subjecti estote sicut Domino. . . . Necessarium est enim vos nihil præter episcopum facere, neque aliquid agere. Sed et presbyteris subditi estote ut Apostolis Jesu Christi, spei nostræ, in quo perseverantes in ipso inveniamur. Oportet ergo et diaconis, qui sunt in ministerium Jesu Christi, in omni modo placere. . . . Vos autem revereamini eos tanquam Dominum Jesum Christum, quoniam custodes sunt loci ejus : sicut episcopus forma est Patris omnium; presbyteri vero sicut concessus Dei et conjunctio Apostolorum Christi. Sine ipsis enim Ecclesia electa non est. *Epist. ad Trallianos*, cap. ii et iii.

Nihil sit in vobis, quod vos possit separare, sed adunamini episcopo, subjecti per ipsum Deo in Christo. *Epist. ad Magnesianos*, cap. vi.

scopat et les trois degrés de la hiérarchie ecclésiastique? En présence de ces graves paroles, que deviennent les systèmes protestants du sacerdoce universel et de la souveraineté de la communauté chrétienne? Aussi que d'efforts n'a-t-on pas faits pour infirmer l'autorité des lettres du grand martyr d'Antioche! Cette controverse séculaire s'est ranimée de nos jours à l'occasion de la découverte, dans l'ancien monastère de Nitrie, d'un manuscrit syriaque de trois lettres de saint Ignace. Pour tout homme impartial et attentif, l'authenticité de ces vénérables documents est sortie victorieuse des nouvelles luttes comme des luttes précédentes, et ne peut plus faire une question sérieuse[1].

Au témoignage de saint Ignace nous pourrions ajouter ceux d'Origène, de Tertullien, de saint Cyprien et d'autres encore. Nous ne le croyons pas nécessaire. Nous avons prouvé, au commencement de ce chapitre, que les plus savants protestants reconnaissaient que dès le second siècle tous les éléments de la constitution actuelle de l'Église existaient déjà. Nous venons d'établir qu'ils n'avaient pas été introduits par des innovations coupables, puisque nous les avons retrouvés et dans nos saints livres et dans les témoignages les plus irrécusables de la première antiquité.

Mais ici naît une question nouvelle. L'aristocratie

[1] Voir l'excellente dissertation où notre honorable collègue et ami, M. l'abbé Freppel, a résumé avec clarté et intérêt toute cette controverse : *Pères apostoliques*, leçons 16e et 17e.

épiscopale, dont nous venons de justifier l'existence et les droits, composait-elle à elle seule la souveraineté spirituelle? Telle sera le grave sujet que nous traiterons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE V.

LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE ET LE SOUVERAIN PONTIFICAT.

SOMMAIRE. — I. L'Église de Jésus-Christ ne peut être ni une collection de petites républiques aristocratiques, ni une pure aristocratie souveraine. — II. La primauté de saint Pierre établie par l'Évangile et par la tradition. — III. Elle passe à ses successeurs, les évêques de Rome. — IV. Preuves de l'existence de la primauté du Pontife romain dans les trois premiers siècles. — V. Conclusion du chapitre.

I. L'Église ne peut pas être une pure aristocratie.

Un gouvernement purement aristocratique pouvait-il convenir à la société que le Sauveur était venu fonder sur la terre?

La société spirituelle n'existe que par des croyances et des sentiments communs; elle est essentiellement une harmonie des pensées et des cœurs. Principe générateur et essence de la société spirituelle, l'unité est aussi sa fin. Elle veut la faire régner sur la terre, puisqu'elle tend à unir tous les hommes par la même vérité, par le même amour.

Aussi l'Évangile est-il essentiellement le livre de l'unité. Toutes les comparaisons que le divin Maître emploie pour nous représenter la société qu'il vient fonder, nous donnent l'idée de la plus parfaite unité.

Cette société est un *grand arbre* qui nous présente l'image d'une unité naturelle [1]. Elle est un *royaume*, une *cité* fondés sur l'unité politique [2]. Elle est une *demeure* qui abrite sous le même toit tous ses habitants [3]. Elle est un *filet* qui recueille tous les élus [4]. Elle est un *bercail* qui renferme toutes les brebis fidèles sous la houlette d'un *seul pasteur* [5].

Fidèle interprète de la pensée de son Maître, saint Paul nous décrit la société spirituelle comme un édifice dont toutes les parties conspirent à une même fin ; et c'est lui qui pose la grande loi de l'unité chrétienne : *Unus Deus, una fides, unum baptisma* [6].

Ces paroles nous font assez comprendre que l'unité qui doit régner dans l'Église n'est pas une simple union des cœurs par la charité, mais qu'elle est assise sur la base profonde d'une même doctrine et d'un même culte. Aussi le Seigneur, pour réaliser l'unité des cœurs, établit d'abord l'unité des intelligences, et révèle des dogmes qui doivent être la règle de tous les esprits. Le maintien et la conservation de cette unité des esprits et des cœurs exigent nécessairement une unité d'enseignement et une unité de gouvernement. Sans l'unité de l'enseignement, que deviendrait l'unité de doctrine? Sans l'unité de gouvernement, point de lois communes; et les mœurs

[1] MATTH., XIII, 32.
[2] LUC., X, 9; XVII, 21. MATTH., V, 14.
[3] JOAN., XIV, 2. I Tim., III, 15.
[4] MATTH., XIII, 47.
[5] JOAN., X, 16.
[6] Eph., IV.

sépareront ceux qu'une même foi voudrait unir.

L'idée de l'unité de l'enseignement et du gouvernement, sans laquelle il n'y a pas d'unité spirituelle, conduit à celle d'un pouvoir central et universel dans la société chrétienne. C'est ce pouvoir central qui maintiendra l'unité de l'enseignement et donnera des lois uniformes.

Il faut maintenant examiner si l'aristocratie épiscopale, dans le cas où on la supposerait seule et constituant à elle seule la souveraineté spirituelle, pourrait fournir ce pouvoir central et unitaire dont la nécessité est évidente.

Il est incontestable que la puissance épiscopale est égale dans tous les évêques; que les évêques, de droit divin, sont égaux entre eux. Il faut en conclure, si le gouvernement de l'Église est purement épiscopal, que chaque évêque est indépendant de tous les autres, et forme avec son troupeau une Église souveraine.

Nous aurions donc autant d'Églises que de diocèses, et le Christianisme nous présenterait un ensemble de petites républiques aristocratiques.

Il faut en convenir, ce morcellement ne reproduit guère cette haute et parfaite unité que le Christ a aimée, qu'il a enseignée, qu'il a voulu fonder. On dira que les Églises indépendantes seront unies par les liens de la vérité et de la charité. Fort bien. Mais si les causes infinies de division que l'homme porte en lui-même engendrent des dissensions éclatantes, si on dispute sur la doctrine, si on conteste les lois, où sera le remède?

On répondra que les évêques se réuniront en conciles, et que dans ces assemblées, après de mûres délibérations, ils proclameront la vraie doctrine et décréteront les lois nécessaires au maintien de l'ordre et de l'unité.

Certes, ce n'est pas nous qui déprécierons les conciles, qui en contesterons l'utilité et la nécessité; on le verra dans la suite de cet ouvrage. Mais ces conciles ne peuvent se réunir que par l'initiative d'un pouvoir central et universel, possédant le droit de les convoquer et de les présider.

Un pouvoir central et universel est donc un élément essentiel de la constitution de l'Église, et s'il est une partie essentielle de cette constitution, il doit être divin comme elle.

Mais pour être capable de conserver l'unité et la société religieuse, les fonctions de ce pouvoir central et universel ne doivent pas se borner à convoquer et à présider les réunions épiscopales.

Les assemblées générales des évêques n'étant pas toujours d'une exécution facile, seront plus ou moins rares. Quoiqu'elles puissent devenir périodiques, elles ne seront jamais permanentes, mais passagères et intermittentes.

Or, dans des assemblées passagères et intermittentes, même dans l'hypothèse de leur périodicité régulière, il est impossible de trouver ce pouvoir toujours présent et agissant, nécessaire à la vie et à la conservation de toute société. Le pouvoir souverain doit toujours veiller sur les intérêts sociaux, toujours

combattre le mal, toujours favoriser le bien, toujours agir ; et le pouvoir spirituel, dans la société spirituelle, ne peut se soustraire à aucune de ces nécessités.

Les fonctions de ce pouvoir ne peuvent donc être bornées à la convocation et à la présidence des assemblées ecclésiastiques. Il doit nécessairement avoir d'autres attributs, et nous voyons nécessairement naître ici l'idée d'un pouvoir monarchique.

Reconnaissons donc que si le gouvernement de l'Église était purement aristocratique, s'il était une pure aristocratie, il lui manquerait un élément de développement et de conservation. Le pouvoir spirituel ne fonctionnerait pas toujours avec facilité, avec opportunité, avec efficacité. L'Église serait souvent désarmée contre l'erreur, contre le mal. Elle ne pourrait remplir sa mission de vérité et d'unité.

Cette lacune de la constitution de l'Église ne pourrait être comblée que par des combinaisons humaines, qui, par cela seul qu'elles seraient humaines, n'offriraient que fragilité et impuissance.

Or, si tels sont les inconvénients d'une constitution purement aristocratique du pouvoir spirituel, concluons sans hésiter que la sagesse divine n'a pu donner à son Église une constitution pareille. Cherchons donc la véritable institution du Seigneur.

II. La primauté de saint Pierre établie par l'Evangile et par la tradition.

Nous avons raconté l'origine divine de l'apostolat. Avec cette grande pensée d'unité qui était toute l'âme du Christ, il est facile de concevoir qu'il a dû établir un chef du collége apostolique. Un jour Jésus interrogeait ses disciples sur l'opinion que les

hommes se faisaient de sa personne. Après avoir écouté leur réponse, il leur demande à eux-mêmes de manifester leur propre croyance. Moment solennel, moment de la profession de foi de celui qui va être établi la pierre fondamentale de l'édifice que le Christ vient bâtir à la gloire de Dieu! Pierre prend la parole et dit : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Jésus lui répondit : « Tu es heureux, Simon fils de Jean, parce que ce n'est point la chair et le sang qui t'ont révélé ceci, mais mon Père qui est dans les cieux. Et moi aussi je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Et je te donnerai les clefs du royaume du ciel, et tout ce que tu lieras sur la terre sera aussi lié au ciel, et tout ce que tu délieras sur la terre sera aussi délié au ciel [1]. » .

La veille de sa Passion, le Sauveur, après avoir prédit la chute et la conversion de Pierre, après lui avoir annoncé qu'il avait prié pour sa persévérance dans la foi, lui commande de « confirmer ses frères dans la foi [2] ».

[1] Tu es Christus, filius Dei vivi. Respondens autem Jesus, dicit ei : « Beatus es, Simon Bar-Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cœlis est. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni cœlorum; et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis. » MATTH., XVI, 16, 17, 18, 19.

[2] Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos. LUC., XXII, 32.

Enfin, peu de temps avant de quitter la terre, le Seigneur demanda à Pierre une triple protestation d'amour et de dévouement, et confirmant tous les priviléges qu'il lui avait déjà donnés, il lui dit : « Pais mes agneaux, pais mes brebis[1]. » Et par ces mots il désignait tout le troupeau des fidèles.

Les paroles divines que nous venons de rapporter, et les circonstances solennelles où elles ont été prononcées, révèlent un grand dessein de la part du Seigneur. Le droit de paître tout le troupeau accordé à Pierre, le devoir de confirmer ses frères dans la foi qui lui est imposée, la puissance de lier et de délier qui lui est donnée dans le symbole des clefs, le glorieux privilége d'être le fondement de l'édifice sacré, tout annonce que le Seigneur a voulu concéder à Pierre une primauté sur toute son Église, une juridiction universelle, une puissance souveraine.

Aussi, quoique Pierre ne soit pas le plus ancien des Apôtres, il sera toujours nommé le premier. C'est lui qui le premier annoncera Jésus-Christ aux Juifs et aux païens, c'est lui qui présidera la première assemblée délibérative des Apôtres et des anciens.

Cette primauté de Pierre, enseignée dans l'Évangile, se retrouve dans la tradition; et nous avons pour témoins de cette primauté Origène, Tertullien, saint Cyprien, Eusèbe, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Cyrille de Jérusalem, saint Chrysostome, saint Am-

[1] JOAN., XXI, 15, 16, 17.

broise, saint Augustin, saint Léon. Nous ne croyons pas nécessaire de rapporter ici des passages qui se trouvent dans presque toutes les théologies[1]; bornons-nous à en citer quelques-uns.

Écoutons d'abord Origène, qui appelle saint Pierre « le chef suprême des Apôtres[2] ». Il enseigne expressément que « le soin suprême du troupeau a été confié à saint Pierre, et que l'Église est fondée sur lui, comme sur un rocher solide[3]. »

Eusèbe tient le même langage qu'Origène, et il nous dit « que saint Pierre a été le plus fort et le plus grand des Apôtres, et que, par le mérite de sa vertu, il a été le prince et le patron de tous les autres[4]. »

Saint Basile célèbre le bonheur de ce Pierre « qui a été mis à la tête de tous les disciples, qui seul a reçu des priviléges plus grands que ceux accordés aux autres; qui a été déclaré heureux, et qui a reçu les clefs du royaume des cieux[5]. »

Saint Grégoire de Nazianze, rappelant la nécessité de l'ordre en toutes choses, cite pour exemple le col-

[1] Voyez en particulier BELLARMIN, *De summo Pontifice,* lib. I, cap. XXV.

[2] Est et dicitur vertex omnium. *Hom.* 2, *De diversis*, t. II.

[3] Cum summa rerum de pascendis ovibus Petro traderetur, et super ipsum, velut super petram, fundaretur Ecclesia. *In Epist. ad Rom.*, cap. VI, t. II.

[4] Fortissimum et maximum inter Apostolos, et virtutis merito reliquorum omnium principem ac patronum. *Hist.*, lib. II, cap. XIV.

[5] Beatus ille Petrus, omnibus discipulis prælatus, cui soli majora data quam aliis sunt testimonia, qui prædicatus est beatus, cui claves regni cœlorum concredita sunt. *Proœm. De judicio Dei,* n° 2, t. III.

lége apostolique, qui avait un chef : « Voyez, dit-il, comment parmi les disciples du Christ, tous grands, tous nobles, tous dignes de l'élection, Pierre seul reçoit un nom significatif, et devient par sa foi le fondement de l'Église [1]. »

Saint Chrysostome remarque « qu'un pêcheur et un homme vulgaire a été fait pasteur et chef de l'Église [2]. »

Les Latins sont d'accord avec les Grecs sur la primauté de saint Pierre.

Tertullien ne veut pas « que saint Pierre ait rien ignoré, puisqu'il a été appelé le fondement de l'Église, puisqu'il a reçu les clefs du royaume des cieux [3]. »

Saint Cyprien nous représente Pierre « comme le fondement de l'Église, parlant pour tous et répondant au nom de l'Église [4]. »

Saint Ambroise nous dit que « Pierre, à cause de sa confession, est mis à la tête de tous [5]. »

Enfin, saint Augustin nous enseigne « que Pierre a été le premier des Apôtres, qu'il a été le type de l'Église unique, et qu'il a répondu pour tous [6]. »

[1] Vides quemadmodum ex Christi discipulis, magnis utique omnibus et excelsis atque electione dignis, hic petra vocetur, atque Ecclesiæ fundamenta in fidem suam accipiat. *Oratio* 32, t. II.

[2] Ecclesiæ Pastor et caput est homo piscator et ignobilis. *Hom.* 2 in Matth.

[3] Latuit ergo aliquid Petrum, ædificandæ Ecclesiæ petram dictam, claves regni cœlorum consecutum? *De præscript.*, cap. XXII.

[4] Petrus super quem ædificata ab eodem Domino fuerat Ecclesia, unus pro omnibus loquens et Ecclesiæ nomine respondens. *Epist.* 55

[5] Quia solus profitetur, omnibus antefertur. *In caput ultimum S. Lucæ*, lib. X, t. IV.

[6] Petrum apostolum Ecclesiæ unicæ typum... Petrus in aposto-

La tradition ecclésiastique, comme l'Évangile lui-même, atteste donc la primauté de saint Pierre. Nous ne nions pas cependant que les Pères n'aient donné des interprétations diverses du célèbre passage : *Tu es Petrus*. Mais ces diverses interprétations n'excluent pas l'application de ces paroles à la personne même de Pierre, application d'ailleurs faite par plusieurs Pères. Nous ne nions pas non plus que les Pères, tout en enseignant la primauté de saint Pierre, n'aient affirmé aussi l'égalité de tous les Apôtres entre eux et avec saint Pierre. Cette apparente contradiction se concilie quand on considère que les Apôtres étaient à la fois égaux et inégaux entre eux : égaux par la puissance de l'ordre, inégaux par la juridiction.

Personne n'ignore que saint Pierre, après avoir parcouru l'Asie et établi son siége à Antioche, le transporta à Rome, et que ce fut dans cette capitale du monde qu'il scella de son sang la foi qu'il avait prêchée. Nous ne perdrons pas le temps à prouver que saint Pierre a été évêque de Rome et qu'il y a souffert le martyre. Ces faits historiques ne sont plus aujourd'hui contestés par la science sérieuse et honnête.

III. La primauté de saint Pierre passe à ses successeurs les évêques de Rome.

La question qui s'offre maintenant est celle de savoir si saint Pierre a laissé des successeurs de sa primauté. Il serait étrange qu'il en fût autrement. Si les Apôtres ont eu des successeurs d'une partie de

lorum ordine primus... Sæpe unus respondet pro omnibus. *Sermo* 76, *De verbis Domini*, t. V.

leur puissance dans les évêques, saint Pierre aussi a dû avoir des successeurs de sa primauté dans un chef de l'épiscopat. Quoi! un chef aurait été jugé par le Sauveur nécessaire au collége apostolique, et il ne le serait pas aux successeurs des Apôtres! On ne peut admettre une pareille anomalie. L'évêque de Rome, successeur de saint Pierre dans son épiscopat, le sera aussi naturellement et nécessairement dans sa primauté; et le Pontife romain sera, de droit divin, le chef des évêques, comme saint Pierre a été le chef des Apôtres.

La primauté de l'évêque de Rome sur l'Église devient un fait si éclatant dès les quatrième et cinquième siècles, que ses adversaires, protestants et rationalistes, sont forcés de reconnaître son existence à cette époque. Ce sont les trois premiers siècles qu'ils nous contestent, en prétendant que, dans cette première antiquité, la primauté de l'évêque de Rome n'était pas reconnue, ou se réduisait au rôle le plus insignifiant. Toute la controverse se renferme donc dans les trois premiers siècles. La Papauté y fait-elle sentir son action? s'y montre-t-elle avec la primauté et l'universalité de sa juridiction?

Quelques faits et les témoignages des plus anciens écrivains répondront à ces importantes questions.

IV. La primauté romaine dans les trois premiers siècles.

Le premier fait où nous trouvons la prééminence de l'Église romaine et le premier exercice peut-être de la primauté pontificale, est la lettre du pape saint Clément à l'Église de Corinthe. Clément avait été disciple de saint Paul, ensuite de saint Pierre, et il

fut le second successeur de cet apôtre dans la chaire première. Nous touchons donc encore aux origines, nous respirons encore l'atmosphère apostolique.

Vers l'an 68, il s'était élevé des factions dans l'Église de Corinthe, une injuste cabale avait fait déposer quelques prêtres. Ceux-ci, et l'Église de Corinthe avec eux, s'adressèrent à l'Église romaine, pour lui demander les conseils propres à ramener la paix au milieu d'eux.

Ce recours de l'Église de Corinthe à l'Église romaine, préférablement aux autres Églises apostoliques dont celle de Corinthe était environnée, est bien significatif. Pourquoi les Corinthiens ne se sont-ils pas adressés à Éphèse, à Antioche? Pourquoi ce recours à Rome? Comment l'expliquera-t-on, sinon par la persuasion générale de la prééminence du siége de saint Pierre?

Lorsque la lettre des Corinthiens arriva à Rome, la persécution y sévissait avec fureur, et l'Empire tout entier était agité par les troubles qui suivirent la mort de Néron. L'Église romaine ne put pas s'occuper d'abord de l'affaire des Corinthiens; mais dès que la paix eut été rétablie sous Vespasien, le pape saint Clément, vers l'an 70, leur fit réponse, et leur adressa une lettre bien propre à pacifier les esprits, et si digne de vénération qu'on la lisait encore à Corinthe plus de soixante-dix ans après [1].

Le second fait est l'excommunication, ou du moins

[1] Patrum apostolicorum opera, CLEMENTIS *Epist. ad Corinth.*

la menace d'excommunication lancée par le pape saint Victor contre les évêques de l'Asie Mineure qui célébraient la fête de Pâques le même jour que les Juifs. Cette question de la Pâque remplit presque tout le second siècle de l'ère chrétienne. Les Églises d'Asie, suivant une ancienne tradition, voulaient que la Pâque fût célébrée le même jour où il avait été commandé aux Juifs d'immoler l'agneau pascal, c'est-à-dire le quatorzième de la lune du mois judaïque de nisan, en quelque jour de la semaine qu'il se rencontrât. Les autres Églises du monde entier gardaient la coutume qu'elles tenaient de la tradition apostolique, et célébraient la Pâque le jour même de la résurrection du Sauveur, c'est-à-dire le dimanche. Cette question, qui paraît d'abord assez insignifiante, avait cependant une haute portée. Car il s'agissait de savoir si le Christianisme serait pleinement affranchi du joug des observances judaïques, ou si la liberté de la grâce serait encore esclave de la loi. A cette époque il y avait beaucoup de chrétiens *judaïsants*, de chrétiens qui voulaient joindre à l'Évangile les pratiques de la loi mosaïque. Ces faux disciples regardaient comme une impiété de célébrer la Pâque un autre jour que les Juifs. Sans doute les Églises d'Asie ne tombaient pas toutes dans cette erreur. En célébrant la Pâque le quatorzième jour de la lune de nisan, elles prétendaient seulement rester fidèles à un ancien usage, qui provenait, disaient-elle, de l'apôtre saint Jean. Mais une défense trop vive de leur tradition les mettait sur

une pente glissante; et si elles n'adoptèrent pas l'erreur des judaïsants, elles semblent l'avoir favorisée. Il y avait à Rome, sous le pontificat de Victor, de ces faux chrétiens, à la tête desquels se trouvait le prêtre Blastus, et ils firent un schisme. Victor voyait le mal croître sous ses yeux; et comme le grand prétexte de ces judaïsants était la célébration de la Pâque, ce pape voulut ramener à l'uniformité, sur ce point, toutes les Églises du monde. Il fit donc tenir des conciles à Rome et en Italie. Il y en eut aussi dans les Gaules, en Grèce, en Palestine, dans l'Assyrie, dans le Pont, en Égypte. Tous ces conciles déclarèrent que la Pâque devait être célébrée le dimanche. Les Églises seules de l'Asie Mineure furent d'un avis contraire et s'obstinèrent à retenir leur usage. Alors le pape Victor résolut de les séparer de l'union commune. Mais il fut adouci par l'entremise de saint Irénée, qui lui écrivit à ce sujet, et la paix fut rétablie entre Victor et les évêques d'Asie. Saint Irénée était bien loin de contester le droit pontifical, seulement il conseillait au Pape de ne pas en user, dans l'intérêt de la paix [1].

Le fait que nous venons de raconter est une preuve solide de la juridiction de l'évêque de Rome sur l'Église universelle. En vertu de quel autre droit Victor aurait-il pu excommunier les évêques d'Asie ou les menacer d'excommunication? Et il faut bien remarquer que les évêques d'Asie qui n'adhérèrent pas au décret du Pape ne niaient point le droit pon-

[1] Euseb. *Hist. eccles.*, lib. v, cap. xxii, xxiii et xxiv.

tifical. Ils contestaient seulement la légitimité de son application.

Vers le milieu du troisième siècle, l'autorité pontificale se manifesta encore d'une manière bien éclatante dans la controverse suscitée touchant le baptême des hérétiques.

Le pape saint Étienne ordonna à saint Cyprien de Carthage et aux Églises d'Afrique, à saint Firmilien de Césarée et à une grande partie des Églises de l'Asie, de se conformer à la tradition la plus ancienne et la plus générale, qui ne permettait pas de réitérer le baptême donné par les hérétiques dans la forme légitime; et il excommunia ou menaça d'excommunication les évêques qui refusaient d'abandonner la pratique contraire. La juridiction universelle du Siége apostolique pouvait-elle s'affirmer d'une manière plus énergique [1] ?

Le décret pontifical, il est vrai, rencontra une vive opposition chez ces évêques. Il leur semblait que chaque Église devait conserver sa pratique, et qu'une diversité d'usage, en pareille matière, n'était pas une raison pour rompre la paix et l'unité. La conduite du pape saint Étienne, qui cependant était

[1] Præcepit (Stephanus) nihil aliud innovari nisi quod traditum est. . . . ut reversis ab hæresi manus imponatur ad pœnitentiam. (*Decretum Stephani Papæ*, apud CYPRIANUM, *Epist.* 74.) Stephanus antea scripserat epistolam de Heleno, de Firmiliano, de omnibus episcopis, qui erant ex Cilicia, et Cappadocia, et Galatia et ex omnibus gentibus, quæ erant finitimæ, quod neque cum illis quidem ob eam causam omnino communicare vellet. EUSEB. *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. IV.

entièrement conforme aux règles ecclésiastiques, leur parut un abus intolérable d'autorité [1]. Ils ne se soumirent pas à sa décision. Mais, en refusant leur soumission, ils ne niaient pas la primauté romaine. Saint Cyprien, par sa grande doctrine sur l'unité intérieure et extérieure de l'Église, et en faisant résider le principe de cette unité dans l'Église romaine, avait établi les droits de cette Église. Que serait, dans une société quelconque, une force destinée à maintenir l'unité, et qui n'aurait aucun moyen de la conserver? Aussi le grand docteur ne s'était pas contenté d'établir dogmatiquement l'autorité de l'Église romaine. Il l'avait reconnue par des actes publics, lorsqu'il invita le pape saint Étienne à user de sa puissance apostolique pour excommunier Marcien, d'Arles, et donner un successeur à cet évêque indigne [2].

C'est d'après les maximes et la conduite générale de saint Cyprien qu'il faut apprécier les paroles qu'il prononça, dans son dernier concile, au moment où la dispute était le plus échauffée, et où il venait de recevoir le décret de saint Étienne. S'adressant aux évêques qui l'entouraient : « Que chacun de nous donne son avis, dit-il, sans juger personne, ou séparer de la communion celui qui serait d'un autre sentiment. Car aucun de nous ne s'établit évêque des évêques, et ne réduit ses collègues à lui obéir par une terreur tyrannique, puisque tout évêque a une pleine liberté de sa volonté et une entière puissance;

[1] Cypriani *Epist.* 73 et 74.

[2] Cypriani *Opera, De unitate Ecclesiæ; Epist.* 67.

et comme il ne peut être jugé par un autre, il ne peut aussi juger personne; et nous attendons tous le jugement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui seul a la puissance de nous établir pour gouverner son Église et de juger nos actes[1]. »

Les protestants ont voulu voir dans ces paroles la rétractation de la doctrine de saint Cyprien sur l'unité de l'Église, et la négation de la primauté romaine. Prises isolément, elles formeraient une difficulté considérable. Mais quand on les rapproche des maximes et de la conduite antérieures de saint Cyprien, elles doivent recevoir une interprétation digne du grand caractère et de la vertu de l'évêque de Carthage. Saint Cyprien ne peut pas nier ici, sans tomber en contradiction avec lui-même, une autorité dont il a reconnu ailleurs la nécessité et les droits. Il se borne à dire que dans le concile qu'il préside il n'y a pas *un évêque des évêques;* et que pour les questions libres chaque évêque n'a d'autre juge que Dieu. Ces paroles renferment sans doute un blâme amer contre la conduite du pape saint Étienne, mais elles n'impliquent pas la négation de sa primauté; et si saint Cyprien

[1] Superest ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus, proferamus : neminem judicantes, aut a jure communionis aliquem, si diversum senserit, amoventes. Neque enim quisquam nostrum episcopum se esse episcoporum constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus, pro licentia libertatis et potestatis suæ, arbitrium proprium, tamque judicari ab alio non possit, quam nec ipse potest alterum judicare. Sed expectemus un versi judicium Domini nostri Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et præponendi nos in Ecclesiæ suæ gubernatione, et de actu nostro judicandi *Concil. Carthaginiense,* apud CYPRIANUM, *De hæreticis baptizandis.*

excéda dans la défense de son opinion, cette faute fut bientôt expiée par le martyre. « S'il eut quelques torts à se reprocher, dit saint Augustin, ces torts furent glorieusement expiés sous la hache du martyre [1]. »

On ne prouvera jamais aussi que saint Firmilien ait nié la primauté romaine.

La dernière moitié du troisième siècle nous fournit encore un fait où se montre cette primauté. Vers l'an 257, le second évêque du monde, un des trois grands métropolitains, Denys d'Alexandrie, est accusé devant le pape saint Denys d'une grave erreur contre la foi. On prétend qu'il trouble l'Église en enseignant que le Fils de Dieu est d'une autre nature que son Père. Le Pape assemble à Rome un concile qui blâme la doctrine attribuée à l'évêque d'Alexandrie; ensuite il lui écrit pour lui demander d'éclaircir les points de doctrine sur lesquels porte l'accusation.

Que fera le métropolitain de l'Égypte? Déclinera-t-il la compétence du tribunal devant lequel il est cité? Proclamera-t-il qu'il est l'égal de l'évêque de Rome, et qu'il n'a point à lui rendre compte de sa conduite? Non. Le métropolitain d'Alexandrie écrira son apologie, et l'enverra au Pape pour justifier sa doctrine. Elle fut reconnue irréprochable, et Denys conserva son siége [2].

[1] Si quid ab eo peccatum fuit ac purgandum, gloriosa martyrii falce purgatum est. *Epist.* 108, alias 255.

[2] Athanasii *Opera*, *De sententia Dionysii.*

Tels sont les faits qui attestent, pour tout homme impartial, la primauté du Pontife romain et l'exercice de sa juridiction universelle pendant les trois premiers siècles.

Ces faits vont recevoir une confirmation nouvelle par la doctrine des plus anciens écrivains ecclésiastiques.

Consultons d'abord saint Irénée. L'Église romaine est pour lui, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la plus ancienne, la plus grande; elle a été fondée par les apôtres saint Pierre et saint Paul, et elle possède la succession et la foi apostoliques. A ce témoignage, le saint docteur ajoute des paroles qu'on ne saurait trop peser : « A cause de sa principauté supérieure, il est nécessaire que toutes les autres Églises s'accordent avec elle, et elle conserve pure et immaculée la tradition apostolique [1]. »

Remarquons que quelque sens que l'on attache au mot latin *convenire,* qui est dans le texte cité, il est impossible de ne pas y voir la nécessité de l'union de tous les fidèles avec l'Église romaine. Mais la nécessité de cette union reposant, d'après saint Irénée, sur une supériorité de puissance attribuée à l'Église romaine, il s'ensuit rigoureusement que cette Église est la première des Églises, son pasteur, le chef de l'épiscopat, et que la foi reste pure

[1] Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem, necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quæ est ab Apostolis traditio. IRENÆI *Opera*, *Adversus hæreses,* lib. III, cap. III.

et inaltérable dans ce centre d'autorité et d'activité.

Tertullien rend à cette Église un témoignage non moins précieux que celui de saint Irénée, lorsqu'il donne à l'évêque de Rome le titre de *souverain pontife* et d'*évêque des évêques*. Ce témoignage est d'autant plus digne d'attention que Tertullien, lorsqu'il parlait ainsi, se trouvait déjà engagé dans la voie du schisme[1].

Il est temps de mettre sous les yeux du lecteur le texte célèbre de saint Cyprien, ce texte que nous avons déjà invoqué pour justifier ce grand homme.

Le Seigneur dit à Pierre : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume du ciel. Ce que tu lieras sur la terre sera lié au ciel, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel.... Pais mes brebis, » dit-il encore au même Apôtre après sa résurrection. C'est sur un seul qu'il bâtit son Église, à un seul il confie le soin de paître les brebis. Il est bien vrai qu'après sa résurrection, il confère à tous ses Apôtres une égale puissance : « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie, recevez le Saint-Esprit.

[1] Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium; Pontifex scilicet maximus, quod est, episcopus episcoporum, edicit : Ego et mœchiæ, et fornicationis delicta, pœnitentiæ functis dimitto. O edictum cui adscribi non poterit bonum factum! Et ubi proponetur liberalitas ista? Ibidem, opinor, in ipsis libidinum januis, sub ipsis libidinum titulis. Illic legenda est venia, quo cum spe ejus intrabitur. Sed hoc in Ecclesia legitur, et in Ecclesia pronuntiatur, et virgo est. Absit, absit a sponsa Christi, tale præconium! *De pudicitia*, cap. I.

Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus. » Toutefois, pour manifester le mystère de l'unité, il établit une seule chaire, et il voulut, par son autorité divine, que l'origine de cette unité commençât par un seul. Sans doute les autres Apôtres étaient ce que fut Pierre, ses égaux en honneur, élevés à la même puissance; mais l'unité est le point de départ, et la primauté est donnée à Pierre pour montrer qu'il n'y a qu'une Église de Jésus-Christ et une seule chaire [1].

Nous n'ignorons pas que la phrase du texte latin : *Primatus Petro datur*, etc..., ne se lit pas dans un certain nombre de manuscrits. Mais, outre qu'elle existe dans plusieurs des plus anciens, elle exprime

[1] Loquitur Dominus ad Petrum : Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus, et super istam petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferorum non vincent eam. Et tibi dabo claves regni cœlorum, et quæ ligaveris super terram, erunt ligata et in cœlis; et quæ umque solveris super terram, erunt soluta et in cœlis. Et iterum eidem post resurrectionem suam dicit : Pasce oves meas. Super illum unum ædificat Ecclesiam suam, et illi pascendas mandat oves suas. Et quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat : Sicut misit me Pater, et ego mitto vos, accipite Spiritum. Si cui remiseritis peccata, remittentur illi : si cui tenueritis, tenebuntur : tamen ut uni atem manifestaret, unam cathedram constituit, et unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et cæteri Apostoli quod fuit Petrus, pari consortio præditi et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur. Primatus Petro datur, ut una Christi Ecclesia et cathedra una monstretur. Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur qui ab Apostolis omnibus unanimi consensione pascatur. CYPRIANI *Opera, De unitate Ecclesiæ.*

si parfaitement la doctrine du traité de l'Unité, qu'il est impossible de ne pas y reconnaître l'esprit de saint Cyprien. D'ailleurs nous avons d'autres paroles du même auteur, des paroles dont personne ne conteste l'authenticité, qui offrent la même idée. Qu'il suffise de citer comme exemple un passage d'une lettre de saint Cyprien au pape saint Corneille, où il appelle l'Église romaine « la chaire de Pierre, l'Église *principale* d'où émane l'unité du sacerdoce[1] ».

Répétons ici que saint Cyprien ayant compris, avec la profondeur d'esprit qui le caractérise, l'unité chrétienne, ne pouvait pas ne pas reconnaître la nécessité d'un pouvoir central et universel, condition rigoureuse de cette unité.

Il nous semble que les écrivains que nous venons de citer représentent suffisamment la doctrine des trois premiers siècles sur la primauté romaine. Cette doctrine explique et confirme les faits, comme les faits expliquent et confirment la doctrine. Les faits et la doctrine s'appuient et se complètent les uns par les autres, et de cet ensemble résulte une démonstration solide de l'existence de la primauté du siége de Rome dès l'origine du Christianisme.

Cette primauté était-elle, dans la pensée de ceux qui l'exerçaient et dans celle de ceux qui l'acceptaient, une souveraineté indivisible et absolue, impo-

[1] Post ista adhuc insuper pseudoepiscopo sibi ab hæreticis constituto, navigare audent ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est. CYPRIANI *Epistola* 55 *ad Cornelium papam.*

sant à tous ses décrets une obéissance aveugle et illimitée? Les faits que nous avons rapportés pour établir l'existence de cette primauté ne permettent guère de lui donner une pareille extension. Mais nous touchons ici à la question principale, réservée aux livres suivants[1]. Toutefois déjà nous pouvons affirmer que cette primauté possédait, au moins en principe, tous les droits inséparables d'une juridiction pleine et universelle.

Dans les siècles suivants, la primauté romaine, semblable à ces institutions puissantes qui s'accroissent par leur force native, développa tous ses éléments et étendit son influence. Les appels au Saint-Siége devinrent si fréquents, les décrets dogmatiques et disciplinaires des Papes si nombreux, leur prépondérance si marquée dans les conciles, qu'il n'est au pouvoir de personne de contester, durant ces siècles, la présence de cette primauté. Tout homme de sens, tout homme qui respecte dans le Christianisme l'œuvre divine, ne verra, dans ces nouvelles manifestations de la puissance pontificale, que la suite naturelle et logique des droits divins qu'elle a possédés dès l'origine de l'Église. A mesure que nous avancerons dans cet ouvrage, nous nous appliquerons avec le plus grand soin à mettre dans tout leur jour tous les priviléges divins du Siége apostolique.

En consultant une logique divine, nous avons re-

[1] Voir en particulier, pour les faits de saint Polycrate et de saint Cyprien, livre II, chapitre II.

connu d'abord que l'existence de la société spirituelle fondée par le Sauveur exigeait comme condition de son unité et de sa durée un pouvoir central et unitaire. Nous avons trouvé dans l'Évangile l'origine de ce pouvoir divin. Nous venons de constater la présence et l'exercice de cette autorité dès la première antiquité, et nous avons entendu les plus grands docteurs de ce premier âge proclamer la nécessité et les droits de la primauté romaine.

Cette primauté d'honneur et de juridiction possédée par un seul et s'exerçant sur tous, forme un vrai pouvoir monarchique à la tête de l'Église; la monarchie pontificale se superpose à l'aristocratie épiscopale et complète la souveraineté spirituelle.

Quelle est la nature de cette monarchie papale, quels sont ses rapports avec l'aristocratie épiscopale, quelle idée faut-il se faire de la souveraineté spirituelle? Grandes et capitales questions, qui seront traitées dans les livres suivants.

CHAPITRE VI.

LES DIVERS DEGRÉS DE LA JURIDICTION ÉPISCOPALE ET LES CONCILES.

SOMMAIRE. — I. Les divers degrés de la juridiction épiscopale.
II. Les conciles.

Nous croyons utile de placer ici quelques notions sommaires sur les divers degrés qui s'établirent de très-bonne heure dans l'épiscopat et sur les conciles, qui ont joué un si grand rôle dans le gouvernement

de l'Église. Ces notions sont nécessaires à la connaissance exacte de sa constitution.

I. Les divers degrés de la juridiction ecclésiastique.

Quoique, sous la primauté du Pontife romain, la puissance épiscopale fût égale dans tous les évêques, on établit, dès les temps les plus reculés, divers degrés dans la juridiction épiscopale. Cette distribution de pouvoirs avait pour but de maintenir l'ordre, la paix, l'unité dans l'Église, d'en faciliter le gouvernement. Elle naquit de la force des choses et des besoins spirituels de la société chrétienne. Les trois Églises fondées directement ou indirectement par saint Pierre, Antioche, Rome, Alexandrie, obtinrent, dès l'origine, des droits et des priviléges spéciaux, reconnus par le concile de Nicée. Ces grands évêques échangèrent plus tard leur titre primitif de métropolitains pour ceux d'archevêques et de patriarches. La juridiction patriarcale des deux grandes villes qui étaient avec Rome les capitales du monde, fut regardée par les écrivains ecclésiastiques comme une émanation ou une imitation de la primauté de saint Pierre. A côté des trois grands patriarcats primitifs, auxquels fut adjoint plus tard celui de Jérusalem, se trouvaient les petits patriarcats ou exarchats, qui aussi remontaient ou croyaient remonter à une origine apostolique. Au sein de ces patriarcats se formèrent, dès la première antiquité, et généralement selon les divisions des provinces romaines, les diverses métropoles, qui renfermaient chacune un certain nombre de diocèses.

La juridiction universelle du Pontife romain ne

connaissant aucune limite de lieu; les juridictions patriarcales s'étendant à de vastes régions; les juridictions métropolitaines embrassant des provinces entières; enfin la juridiction épiscopale, bornée à un diocèse particulier, formaient par leur ensemble une organisation aussi simple que puissante, et répondaient parfaitement aux besoins et aux fins de la société spirituelle [1].

II. L
concil

Une des principales fonctions des métropolitains, grands et petits, était d'assembler et de présider les conciles provinciaux et nationaux, où se traitaient généralement les affaires de l'Église, et qui formaient une partie essentielle de son gouvernement. Ces assemblées épiscopales commencèrent en Asie vers le milieu du second siècle, et furent très-nombreuses à l'occasion des discussions sur la célébration de la fête de Pâques et sur le baptême des hérétiques. Dans ces réunions, on terminait les controverses en établissant les règles de la foi, des mœurs, de la discipline, et souvent aussi on jugeait les causes des clercs [2].

Quelques écrivains ont voulu rapporter l'origine de ces assemblées ecclésiastiques à une imitation des institutions fédératives de la Grèce [3]. Ils se sont appuyés de l'autorité de Tertullien, qui fait commencer en ce pays la tenue des conciles [4]. Mais, sans

[1] Sur la formation des divers degrés de la juridiction épiscopale, voir THOMASSIN, *Discipline ecclésiastique*, t. I et II.

[2] Voyez DUGUET, *Confér.*, t. II, p. 327.

[3] MOSHEIM, BLONDEL.

[4] *De jejunio*, cap. XIII.

nier absolument l'influence qu'ont pu exercer les institutions libres des Grecs sur l'introduction des conciles dans l'Église, il est plus naturel et plus vrai d'attribuer l'origine de ces assemblées à la nature des choses, à l'exemple des Apôtres, à l'esprit même du Christianisme.

L'esprit du Christianisme est essentiellement un esprit de modestie et de conseil, un esprit de paix et d'union. Rien donc n'était plus conforme à cet esprit que ces réunions d'évêques. Elles offraient le moyen d'éclaircir les doutes, de combattre les erreurs, de juger les différends, de porter les lois nécessaires au maintien de l'ordre et de l'unité dans l'Église. D'ailleurs la tradition générale ayant toujours été la règle de la foi et des mœurs, quel moyen plus simple de constater cette tradition que de convoquer et de réunir les chefs et les représentants des différentes Églises? Les conciles ont donc été une pure émanation de l'esprit et de l'essence même du Christianisme.

Par la force même des choses, il devait naître plusieurs sortes d'assemblées ecclésiastiques : celle du diocèse ou le concile diocésain, celle de la province ou le concile provincial, celle de la nation ou le concile national, et enfin celle de toute l'Église ou le concile général.

On trouvera sur cette matière si importante des éclaircissements et des développements à la fin du second volume. Il suffit pour le moment d'avoir donné ici les notions indispensables à l'intelligence de ce qui suivra.

CHAPITRE VII.

LA DÉMOCRATIE DANS L'ÉGLISE OU LE SECOND ORDRE DU SACERDOCE ET LES LAÏQUES.

SOMMAIRE. — I. Tous les théologiens donnent un rang honorable et utile à la démocratie dans l'Église. — II. Droits essentiels : admissibilité de tous les fidèles aux fonctions épiscopales. — III. Priviléges : l'élection dans l'Église ; aperçu historique. — IV. Les prêtres et les laïques dans les conciles ; les jugements ecclésiastiques.

Nous avons établi que le pouvoir spirituel n'appartenait pas à la communauté chrétienne, et que, par conséquent, la démocratie ne pouvait pas réclamer la souveraineté dans l'Église.

Nous avons prouvé aussi que, par la nature des choses comme par l'institution divine, la souveraineté spirituelle résidait dans le corps des premiers pasteurs; et sans avoir encore déterminé les rapports qui existent entre la papauté et l'épiscopat, nous pouvons déjà dire que la souveraineté, dans l'Église, appartient à une monarchie tempérée d'aristocratie.

Mais cette monarchie aristocratique forme-t-elle à elle seule tout le régime ecclésiastique?

1. La démocratie dans l'Église d'après les théologiens

Bellarmin, avec tous les docteurs catholiques, répondent « que le régime ecclésiastique est une monarchie tempérée d'aristocratie et de *démocratie*[1]. »

[1] Jam vero doctores catholici in eo conveniunt omnes ut regimen ecclesiasticum hominibus a Deo commissum, sed illud quidem monarchicum, sed temperatum, ut supra diximus, ex aristocratia et democratia. Id quod præcipue tractant B. THOMAS in *S. contra gentes*, cap. II; Johannes DE TURRECREMATA, lib. II. *De Eccles.*, cap. II, et Nicolaus SANDERUS, in libris *De visibili monarchia Ecclesiæ*. BELLARMIN., *De romano Pontifice*, lib. I, cap. V.

L'élément démocratique entre donc dans la constitution divine de l'Église. Sans être absolue et souveraine, sans être telle que le protestantisme a voulu la faire, la démocratie possède dans l'Église sa place légitime, son rôle honorable et utile. Elle a ses droits et ses priviléges, que nous devons essayer de déterminer.

Les droits découlent de la nature même, de l'esprit du Christianisme, et les fidèles ne peuvent jamais en être dépouillés. Les priviléges proviennent d'une libre concession de l'Église, et peuvent être modifiés selon les temps et les mœurs.

Avant de faire connaître ces droits et ces priviléges, disons ce qu'il faut entendre par la démocratie dans l'Église.

Quoique séparés de la masse des fidèles par le caractère, les pouvoirs et les priviléges que leur confèrent l'ordination sacrée et la mission pastorale, les prêtres cependant sont plus rapprochés du peuple que les évêques. Dans un sens, ils sont peuple par rapport aux premiers pasteurs; et ce peuple chrétien est aussi composé des fidèles laïques. Les clercs du second ordre et les laïques forment donc la démocratie dans l'Église. Chercher les droits de la démocratie, c'est donc chercher les droits des prêtres et des laïques.

Droit ntiel. Le premier de ces droits, le seul essentiel, le seul imprescriptible, c'est l'admissibilité de tout chrétien aux fonctions épiscopales. « La démocratie a sa place dans l'Église, dit Bellarmin, en ce qu'il n'est aucun

chrétien qui ne puisse être appelé à l'épiscopat, s'il est digne de cette charge [1]. »

L'Église, dans le renouvellement de son épiscopat, ne connaît aucun privilége de race, de naissance, de fortune. Elle est toujours restée étrangère à la pensée de renfermer son sacerdoce dans une caste, d'attribuer le gouvernement spirituel à une dynastie de pontifes. Le célibat ecclésiastique écarte à jamais ces inconvénients.

L'Église, dans la distribution de ses dignités, ramène donc les hommes à leur égalité naturelle, n'admet parmi eux d'autre distinction que celle du mérite. Ainsi elle a donné au monde une grande et féconde leçon, qui a fait peu à peu disparaître les inégalités factices, et préparé le règne d'une sage égalité civile et politique.

Avec ce droit essentiel, l'élection des premiers pasteurs par le clergé et par les fidèles a été la part la plus honorable et la plus utile de la démocratie dans la constitution et le gouvernement de l'Église. Mais ici nous ne sommes plus dans la sphère du droit absolu. Le droit électoral et ses modes divers n'ont jamais été qu'une sage concession, qu'un privilége ecclésiastique; ayant leur source dans l'amour du bien qui anime l'Église, et dans les circonstances des temps et des mœurs. Nous allons essayer de caractériser en peu de mots ce droit électoral et ses transformations successives.

III. Priviléges.

L'élection de l'apôtre saint Matthias et celle des

[1] BELLARMIN., *De romano Pontifice*, lib. I, cap. III.

sept premiers diacres prouvent que les Apôtres ont été les vrais fondateurs du système électoral dans l'Église, quoiqu'ils ne se soient pas toujours astreints à le suivre, comme nous l'avons déjà remarqué.

Quelle était la forme des élections épiscopales dans ces temps primitifs ? Les renseignements les plus complets sur un point aussi capital de la discipline ecclésiastique nous sont fournis par saint Cyprien. Le grand évêque de Carthage, il est vrai, écrivait au troisième siècle. Mais il nous avertit que la coutume ecclésiastique qu'il décrit était fondée *sur une tradition divine et apostolique*. Saint Cyprien nous apprend donc que, dans le cas où il fallait pourvoir à une Église vacante, les Évêques voisins ou ceux de la province ecclésiastique se réunissaient dans la ville épiscopale, convoquaient le clergé et le peuple, et leur demandaient de désigner par leur suffrage celui qu'ils regardaient comme le plus digne de la charge pastorale. Quand ce suffrage avait été porté, les évêques, après avoir examiné les titres du candidat, élisaient eux-mêmes, en présence du clergé et du peuple, le nouveau pasteur. Ainsi les peuples rendaient témoignage de la vie et des mœurs de chacun, et les évêques étaient juges et arbitres de l'élection[1].

L'élection ne s'appliquait pas seulement à l'épiscopat. C'est elle aussi qui ouvrait les portes du sanctuaire à tous les autres ministres des autels ; et dans ces élections l'autorité des évêques était encore bien plus prépondérante que dans celle de leurs collègues.

[1] CYPRIANI *Opera, Epist.* 41, 42, 68.

En 367, nous trouvons un canon du concile de Laodicée qui semble restreindre le droit populaire dans les élections [1], mais qui, en réalité, n'avait d'autre but que d'en corriger les abus, puisque nous avons, dans les siècles suivants, les preuves les plus certaines de l'intervention du peuple dans les élections, comme de la prépondérance des évêques [2].

Cette autorité épiscopale se concentrait principalement dans les mains des métropolitains, des primats, des patriarches, à qui appartenait la confirmation des élus. Le Pontife romain étendait sur toute l'Église son droit de juridiction universelle même en matière électorale, puisqu'il confirmait les patriarches dans leur dignité par l'acceptation des lettres de communion qu'ils étaient tenus de lui écrire après leur élection.

Sous l'empire de cette discipline, qui dans les élections ecclésiastiques faisait une part si sage aux fidèles, au clergé, aux évêques, au Souverain Pontife, fleurirent les plus beaux siècles de l'Église; et cette discipline se prolongea, avec des modifications qu'il n'entre pas dans notre plan de faire connaître, jusqu'au treizième siècle. Il est vrai qu'elle eut à subir souvent de graves atteintes; mais elle fut courageusement défendue par les conciles et par les Papes. Les atteintes les plus dangereuses partaient de l'ambition des princes, qui tendaient à se rendre

[1] Turbis non esse permittendum eorum qui in sacerdoti sunt constituendi electionem facere. LABBE, t. II, *Conc. Laod. can.* 13.

[2] Voyez THOMASSIN, *Discipline ecclés.*, t. II.

maîtres des élections. De bonne heure l'Église avait reconnu aux princes, à cause de leur foi, de leur piété, des services qu'ils rendaient à la religion, un droit de présentation ou de confirmation dans les élections épiscopales, qui devait toujours rester libres et se faire par le concours des évêques, du clergé et du peuple fidèle. Les bons princes usèrent de ces droits dans l'intérêt de l'Église et de l'État; les princes ambitieux ou cupides s'en servirent au contraire pour exercer leur domination dans l'Église, au grand détriment de la foi, des mœurs, comme de la liberté et de la dignité des peuples. Au onzième siècle, ces abus de la puissance séculière avaient atteint leur apogée et engendraient des maux incalculables. Une lutte séculaire pour la liberté de l'Église et des chrétiens, une lutte soutenue par le courage héroïque et le dévouement infatigable des plus grands et des plus saints Pontifes, parvint enfin à faire rentrer la puissance séculière dans ses bornes légitimes, et, dans ces bornes, elle pouvait exercer encore une immense influence sur les élections ecclésiastiques.

Pendant que la puissance des princes sur les élections s'accroissait, celle des Souverains Pontifes s'étendait aussi. Mais cette dernière extension était réclamée par l'impérieuse nécessité des circonstances et le bien de l'Église. Nous avons dit que les premiers conciles, sans porter atteinte aux droits essentiels de la primauté pontificale, avait réservé l'institution ou la confirmation des évêques élus aux métropolitains et aux patriarches. Cette discipline

resta presque intacte jusqu'aux neuvième et dixième siècles, et des faits nombreux attestent les efforts sérieux que firent les Papes pour soutenir et conserver les droits des métropolitains. Malgré ces efforts désintéressés, le droit d'institution peu à peu fut dévolu au Siége apostolique. La négligence des métropolitains à exercer leur droit, l'abus qu'ils en faisaient quelquefois, la nécessité de recourir à l'autorité apostolique pour obtenir certaines dispenses, pour mettre fin aux dissensions qui éclataient dans les élections, ou même pour écarter les intrusions violentes, telles furent les principales causes qui préparèrent les voies au changement disciplinaire accompli plus tard.

La marche générale des événements allait donc, du onzième au douzième siècle, à remettre la puissance électorale entre les mains des rois et des Papes. Les Papes cependant ne cédèrent pas facilement à cette impulsion. Ils conservèrent autant qu'ils le purent la liberté électorale; et si l'ancienne discipline, devenue inefficace et cessant d'être en harmonie avec les réalités, dut être changée, elle fut remplacée par une institution qui portait encore un caractère de liberté.

Innocent III et le quatrième concile général de Latran[1] créèrent dans l'Église un corps électoral restreint et confièrent aux chapitres cathédraux les élections des évêques. Le sénat épiscopal fut ainsi sub-

[1] LABBE, *Conc. Later. quartum*, cap. XXIV.

stitué aux évêques comprovinciaux, au clergé et aux fidèles, toutefois sans annuler complétement leur intervention dans les choix épiscopaux [1]. La difficulté de réunir les conciles dans un temps d'anarchie et de violence, la diminution notable du nombre des hommes libres et la grossièreté générale des mœurs sous l'empire du régime féodal, l'importance croissante des chapitres, expliquent et justifient la mesure adoptée par le concile de Latran. Il est évident que cette sainte assemblée sut tenir un juste milieu, le seul milieu possible, et résista au torrent qui semblait vouloir emporter toute l'ancienne discipline.

Mais toutes les choses humaines ont leur caducité. Les chapitres ne se montrèrent pas toujours dignes du haut privilége que leur avait attribué le quatrième concile de Latran. D'un autre côté, la puissance papale sur les élections s'accroissait toujours par l'extension illimitée des *réserves*, tandis que la puissance royale s'élevait de plus en plus sur les ruines de l'aristocratie féodale. Malgré les efforts des conciles de Constance et de Bâle pour soutenir la discipline du concile de Latran, les événements préparaient un nouveau changement. Il fut accompli par les concordats du seizième siècle, qui donnèrent aux princes la nomination des évêques, en réservant au Pape l'institution canonique.

Ce régime, qui règne encore dans la plus grande partie de l'Église, a eu ses avantages et ses inconvé-

[1] Voir Thomassin, *Discipline ecclés.*, t. II.

nients. Ce n'est pas ici le lieu de les signaler. Mais de ce rapide exposé il résulte, ce nous semble, que l'Église a maintenu, autant que les circonstances le lui ont permis, le système électoral pour les dignités sacrées; qu'elle a voulu conserver ainsi une juste part d'influence à la démocratie chrétienne dans la constitution ecclésiastique; et il est permis de penser qu'elle rendrait avec joie ce beau privilége électoral au clergé et au peuple *fidèle*, si les mœurs générales et les conditions politiques se prêtaient à un retour prudent vers les formes sages et saintes de l'ancienne discipline.

IV. Les prêtres et les laïques dans un concile. Justice ecclésiastique

Le second ordre ecclésiastique, qui a joui pendant tant de siècles des beaux priviléges électoraux que nous venons de faire connaître, a toujours possédé un rang et une influence déterminés dans les assemblées conciliaires.

Le concile diocésain ou synode se compose des prêtres que le droit ou la coutume y appellent sous l'autorité de l'évêque. Dans les conciles provinciaux et généraux il y a toujours des prêtres. Leur présence y est même nécessaire, d'après la doctrine ordinaire des théologiens; et le cardinal de la Luzerne n'hésite pas à dire qu'un concile sans prêtres ne serait pas invalide sans doute, puisque les évêques avec le Souverain Pontife ont seuls, de droit divin, le pouvoir législatif et judiciaire, mais qu'il serait *illicite*[1].

Tous les théologiens reconnaissent aussi que les

[1] La Luzerne, *Droit des évêques*, p. 489.

prêtres, dans les conciles, possèdent de droit divin la voix consultative, et qu'ils peuvent jouir de la voix délibérative quand l'Église juge convenable de la leur accorder [1].

Une foule de monuments ecclésiastiques attestent la présence des laïques eux-mêmes dans les conciles. Ils sont aptes à la voix consultative, et l'Église la leur a concédée plusieurs fois [2].

Le respect profond de l'Église pour la dignité humaine, comme son amour de la justice, se manifestent aussi dans les garanties qu'elle a toujours données aux accusés et dans les formes protectrices dont elle a environné les jugements ecclésiastiques.

L'évêque, de droit divin, est seul juge de ses prêtres; mais dès l'origine nous le voyons user de ce pouvoir redoutable avec une grande sagesse et une profonde modestie. Aussitôt que les circonstances du temps le permettent, l'évêque n'exerce plus seul les fonctions judiciaires; il juge en public et avec l'assistance de ses prêtres. Plus tard, en Occident, les jugements des clercs sont réservés aux conciles. Alors le tribunal ecclésiastique est composé d'évêques et offre aux accusés, par la qualité des juges, la plus haute et la plus précieuse garantie. Lorsque la tenue des conciles devint plus difficile, la juridiction contentieuse des évêques fut exercée par délégation et confiée à l'official. L'accusé fut placé sous la protection d'une procédure habilement calculée

[1] La Luzerne, *Droits des évêques*, p. 488 à 498.
[2] *Ibid.*, p. 516 et suiv.

par les Papes jurisconsultes du treizième et du quatorzième siècle pour sauvegarder tous les droits de la défense. Enfin le concile de Trente a donné les plus sages règlements pour assurer la bonne administration de la justice épiscopale.

Les notions qui précèdent nous paraissent suffisantes pour donner une première idée du rang et du rôle de la démocratie dans l'Église. On doit reconnaître que l'Église, sans jamais sacrifier le grand et fondamental principe de la souveraineté divine des premiers pasteurs, s'est montrée jalouse de faire, selon les circonstances des temps et des mœurs, une part honorable et utile à la démocratie.

Les éclaircissements et les développements que demandent les matières si intéressantes que nous venons de toucher dans ce chapitre se trouveront à la fin du second volume de cet ouvrage. Nous les renvoyons en ce lieu, avec ceux qu'exigeait le sujet traité dans le chapitre précédent, pour ne pas différer plus longtemps d'aborder la question capitale de ces deux premiers volumes, celle des rapports de l'épiscopat avec la papauté. La solution de cette question peut seule nous permettre de porter un jugement définitif sur la nature de la constitution de l'Église.

LIVRE DEUXIÈME.

DES RAPPORTS DE L'ÉPISCOPAT AVEC LA PAPAUTÉ.

CHAPITRE Ier.

POSITION DE LA QUESTION.

SOMMAIRE. — I. La question. — II. Charte divine de l'Église catholique. — III. Cette charte doit être interprétée principalement par les actes des conciles généraux. — IV. Ce qu'il faut chercher dans ces actes. — V. Avertissement au lecteur.

I. La question.

Nos précédentes études nous ont amené à reconnaître que le gouvernement de l'Église réside dans le Pape et dans les évêques : dans le Pape, vrai monarque; dans les évêques, formant une véritable aristocratie.

Tous les théologiens orthodoxes enseignent que la monarchie de l'Église est tempérée d'aristocratie. Mais ils sont loin de s'entendre sur la manière de concevoir ce tempérament et d'établir les rapports du Pape avec les évêques.

Ce n'est pas ici le lieu de donner un exposé complet de ces différentes doctrines, qui seront proposées et discutées dans les quatrième et cinquième livres de cet ouvrage. Mais, pour introduire le lecteur dans les études qui vont commencer, il est né-

cessaire de présenter de suite ici une idée générale de ces doctrines et de leurs caractères distinctifs.

Une école célèbre et digne de respect n'hésite pas à reconnaître que les évêques ne sont pas de simples vicaires du Pape; qu'ils sont de *vrais princes*, possédant une autorité qui leur est propre, et, en partie, d'origine divine. Les théologiens de cette école avouent que le Pape ne pourrait pas supprimer l'épiscopat, et faire gouverner l'Église par des vicaires apostoliques. Ils conviennent que les évêques peuvent participer au gouvernement général de l'Église, dans la mesure que le Pape détermine.

Malgré ces aveux et ces concessions, il n'en est pas moins évident que, dans le système de cette école, le Pape possède la monarchie pure, indivisible, absolue, illimitée. Il possède la monarchie pure, puisqu'il ne voit rien dans l'Église ni à côté ni au-dessus de lui; la monarchie indivisible, puisqu'il ne connaît aucun partage *nécessaire* de la souveraineté; la monarchie absolue, puisqu'il fait seul la loi et impose une obéissance absolue à la loi qu'il fait; la monarchie illimitée, puisqu'il n'est responsable qu'à Dieu de l'usage de son autorité. En dépit de toutes les formules qui affirment son caractère tempéré, la monarchie pontificale reste donc une puissance qui n'a d'autre contre-poids que les devoirs sacrés de la foi et de la vertu chrétiennes [1].

[1] L'école italienne et Bellarmin.

L'autre système, au contraire, tout en reconnaissant que le Pape est un vrai monarque, que les évêques lui sont subordonnés et lui doivent l'obéissance canonique, attribue à ceux-ci un droit divin et inadmissible dans le gouvernement général de l'Église, une participation réelle à la souveraineté spirituelle. Les évêques ne sont pas seulement les conseillers du Pape, ils sont juges et législateurs avec lui, et, par leur union avec leur chef, forment la souveraineté ecclésiastique. Cette souveraineté est donc essentiellement complexe et composée de l'élément monarchique et de l'élément aristocratique. Par cette dualité d'éléments, elle se trouve nécessairement pondérée en elle-même. Le Pape a des droits et des devoirs à l'égard des évêques; les évêques ont des devoirs et des droits à l'égard du Pape; et l'absolu se trouve banni de leurs rapports. Ainsi la monarchie de l'Église est véritablement et efficacement tempérée d'aristocratie[1].

Ces deux systèmes sont en présence dans les écoles et dans l'Église. Quel est le vrai? Quel est celui qui procède de l'institution divine, et qui a pour lui l'Écriture et la tradition? Grande question, digne de l'attention de tout esprit élevé, de tout homme religieux, de tout homme politique; grande question surtout dans les circonstances présentes, et à la veille d'un concile général!

Dans une société divine, dans une société où

[1] L'école de Paris et Bossuet.

l'autorité est divine et d'origine divine, cette question ne peut être ni très-obscure ni très-difficile à résoudre; car, s'il en était ainsi, la souveraineté spirituelle serait incertaine dans son sujet. Le divin fondateur du Christianisme, n'ayant pas déterminé d'une manière exacte les conditions de cette souveraineté, aurait assis l'édifice de son Église sur une base vacillante. Les vrais Chrétiens peuvent-ils admettre cette conclusion? Peuvent-ils croire que la constitution de l'Église a eu besoin de longs siècles pour produire et développer ses éléments intégrants? Ne semble-t-il pas que, dès son origine, elle a dû être déterminée dans ses conditions vitales; qu'elle a dû être assise sur des bases immuables?

Pourquoi donc tant de controverses dans les écoles catholiques sur cette question capitale? Elle serait bientôt résolue, et dans le sens le plus modéré, si on voulait s'en tenir à ce qui est de foi, à ce qui est universellement reconnu par tous les orthodoxes. Oui, si on voulait se renfermer dans les bornes de la sagesse antique; si on voulait respecter sincèrement les conditions de la paix, de la charité, de la liberté ecclésiastique, le livre que nous écrivons serait entièrement inutile, et nous serions heureux de le supprimer.

Mais certains esprits vont à l'absolu avec une facilité prodigieuse. Les œuvres de la divine Sagesse, qui procède toujours avec ordre, poids et mesure, ne sont pas toujours saisies, dans leurs grandes harmonies, par des esprits exclusifs et extrêmes. Et on

a vu des hommes aussi pieux que savants proposer et défendre les théories les plus outrées, en croyant servir uniquement les intérêts de l'unité et de la paix ecclésiastiques.

D'autres causes aussi, qu'il n'est pas nécessaire d'énumérer ici, ont contribué à la formation de ces théories absolues que nous aurons à discuter.

Mais avant d'aborder cette discussion, nous avons une longue carrière à fournir.

La grande question que nous avons posée doit trouver sa solution directe dans l'Écriture sainte, dans la tradition et dans l'histoire de l'Église.

Notre premier devoir est donc d'ouvrir d'abord avec respect le saint Évangile, et d'y chercher la nature du pouvoir spirituel qui régit la société chrétienne.

II. Charte divine de l'Eglise

« En ces jours, le Seigneur se retira sur la montagne pour prier, et il passa la nuit dans cette prière.

Et quand le jour vint, il appela ses disciples et en choisit douze qu'il nomma Apôtres[1].

Il les établit pour être avec lui et pour les envoyer prêcher[2]...

Jésus vint aux environs de Césarée de Philippe; et il interrogeait ses disciples : Que dit-on du Fils de l'homme?

Ils lui répondirent : Les uns disent : C'est Jean-Baptiste; les autres, Élie; les autres, Jérémie ou l'un des prophètes.

[1] Luc, VI, 12, 13.
[2] Marc, III, 14.

Jésus leur dit : Et vous, qui dites-vous que je suis ?

Simon Pierre répondant, dit : Vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant.

Et Jésus lui répondit : Tu es heureux, Simon, fils de Jean; car la chair et le sang ne t'ont point révélé ceci, mais mon Père qui est dans les cieux.

Et moi, je te dis que tu es Pierre; et sur cette pierre je bâtirai mon Église; et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle;

Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux; et tout ce que tu lieras sur la terre sera aussi lié dans le ciel; et tout ce que tu délieras sur la terre sera aussi délié dans le ciel[1]...

Le Seigneur dit : Simon, Simon, voilà que Satan a désiré vous passer au crible comme le froment.

Et moi, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Et toi, quand tu seras converti, confirme tes frères[2]...

Jésus dit à Simon Pierre : Simon, fils de Jean, m'aimez-vous plus que ceux-ci? Oui, Seigneur, répondit-il; vous savez que je vous aime. Jésus lui dit : Paissez mes brebis.

Il lui dit une seconde fois : Simon, fils de Jean, m'aimez-vous? Pierre lui répondit : Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime. Jésus lui dit : Paissez mes agneaux.

Il lui dit pour la troisième fois : Simon, fils de

[1] Matth., xvi, 13 à 19.

[2] Luc, xxii, 31, 32.

Jean, m'aimez-vous? Pierre fut contristé de ce qu'il lui demandait pour la troisième fois : M'aimez-vous ? Et il lui dit : Seigneur, vous connaissez tout; vous savez que je vous aime. Il lui dit : Paissez mes brebis [1]...

En un certain jour, les disciples s'approchèrent de Jésus... et il leur dit :

En vérité, je vous le dis, tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel [2]...

Lorsque l'Esprit de vérité sera arrivé, il vous enseignera toute vérité [3].

La paix soit avec vous; comme mon Père m'a envoyé, moi, je vous envoie..... recevez l'Esprit-Saint [4]...

Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre.

Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur enseignant à garder tous mes commandements; et voilà que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles [5]...

Partout où seront deux ou trois personnes assemblées en mon nom, là je suis au milieu d'elles [6]...

Qui vous écoute m'écoute; qui vous méprise me

[1] JOANN., XXI, 15 à 17.
[2] MATTH., I, 18.
[3] JOANN., XVI, 13.
[4] JOANN., XX, 21, 22.
[5] MATTH., XXVIII, 18, 19, 20.
[6] MATTH., XVIII, 1, 18, 20.

méprise. Et celui qui me méprise méprise Celui qui m'a envoyé [1]...

Si votre frère ne vous écoute pas, portez plainte à l'Église; et s'il n'écoute pas l'Église, qu'il soit pour vous comme un païen et un publicain [2]...

Les *fidèles* sont comme un édifice bâti sur le fondement des Apôtres et des Prophètes, dont Jésus-Christ est lui-même la principale pierre de l'angle [3]...

Jésus-Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle... pour la faire paraître devant lui pleine de gloire..., sainte et immaculée [4]...

L'Église du Dieu vivant est la colonne et le soutien de la vérité [5]. »

Tels sont les textes célèbres qui forment la charte constitutionnelle de l'Église catholique. Douze apôtres sont choisis. Un chef leur est préposé. De grands et de beaux priviléges sont attribués à ce chef. Il est le fondement inébranlable de l'Église; il a le dépôt des clefs célestes; il a le devoir de confirmer ses frères et de paître tout le troupeau.

Mais il faut remarquer, en premier lieu, qu'une partie des pouvoirs souverains est étendue aux autres Apôtres, puisqu'ils *lient* et *délient* comme Pierre; puisqu'ils sont *envoyés comme Jésus-Christ lui-même a été envoyé;* puisqu'ils possèdent la plénitude de l'Es-

[1] Luc, x, 16.
[2] Matth., xviii, 17.
[3] Eph., ii, 20.
[4] Eph., v, 25, 27.
[5] Timoth., iii, 15.

prit saint; puisque eux aussi sont *le fondement* de l'Église. Il faut remarquer, en second lieu, que les plus grands pouvoirs sont conférés et que les plus grandes promesses sont adressées à l'unité collective de Pierre et des autres Apôtres : *Allez, enseignez, baptisez toutes les nations, et je serai avec vous jusqu'à la fin des siècles.* Il faut remarquer, en troisième lieu, que l'unité collective de Pierre et des autres Apôtres forme le tribunal suprême de l'Église : Portez vos plaintes à l'Église : *Dic Ecclesiæ.* Tout fidèle doit à ce tribunal l'obéissance due à Jésus-Christ : *qui vous écoute m'écoute.* C'est la révolte contre ce tribunal qui fait encourir la peine suprême de la séparation de la société religieuse : *que celui qui n'écoute pas l'Église soit pour vous comme un païen et un publicain.* Remarquons encore que c'est *l'Église,* ou l'unité collective de Pierre et des autres Apôtres, qui est *la colonne et le soutien de la vérité* [1].

Ces textes sacrés ne semblent-ils pas exclure du gouvernement de l'Église la monarchie pure, absolue, indivisible? Si le Seigneur avait voulu attribuer à Pierre et à ses successeurs cette monarchie, aurait-il étendu une partie des pouvoirs souverains aux autres Apôtres et à leurs successeurs? Aurait-il tout accordé, tout promis, tout donné à l'unité collective de Pierre et des Apôtres, à l'unité collective de leurs successeurs? Attribuer au Seigneur une pareille conduite ne serait-ce pas le mettre en oppo-

[1] Nous ne parlons ici que de l'infaillibilité active de l'Église, parce qu'elle est le fondement de son infaillibilité passive.

sition avec lui-même? ne serait-ce pas outrager la divine Sagesse?

Mais qui pouvait mieux connaître la pensée du Sauveur que Pierre et les Apôtres? Il est donc de la dernière importance de savoir comment ils ont compris et exercé le souverain pouvoir dans les circonstances les plus solennelles et les plus décisives. Une question s'était élevée au sein de l'Église apostolique et elle divisait les fidèles. Cette question demandait une solution propre à ramener la paix dans la société naissante. Comment s'y prirent les Apôtres pour résoudre et terminer cette première controverse?

« Et plusieurs qui étaient descendus de Judée enseignaient aux frères : Si vous n'êtes circoncis selon la loi de Moïse, vous ne pouvez être sauvés.

Un grand débat s'étant élevé entre Paul et Barnabé contre eux, on convint que Paul et Barnabé et quelques autres d'entre eux monteraient à Jérusalem vers les Apôtres et les prêtres pour cette question.

Ceux qui avaient été envoyés par l'Église traversèrent la Phénicie et la Samarie, racontant la conversion des Gentils, et ils remplissaient de joie tous les frères.

Or, étant arrivés à Jérusalem, ils furent reçus de l'Église, et des Apôtres, et des prêtres, et annoncèrent toutes les choses que Dieu avait faites avec eux.

Et plusieurs de la secte des pharisiens, qui avaient

embrassé la foi, se levèrent, disant qu'il fallait les circoncire et leur commander de garder la loi de Moïse.

Les Apôtres donc et les prêtres s'assemblèrent pour cette question.

Et après un long débat, Pierre se leva, et leur dit : Mes frères, vous savez qu'il y a longtemps que Dieu m'a élu parmi vous, afin que les Gentils entendissent par ma bouche la parole de l'Évangile, et qu'ils crussent.

Et Dieu, qui connaît les cœurs, lui a rendu témoignage, leur donnant le Saint-Esprit comme à nous.

Et il n'a point fait de différence entre eux et nous, ayant purifié leurs cœurs par la foi.

Maintenant donc, pourquoi tentez-vous Dieu, imposant à ses disciples un joug que nos pères ni nous n'avons pu porter?

Nous croyons que nous serons sauvés par la grâce du Seigneur Jésus-Christ, comme eux.

Alors toute la multitude se tut; et ils écoutaient Barnabé et Paul racontant quels prodiges et quelles merveilles Dieu avait faits par eux au milieu des Gentils.

Et après qu'ils se furent tus, Jacques répondit : Mes frères, écoutez-moi :

Simon a raconté comment Dieu a commencé à regarder les Gentils pour se faire un peuple consacré à son nom.

Et à cela s'accordent les paroles des prophètes, qu'il est écrit :

« Après cela, je reviendrai et je rétablirai le tabernacle de David, qui est tombé, et je réparerai ses ruines, et le relèverai ;

Afin que le reste des hommes et tous les Gentils sur lesquels est invoqué mon nom recherchent le Seigneur, dit le Dieu qui opère ces choses. »

Dès l'éternité Dieu connaît son œuvre.

C'est pourquoi je juge, *judico,* qu'il ne faut pas inquiéter ceux des Gentils qui se convertissent à lui;

Mais leur écrire qu'ils s'abstiennent des souillures des idoles et de la prostitution, et des chairs étouffées, et du sang.

Quant à Moïse, dès le temps ancien, il a en chaque ville des hommes qui l'annoncent dans les synagogues, où on le lit chaque jour du sabbat.

Alors il plut aux Apôtres et aux prêtres, ainsi qu'à toute l'Église, de choisir quelques-uns d'entre eux, et d'envoyer à Antioche, avec Paul et Barnabé, Jude, surnommé Barsabas, et Silas, les premiers entre les frères.

Écrivant par eux : Les Apôtres, les prêtres nos frères, aux frères qui sont parmi les Gentils à Antioche et en Syrie, et en Cilicie, salut;

Parce que nous avons appris que quelques-uns des nôtres vous ont inquiétés par leurs paroles, troublant vos âmes, sans que nous leur en eussions donné l'ordre :

Il nous a plu, à nous tous assemblés, de vous envoyer des hommes que nous avons choisis avec nos très-chers Barnabé et Paul,

Des hommes qui ont exposé leurs vies pour le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Nous avons donc envoyé Jude et Silas, lesquels vous diront les mêmes choses de vive voix.

Car il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne point vous imposer d'autres fardeaux que ceux qui sont nécessaires.

Que vous vous absteniez des victimes sacrifiées aux idoles, et du sang, et des chairs étouffées, et de la fornication : toutes choses dont vous ferez bien de vous garder. Adieu.

Envoyés, ils vinrent à Antioche, et, assemblant les fidèles, leur donnèrent l'épître.

Et l'ayant lue, ils furent remplis de consolation et de joie... Et Paul, ayant choisi Silas, partit, confié à la grâce de Dieu par les frères.

Et il traversa la Syrie et la Cilicie, affermissant les Églises, et leur ordonnant d'observer les préceptes des Apôtres et des prêtres [1]. »

D'après cette narration, il est incontestable que, pour mettre fin à la première controverse, les Apôtres eurent recours à une assemblée délibérante ; qu'après une délibération confuse, Pierre prit le premier la parole; qu'il jeta un grand jour sur la question, et ramena bientôt l'ordre et le silence. Il est également incontestable que Jacques, comme Pierre, exerça la qualité de *juge*, et opina librement après lui. Le décret, conforme à l'opinion émise par saint Pierre, fut rédigé dans les termes mêmes

[1] *Acta*, cap. xv, 1 à 31, 40, 41.

fournis par saint Jacques, et publié au nom de tous les Apôtres et des prêtres. L'assistance de l'Esprit-Saint est invoquée comme la vraie source de l'autorité que l'assemblée s'attribue, et le décret impose l'obéissance à tous les fidèles.

Nous ne craignons pas de le dire, ce n'est pas dans le concile de Jérusalem qu'il faut chercher une preuve en faveur de la monarchie pure et absolue de saint Pierre.

Le premier exercice de l'autorité collective des Apôtres semble donc confirmer les déductions que nous avons tirées des textes sacrés qui rapportent l'origine et font connaître la nature de cette autorité.

L'Église, terprète de sa ıstitution par :s actes ; conciles néraux.

Mais les interprétations individuelles sont ici d'un poids léger. C'est à l'Église qu'il appartient de déclarer, par sa propre histoire, la nature du pouvoir qui la gouverne. Serait-il possible que la vraie nature du régime ecclésiastique ne se fût pas révélée dans une histoire de dix-huit siècles? Serait-il vrai que de l'action continuelle de la papauté sur l'épiscopat et de l'épiscopat sur la papauté, on ne pût pas déduire avec certitude leurs rapports réciproques?

C'est surtout dans les conciles généraux que ces rapports se révèlent, et que le jeu vital de la constitution de l'Église est facile à saisir.

Les actes des conciles généraux sont donc le commentaire authentique, irrécusable des textes sacrés, que nous avons appelés la *Charte constitutionnelle* de l'Église de Jésus-Christ. C'est dans cette histoire que nous en trouverons l'interprétation légitime.

Sans aucun parti pris, et guidé par le seul amour de la vérité, consultons donc ces *actes* des conciles généraux, et demandons-leur de nous manifester la vraie nature de la constitution de l'Église. C'est la lecture attentive de ces *actes* qui nous donnera, dans toute leur sincérité, les vrais rapports de l'épiscopat et de la papauté.

Dans cette immense et délicate question, rien ne peut remplacer ce recours aux actes authentiques des conciles généraux. Les historiens, les théologiens, les canonistes, ne peuvent, en aucune manière, remplacer cette étude des sources.

Nous la ferons avec tout le zèle et tout le soin dont nous sommes capable. Nous nous efforcerons de mettre dans le jour le plus complet toutes les preuves de la primauté divine du Siége Apostolique, toutes les preuves de l'autorité divine de l'épiscopat, et de placer dans leur accord naturel ces deux puissances qui n'en font qu'UNE.

IV. Ce nous cher rons da les actes concile général

Il est inutile sans doute d'avertir qu'il ne faut pas chercher ici une histoire complète des conciles généraux, mais uniquement celle des rapports de l'épiscopat avec la papauté dans les conciles généraux.

Quel a été le sujet ou le siége de la souveraineté dans les conciles généraux? Telle est la question principale que nous aurons à traiter.

A cet égard, on peut faire trois hypothèses. La première placerait cette souveraineté dans le Pape tout seul. En ce cas, le Pape ferait la loi au concile et se montrerait son maître absolu. La seconde attri-

buerait la souveraineté absolue au corps épiscopal, qui exercerait sur le Pape une domination illimitée. La troisième, enfin, refuserait la souveraineté absolue et au Pape tout seul et aux évêques séparés du Pape, et la ferait consister dans l'accord du Pape avec les évêques et des évêques avec le Pape. Dans cette hypothèse, la souveraineté serait composée, et il faudrait déterminer les droits du Pape à l'égard du concile et du corps épiscopal, les droits des évêques à l'égard du Pape. Il faudrait aussi mettre en lumière les procédés par lesquels pourrait s'établir l'accord du Pape avec les évêques et des évêques avec le Pape.

De ces trois hypothèses, une étude attentive des actes des conciles généraux doit nous faire connaître celle qui est vraiment historique, et nous découvrir en elle la vraie nature, les vrais caractères de la souveraineté spirituelle, telle que l'Homme-Dieu l'a fondée.

V. Avertissement au lecteur.

Nous avertissons le lecteur que, dans cette longue étude historique, nous ne traiterons pas directement la question de l'infaillibilité pontificale, mais bien celle de la nature de la souveraineté spirituelle. Quoique la question de l'infaillibilité pontificale soit intimement liée à la seconde, nous l'écartons, autant que possible, de ce premier travail, pour ne l'aborder qu'à son heure[1].

C'est encore ici le lieu d'avertir le lecteur que, dans ce travail, nous nous sommes préoccupé sur-

[1] Voir les livres IV et V.

tout des thèses de Muzzarelli, dans son livre : *De auctoritate Romani Pontificis in conciliis generalibus.* Bossuet a discuté Bellarmin. Le cardinal de la Luzerne n'a pas laissé sans réponse un seul des arguments du cardinal Orsi. Malgré la médiocrité de nos forces, nous avons cru nécessaire de soumettre à un examen sérieux les nouvelles dissertations du savant et pieux Muzzarelli. La plupart du temps, sans le nommer, nous opposons nos thèses à ses thèses, nos raisonnements à ses raisonnements, et si nous n'entrons pas dans une réfutation plus détaillée, c'est que nous ne voulons pas grossir cet ouvrage outre mesure. Ainsi nous continuons, selon nos moyens, une des plus grandes et des plus importantes controverses qui aient été agitées dans l'Église de Jésus-Christ, et nous la reprenons dans des circonstances solennelles et décisives qui la rendent plus que jamais nécessaire.

CHAPITRE II.

LE PREMIER CONCILE GÉNÉRAL DE NICÉE.

SOMMAIRE. — I. La primauté du Pontife romain dans le premier concile général. — II. Loi et forme des délibérations de Nicée. — III. Vrais caractères de la monarchie de l'Église. — IV. Controverses terminées par le concile de Nicée qui ne l'avaient point été entièrement avant lui. — V. Justification de saint Cyprien par saint Augustin et doctrine du grand docteur. — VI. Conséquences de ces faits et de cette doctrine. — VII. Conclusion de ce chapitre.

I. Primau du Ponti romain.

Tout le monde sait que le concile de Nicée fut réuni pour la condamnation de l'hérésie d'Arius.

Deux conciles d'Alexandrie, qui avaient été approuvés par de nombreuses Églises de l'Orient, s'étaient déjà prononcés contre la doctrine de ce prêtre infidèle, et l'Église romaine l'avait proscrite lorsqu'elle avait condamné Sabellius et Paul de Samosate. Malgré ces manifestations de la foi universelle, la convocation d'un concile général fut jugée nécessaire pour mettre fin à l'erreur et aux troubles qu'elle engendrait. Constantin fut l'auteur de cette convocation, mais, comme le remarque Rufin, il ne prit cette initiative que *du consentement des prêtres*[1]. Et certes à la tête de ces prêtres, ou plutôt de ces évêques, qui furent d'avis de convoquer le concile général, il faut placer le pontife romain Sylvestre. Les paroles solennelles prononcées par le légat du pape saint Léon au concile de Chalcédoine, qui se tint seulement cent vingt-six ans après celui de Nicée, prouvent avec évidence que toujours on avait admis la nécessité du consentement de l'évêque de Rome pour réunir un concile général. Voici la déclaration de Lucentius : « Il n'a jamais été permis de convoquer un concile sans l'autorité du Siége Apostolique, et cela n'a jamais été fait[2]. »

Si les droits du Pontife romain ne furent pas mé-

[1] Ex sacerdotali sententia apud urbem Nicæam episcopale concilium convocat. RUFIN, *Histor.*, lib. I, cap. I.

[2] Lucentius, reverendissimus episcopus et vicarius Sedis Apostolicæ, dixit : Judicii sui necesse est eum dare rationem, quia cum personam judicandi non haberet præsumpsit, et synodum ausus est facere sine auctoritate Sedis Apostolicæ, quod nunquam licuit, nunquam factum est. LABBE, *Conc.*, t. IV, p. 95.

connus dans la convocation du premier concile général, sa primauté fut aussi respectée dans la célébration même du concile, puisque la présidence fut attribuée à ses légats, les prêtres Victor et Vincent et l'évêque Osius, de Cordoue. Nous trouvons la signature de ces légats en tête de toutes les autres, et avant celles des grands patriarches de l'Orient. Il est vrai que, dans ces souscriptions, Osius ne prend pas le titre de légat du Saint-Siége. Mais on ne voit pas qu'il pût, par lui-même et par le droit de son Église, se placer au-dessus de tous les grands évêques de l'Orient, présents en personne au concile. D'ailleurs Gélase de Cyzique, écrivain grec du cinquième siècle, nous a conservé un texte d'Eusèbe où l'auteur de la vie de Constantin dit expressément « qu'Osius d'Espagne, dont le nom était célèbre, tenait la place de Sylvestre, évêque de la grande Rome [1] ».

S'il restait quelques doutes, la pratique des conciles suivants, qui furent présidés par les légats du Saint-Siége, un évêque et deux prêtres, servirait à les lever.

Il est incontestable aussi que les décrets de Nicée furent portés avec le consentement des légats du Saint-Siége, et, de cette manière, approuvés et confirmés par son autorité.

[1] Ipse etiam Hosius ex Hispaniis nominis et famæ celebritate insignis, qui Sylvestri episcopi maximæ Romæ locum obtinebat, una cum romanis presbyteris Bitone et Vincentio, cum aliis multis in consessu illo adfuit. *Hist. Conc. Nicæni,* lib. I, cap. V. — SOZOMEN., lib. I, cap. XVII.

Ainsi, tous les droits divins du Siége Apostolique paraissent dès le premier concile général.

II. Loi et forme des délibérations.

Il s'agit maintenant d'examiner si l'autorité du Saint-Siége se montra, dans ce premier concile, avec le caractère de la monarchie pure, indivisible, absolue, ou bien si la souveraineté fut véritablement exercée par le concile, c'est-à-dire par les évêques réunis sous l'autorité du Siége Apostolique et formant avec leur chef une assemblée souveraine.

L'objet principal du concile de Nicée, comme nous l'avons dit, fut l'examen des doctrines d'Arius. Qu'on veuille bien remarquer que ce n'était pas la foi de l'Église qui était mise en question à Nicée: La foi ancienne, universelle, perpétuelle, constante de l'Église a été, est toujours la règle des esprits, et par conséquent ne peut jamais devenir l'objet de la délibération d'un concile. La question examinée à Nicée était celle de savoir si la doctrine du prêtre d'Alexandrie était ou n'était pas conforme à la foi de l'Église. Et cette question y fut discutée avec une entière liberté.

Nous n'avons pas tous les actes du concile de Nicée, mais par les récits de saint Athanase, de Socrate, de Sozomène, de Rufin, de Gélase de Cyzique, nous pouvons nous former une juste idée de ses délibérations.

D'abord il est hors de doute qu'Arius, en personne, fut entendu et eut la liberté d'expliquer et de défendre sa doctrine. Ses partisans aussi, les évêques qui suivaient les deux Eusèbe de Nicomédie et de

Césarée, eurent les mêmes droits de défense. Parmi eux se trouvaient des hommes très-savants, très-éloquents, habiles dialecticiens. Du côté des orthodoxes, le diacre Athanase se faisait remarquer par des qualités qui ne le cédaient en rien à celles des adversaires de la vraie foi. Ces libres débats furent très-animés, très-approfondis, très-longs. L'Écriture et la tradition en étaient la règle, et il s'agissait de pénétrer le vrai sens de l'Écriture, le vrai sens de la tradition, de déduire les conséquences légitimes des divins enseignements, d'en exprimer la doctrine en formules claires, précises, propres à exclure l'erreur et tous ses subterfuges.

Notre intention n'est pas d'exposer en elles-mêmes ces mémorables discussions qui roulaient sur le dogme fondamental du Christianisme, l'unité de la Trinité divine et la divinité de Jésus-Christ.

Pour notre objet, il suffit de constater l'entière liberté d'examen qui présida à toute cette controverse et le rôle souverain que le concile s'attribua. Quand tous les doutes eurent été éclaircis, et que les expressions les plus propres à exprimer la foi antique et universelle, la vraie doctrine des Écritures, eurent été trouvées, le président du concile, Osius, proposa, sous la forme d'une profession de foi, la décision qui devait être portée. Tous les Pères du concile furent appelés à donner leur opinion sur le mérite de ce symbole. Ils l'approuvèrent et le votèrent en y attachant leur souscription. Le vote fut moralement unanime, puisqu'il n'y eut que deux

opposants qui refusèrent leur signature. Une sanction pénale fut attachée au dogme qui venait d'être ainsi rigoureusement défini, pour servir désormais de règle à la croyance; et ceux qui refusèrent d'admettre cette définition furent frappés d'anathème ou bannis de l'Église.

III. Caractères de la monarchie de l'Eglise.

L'autorité qui, à Nicée, prononça la décision suprême fut donc l'épiscopat uni à son chef et représentant l'Église universelle. La force de la décision consista dans l'accord, dans le consentement commun des premiers pasteurs. Ce fait, qui ressort avec évidence de l'histoire même du concile, est constaté par Eusèbe, qui nous apprend que « les choses qui avaient plu en commun furent mises par écrit, et corroborées par les signatures de tous [1]. »

Rufin joint son témoignage à celui d'Eusèbe dans des paroles qui ont été souvent citées : « La sentence du saint concile fut portée à Constantin, qui la reçut avec le même respect que s'il l'eût entendue de la bouche de Dieu même, et qui déclara que quiconque oserait contredire ses décrets serait puni d'exil comme convaincu de s'opposer aux ordres de Dieu [2]. » Constantin lui-même, dans la lettre qu'il écrivit à l'Église d'Alexandrie immédiatement après le con-

[1] Porro ea quæ in commune placuerant scriptis mandata, et singulorum subscriptione roborata sunt. Euseb., *De vita Constantini*, lib. III, cap. XIV.

[2] Defertur ad Constantinum sacerdotalis concilii sententia. Ille tanquam a Deo prolatam veneratur. Cui si quis tentasset obniti, velut contra divina statuta venientem, in exilium se protestatur acturum. Rufin, lib. I, cap. V.

cile, proclame la souveraineté divine de ce concert, de ce consentement des évêques : « On ne peut regarder autrement que comme un oracle sorti de la bouche de Dieu la décision prononcée par trois cents évêques. C'est pourquoi qu'aucun de vous n'hésite et ne diffère à se soumettre [1]. »

Dans le siècle suivant, le pape saint Léon célébrait l'autorité des canons de Nicée en disant qu'ils avaient été faits « par tous les évêques [2] ».

IV. Au
controv
termin

Le dogme de la consubstantialité du Verbe ne fut pas la seule décision portée par le concile de Nicée. Deux graves controverses, qui avaient agité l'Église pendant le second et le troisième siècle, ne furent terminées entièrement que par son autorité.

Nous avons présenté, dans le livre précédent [3], un sommaire de l'histoire de ces célèbres controverses. Nous avons démontré qu'il résulte de cette histoire une preuve solide en faveur de la primauté du Siége Apostolique et de l'universalité de sa juridiction. Nous ne reviendrons pas sur ce point. Mais cette même histoire, comme déjà nous l'avons indiqué, sert aussi à établir le vrai caractère de la monarchie

[1] Nam quod trecentis episcopis visum est, non est aliud quam Dei sententia... Quapropter nemo vestrum hæsitet, nemo moram interponat. LABBE, *Conc.*, t. II, p. 61.

[2] Sancti illi et venerabiles Patres, qui in urbe Nicæna, sacrilego Ario cum sua impietate damnato, mansuras usque in finem mundi leges ecclesiasticorum canonum condiderunt, et apud nos, et in toto orbe terrarum in suis constitutionibus vivunt; et si quid usquam aliter quam illi statuere præsumitur, sine cunctatione cassatur. LEON. *Epist.* 80, alias 53.

[3] Liv. Ier, ch. v.

ecclésiastique, et nous ne devons pas négliger de recueillir cette importante leçon.

Il est certain d'abord que, dans les deux controverses de la Pâque et du baptême des hérétiques, il s'agissait de questions disciplinaires conjointes à des questions de foi. Nous avons déjà remarqué que les judaïsants cherchaient à appuyer leurs erreurs sur la coutume des Églises de l'Asie, qui célébraient la Pâque le même jour que les Juifs; et il est bien évident que la pratique de ne point rebaptiser ou de rebaptiser les hérétiques supposait le principe doctrinal de la validité et de l'invalidité de leur baptême.

Ces questions étaient donc très-importantes, et la seconde, au moins par sa nature, appartenait à la foi.

Les papes saint Victor et saint Étienne maintenaient la vraie tradition de l'Église, enseignaient la vraie doctrine, et proscrivaient des pratiques dangereuses ou des erreurs contraires à la foi.

Ces saints pontifes ne se contentaient pas d'enseigner. Ils prenaient des mesures sévères et même décisives contre les dissidents. Nous avons vu le pape saint Victor menacer d'excommunication Polycrate d'Éphèse et les évêques d'Asie, qui célébraient la Pâque le même jour que les Juifs. Eusèbe nous fait connaître quelle fut, dès l'origine de cette controverse, l'extrême vivacité des débats entre le métropolitain d'Éphèse et ses évêques d'une part, le pape saint Victor et son concile de l'autre. Per-

suadé que la coutume asiatique était fondée sur un précepte divin, Polycrate écrivait à Victor, avec l'assentiment des évêques de l'Asie : « Qu'il ne se laisserait point ébranler par des menaces; et qu'il était décidé à obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes[1]. »

Nous avons dit que, par l'intervention de saint Irénée, la paix fut rétablie entre le Siége Apostolique et les évêques asiatiques; les menaces d'excommunication n'eurent pas de suites; et malgré l'éclat de ces dissentiments, Polycrate et plusieurs de ses collègues furent honorés comme des saints.

Quoique la coutume de l'Église romaine se généralisât peu à peu, la question resta dans le même état durant le troisième siècle. Cependant les inconvénients de la diversité d'usage dans la célébration de la grande solennité des Chrétiens se faisaient toujours sentir. Eusèbe, dans sa *Vie de Constantin*, remarque que personne ne pouvait trouver de remède à ce mal[2]. Le concile de Nicée dut donc reprendre cette question. Il voulut ramener toutes les Églises à l'uniformité sur la célébration de la fête de Pâques; et il fit un décret solennel, dont l'existence nous est attestée par la lettre de Constantin aux évêques[3] et par le premier canon du concile

[1] His quæ nobis ad terrorem objiciuntur, minime conturbor. Mei enim majores dixerunt magis Deo quam hominibus obtemperandum. Euseb., *Hist. eccles.*, lib. v, cap. xxiii.

[2] Nemo certe erat qui huic malo remedium invenire potuerit. Euseb., *Vita Constantini*, lib. iii, cap. v.

[3] Labbe, *Conc.*, t. II, p. 262.

d'Antioche, célébré en l'année 341 [1]. Après cette décision du concile de Nicée, les quartodécimans furent définitivement rejetés hors de l'Église.

L'autorité du Pape seul ne termina donc pas la controverse élevée, dans ces temps primitifs, sur la célébration de la fête de Pâques; cette question grave et tant agitée ne fut entièrement close que par l'autorité du Pape jointe à celle de l'Église enseignante, réunie ou représentée à Nicée. On peut dire, il est vrai, que la tolérance des Souverains Pontifes envers les Asiatiques ne leur permit pas d'user contre eux de toute leur autorité apostolique; et que, par conséquent, le fait que nous venons de rapporter ne nous donne pas toute l'étendue de cette autorité.

Le même langage ne peut être tenu, ce nous semble, au sujet de la question du baptême des hérétiques. Déjà nous avons produit le témoignage très-formel d'Eusèbe, attestant que le pape saint Étienne avait excommunié saint Firmilien de Césarée et les évêques de la Cappadoce, de la Galatie, de la Cilicie et des régions voisines, qui rebaptisaient les hérétiques convertis [2]. Firmilien lui-même, dans la trop célèbre lettre qu'il adressa à saint Cyprien, s'exprime de manière à ne laisser aucun doute sur la réalité de cette excommunication [3].

[1] LABBE, *Conc.*, t. II, p. 562.

[2] Voir liv. I, ch. V, p. 104.

[3] Quid enim humilius et lenius quam cum tot episcopis per totum mundum dissensisse, pacem cum singulis vario discordiæ genere rumpentem... Hoc est servasse unitatem spiritus in conjunctione pacis abscindere se a charitatis unitate. *Apud* CYPRIANUM, *Epist.*, 75.

Menacé très-certainement d'excommunication, saint Cyprien fut-il effectivement banni de l'Église par le pape saint Étienne? Saint Augustin atteste que, malgré l'ardeur de la dispute, la paix ne fut pas rompue entre ces deux saints personnages. Il semble donc naturel d'en conclure que l'excommunication ne fut pas portée contre les évêques d'Afrique[1]. Mais, quoi qu'il en soit du fait particulier à saint Cyprien, il est certain que, dans cette controverse, le pape saint Étienne usa de toute son autorité apostolique. Il prenait la défense de la coutume la plus ancienne et la plus générale dans l'Église. On peut dire, il est vrai, pour excuser les opposants, que cette antiquité et cette généralité de la coutume romaine n'étaient pas alors certainement connues, et qu'elles étaient même contestées par les évêques si nombreux de l'Asie, qui rebaptisaient les hérétiques[2]. Saint Augustin lui-même reconnaît que la coutume romaine, quoique légitime, n'était pas *assurée* à cette époque[3]. Appuyé cependant sur l'an-

[1] Stephanus abstinendos eos putaverat qui de suscipiendis hæreticis priscam consuetudinem convellere niterentur. Iste (Cyprianus) autem quæstionis istius difficultate permotus, et sanctis charitatis visceribus largissime præditus, in unitate cum eis manendum, qui diversa sentirent. Ita, quamvis commotius fraterne quidem indignarentur, vicit tamen pax in cordibus eorum, ut nullum inter eos schismatis malum oriretur. AUGUSTINUS, *De bapt., contra donat.*, lib. v, cap. XXV.

[2] CYPRIANI *Opera*, epist. 75.

[3] Quia tunc non extiterunt, nisi qui ei consuetudinem opponerent, defensiones autem istius consuetudinis non tales afferrent, quibus talis anima moveretur, noluit vir gravissimus (Cyprianus) ratio-

tiquité et la généralité d'une coutume qui n'était pas douteuse pour lui, le Souverain Pontife enseignait les évêques en une matière qui touchait essentiellement à la foi. A l'enseignement, il joignait un précepte très-formel, qu'il munissait des peines suprêmes dans l'ordre spirituel. Cependant rien ne prouve que Firmilien et Cyprien aient rétracté leur doctrine et abandonné la pratique de la rebaptisation. Saint Augustin déclare qu'on ne trouve aucune preuve de la rétractation de Cyprien, quoique cette rétractation lui paraisse souverainement digne d'un si grand homme [1].

Eh bien, nonobstant leur dissentiment avec le Souverain Pontife, et quoi qu'on ne puisse pas prouver qu'ils aient abandonné leur erreur, Firmilien est honoré par les Grecs comme un saint [2], et tous les jours l'Église, au saint sacrifice, rappelle la mémoire de Cyprien, et mêle son nom vénéré à ceux de Marie, des Apôtres et des plus glorieux martyrs.

Comment expliquer un fait aussi étrange? Comment expliquer que des hommes qui étaient réellement dans l'erreur et refusaient de se soumettre aux

nes suas, etsi non veras (quod eum latebat) sed tamen non victas veraci quidem, sed nondum assertæ consuetudini opponere. AUGUSTINUS, *De bapt.*, lib. II, cap. VIII.

[1] Correxisse (Cyprianum) istam sententiam non invenitur. Non incongruenter tamen de tali viro æstimandum est quod correxerit: et fortasse suppressum est ab iis qui hoc errore nimium delectati sunt, et tanto velut patrocinio carere noluerunt. AUGUSTINUS, *Epist.* 48 *ad Vincentium donatistam*, cap. X.

[2] *Menol.*, 28 octobre.

décisions du chef de l'Église signalant et condamnant l'erreur, soient réputés saints, et qu'un d'eux soit même au rang des plus grands saints?

Ce qui semble augmenter la difficulté, c'est qu'un demi-siècle après saint Cyprien, les donatistes qui rebaptisaient les hérétiques comme saint Cyprien, les donatistes qui prétendaient être les disciples et les continuateurs du grand évêque de Carthage, les donatistes qui voulaient l'abriter sous son autorité, étaient tenus pour hérétiques et traités comme tels.

Que s'était-il donc passé entre l'an 258, qui est l'époque du martyre de saint Cyprien, et la dernière moitié du quatrième siècle, tant agitée, en Afrique, par le donatisme, alors réprimé avec force par les lois de l'Église et par celles de l'Empire?

La question n'est pas nouvelle. Elle a été posée dès cette époque, et par un saint docteur. Un autre saint docteur avait fourni la réponse, avant même que la question eût été faite.

« O étonnant revirement! dit saint Vincent de Lérins, les auteurs de l'opinion en faveur de la rebaptisation sont jugés catholiques, et leurs sectateurs hérétiques. Les maîtres sont absous, les disciples condamnés. Les auteurs des livres seront les fils du royaume, ceux qui les défendent seront reçus dans la géhenne. Car qui est assez insensé pour douter que le bienheureux Cyprien, la lumière de tous les saints, des évêques et des martyrs, ainsi que ses collègues, ne doivent régner éternellement avec Jésus-Christ? Ou qui est assez sacrilége pour nier que

les donatistes et les autres pestes qui, pour rebaptiser, se targuent de l'autorité de ce concile d'Afrique, seront dans l'éternelle damnation[1] ? »

Il appartenait au grand maître de cet âge, à celui qui répandait la lumière de la vraie science sur les questions débattues à cette époque ; il appartenait à saint Augustin d'expliquer ce *changement* de situation que saint Vincent de Lérins vient de constater.

ihca- de prien ine int tin.

Par quel moyen donc saint Augustin justifie-t-il saint Cyprien ? et sur quel fondement condamne-t-il les donatistes ? Recueillons les paroles du grand docteur : « Cyprien, dit-il, aurait facilement réformé son sentiment, si, de son temps, la question avait été éclaircie et jugée par un concile plénier[2]. »

Et ce n'est pas une seule fois, c'est souvent, dans ses écrits contre les donatistes, que saint Augustin

[1] O mira conversio ! Auctores ejusdem opinionis catholici, consectatores vero hæretici judicantur. Absolvuntur magistri, condemnantur discipuli. Conscriptores librorum filii regni erunt, asserores vero gehenna suscipiet. Nam quis ille tam demens est, qui illud sanctorum omnium, et episcoporum, et martyrum lumen, beatissimum Cyprianum, cum ceteris collegis suis, in æternum dubitet regnaturum esse cum Christo ? Aut quis tam sacrilegus, qui donatistas et ceteras pestes, qui illius auctoritate concilii rebaptizare se factitant, in sempiternum neget esse cum diabolo ? VINCENTIUS LIRIN., *Commonitorium*, cap. XI.

[2] Satis ostendit (Cyprianus) facillime se correcturum fuisse sententiam suam... si jam illo tempore quæstionis ejus veritas eliquata et declarata per plenarium concilium solidaretur. Si enim Petrum laudat et prædicat se ab uno posteriore collega patienter, concorditerque correctum, quanto citius ipse, cum concilio provinciæ suæ universi orbis auctoritati veritate perfecta cessisset. AUGUSTINUS, *De bapt., contra donat.*, lib. II, cap. IV.

présente cette explication du changement opéré dans la question de la rebaptisation et cette justification de saint Cyprien [1].

Il ajoute même « qu'il n'oserait pas condamner la doctrine de la rebaptisation, s'il n'était fondé sur l'autorité résultant de l'accord de toute l'Église catholique, autorité à laquelle Cyprien aurait indubitablement cédé, si, de son temps, la vérité avait été éclaircie et consolidée par un concile plénier [2] ».

Ce concile plénier qui avait porté la condamnation définitive contre les rebaptisants; ce concile qui, selon les expressions de saint Augustin, exerçait l'autorité de tout le monde chrétien; *universi orbis auctoritati cessisset Cyprianus;* ce concile, disons-nous, ne peut être que celui de Nicée. En effet, par son huitième et son dix-neuvième canon, le saint concile avait défendu expressément de rebaptiser les hérétiques qui conservaient la vraie forme du baptême [3]. Dans cette décision, il avait été précédé par

[1] Non ideo quisquam tantis ejus (Cypriani) firmamentis, meritisque virtutum et tantæ copiæ gratiarum, debet se audere præponere, quia, universalis concilii admonitus firmitate, videt quod ille non vidit, quia plenarium de hac re concilium non habebat Ecclesia. AUGUSTINUS, *De bapt., contra donat.*, lib. IV, cap. VI.

Veritate postea liquidius revelata, cessit error veritati, cum illa saluberrima consuetudo etiam plenarii concilii auctoritate firmata est. *Ibid.*, lib. VII, cap. XX.

[2] Neque nos tale quid auderemus asserere, nisi Ecclesiæ catholicæ concordissima auctoritate firmati, cui ipse (Cyprianus) sine dubio adhæreret, si jam illo tempore veritas eliquata, per plenarium concilium solidaretur. *Ibid.*, lib. II, cap. IV.

[3] LABBE, *Conc.*, t. II, p. 34 et 38.

le concile d'Arles, qui, en 314, avait fait la même défense [1]. Et ces défenses prouvent qu'il existait encore, à ces époques, des rebaptisants, malgré le progrès que faisait tous les jours dans l'Église la vraie doctrine enseignée par le Saint-Siége.

Pour saint Augustin, comme pour toute l'Église de son siècle, la question de la rebaptisation, qui avait tant divisé les Chrétiens, ne fut définitivement jugée que par le concile universel. Cependant saint Augustin savait très-bien que le pape saint Étienne avait prononcé, en cette matière, une décision; qu'il avait donné *un précepte*, et que ce précepte avait été sanctionné par la menace ou par la peine de l'excommunication [2]. Il ne pouvait affirmer que saint Cyprien se fût soumis à la décision pontificale.

Met-il en avant, pour justifier le saint martyr, que, dans cette controverse, il n'était pas question d'un point de doctrine, mais simplement d'une coutume; que le pape saint Étienne n'avait pas donné une décision précise et rigoureuse; qu'il n'avait pas usé de toute son autorité?

[1] LABBE, *Conc.*, t. I.

[2] Aperte indicat (Cyprianus) Stephanum, quem romanæ Ecclesiæ tunc fuisse præsulem didicimus, non solum ad ista non consensisse verum etiam contra scripsisse, atque præcepisse. AUGUSTINUS, *De bapt., contra donat.*, lib. I, cap. XXII. — Il est certain que saint Augustin connaissait aussi les menaces d'excommunication de la part de saint Étienne : Cum ergo Stephanus, non solum non rebaptisaret hæreticos, verum etiam hoc facientes, vel ut fieret decernentes, excommunicandos esse censeret, sicut aliorum episcoporum, et ipsius Cypriani litteræ ostendunt. AUGUSTINUS, *De unitate bapt., contra Petilianum*, cap. XIV.

Aucune trace de ces raisons avancées par des théologiens modernes pour excuser saint Cyprien [1]. Saint Augustin se borne à dire que la plus grande autorité ne s'était pas prononcée du temps de saint Cyprien, et que, par conséquent, le grand martyr de Carthage n'avait pas été rebelle à l'Église. Saint Augustin et tout son siècle, comme les siècles précédents, plaçaient donc la plus grande autorité, l'autorité entièrement irréfragable, non pas dans le Pape seul, mais dans le Pape et les évêques.

Ce ne fut pas seulement dans son apologie de saint Cyprien que saint Augustin eut occasion d'émettre cette doctrine, nous la retrouvons encore dans sa controverse contre les donatistes. La contestation élevée au sujet de l'ordination de Cécilien et de Donat, qui devint la source de ce schisme funeste, fut portée à Rome et jugée par le pape Miltiade, dans un concile de dix-neuf évêques, en faveur de Cécilien. Parlant de ce jugement, auquel les donatistes

[1] Un savant prélat a proposé de nos jours un autre système pour justifier saint Cyprien. Il a voulu prouver que le décret de saint Étienne, les lettres de saint Cyprien et les actes du grand concile de Carthage étaient apocryphes et inventés par les donatistes. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de discuter cette hypothèse, qui, du reste, laisserait en leur entier nos raisonnements tirés de la justification de saint Cyprien par saint Augustin. En effet, accorderait-on que saint Augustin lui-même a douté de l'authenticité des lettres et du fait de saint Cyprien ; dès qu'il aurait admis les lettres et le fait, même par simple supposition, ce que personne ne conteste, et qu'il aurait justifié le martyr de Carthage par les motifs que nous venons d'exposer, nos raisonnements conserveraient toute leur force et toute leur portée.

refusèrent leur soumission, saint Augustin dit : « Accordons que tous les évêques qui jugèrent à Rome ne furent pas de bons juges, il restait encore le concile plénier de l'Église universelle, où la cause pouvait de nouveau être discutée avec les mêmes juges, afin que s'ils étaient convaincus d'avoir mal jugé, leur sentence fût réformée. Que les donatistes prouvent qu'ils l'ont fait. Quant à nous, nous prouvons que cela n'a pas été fait, parce que l'univers entier ne communique pas avec eux[1]. »

VI. Conséquences de ces faits et de cette doctrine.

Ce texte n'a pas besoin de commentaire, et il est une nouvelle preuve que, dans ces temps reculés, la monarchie de l'Église n'était pas une monarchie pure, absolue, indivisible. Elle était une monarchie véritablement tempérée d'aristocratie. Le Pape avec les évêques était supérieur au Pape tout seul. Et le concile de Nicée, en terminant entièrement la question du baptême des hérétiques, comme il avait terminé celle de la célébration de la fête de Pâques, nous montre dans son exercice et sous son véritable jour cette souveraineté complexe.

Arrivé au terme de cette digression sur la célèbre controverse touchant le baptême des hérétiques, ajoutons que la justification du grand martyr de Carthage

[1] Ecce putemus omnes episcopos qui Romæ judicarunt non bonos judices fuisse, restabat adhuc plenarium universæ Ecclesiæ concilium, ubi etiam cum ipsis judicibus causa posset agitari, et si male judicasse convicti essent, eorum sententiæ solverentur. Quod utrum fecerint (donatistæ) probent. Nos enim non factum esse facile probamus : ex eo quod totus orbis non eis communicet. AUGUSTINUS, *Epist.* 43, alias 142.

ne doit pas nous dérober le danger qu'il y a dans la résistance au Saint-Siége, puisqu'un des plus grands saints, en refusant d'adhérer aux enseignements apostoliques, est tombé dans une erreur condamnée plus tard par l'Église.

Dans l'ordre de la discipline, comme dans celui de la foi, le concile fit des décrets souverains que tout théologien instruit connaît et qu'il suffit de rappeler.

Résumons maintenant, en quelques mots, le caractère auguste que revêt aux yeux de l'histoire attentive et impartiale la première assemblée universelle des Chrétiens.

VII. Conclusion.

Le premier concile général, c'est-à-dire les évêques réunis sous l'autorité de leur chef, le Pontife romain, le premier concile général ne connaît d'autre loi de ses délibérations que l'Écriture, la tradition, la foi de l'Église; forme ses décisions sur le consentement libre et moralement unanime de ses membres; termine des questions qui ne l'avaient point été, ou n'avaient pu l'être, par la seule autorité des Papes; porte des canons pour confirmer les prérogatives des trois grands patriarcats de l'Église primitive, Rome, Alexandrie, Antioche [1], et pour fixer d'autres points de l'administration ecclésiastique. Ainsi il se montre le régulateur suprême de la foi et de la discipline.

Après les décisions de la sainte assemblée, aucun doute n'est permis, aucune résistance n'est tolérée. Il faut se soumettre, ou cesser d'être catholique.

[1] LABBE, *Conc.*, t. II, can. VI.

A ces traits, qui ne reconnaîtrait la puissance souveraine dans l'Église? Et cette puissance, on ne peut le nier, est évidemment celle du Pape et des évêques, formant une souveraineté complexe, une grande unité collective.

CHAPITRE III.

LE SECOND CONCILE GÉNÉRAL, PREMIER DE CONSTANTINOPLE.

SOMMAIRE. — I. Doctrine de Macédonius et décisions pontificales. — II. Nécessité du concile général. — III. Lettre du concile de Constantinople au pape saint Damase et au concile romain. — IV. Les Pères de Constantinople vrais juges de la foi, comme ceux de Nicée. — V. Le Pape et les évêques d'Occident acceptent le décret dogmatique du concile de Constantinople, qui devient œcuménique. — VI. Caractère de la souveraineté dans ce concile.

Le second concile général nous présente des faits analogues à ceux que nous venons de constater.

I. Doctrine de Macédonius et décisions pontificales.

Du semi-arianisme il était sorti une doctrine qui appliquait à l'Esprit-Saint les arguments par lesquels les ariens purs avaient voulu nier la divinité du Verbe. Macédonius, évêque de Constantinople, quoiqu'il eût paru, dans un but tout politique, se rattacher un moment à la foi de Nicée, n'en persista pas moins dans le semi-arianisme, et ajouta à cette erreur la négation de la divinité du Saint-Esprit [1].

L'hérésie de Macédonius fut condamnée à deux reprises différentes par le pape saint Damase dans

[1] SOCRAT., lib. II, cap. XLV.

ses conciles romains. « Nous confessons, disait-il dans un synode tenu en 369, l'Esprit-Saint incréé et possédant une même majesté, une même substance, une même vertu avec Dieu le Père et Notre-Seigneur Jésus-Christ[1]. »

Dans un autre concile, à ce qu'il paraît vers l'an 373, une profession de foi très-étendue, très-explicite sur la divinité du Saint-Esprit et l'unité de la divine Trinité, fut dressée, et des anathèmes furent prononcés contre Macédonius et autres hérétiques. Ce document fut ensuite envoyé par le Pape à l'évêque d'Antioche Paulin[2].

D'après l'extrait d'un écrit ancien, cité par Labbe, l'effet des décisions pontificales fut de persuader aux Orientaux la foi et l'adoration de la Trinité une et égale en substance[3]. Sozomène, de son côté, raconte que le pape Libère, prédécesseur de Damase, avait aussi écrit aux Orientaux pour les engager à se joindre aux Occidentaux dans l'adoration de la Trinité consubstantielle, et il ajoute que, par la décision de l'Église romaine, les esprits rentrèrent dans le repos, et que la question paraissait terminée[4].

[1] Ergo fratres asseramus Dei Filium et perfectum hominem suscepisse. Spiritum quoque sanctum increatum, atque unius majestatis, unius usiæ, unius virtutis cum Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo fateamur. LABBE, *Conc.*, t. II, p. 893.

[2] *Ibidem*, p. 864, 894 et 900.

[3] Ex divina dispensatione ubique maxime perfecit, et Trinitatem homousion adorandam esse omnibus persuasit. *Ibid.*, p. 894, 899.

[4] Singuli quieverunt; atque ita hujusmodi questio finem accepisse videbatur. SOZOM., lib. VI, c. XXII.

Nous retrouvons dans ces faits, avec bonheur, la primauté, l'universalité de la juridiction du Pontife romain, et le respect que cette haute et divine autorité inspirait aux Orientaux eux-mêmes.

Mais, malgré ces décisions pontificales et l'adhésion qu'elles avaient obtenue en Orient, la question de la divinité du Saint-Esprit ne tarda pas à renaître, les disputes recommencèrent, les esprits s'échauffèrent, et il fallut chercher le remède souverain au mal qui ne cessait de troubler l'Église. Ce remède était indiqué par les précédents du concile de Nicée, comme par l'esprit de la constitution de l'Église. Nous voyons donc à cette époque les empereurs Théodose et Gratien très-préoccupés de la nécessité de réunir un concile général pour condamner les erreurs nouvelles et terminer plusieurs autres affaires. Le pape Damase et les évêques d'Occident n'étaient pas moins convaincus que les empereurs de l'opportunité d'un concile œcuménique. Le concile d'Aquilée, tenu en 381, demanda qu'il fût convoqué d'abord à Alexandrie, ensuite à Rome; mais cette réunion ne put avoir lieu[1].

En cette même année 381, Théodose convoqua à Constantinople un concile de tous les évêques de son obéissance, et c'est ce concile qui, par l'adhésion que le pape Damase et les évêques occidentaux donnèrent à ses décrets sur la foi, devint le second concile général.

[1] Labbe, *Conc.*, t. II, p. 1000; Sozom., lib. vii, cap. ii.

Théodose appela à ce concile les évêques qui suivaient Macédonius et qui étaient sous le poids des anathèmes déjà prononcés. Il voulait, dit Sozomène, les réconcilier avec l'Église[1].

Nous n'avons pas tous les actes du concile de Constantinople; il ne nous reste de cette sainte assemblée que le symbole que nous récitons à la messe, des canons de discipline et la lettre synodale à l'empereur Théodose. Le symbole de Constantinople complète celui de Nicée et définit en particulier, contre les macédoniens, le dogme de la divinité du Saint-Esprit. Nous possédons aussi la lettre que les Pères de ce concile, réunis de nouveau à Constantinople l'année suivante, écrivirent au pape saint Damase et aux évêques assemblés en concile à Rome.

III. Lettr du concil au Pape.

Cette lettre doit être l'objet spécial de notre attention. Les Pères rendent d'abord compte au Pape et au concile romain de leur foi sur la Trinité et l'Incarnation et des condamnations prononcées par eux contre toutes les hérésies qui mettaient en péril les dogmes fondamentaux du Christianisme; puis ils invitent le Pontife et ses évêques à lire le symbole qu'ils ont rédigé et l'écrit touchant la foi qui avait été publié au synode d'Antioche.

« Après avoir fait, disent-ils, LIBREMENT et *sincèrement* ces déclarations sur la foi, nous en avons

[1] Cumque existimaret eos qui macedoniani dicuntur Ecclesiæ catholicæ facile adjungi posse, quippe qui in doctrina fidei non magnopere dissiderent, hos etiam cum cæteris evocavit. SOZOM., lib. VII, cap. VII.

dressé un abrégé. Vous l'approuverez avec une entière satisfaction, si vous voulez bien le comparer avec l'édit du concile d'Antioche touchant la foi et avec celui qui fut composé l'année dernière à Constantinople. » Ils expliquent ensuite les règles disciplinaires qu'ils ont établies, et terminent par ces nobles paroles : « Toutes ces dispositions étant prises conformément aux canons ecclésiastiques, nous demandons à Votre Révérence de se réjouir avec nous, au nom de cette charité qui nous unit, de cette crainte du Seigneur qui réprime toute affection désordonnée et qui préfère l'édification de l'Église à tout attachement particulier. *Car la foi ayant été ainsi consolidée par le consentement commun*, et la charité chrétienne étant raffermie, nous ne répéterons plus les paroles condamnées par l'Apôtre : Moi je suis à Paul, moi je suis à Apollon, moi je suis à Céphas; mais nous dirons tous que nous sommes à Jésus-Christ, qui n'est point divisé en nous. Nous conserverons, par la grâce de Dieu, le corps de l'Église dans son intégrité, et nous nous présenterons avec confiance au tribunal du Seigneur[1]. »

[1] Atque ista de fide a nobis libere ingenueque prædicata, summatim disseruimus : de quibus pleniorem delectationem animis poteritis percipere, si libellum in concilio Antiochi convocato, de fidei decisione editum, et eum etiam qui superiore anno a Constantinopolitano concilio generali compositus est, legere placuerit..... Quibus rebus tamquam legitime, et secundum Ecclesiæ canones a nobis constitutis, obsecramus vestram reverentiam, ut congratuletur, spiritali caritate nos mutuo devinciente, ac timore Domini omnem humanam affectionem reprimente, Ecclesiarumque ædificationem amori illi et benevolentiæ, qua singuli singulos complectun-

IV. Les Pè de Constanti nople vrais juge de la foi.

En lisant cette lettre mémorable, il est impossible de n'être pas frappé de la chrétienne et sainte liberté dont elle témoigne. La question qui agitait alors l'Église avait été décidée deux fois par le pape saint Damase et son concile. Cependant les Pères de Constantinople ne se bornent pas à reproduire simplement la sentence qui avait précédé la leur. Ils examinent, jugent et décident *librement,* et *par eux-mêmes,* la question controversée : *Ista de fide a nobis libere ingenueque prædicata;* et ils font reposer la force de la décision sur *le consentement commun : fide communi consensu stabilita.*

Les Pères de Constantinople se croyaient donc de vrais juges de la foi avec le Pape et après le Pape. Ils ne pensaient pas que, dans les circonstances où se trouvait alors l'Église, la sentence romaine eût entièrement terminé la question. S'ils l'eussent cru, ils n'auraient eu qu'à faire un acte de soumission. Il est vrai, sans doute, que la foi en la divinité du Saint-Esprit était celle de l'Église universelle. Cette foi s'était nettement affirmée dans plusieurs conciles de Rome, de Cappadoce, de Syrie, et elle se manifesta avec le même éclat à Constantinople. Ce n'était

tur, longe anteponente. Nam fide ad hunc modum communi consensu stabilita, et caritate christiana in nobis confirmata : post hac desinemus dicere illud quod ab Apostolis condemnatum est, nimirum : ego quidem sum Pauli, ego autem Apollo, ego vero Cephæ : omnes cum ostenderimus esse nos Christi, qui in nobis non est divisus ; corpus Ecclesiæ, Dei largiente gratia, integrum conservabimus, et ad tribunal Domini fidenti animo nosmet sistemus. LABBE, *Conc.,* t. II, p. 960.

pas cette foi qui était en question, mais seulement la doctrine de Macédonius. Cette doctrine fut réprouvée dans ces assemblées épiscopales. Toutefois, nous ne croyons pas qu'on puisse établir que les jugements du pape saint Damase contre l'hérésiarque fussent, à cette époque, connus de la majorité des Églises. On ne prouvera pas que la lettre de Damase à Paulin d'Antioche, lettre dont la date ne paraît pas certaine, fût parvenue alors à la connaissance des Gaules, de l'Espagne, de l'Afrique, de l'Égypte, etc. L'adhésion des évêques italiens et orientaux au décret pontifical ne pouvait pas équivaloir à celle de l'Église universelle, ni donner à ce décret le caractère définitif. Du moins les évêques de Constantinople ne le crurent pas, puisqu'ils se conduisirent en vrais juges d'une question déjà jugée par le Souverain Pontife.

V. Approbation du concile de Constantinople.

Selon le vœu des Pères, le Pape et les évêques occidentaux agréèrent la lettre que nous venons de lire, et approuvèrent les décrets dogmatiques du concile. Ce furent cette acceptation générale et cette confirmation du Pape qui donnèrent au concile de Constantinople l'autorité œcuménique.

VI. Caractères de la souveraineté dans ce concile.

Par cet exposé il est facile de reconnaître que la souveraineté, dans le concile de Constantinople, se montra avec les caractères que nous avons reconnus en celui de Nicée. Nous y retrouvons la liberté des délibérations et du vote, le concours de tout l'épiscopat, le consentement commun et la nécessité de l'acceptation ou de la confirmation du Pontife ro-

main. La monarchie de l'Église nous apparaît donc ici, comme à Nicée, avec le divin tempérament de sa constitution.

Ce sage tempérament de la constitution de l'Église se manifesta encore par le refus que firent le Pape et les Occidentaux d'approuver plusieurs actes émanés du concile de Constantinople : l'ordination de Nectaire pour le siége de cette ville, l'élection de Flavien pour celui d'Antioche, et enfin le canon disciplinaire qui donnait le second rang dans l'Église au patriarche de Constantinople. Sans entrer dans l'exposé d'aucune de ces contestations, il est évident que le Pape et les évêques occidentaux étaient aussi libres que les orientaux, et que, s'ils croyaient en avoir de justes raisons, ils possédaient le droit incontestable de ne point admettre les actes et les décrets d'une assemblée qui n'était pas à l'origine un concile œcuménique. Cette considération seule démontre l'étonnante illusion des théologiens qui veulent voir dans le refus de saint Damase de sanctionner le canon en faveur du patriarche de Constantinople, une preuve de la supériorité absolue du Pape sur le concile général.

CHAPITRE IV.

LE CONCILE D'ÉPHÈSE, TROISIÈME GÉNÉRAL.

SOMMAIRE. — I. Nestorius et sa doctrine. — II. Jugement du pape saint Célestin. — III. Nécessité et convocation du concile général. État de la question en ce moment. — IV. Ouverture et procédure du concile contre la doctrine et la personne de Nestorius. — V. Arrivée des légats pontificaux à Éphèse, et leurs démarches dans le concile. — VI. Conclusion de cet exposé.

Avec le cinquième siècle commence l'époque de ces grands conciles dont nous avons les actes très-complets. L'étude de ces documents vénérables doit mettre dans tout son jour la vraie nature de la constitution de l'Église.

Au moment de commencer ces recherches décisives, nous prions l'Esprit de vérité d'être notre guide! Qu'il nous dévoile le jeu, la vie intime de cette divine constitution! Qu'il nous découvre les rapports essentiels que ses éléments divers soutiennent entre eux, leur coordination nécessaire et l'harmonie qui résulte de leur ensemble! Qu'il rende visible à tous les yeux le sceau de la sagesse divine imprimé par Jésus-Christ sur son Église!

L'étude de l'institution évangélique dans l'Évangile lui-même, et dans les premiers siècles de son développement, nous a appris que la monarchie de l'Église est une monarchie tempérée, c'est-à-dire que la souveraineté spirituelle est possédée par le Pape et le corps épiscopal, sans que cette participa-

tion de l'épiscopat à la souveraineté porte aucun détriment à la primauté pontificale. Ce grand caractère de la constitution de l'Église va se montrer avec éclat dans les conciles généraux du cinquième siècle.

I. Nestorius et sa doctrine.

Écoutant les répugnances d'une raison qui ne voulait pas s'élever à la hauteur des mystères chrétiens, Nestorius, patriarche de Constantinople, enseigna une doctrine nouvelle sur le dogme fondamental du Christianisme, l'Incarnation du Verbe. Le superbe patriarche ne pouvait admettre que Dieu se fût abaissé jusqu'à une naissance humaine et à une mort sur la croix. Pour concilier les répugnances de sa raison avec les données de la foi, il conçut une théorie qui divisait Jésus-Christ, en n'admettant entre le Verbe éternel et l'humanité sainte du Sauveur qu'une union morale. Il résultait nécessairement de cette conception, qu'il y avait véritablement en Jésus-Christ deux personnes, une personne divine et une personne humaine. Le grand objet de la foi chrétienne n'était plus l'Homme-Dieu, mais l'homme et le Dieu; et il n'était plus permis de dire que Dieu fût né et fût mort pour nous, et que la très-sainte Vierge Marie fût mère de Dieu.

Cette doctrine heurtait de front le sentiment catholique. Elle excita d'abord une vive opposition parmi le clergé et les fidèles de Constantinople; et le courage d'Eusèbe, simple avocat de Constantinople, se levant au milieu de l'assemblée des fidèles pour protester contre l'enseignement de son patriarche, est célèbre dans les annales de l'Église.

Cependant Nestorius ne prétendait pas innover dans la doctrine. Il voulait, disait-il, au contraire, rester fidèle à la foi de Nicée. Il l'invoquait sans cesse, et il prétendait en donner une interprétation rationnelle [1].

Ces assurances d'orthodoxie, la réputation de piété du patriarche de Constantinople, son éloquence, la grandeur de sa position, la difficulté, la subtilité même d'une question qui roulait sur la différence entre l'union morale et l'union personnelle dans l'économie du divin mystère; toutes ces causes réunies ne tardèrent pas à faire naître de grandes divisions dans l'Eglise, et à créer de nombreux partisans à Nestorius. « Cette question est agitée au près et au loin, écrivait peu de temps après le commencement de la dispute, l'évêque Jean d'Antioche à Nestorius lui-même; toute l'Église en est émue, et partout les fidèles en viennent tous les jours à des conflits et à des divisions funestes [2]. » Au milieu de ces troubles, il s'éleva un digne champion de la foi catholique. Le patriarche d'Alexandrie, saint Cyrille, était doué de toutes les qualités nécessaires pour combattre un adversaire aussi redoutable que Nestorius. L'évêque

[1] LABBE, *Conc.*, t. III; *Conc. Eph.*, 1ª pars, *Epist. Nestorii ad Cœlestinum papam*, p. 349, 351.

[2] Eas namque cum apud finitimos, tum apud longe quoque positos turbas concitasti, quæ ingentem ex insperato ecclesiis tempestatem peperere. Constat enim fideles circumquaque degentes, hujus quæstionis et controversiæ inter se conflictari, quotidieque a se invicem divelli. *Conc. Eph.*, 1ª pars, *Epist. Johannis episcopi Antiocheni ad Nestorium*, p. 389.

d'Alexandrie voulut d'abord ramener par la persuasion dans les sentiers de la foi antique son collègue de Constantinople. Une correspondance s'établit entre les deux patriarches [1]; mais la science et la logique de Cyrille n'obtinrent rien de Nestorius.

Cependant la foi était de plus en plus en péril, et un des plus grands évêques de l'Asie, à cette époque, Acace de Bérée, écrivait à Cyrille « qu'il lui arrivait des personnes de Constantinople, tant clercs que laïques, qui voulaient défendre les propositions de Nestorius, en soutenant qu'elles n'avaient rien au fond de contraire au Symbole des apôtres ni à celui de Nicée [2]. »

II. Jugen du Pap

Dans ce péril des âmes, et lorsque les moyens de persuasion avaient échoué, il était nécessaire de recourir au remède efficace. L'évêque qui altérait le dépôt de la foi ne pouvait rester dans la communion ecclésiastique. Cyrille crut de son devoir d'écrire au pape saint Célestin. Après avoir exposé l'affaire, il demandait au pontife de vouloir bien « déclarer son sentiment, et décider s'il fallait encore communiquer avec Nestorius, ou lui dénoncer expres-

[1] *Conc. Eph.*, 1ª pars, cap. VII, VIII, IX.

[2] Multi tum clero adscripti, tum plebei quoque ex urbe Constantinopolitana Antiochiam et ad nos usque venientes, defendere videntur quod dictum est. Aiunt enim, in sensu nihil continere, quod vel apostolicæ doctrinæ advérsetur, vel fidei a sanctis Patribus in Nicæa, ad Homousion constituendum congregatis definitæ, et universæ Ecclesiæ traditæ repugnet. *Conc. Eph.*, 1ª pars, *Epist. Acacii Bereæ episcopi ad Cyrillum*, p. 384.

sément que tout le monde l'abandonnerait dans le cas où il persisterait dans ses opinions [1]. »

A sa lettre, Cyrille joignit tous les documents qui pouvaient éclairer le Pape dans le jugement qu'il allait prononcer; et il l'avertit en même temps que tous les évêques d'Orient sont d'accord avec lui pour blâmer Nestorius [2]. Celui-ci, de son côté, avait écrit deux fois au Pape pour le prévenir en sa faveur. Il lui envoyait ses ouvrages et lui exposait sa doctrine [3].

Le Pape, qui dès l'origine avait demandé à saint Cyrille des informations exactes sur les sentiments de Nestorius [4], se trouvait donc très-canoniquement saisi de la question par les deux plus grands patriarches de l'Orient. Il entendait les deux parties, et pouvait et devait prononcer une sentence juridique.

[1] Digneris proinde quid hic sentias præscribere; quo liquido nobis constet, communicare ne nos cum illo oporteat, an vero libere eidem denuntiare, neminem cum eo communicare, qui ejusmodi doctrinam fovet ac prædicat. Porro tuæ integritatis mens et super hac re sententia piissimis Deoque devotissimis Macedoniæ episcopis, necnon totius Orientis antistitibus perspicue per litteras exponi debet. *Conc. Eph.*, 1ª pars, *Epist. Cyrill. ad Cœlestinum*, p. 344.

[2] Sciat nihilominus et hoc quoque pietas tua, idem sentire cunctos etiam orientales episcopos, et offendi omnes et dolere... Et quia hoc Nestorius non ignorat, se omnibus sapientiorem existimat. *Ibidem.*

[3] *Conc. Eph.*, 1ª pars, c. XVI, XVII.

[4] Cœlestino religiosissimo romanæ Ecclesiæ episcopo, cæterisque piissimis episcopis qui ipsi adfuere, inquirentibus, chartulanæ illæ et exegeses, quæ illuc ad se nescio quomodo perlatæ sunt, a tua pietate, an vero ab alio quopiam profectæ sint. Scribunt enim ut qui gravissime sint offensi. *Conc. Eph.*, 1ª pars, *Epist. Cyrilli ad Nestorium*, p. 313.

Célestin réunit donc un concile à Rome [1], où les lettres de saint Cyrille et celles de Nestorius furent examinées et comparées avec la doctrine des Pères. Le résultat de cet examen fut l'approbation expresse de la doctrine et des lettres de saint Cyrille, et la condamnation de la doctrine et des lettres de Nestorius. Pour promulguer cette sentence, le Pape écrivit ensuite des lettres à Cyrille, à Nestorius, à l'Église de Constantinople, aux patriarches d'Antioche et de Jérusalem, et aux principaux évêques de l'Orient. Dans la lettre à saint Cyrille, nous lisons ces remarquables paroles, qui renferment la condamnation de Nestorius : « Qu'il sache que s'il persévère dans la voie fausse où il est entré, s'il se montre l'adversaire de la doctrine apostolique, il ne pourra rester dans notre communion. C'est pourquoi vous exécuterez ce jugement par l'autorité de notre Siége, agissant à notre place et en vertu de notre pouvoir : en sorte que si dans l'espace de dix jours, à compter depuis cette admonition, il n'anathématise en termes formels sa doctrine impie, et ne promet de confesser à l'avenir, touchant la génération de Jésus-Christ notre Dieu, la foi qu'enseignent l'Église romaine et votre Église et toute la chrétienté, Votre Sainteté pourvoie aussitôt à cette Église, et qu'il sache qu'il sera absolument séparé de notre corps [2]. »

[1] Au mois d'août de l'année 430.

[2] Sciat, seipsum communionem post hac nobiscum habere non posse, si doctrinæ apostolicæ adversatus, perversam hanc viam contumaciter urgere perrexerit. Quamobrem nostræ sedis auctori-

Ainsi le Pape, chargeant le patriarche d'Alexandrie d'exécuter sa sentence contre le patriarche de Constantinople, prescrit au premier d'assigner au second un terme de dix jours après le dernier monitoire, et de le déposer s'il persévère dans son erreur.

Voilà un grand et mémorable exemple de la suprême et universelle juridiction du pontife romain. Cet acte d'une immense autorité est accueilli avec respect dans l'Église; personne ne l'accuse d'usurpation. Il est vrai que le Pape n'invoque pas la seule autorité de son siége, mais aussi celle de l'Église d'Alexandrie et de toute l'Église elle-même. Aussi, bien loin d'élever aucune réclamation contre l'exercice d'un si grand pouvoir, Jean d'Antioche s'empressa d'écrire à Nestorius, son ami, pour le presser de se soumettre à la sentence du Pape [1].

Si celui-ci avait suivi ce sage conseil, l'affaire aurait été terminée par le jugement du Pape, conforme à la foi de l'Église universelle. Il n'aurait pas été né-

tate adscita, nostraque vice et loco cum potestate usus, ejusmodi non absque exquisita severitate sententiam exequeris; nempe, ut nisi decem dierum intervallo ab hujus nostræ admonitionis die numerandorum, nefariam doctrinam suam conceptis verbis anathematiset, eamque de Christi Dei nostri generatione fidem in posterum confessurum se spondeat, quam et romana et tuæ sanctitatis Ecclesia et universa religio prædicat, illico sanctitas tua illi Ecclesiæ prospiciat. Is vero modis omnibus se a nostro corpore segregatum esse intelligat. *Conc. Eph.*, 1ª pars, *Epist. Cœlestini ad Cyrillum*, p. 349.

[1] *Conc. Eph.*, 1ª pars, *Epist. Joannis Antiocheni ad Nestorium*, p. 388, 389.

cessaire de recourir à un concile général. Mais Nestorius s'opiniâtra dans son erreur. Il répondit à Jean qu'il aurait cru être exposé à toute autre calomnie qu'à celle d'errer contre la foi, et qu'il mettait son espoir dans la justice d'un concile, qui saurait tout pacifier [1].

Nous avons déjà dit que la question agitée était obscure et difficile pour les esprits inattentifs, et que Nestorius prétendait toujours rester fidèle à la foi de Nicée. Malgré la juste réprobation que soulevait sa doctrine chez les catholiques fidèles et éclairés, il se faisait tous les jours de nouveaux partisans. De nombreux évêques le suivaient ; d'autres, surtout dans les patriarcats d'Antioche et de Jérusalem, sans se prononcer nettement, lui étaient favorables et se montraient très-opposés à saint Cyrille. Sans doute la majorité des évêques orientaux était contraire à Nestorius. Mais cette majorité, au milieu des mouvements et des agitations de la controverse, pouvait sembler douteuse à plusieurs ; et le plus grand nombre des Églises n'avait pas pu encore se prononcer sur une sentence pontificale qui venait de paraître.

Cependant il était nécessaire de mettre fin aux troubles et de ramener la paix et l'unité dans les

[1] Manifestum est quia si nos invicem viderimus, dum nobis hanc ipsam Synodum donaverit, quam speramus, et istud et reliqua quæcumque fieri oportet, ad correctionem generalitatis atque juvamen, absque scandalo et cum concordia disponemus, ut omnia quæ fuerint ordinata, ex communi et universali decreto dignitatem credulitatis accipiant, et nulli occasionem contradictionis efficiant Lupus, *Variorum Patr. Epist.*, cap. III.

esprits. Deux partis se présentaient : laisser saint Cyrille exécuter la sentence prononcée contre Nestorius par le pape saint Célestin, ou convoquer un concile général. Ce fut à ce dernier parti qu'on s'arrêta ; et il est très-important de se rendre bien compte des motifs qui déterminèrent ce choix.

III. Le concile général. Etat de la question.

Il nous paraît évident que les catholiques cherchèrent dans le concile général la plus grande autorité et le remède le plus efficace aux maux de l'Église. On ne peut en douter quand on lit la lettre que les moines de Constantinople adressèrent à l'empereur Théodose le Jeune pour demander le concile général. Ils l'appellent de tous leurs vœux, « parce que, disent-ils, il aura assez d'autorité pour rétablir et mettre dans un état solide les affaires de l'Église, qui déjà menacent d'une ruine totale [1]. »

Nestorius et ses partisans, d'autre part, sollicitaient aussi la réunion du concile, dans l'espoir d'y voir triompher leurs doctrines.

Il fut convoqué par Théodose le 19 novembre 430, c'est-à-dire trois mois environ après la sentence du Pape contre Nestorius.

Il est certain que cette convocation fut faite avec le consentement du Pape, puisque le Pape lui-même présida le concile par ses représentants.

Théodose d'abord, dans ses lettres de convocation, déclare nettement la nécessité du concile :

[1] Nos enim vos de œcumenica synodo cogenda rogavimus, quæ aptissime posset constabilire et erigere titubantia, sive etiam confracta. *Conc. Éph.*, 1ª pars, *Monachorum supplicatio*, p. 432.

« Convaincus que la paix et l'ordre peuvent être rétablis par la charité et l'union des cœurs, souvent, depuis les nouvelles disputes, nous avons jugé qu'il était nécessaire de réunir un synode général. Cependant, dans la crainte de fatiguer les évêques, nous avons hésité à prendre cette mesure. Mais les controverses ecclésiastiques, qui troublent même les choses publiques, rendent cette réunion indispensable [1]. »

Dans une autre lettre, Théodose annonce que le concile devra discuter librement les questions qui divisent les esprits : « Nous voulons qu'on discute et qu'on examine dans le saint concile la doctrine de la piété, et qu'on y ratifie ce qui pourra paraître conforme à la foi catholique, soit que ceux qui succomberont dans cette affaire obtiennent leur pardon des Pères du concile, soit qu'ils ne l'obtiennent pas [2]. »

Mais par qui cet examen sera-t-il institué ? Quels seront ceux qui prononceront cette sentence ? Théodose répond : « Ceux qui président aux Églises dans

[1] Hæc porro considerantes per Dei amorem et piorum animos mutua caritate conjunctos obtineri posse, sæpe numero jam ante ob ea quæ acciderant, religiosissimam sanctissimorum episcoporum undequaque in unum coactorum synodum necessariam judicavimus. Hactenus tamen ne eorum pietati molestiam exhiberemus, cunctatiores in hac re fuimus. At nunc vero, tam ecclesiasticarum, quam quæ hisce cohærent, publicarum rerum controversia eam usque adeo necessariam declarat, ut omitti nullo modo queat. *Conc. Eph.*, 1ª pars. *Sacra ad Cyrillum et metropolitanos*, p. 437.

[2] Quam quidem pietatis doctrinam in sacra synodo discuti, examinarique volumus, et ratum esse quod rectæ fidei consonum videbitur, sive illi qui victi discedent veniam impetraturi sint a Patribus, vel non. *Sacra ad Cyrillum*, p. 436.

toutes les parties du monde doivent êtres juges dans cette affaire [1]. »

Enfin toutes les procédures commencées devaient être tenues en suspens : « Nous défendons de faire aucun mouvement particulier sur quelque affaire que ce soit, avant l'assemblée du concile et la décision commune [2]. »

Si les lettres dont nous venons de citer quelques extraits n'avaient pas été envoyées par les empereurs à tous les métropolitains de la chrétienté et au Souverain Pontife lui-même sans exciter de leur part aucune réclamation ; si, dès la première séance du concile général d'Éphèse, ces lettres n'avaient pas été lues et insérées dans les actes, sur la demande du patriarche de Jérusalem ; si, de cette manière, elles ne se présentaient pas comme revêtues de l'approbation d'un concile général [3], nous n'hésiterions pas à accuser Théodose d'avoir dépassé, dans ces prescriptions, toutes les bornes de la puissance impériale. Mais nous pensons que la double adhésion, au moins tacite, donnée à ses lettres par le Saint-Siége et par

[1] Cujus oportet esse judices, qui sacerdotiis ubique præsident, et per quos ipsi in veritatis sententia sumus et erimus. *Sacra ad Cyrillum*, p. 436.

[2] Nulla interim ante sanctissimam coactam synodum, communem ejusdem, quæ de omnibus dabitur, sententiam, facta privatim a quibuscumque innovatione. *Sacra ad metropolitanos*, p. 437.

[3] Juvenalis Hierosolymorum episcopus dixit : Legatur pia piissimorum christianissimorumque imperatorum nostrorum sacra ad omnes metropolitanos destinata, et commentariis rerum de quibus nunc agere incipimus, sua luce, præfigatur. *Conc. Eph.*, actio 1ª, p. 452.

l'épiscopat avant et pendant le concile, couvre tous les défauts de forme qu'on peut leur reprocher, et que ces lettres impériales nous donnent véritablement l'état de la question au moment de la convocation du concile d'Éphèse.

Le Pape avait prononcé, dans l'affaire de Nestorius, un jugement canonique et revêtu de toute l'autorité de son siége. Il en avait prescrit l'exécution. Et cependant trois mois après cette sentence, et avant son exécution, tout l'épiscopat est invité à examiner de nouveau et à décider librement la question en litige ; et il accepte l'invitation. L'exécution de la sentence pontificale est suspendue, du consentement même du Pape. Le jugement le plus solennel, le plus définitif, le plus irréfragable se prépare.

Voilà certes des faits dignes de la plus sérieuse attention ; des faits qui prouvent évidemment que, dans ces circonstances mémorables, la plus grande autorité, la dernière autorité était, pour les catholiques comme pour les hérétiques, pour les empereurs comme pour les évêques, pour le Pape lui-même, non pas le Pape seul ou avec un nombre limité d'évêques, mais le Pape avec l'épiscopat, le Pape formant avec tous les évêques une grande unité.

L'étude des actes du concile va mettre dans la plus vive lumière ces premières conclusions, tirées de sa préparation.

IV. Ouverture et procédure du concile.

Le concile s'ouvrit à Éphèse au mois de juin 431. Il fut présidé par saint Cyrille au nom du Pape. Dès

le commencement de la première session, le concile fut averti par le primicier des notaires, Pierre, prêtre d'Alexandrie, que le pape Célestin avait été informé de l'affaire, et qu'il avait écrit « ce qui convenait et donné une décision précise [1]. » Nous trouvons encore dans les actes du concile d'autres preuves que les évêques qui le composaient connaissaient parfaitement la décision portée avant la tenue du concile par le premier siége. Mais on n'établira jamais que le jugement du pape Célestin fût connu alors de la majorité des Églises. Il n'y avait pas encore un an qu'il avait été rendu, et la grande difficulté des communications ne permettait pas qu'il fût arrivé à la plupart des évêques.

Le concile approuvant que la sentence du Pape n'eût point été exécutée, et n'obéissant qu'à un sentiment de charité, traita d'abord Nestorius comme légitime évêque de Constantinople. Il l'invita à se rendre au concile en cette qualité, et lui décerna toujours, avant sa condamnation, les titres attribués aux évêques catholiques de *très-respectable, très-religieux, très-pieux* [2]. Nouvelle preuve du consentement que le Pape donnait à ce que sa sentence demeurât sans effet jusqu'à la décision du concile.

Après la citation de Nestorius, qui, sous le pré-

[1] Cœlestinus porro ea quæ oportebat perspicue rescripsit. *Conc. Eph.*, actio 1ª, p. 452.

[2] Dans les seules pages 453, 456, 457, ces titres se trouvent au moins cinq fois.

texte de l'absence de Jean d'Antioche et de ses évêques, ne tint pas compte de cet appel, la délibération s'ouvrit. On commença par lire le symbole de Nicée, comme la règle souveraine de toutes les décisions qui allaient être prises.

La question que le concile avait à examiner était celle de savoir laquelle des doctrines de Cyrille ou de Nestorius était conforme ou contraire à la foi de Nicée. On donna donc lecture des lettres où les deux patriarches avaient exposé leurs sentiments, et chaque Père du concile fut appelé à donner librement son avis. Après la lecture de sa lettre, saint Cyrille lui-même posa la question en ces termes : « Je pense que je ne me suis en rien écarté de la doctrine orthodoxe, c'est-à-dire que j'ai gardé fidèlement le symbole du grand et saint concile de Nicée. C'est pourquoi je prie Votre Sainteté de déclarer publiquement si ma lettre est, selon la règle, exempte de fautes et conforme au saint concile, ou s'il en est autrement[1]. »

Il était impossible d'inviter en des termes plus formels une assemblée à un examen sérieux et libre. Chacun évidemment avait le droit de proposer son opinion consciencieuse, quelle qu'elle fût. Aussi rien de plus spontané, de plus libre que les avis émis par

[1] Existimo nullam me in partem ab orthodoxa fidei doctrina deflexisse, hoc est a symbolo per sanctam et magnam illam synodum Nicææ olim congregatam tradito declinasse. Quare Sanctitatem Vestram rogatam cupio, ut coram exponat, rectene et inculpate, sanctoque illi concilio convenienter hæc scripserim, an secus. *Conc. Eph.*, actio 1ª, p. 461.

chaque membre de la sainte assemblée. Nous n'en citerons qu'un seul exemple : « Après la lecture du symbole de Nicée et de la lettre du très-saint archevêque Cyrille, je trouve que ces documents sont parfaitement conformes entre eux : je donne mon assentiment à cette sainte doctrine, je l'approuve et j'y souscris, » dit Juvénal de Jérusalem[1]. Tous les autres évêques opinèrent avec la même indépendance.

La même méthode fut suivie pour l'examen de la lettre de Nestorius; mais celle-ci fut condamnée, tandis que celle de Cyrille avait été approuvée.

Or, ces documents que le concile examinait avec tant de liberté et d'indépendance, qu'il jugeait en approuvant l'un, en rejetant l'autre, étaient les mêmes lettres que le Saint-Siége avait déjà examinées et jugées. Le concile, c'est-à-dire l'Église réunie sous l'autorité de son chef, représenté par saint Cyrille, s'attribuait donc le droit de revoir et de discuter une sentence émanée du Pape seul. Ne prouvait-il pas, par cette conduite, qu'il se regardait comme l'autorité dernière et définitive?

Après cet examen et ce jugement, il fut donné lecture de la lettre du pape saint Célestin à Nestorius; et comme, selon la remarque de Bossuet, elle ne

[1] Sacro fidei symbolo Nicææ quondam edito, jam recitato, et sanctissimi archiepiscopi Cyrilli epistola, per omnia sibi utraque consentanea ac inter se consentientia comperio. Quocirca piis hisce dogmatibus assentior et subscribo. *Conc. Eph.*, actio 1ª, p. 461.

contenait rien de nouveau et n'ajoutait rien à la doctrine de saint Cyrille, elle ne fut point examinée, mais simplement insérée dans les actes du concile. On agit de même pour une nouvelle lettre de Cyrille, conforme à celle de Célestin.

Enfin, lorsque le concile se fut assuré que les lettres de Célestin et de Cyrille avaient été rendues à Nestorius, qui toujours refusait de comparaître devant les évêques; lorsque le concile eut entendu diverses dépositions et la lecture de passages nombreux des Pères conformes à la vraie doctrine, mais en opposition avec de nombreux extraits des ouvrages de Nestorius, il procéda à la sentence contre la personne même du patriarche de Constantinople.

Elle fut prononcée en ces termes :

« Nestorius ayant entre autres choses refusé d'obéir à notre citation, et de recevoir les évêques envoyés de notre part, nous avons été obligés d'en venir à l'examen de ses impiétés; et l'ayant convaincu tant par ses lettres que par ses autres écrits, et par les discours qu'il a tenus depuis peu dans cette ville, prouvés par témoins, de penser et d'enseigner des impiétés; réduits à cette nécessité par les canons et par la lettre de notre Saint-Père et collègue Célestin, évêque de l'Église romaine : après avoir souvent répandu des larmes, nous en sommes venus à cette triste sentence :

« Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il a blasphémé, a déclaré par ce saint concile qu'il est privé de toute

dignité épiscopale, et retranché de toute assemblée ecclésiastique [1]. »

Viennent ensuite les souscriptions exprimées en ces termes : « Cyrille, évêque d'Alexandrie, j'ai souscrit en jugeant avec le concile. Juvénal, évêque de Jérusalem, j'ai souscrit en jugeant avec le concile [2]. »

Dans cette sentence, le concile rappelle l'examen libre et juridique qu'il vient de terminer. C'est de son autorité souveraine et au nom même de Jésus-Christ qu'il prononce son jugement. Et s'il se déclare obligé à cet acte de justice souveraine par les saints canons et par la lettre de son très-saint Père et comministre Célestin, « c'est, dit Bossuet, qu'il reconnaît dans la lettre du Pape la force d'une sentence juridique qu'on ne pouvait point ne pas confirmer, parce qu'elle était juste dans son fond et valable dans sa forme, comme étant émanée d'une puissance lé-

[1] Sancta synodus dixit : Cum impiissimus Nestorius neque nostræ citationi parere, neque episcopos a nobis destinatos admittere voluerit, necessario venimus ad examinationem eorum quæ impie docuit.... Deprehendentes itaque, partem ex litteris, commentariisque ipsius, partem ex sermonibus,... illum impie sentire et prædicare... coacti per sacros canones et epistolam sanctissimi Patris nostri et comministri Cœlestini romanæ Ecclesiæ episcopi, lacrymis subinde perfusi, ad lugubrem hanc contra eum sententiam necessario venimus. Igitur Dominus noster Jesus Christus, quem suis ille blasphemis vocibus turpetavit, per sanctissimam hanc synodum eumdem Nestorium episcopali dignitate privatum, et ab universo sacerdotum consortio et cœtu alienum esse definit. *Conc. Eph.*, actio 1ª, p. 533.

[2] Cyrillus episcopus Alexandriæ una cum sancta synodo decernens subscripsi. Juvenalis Hierosolymorum episcopus una cum sancta synodo decernens subscripsi. *Ibidem.*

gitime[1]. » Mais remarquons bien que cette confirmation de la sentence du Pape est le résultat de l'examen le plus exact, et en même temps le plus libre.

En présence de ces faits irrécusables, le parti pris peut seul voir dans ces mots, *coacti per sacros canones et epistolam sanctissimi Patris nostri et comministri Cœlestini romanæ Ecclesiæ episcopi*, l'empire absolu du Pape sur le concile. Si cet empire eût existé et eût été reconnu, le concile n'aurait eu qu'à exécuter simplement la sentence pontificale. Il n'aurait pu s'attribuer le droit d'un libre examen et d'une sentence juridique. Il n'aurait pu, sans violer le respect dû à l'autorité pontificale, placer les canons avant la lettre du Pape.

Qu'on n'objecte pas non plus que le pape saint Célestin consentait à l'examen libre et juridique de sa sentence. Oui, il y consentait; et ce consentement prouve qu'il ne s'attribuait pas la souveraineté pure et absolue. Dans le cas contraire, ce consentement aurait pu être regardé comme une abdication de la toute-puissance. Or les lettres du saint pontife, que nous allons bientôt citer, font voir qu'il n'était pas le moins du monde disposé à abdiquer.

Revenons au concile. Dans la notification de la sentence, Nestorius, qui, avant le jugement de sa cause par le concile, recevait les titres de *très-religieux* et *très-pieux*, est appelé *un nouveau Judas*[2].

[1] *Remarques sur l'histoire des conciles*, t. LI, p. 347. (Édit. de Besançon.)

[2] *Conc. Eph.*, actio 1ª, p. 549.

Le concile envoya ensuite à l'empereur une lettre synodale. Elle contenait tout ce qui s'était passé dans la première session, et parlait du Pape en ces termes : « Nous avons loué le très-saint évêque de Rome, Célestin, qui avait déjà condamné les dogmes hérétiques de Nestorius, et porté contre lui sa sentence avant la nôtre [1]. »

V. Arrivée des légats.

Bientôt arrivèrent à Éphèse de nouveaux légats du Pape, qui venaient augmenter dans le concile la représentation du Saint-Siége et de tout l'Occident.

Ces légats étaient munis d'une instruction du pape saint Célestin qui leur prescrivait « de conserver l'autorité pontificale, d'assister au concile, et s'il s'y élevait des débats, de ne pas entrer dans les disputes, mais de juger les opinions [2]. »

Cette instruction pontificale démontre à elle seule ce que nous avons affirmé, que le Pape n'était point disposé à laisser amoindrir son autorité légitime et nécessaire. Il ne permet pas à ses légats de déroger à leur dignité en descendant aux *disputes* particulières qui peuvent naître au sein du concile. Il veut même que ses légats soient juges de ces disputes.

[1] Laudavimus Cœlestinum sanctissimum Deoque dilectissimum magnæ Romæ episcopum, qui ante nostram sententiam hæretica Nestorii dogmata condamnarat, nosque in ferenda contra ipsum sententia anteverterat. *Conc. Eph.*, actio 1ª, p. 571.

[2] Et auctoritatem Sedis Apostolicæ custodiri debere mandamus, si quidem et instructiones quæ vobis traditæ sunt hæc loquuntur, ut interesse conventui debeatis. Ad disputationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debetis, non subire certamen. *Collectio Baluzii*, p. 382.

Mais il ne dit pas qu'ils doivent les juger seuls; et les actes de la sainte assemblée prouvent que les légats jugèrent conjointement avec les autres Pères toutes les questions qui surgirent.

Introduits dans le concile, les légats lui présentèrent une lettre du pape saint Célestin, digne d'une grande attention. Elle commence par ces paroles :

« L'assemblée des évêques témoigne la présence du Saint-Esprit... car le concile est saint par la vénération qui lui est due, comme représentant la nombreuse assemblée des apôtres. Jamais leur maître, qu'ils avaient ordre de prêcher, ne les a abandonnés. C'était lui-même qui enseignait, puisqu'il leur avait appris ce qu'ils doivent enseigner, et avait assuré qu'on l'écoutait en ses apôtres. Cette charge d'enseigner est venue en commun à tous les évêques. Nous y sommes tous engagés par un droit héréditaire, nous qui annonçons à la place des apôtres le nom du Seigneur en divers pays du monde, suivant ce qui leur a été dit : « Allez, instruisez toutes les nations. » Vous devez remarquer, mes frères, que nous avons reçu un ordre général, et qu'il a voulu que nous l'exécutions tous, en nous chargeant tous en commun de ce devoir. Nous devons tous entrer dans les travaux de ceux à qui nous avons tous succédé en dignité [1]. »

[1] Spiritus sancti testatur presentiam congregatio sacerdotum. Verum est enim quod legimus, quia nec potest veritas mentiri, cujus in Evangelio ista sententia est : *Ubi duo vel tres congregati fuerint in nomine meo, ibi et ego sum in medio eorum.* Quod cum ita sit, si nec huic tam brevi numero Spiritus sanctus deest, quanto magis eum nunc interesse credimus, quando in unum con-

Nous ne croyons pas qu'il soit guère possible d'établir en termes plus formels l'origine divine de l'épiscopat; l'autorité divine du concile; le droit et le devoir des évêques de concourir au gouvernement de l'Église.

Le Pape déclarait, à la fin de sa lettre, qu'il envoyait ses légats pour assister au concile et pour exécuter le jugement déjà prononcé. Il ajoutait « qu'il ne doutait pas de l'assentiment des évêques, puisque tout *semblait* avoir été décrété pour la sécurité de l'Église universelle [1] ».

Des acclamations parties de toutes les bouches prouvèrent dans quel accord intime le concile se trouvait avec le Pape. « Ce jugement est juste. A

venit tanta turba sanctorum? Sanctum namque est pro debita sibi veneratione concilium, in quo utique nunc apostolorum frequentissimæ illius, quam legimus, congregationis aspicienda reverentia est. Nunquam his defuit magister, quem receperant prædicandum, adfuit his semper Dominus et magister : sed nec docentes a suo doctore deserti sunt unquam. Docebat ille qui miserat, docebat qui dixerat quid docerent; docebat qui in apostolis suis se confirmat audiri. Hæc ad omnes in commune Domini sacerdotes mandatæ prædicationis cura pervenit : hereditatis in hanc sollicitudinem jure constringimur, quicumque per diversa terrarum, eorum vice nomen Domini prædicamus, dum illis dicitur : *Ite, docete omnes gentes.* Advertere debet vestra fraternitas, quia accepimus generale mandatum, omnes etiam vos id agere voluit, qui illis sic omnibus in commune mandavit officium, necesse est ut competenter nostros sequamur auctores. Subeamus omnes eorum labores, quibus omnes successimus in honore. *Conc. Eph.*, actio 2ª, p. 614.

[1] Direximus pro nostra sollicitudine sanctos fratres... qui in eis quæ aguntur intersint, et quæ a nobis antea statuta sunt exequantur. Quibus præstandum a vestra sanctitate non dubitamus assensum, quando id quod agitur, videatur pro universalis Ecclesiæ securitate decretum. *Conc. Eph.*, actio 2ª, p. 618.

Célestin, nouveau Paul; à Cyrille, nouveau Paul; à Célestin, gardien de la foi; à Célestin, d'accord avec le concile; à Célestin, le concile général offre ses actions de grâces. Un Célestin, un Cyrille, une même foi du concile, une même foi de tout l'univers. » Telles furent ces célèbres acclamations[1].

Le légat Projectus, prenant alors la parole, invita le concile à mettre le dernier sceau à la sentence apostolique. Les termes de la courte allocution qu'il prononça méritent d'être pesés.

« Qu'il plaise à Votre Sainteté de considérer la forme des lettres du saint et vénérable pape Célestin. Il ne prétend pas vous instruire comme des ignorants, mais vous rappeler ce que vous savez, afin que, selon la règle de la foi commune et l'utilité de l'Église, vous conduisiez à une entière et parfaite fin ce qu'il a défini déjà depuis longtemps et qu'il daigne vous rappeler[2]. »

[1] Hoc justum judicium. Novo Paulo Cœlestino, novo Paulo Cyrillo, Cœlestino custodi fidei, Cœlestino cum synodo concordi, Cœlestino universa synodus gratias agit. Unus Cœlestinus, unus Cyrillus, una fides synodi, una fides orbis terrarum. *Conc. Eph.*, actio 2ª, p. 618.

[2] Litterarum sancti venerandique papæ Cœlestini episcopi formam vestra sanctitas consideret, qui sanctitatem vestram hortatus est, non quasi ignorantem docens, sed tanquam gnaram commonefaciens, ut ea quæ dudum ante definire, et nunc in memoriam revocare dignatus est, juxta communis fidei regulam catholicæque Ecclesiæ utilitatem, ad finem numeris omnibus absolutam deduci jubeatis. (*Conc. Eph.*, actio 2ª, p. 618.) Comme ces paroles sont d'une grande importance, nous croyons devoir insérer ici le texte grec.

Προέκτος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος καὶ πρεσβυτὴς εἶπε· Κατανοησάτω ἡ ὑμετέρα ἁγιότης τὸν τύπον τῶν γραμμάτων τοῦ ἁγίου

Le Pape et ses légats ne doutaient point de la vérité de leur doctrine et de la justice de la sentence prononcée contre Nestorius. Et cependant ils demandaient en termes modestes l'exécution de cette sentence; et ils reconnaissaient que cette sentence recevrait du concile le caractère absolument définitif.

A cette invitation du légat, que répond le concile? « Le Siége apostolique du pape Célestin, dit Firmus de Césarée au nom du concile, le Siége apostolique du pape Célestin, par les lettres qu'il a écrites, a déjà jugé cette affaire et prescrit la règle que l'on doit suivre. Nous avons suivi cette règle et exécuté cette sentence en prononçant contre Nestorius un *jugement canonique et apostolique*[1]. »

Rien n'est plus clair; le concile a exécuté la sentence du Saint-Siége, non pas comme un simple mandataire qui ne peut suivre que les ordres qu'on lui donne, non pas en rendant au Pape une obéissance purement passive; mais en revoyant et en examinant de nouveau l'affaire, et en prononçant

καὶ σεβασμίου πάπα Κελεστίνου τοῦ ἐπισκόπου, ὃς προετρέψατο τὴν ὑμετέραν ἁγιωσύνην, οὐχ ὡς ἀγνοοῦσαν διδάσκων, ἀλλ' ὡς γινωσκουσαν ὑπομιμνήσκων· ἵνα ταῦτα, ἃ καὶ πάλαι ὥρισε, καὶ νῦν ὑπομνῆσαι κατηξίωσεν, εἰς πέρας κελεύσητε πληρέστατον ἄγεσθαι. κατὰ τὸν κανόνα τῆς κοινῆς πίστεως, καὶ κατὰ τὸ χρήσιμον τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας.

[1] Apostolica et sancta Sedes Cœlestini sanctissimi episcopi per litteras... etiam ante de præsenti negotio sententiam regulamque præscripsit; quam nos quoque secuti, formam illam executioni mandavimus, canonicum apostolicumque judicium in illum proferentes. *Conc. Eph.*, actio 2ª, p. 618.

après lui et avec lui un jugement canonique et apostolique, c'est-à-dire un vrai jugement.

Après cette réponse, le légat Philippe, en remerciant le concile des acclamations prononcées, « par lesquelles, disait-il, il avait uni les membres au chef[1] », demanda la communication de la procédure et des actes du concile. Il demandait ces actes, « afin, disait-il, que nous les confirmions nous-même, selon la sentence de notre bienheureux Pape et de *cette sainte assemblée*[2] ».

Lorsqu'ils faisaient cette demande de la communication des pièces, les légats étaient entièrement dans leur droit, puisque, en leur qualité de représentants du Saint-Siége et de toute l'Église latine, ils ne pouvaient adhérer au concile qu'avec connaissance de cause.

Pendant la troisième session, il fut fait une lecture publique de tous les actes antérieurs dont les légats venaient de prendre connaissance. Alors ils déclarèrent leur adhésion, et le légat Philippe s'exprima en ces termes: « Personne ne doute que saint Pierre, chef des apôtres, colonne de la foi et fondement de l'Église catholique, n'ait reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ les clefs du royaume et la puissance de lier et de délier les péchés; et que jusqu'à présent et

[1] Sancta membra sanctis vestris vocibus sancto capiti, sanctis etiam vestris acclamationibus, vos adjunxeritis. *Conc. Eph.*, actio 2ª, p. 619.

[2] Quo juxta beati Papæ nostri, præsentisque hujus sancti cœtus sententiam, nos quoque confirmemus. *Conc. Eph.*, actio 2ª, p. 619.

toujours il ne vive et n'exerce ce jugement dans ses successeurs. Notre saint Pape, l'évêque Célestin, qui tient aujourd'hui sa place, nous a envoyés au saint concile pour suppléer à son absence. Nos très-chrétiens empereurs ont ordonné la tenue de ce concile pour conserver la foi apostolique qu'ils ont reçue de leurs ancêtres. » Reprenant ensuite sommairement la procédure faite contre Nestorius, il ajoute : « Donc la sentence prononcée contre lui devient ferme, *suivant le jugement de toutes les Églises*, puisque les évêques d'Orient et d'Occident ont assisté au concile par eux et par leurs députés... C'est pourquoi Nestorius doit savoir qu'il est retranché de la communion du sacerdoce de l'Église catholique [1]. »

Le légat Arcade donna ensuite son opinion; et il déclara qu'en approuvant la sentence prononcée contre Nestorius, il voulait exécuter également et le décret du pape Célestin et *celui du saint concile* [2].

Le troisième légat ayant opiné dans le même sens, saint Cyrille prit la parole et proposa au concile « de demander, selon l'usage, la signature des légats, pour montrer avec évidence leur parfait accord avec

[1] Firmum ergo est juxta omnium Ecclesiarum decretum (nam orientalis et occidentalis Ecclesiæ sacerdotes, vel per se, vel per certe suos legatos, sacerdotali huic concilio intersunt), quod in ipsum pronuntiatum est... Quamobrem intelligat Nestorius se a communione sacerdotii Ecclesiæ catholicæ alienum esse. *Conc. Eph.*, actio 3ª, p. 626.

[2] Nos secuti formam Cœlestini sanctissimi Papæ apostolicæ sedis... et sanctæ synodi decreta. *Conc. Eph.*, actio 3ª, p. 627.

le saint concile[1] ». Sur quoi les Pères prièrent les légats « de vouloir bien confirmer les actes par leurs souscriptions[2] ».

Le sens du mot *confirmer* ne peut être douteux ici. Il exprime le consentement donné aux actes du concile, dont les légats ont reconnu l'autorité, comme l'attestent leurs propres paroles.

Ainsi finit la troisième session. Dans la lettre synodale qui fut écrite à l'empereur, le concile lui déclare « que la sentence qu'il vient de porter est le jugement commun de toute la terre[3] ».

Après la cinquième session, le concile écrivit aussi au Pape pour lui rendre compte de toute l'affaire. Il constate d'abord son accord parfait avec le Siége Apostolique dans toute la procédure faite contre la doctrine et la personne de Nestorius. Il dit ensuite qu'il a fait lire aussi les actes de la déposition des pélagiens, et qu'il *approuve et confirme la sentence portée contre eux par le Pape*[4]. Cette confirmation de la condamnation des pélagiens ne fut pas précédée d'un nouvel examen de la question pélagienne, parce que cette affaire avait été terminée entièrement par la sentence pontificale et l'assentiment de l'Église uni-

[1] Consequens est eorum quæ hesterno, hodiernoque die acta sunt..., ipsorumque pietati offerantur, quo propria obsignatione, ut moris est, planam faciant ac manifestam cum omnibus nobis canonicam assensionem. *Conc. Eph.*, actio 3ª, p. 630.

[2] Suscribendo acta confirment. *Ibidem.*

[3] Pietati vestræ certo constet judicium quod paulo ante, a nobis exiit, esse unam communemque totius terrarum orbis sententiam. *Conc. Eph.*, actio 3ª, p. 631.

[4] *Conc. Eph.*, actio 5ª, p. 659 et 666.

verselle. La confirmation du concile ne fut donc qu'une nouvelle adhésion à une chose déjà jugée.

Quand toutes les affaires que le concile avait à traiter furent terminées, le pape Célestin lui écrivit une dernière fois pour le féliciter « d'avoir, de concert avec lui, heureusement terminé cette grande affaire[1] ».

Par ces paroles le Pape reconnaît que tous les évêques ont jugé, que tous ont publié de concert un même jugement, et que ce concert a mis fin à une grande dispute. Le Pape ajoute à ses félicitations des avis pleins de sagesse et même des ordres relatifs à l'exécution des décrets du concile. Il se montre ainsi le modérateur des canons, en vertu d'un des plus nobles attributs de la puissance pontificale[2].

VI. Conclusion de cet exposé.

Telles sont les choses, relatives à l'objet de nos recherches, qui nous paraissent les plus dignes de remarque dans ce célèbre concile d'Éphèse. Si on y voit éclater d'une manière admirable la divine autorité, la primauté, l'universelle juridiction du Pontife romain prononçant le premier le décret dogmatique, juge des plus grands patriarches de l'Église, exécuteur et modérateur des canons, on y voit aussi les évêques réunis en concile, examiner, discuter librement les jugements les plus autorisés du Siége Apostolique;

[1] Hujusce tamen tam fideliter peractæ rei vos executores nobiscum videmus fuisse fidei defensores, qui convenientes in unum, et secundùm apostolum, non quæ vestra sunt quærentes, sed quæ Christi Jesu, negotium Domini communis egistis. *Conc. Eph.*, pars 3ª, p. 1069.

[2] *Conc. Eph.*, p. 1069.

n'y adhérer qu'avec une entière connaissance de cause ; définir, décréter par leur propre autorité ce qui avait été déjà défini, décrété par le Saint-Siége ; confirmer ses jugements, comme leurs propres jugements sont confirmés par le sien, et ajouter aux décrets ecclésiastiques, par l'unanimité morale des sentiments, le dernier sceau qui les rend absolument définitifs et irrévocables.

Il résulte avec une entière évidence de tout ce qui précède qu'au temps du concile d'Éphèse la souveraineté spirituelle ne résidait pas dans le Pontife romain seul ; mais que le corps épiscopal y participait réellement, sans détriment des droits de la primauté romaine. La monarchie pontificale était donc à cette époque une monarchie véritablement et efficacement tempérée par l'aristocratie épiscopale.

Ajoutons une dernière remarque à l'appui de ces dernières conclusions.

On connaît l'opposition que Jean, patriarche d'Antioche, à la tête de ses évêques et des partisans de Nestorius, fit au concile d'Éphèse ; son hostilité contre saint Cyrille ; ses entreprises schismatiques ; ses intrigues à Constantinople pour attirer l'empereur à son parti et faire examiner une seconde fois, dans un nouveau concile, la cause de Nestorius. Mais on connaît aussi l'invincible fermeté que les Pères d'Éphèse et les catholiques de Constantinople opposèrent à toutes ces menées. Ils déclarèrent plusieurs fois qu'ils étaient prêts à subir tous les maux et même la mort plutôt que de consentir à rendre

douteuse l'autorité des décrets d'Éphèse, plutôt que d'admettre à la communion les schismatiques, tant qu'ils n'auraient pas fait leur soumission au concile. Cette fermeté amena le triomphe de la cause catholique.

Qu'on compare cette conduite des évêques catholiques, pour maintenir l'autorité du concile d'Éphèse, à celle qu'ils avaient tenue à l'égard des décrets du Pape seul dans la même cause. Après la décision du Pape, tout le monde invoque, tout le monde accepte, de concert avec le Pape lui-même, le concile comme le moyen de pacifier l'Église. Après le concile, tous les catholiques demandent le martyre plutôt que de laisser examiner de nouveau ce qui avait été défini et réglé par les décisions conciliaires. Preuve manifeste qu'on plaçait alors dans le concile légitime l'autorité dernière et irréfragable.

CHAPITRE V.

LE CONCILE DE CHALCÉDOINE, QUATRIÈME GÉNÉRAL.

SOMMAIRE. — I. Eutychès et sa doctrine. — II. Saint Léon le Grand. — III. Faux concile d'Éphèse et ses suites. — IV. Beaux témoignages en faveur du Saint-Siége apostolique. — V. Ouverture du concile de Chalcédoine et jugement de Dioscore, patriarche d'Alexandrie. — VI. Examen et approbation de la lettre de saint Léon à saint Flavien. — VII. Appréciation de ces faits. — VIII. Leur résultat. — IX. Autres affaires et le vingt-huitième canon.

I. Eutychès et sa doctrine.

Parmi les adversaires les plus ardents de Nestorius, se trouvait l'archimandrite d'un monastère de

Constantinople, Eutychès, célèbre par sa piété. La réaction contre l'hérésie nestorienne entraîna cet homme, d'un esprit faible et borné, à un autre excès de doctrine. Pour écarter toute idée de division dans l'Incarnation, Eutychès confondit la nature humaine avec la nature divine en Jésus-Christ, et enseigna qu'après l'Incarnation il n'y avait en Jésus-Christ qu'une seule nature. Cette grossière erreur renouvelait d'anciennes hérésies, et Eutychès, non moins que Nestorius, sapait les bases du Christianisme.

Averti par son ami Eusèbe de Dorylée, l'archimandrite ne reconnut point son erreur. Cependant la nouvelle doctrine se propageait dans les monastères de Constantinople. Il fut nécessaire de lui opposer une barrière. Le saint patriarche Flavien réunit un concile, qui d'abord témoigna à Eutychès beaucoup d'égards et de charité; mais finalement il fut obligé de le condamner et de le déposer, à cause de son obstination [1].

Pour échapper à cette condamnation, Eutychès fit appel aux conciles de Rome, d'Égypte et de Jérusalem, et il adressa une lettre au pape saint Léon, qui gouvernait alors l'Église. Nous avons cette lettre où Eutychès, après avoir raconté à sa manière ce qui s'était passé dans le concile de Constantinople, proteste de sa soumission au jugement du Pape [2].

[1] LABBE, *Conc.*, t. IV; *Conc. Calchedonense*, actio 1ª, p. 150 ad p. 231.

[2] Et obsecro, nullo mihi præjudicio facto ex his, quæ per insidias contra me gesta sunt, quæ visa vobis fuerit, super fidem pro-

Saint Léon, qui n'avait pas encore reçu le rapport du patriarche de Constantinople sur le nouveau scandale qui venait de surgir, écrivit à Flavien pour se plaindre de cette négligence apparente, et pour lui demander tous les renseignements nécessaires, afin de prononcer son jugement avec connaissance de cause et d'éteindre la division qui menaçait de désoler l'Église [1].

Flavien répondit au Pape par une nouvelle lettre où, après avoir caractérisé l'erreur d'Eutychès, il saisit le Saint-Siége de l'affaire. Les termes qu'il emploie sont dignes de remarque :

« Ému, très-saint Père, des entreprises d'Eutychès et du préjudice qui a été porté à notre personne et à la sainte Église, agissez selon votre vigueur ordinaire, dans l'intérêt du sacerdoce. Faites de la cause commune et de celle des Églises votre propre cause. Confirmez par vos décrets la sentence prononcée et la foi de l'Empereur. Cette cause n'a besoin que de votre secours, et votre consentement ramènera la paix et la tranquillité. L'hérésie sera détruite, les troubles seront apaisés, on

ferre sententiam, et nullam deinceps permittere a factiosis contra me calumniam procedere... Christ. Lupus, *Variorum Patrum Epist.*, t. I, epist. 222.

[1] Sed respicientes ad causam, facti tui nosse volumus rationem et usque ad nostram notitiam cuncta deferri : quoniam nos, qui sacerdotum Domini matura volumus esse judicia, nihil possumus incognitis rebus, in cujusquam partis piæ judicium definire, priusquam universa quæ gesta sunt veraciter audiamus. Leonis *Epist. ad Flavianum; Conc. Calch.*, pars 1ª, p. 11.

n'aura pas besoin de recourir au concile dont on parle, et les Églises resteront en paix [1]. »

Flavien pensait avec raison que la répression d'une erreur aussi manifeste que celle d'Eutychès ne demandait pas la convocation d'un concile général, et qu'elle pouvait être étouffée par l'autorité du Pontife romain confirmant le premier jugement du concile de Constantinople. Si Eutychès s'était montré docile, il en eût été certainement ainsi ; mais loin de se soumettre, il ne cherchait qu'à se défendre. Il obtint de l'empereur Théodose le Jeune la révision des actes de son procès, et bientôt après la convocation d'un concile général à Éphèse, qui fut demandée principalement par Dioscore, patriarche d'Alexandrie, protecteur déclaré d'Eutychès.

Le pape saint Léon donna, quoique à regret, son consentement au concile, et envoya des légats et des lettres.

Dans une de celles qu'il écrivit à l'Empereur, il marque en ces termes sa répugnance pour le concile : « La foi est si évidente en cette affaire qu'il eût été plus raisonnable de ne point indiquer de

II. L

[1] Commotus itaque, sanctissime Pater, in his omnibus quæ ab eo præsumpta sunt, et ob ea quæ in nos et sanctissimam Ecclesiam facta sunt, atque fiunt, pro consueta fiducia fiducialiter age, secundum quod sacerdotio competit : propriamque faciens communem causam, et sanctarum Ecclesiarum disciplinam, simul decernere damnationem adversus eum regulariter factam et per propria scripta dignare, confortare autem et piissimi et Christo deditissimi nostri imperatoris fidem. Causa enim eget solummodo vestra solatio atque defensione, qua debeatis consensu proprio ad tranquillitatem et pacem cuncta perducere. *Conc. Calch.*, pars 1ª, p. 14.

concile, car ce n'est pas une question sur laquelle on puisse douter [1]. »

La plus célèbre des lettres écrites dans cette circonstance fut celle que Léon adressa à Flavien, où il explique d'une manière *vraiment divine*, comme dit Bossuet, toute l'économie de l'incarnation, et condamne l'erreur nouvelle. Cette lettre était, dans la cause d'Eutychès, le jugement de l'Église romaine, et devait être proposée au concile d'Éphèse comme la décision du premier siége. Nous la retrouverons bientôt à Chalcédoine, où elle deviendra l'objet principal des délibérations du concile [2].

Dans une autre lettre destinée au concile d'Éphèse, nous lisons les célèbres paroles tant de fois citées et commentées : « Comme il ne faut pas négliger le salut de ces personnes, et que dans un sentiment de piété et de religion le très-chrétien Empereur a voulu un concile épiscopal, afin que l'erreur pût être abolie par un jugement plus autorisé, *pleniori judicio*, j'ai envoyé mes frères Julien, évêque, Renatus, prêtre, et mon fils Hilaire, diacre..., qui tiendront ma place au concile, et, par une sentence commune avec vous, établiront ce qui plaira au Seigneur [3]. »

[1] Tam evidens fidei causa sit, ut rationabilius ad indicenda synodo fuisset abstinendum. Leonis *Epist.* 33, alias 17.

[2] Leonis *Opera*, t. I, epist. 24, alias 10.

[3] Verum quia etiam talium non est negligenda curatio, et pie ac religiose christianissimus imperator haberi voluit episcopale concilium, ut pleniori judicio omnis possit error aboleri, fratres nostros... misi qui vice mea sancto conventui vestræ fraternitatis intersint, et communi vobiscum sententia quæ Domino sunt placitura constituant. *Conc. Calch.*, pars 1ª, p. 34.

Ces paroles ne semblent-elles pas prouver à elles seules que saint Léon plaçait l'autorité dernière et absolue dans le concert du Pape et des évêques? Mais s'il y avait quelque doute sur le sens de ce texte, les actes du concile de Chalcédoine nous en donneront le commentaire authentique. Nous y apprendrons quel est le jugement le plus autorisé dans l'Église et la force du consentement commun des premiers pasteurs.

III. Le fa concile d'Ephès

Il n'entre pas dans notre dessein de faire ici, même en abrégé, l'histoire de ce concile d'Éphèse, qui fut appelé avec raison un *brigandage*. Nous ne raconterons pas la violation éclatante de toutes les règles ecclésiastiques dans ce faux concile : l'usurpation de la présidence par Dioscore; son refus de lire la lettre de saint Léon; ses crimes; la faiblesse et la prévarication des évêques; l'abandon de la vraie foi; la réhabilitation d'Eutychès; la condamnation du saint patriarche Flavien, suivie bientôt de sa mort violente; enfin l'excommunication portée par Dioscore et *dix* évêques, ses créatures, contre le pape saint Léon.

De pareils excès ôtaient à cette coupable assemblée toute autorité, et les protestations des légats du Saint-Siége, qui s'élevèrent contre toutes ces prévarications, n'étaient pas même nécessaires pour démontrer à toute l'Église qu'une pareille réunion n'avait rien de commun avec un vrai concile œcuménique [1].

[1] Voir *Acta Ephesinæ synodi latrocinalis.* LABBE, *Conc.*, t. IV, p. 115 ad 321.

Par l'intermédiaire des légats apostoliques, Flavien avait appelé au Pape des injustes sentences de l'assemblée d'Éphèse. En présence de tant de scandales, que va faire un pontife aussi grand par le courage que par l'intelligence, un pontife justement jaloux des droits divins de son siége?

D'abord, dans un concile de Rome, Léon condamne et annule tout ce qui s'est fait à Éphèse, et les décisions dogmatiques et la déposition de Flavien. Il s'efforce ensuite, par de sages mesures, d'obvier au désordre dans lequel l'Orient était près de tomber.

La première, la plus importante des mesures qu'il adopta, ce fut la demande d'un concile œcuménique. Au lieu de tout décider par sa seule autorité, il supplia les empereurs de convoquer un concile vraiment général. Autant il s'était montré d'abord éloigné de cette convocation, autant il la réclama et la pressa ensuite. Il la demanda lui-même à Théodose et à sa sœur Pulchérie; il la fit solliciter par l'empereur Valentinien, et par les deux impératrices Galla Placidia et Licinia Eudoxia.

Dans la lettre à Théodose, il supplia, *obsecramus*, « que toutes choses restassent dans l'état où elles étaient avant le jugement, jusqu'à la réunion d'un plus grand nombre d'évêques appelés de toutes les parties du monde [1]. »

[1] Ut omnia in eo statu esse jubeatis, in quo fuerant ante omne judicium; donec major ex toto orbe sacerdotum numerus congregetur. LEON. *Epist.* 40, alias 25; 41, alias 26, et post epist. LEON. 47, *Sacræ ad Theodosium.*

Théodose, trompé et croyant que les règles canoniques avaient été observées à Éphèse, ne voulut pas consentir à un nouveau concile, « parce que, disait-il, après la décision solennelle du concile, il n'est plus possible de recourir à un nouveau jugement [1]. »

La demande de saint Léon, et le refus de Théodose, quoique mal fondé, prouvent également que le Pape et l'Empereur plaçaient la dernière autorité dans le concile vraiment général.

En s'efforçant de procurer la réunion d'un vrai concile général, le Pape ne manqua pas de soutenir et d'encourager par ses lettres tous ceux qui restaient fidèles à la foi orthodoxe, et en particulier le clergé, les magistrats, le peuple de Constantinople [2].

Profondément convaincu qu'il avait enseigné la vraie foi dans sa lettre à Flavien, il en maintint avec une fermeté modeste la doctrine avant la tenue du concile. Ainsi, lorsque Théodose demanda au Pape l'approbation de l'ordination d'Anatolius [3], qui avait été placé sur le siége de Constantinople après la mort de saint Flavien, Léon, avant d'accorder sa communion au nouveau patriarche, exigea qu'il fît une profession de foi conforme à la doctrine des conciles et des Pères. Il ajoute ensuite avec une sage réserve :

[1] Nihil ulterius post hæc definire possibile est, cum jam ista semel decisa sunt. *Conc. Calch.*, cap. XXIX, XXX, XXXI, p. 59.

[2] LEON. *Epist.* 45, alias 22; 47, alias 28.

[3] Il avait été diacre d'Alexandrie et apocrisiaire de Dioscore au faux concile.

« Qu'il ne dédaigne pas de relire ma lettre (la lettre à Flavien); il la trouvera conforme en tout à la piété des Pères; et quand il aura reconnu qu'on ne lui demande rien que dans son véritable intérêt, qu'il se mette d'accord avec les sentiments des catholiques [1]. »

La conduite que tint Anatolius, après avoir eu connaissance des volontés du Pape, doit être soigneusement remarquée. Le nouveau patriarche assembla à Constantinople un concile des évêques qui s'y trouvaient présents, avec les abbés, les prêtres et les diacres. Dans cette réunion, on lut publiquement la lettre de saint Léon à Flavien; elle fut trouvée conforme aux autorités des Pères latins et grecs et à la foi catholique. En vertu de cet examen, Anatolius et tous les membres de ce concile adhérèrent à la doctrine du Pape et condamnèrent celle d'Eutychès [2].

[1] Non aspernetur etiam meam epistolam recensere, quam pietati Patrum per omnia concordare reperiet. Cumque a se hoc, quod eidem profecturum sit, expeti, desiderarique cognoverit, catholicorum sententiis toto corde consentiat. *Conc. Calch.*, pars 1ª. *Epist.* Leonis *ad Theodosium*, p. 59.

[2] Anatolius episcopus Constantinopolitanus novæ Romæ, accepta epistola S. Leonis papæ de confirmatione catholicæ fidei contra venenatam hæreticorum, congregavit concilium omnium episcoporum, archimandritarum, presbyterorum et diaconorum : et ante conspectum omnium recitata est epistola S. Leonis papæ, quam beatus Abundius coram omnibus præsentavit. Concordantibus testimoniis romanorum Patrum ac græcorum, Anatolius episcopus Constantinopolitanus huic epistolæ S. Leonis papæ continenti catholicæ fidei veritatem, concordantibus etiam testimoniis Patrum ab eadem Apostolica Sede decretorum, plena devotione consensit et subscripsit, anathema dicens Eutycheti et Nestorio, et ipsorum dogmati

La fermeté et la sagesse que saint Léon avait mises dans ses rapports avec le nouveau patriarche de Constantinople se retrouvent dans sa conduite à l'égard des évêques qui, par faiblesse, avaient pris part aux actes coupables consommés à Éphèse. Dans sa réponse à la consultation d'Anatolius, il approuva le décret que le concile de Constantinople venait de porter pour réduire ces évêques à la *seule communion de leurs Églises* [1], tout en recommandant l'indulgence envers ceux qui reconnaîtraient leurs erreurs [2].

Quant aux chefs du faux concile, aux auteurs principaux des violences et des crimes commis à Éphèse, il conseille ou ordonne des mesures plus sévères. Leurs noms ne doivent plus être récités au saint autel [3].

Dans une autre lettre au même patriarche, il réserve au Saint-Siége le jugement de ces grands coupables [4].

Cette réserve cependant, dans la pensée du saint

cum sectatoribus eorum. Idipsum fecere omnes qui aderant episcopi, presbyteri, archimandritæ, atque diaconi. Baronii *Annal. ecclesiast.*, ann. 405, p. 123, édit. Plantin.

[1] Illud quidem quod præsentibus et agentibus nostris constitutum est approbamus, ut suarum interim Ecclesiarum essent communione contenti. Leon. *Epist.* 60, alias 40.

[2] Quatenus hi, qui plenis satisfactionibus male gesta condemnant..., pacis et communionis nostræ unitate lætentur. *Ibidem.*

[3] De nominibus autem Dioscori, Juvenalis et Eustathii ad sacrum altare non recitandis, dilectionem tuam hoc decet custodire, quod nostri ibidem constituti faciendum dixerint. Leon. *Epist.* 60.

[4] Horum si satisfactio talis accedit, quæ non refutanda videatur, maturioribus Apostolicæ Sedis consiliis reservetur. Leon. *Epist.* 65, alias 46.

Pape, ne pouvait nuire en rien aux droits du concile général qui se préparait, puisque, dans une lettre à l'impératrice Pulchérie, Léon approuve que ces évêques, quoique sévèrement notés, continuent à occuper leurs siéges, et à jouir de leurs honneurs épiscopaux jusqu'à la décision du concile [1].

Ainsi le saint Pape, dans ces circonstances si difficiles, accomplissant son devoir de gardien de la foi et des saints canons, faisait sentir l'autorité de son siége suprême, sans la mettre cependant au-dessus de celle de l'Église universelle. Il semble même que, dans plusieurs de ces décisions, le Souverain Pontife donnait plutôt des avis et des exhortations que des ordres bien formels [2].

C'était Marcien, successeur de Théodose le Jeune, qui devait avoir la gloire de convoquer le nouveau concile réclamé par les besoins de l'Église. Aussitôt après son élévation, il le proposa lui-même au Pape à deux reprises différentes [3]; et le Pontife, dans sa réponse à la seconde lettre de l'Empereur, lui fit remarquer que la demande du concile était d'abord partie du Saint-Siége [4]. Malgré les dangers de l'Italie

[1] Qui etsi post illud judicium suum tam impium quam injustum, non sunt catholicæ fraternitatis honorabiles, ut fuerunt, suas tamen adhuc obtinens sedes, et episcopatus sui honore potiuntur, aut per veram et necessariam satisfactionem pacem totius Ecclesiæ recepturi; aut si hæresim, quod absit, tuentur, professionis suæ merito judicandi. Leon. *Epist.* 75, alias 51.

[2] Sed quam contraria tunc his monitis atque obsecrationibus meis acta sint, multum est explicare. *Ibidem.*

[3] *Conc. Calch.*, pars 1ª, p. 62, 63.

[4] Synodum vero fieri, ut meminit clementia vestra, etiam ipsi poposcimus. Leon. *Epist.* 63, alias 44.

menacée par les bandes d'Attila, le Pape s'empressa d'envoyer les légats qui devaient présider en son nom l'assemblée universelle.

Nous avons vu que saint Léon, au commencement de ces troubles, avait pensé que l'erreur d'Eutychès était entièrement évidente, et qu'il n'était pas nécessaire pour la combattre de recourir à un concile général.

Cependant, après les scandales d'Éphèse, il semble tenir un autre langage : « Puisque quelques hommes impies, dit-il dans sa lettre à Théodose, s'opposent au mystère du Christ, toutes les Églises de nos quartiers, tous les évêques vous supplient avec larmes et gémissements, à cause de nos réclamations et de l'appel de Flavien, d'ordonner la célébration d'un concile général en Italie, afin que, tous les griefs étant apaisés, il ne reste plus de doute sur la foi et de division dans la charité [1]. »

Ces paroles indiquent-elles que saint Léon, en ce moment et au milieu de ces troubles, admettait la possibilité de doutes excusables sur les questions agitées? Nous n'oserions pas l'affirmer. Mais il est certain que lorsque le Pontife eut connu les résolutions prises à Constantinople par le concile d'Anatolius, le repentir d'un grand nombre d'évêques du faux concile, le progrès que faisaient en Orient les saines doctrines et la faveur que leur

[1] Ne aliquid ultra sit in fide dubium, vel in caritate divisum. *Conc. Calch.*, 1ª pars, p. 42.

accordait l'empereur Marcien, successeur de Théodose, il tint un langage différent.

Ainsi, dans une lettre à Marcien lui-même, il prie l'Empereur de ne pas permettre qu'on examine le mystère du salut, comme si on doutait de ce que l'on doit croire. « On ne doit pas, dit-il, s'éloigner en rien de la doctrine des Évangélistes et des Apôtres, ni entendre autrement les divines Écritures que nos pères l'ont appris et enseigné, ni par conséquent remuer des questions impies que le Saint-Esprit a autrefois éteintes..... Il serait trop injuste, ajoute-t-il, qu'un petit nombre d'insensés fissent révoquer en doute si Eutychès a eu des sentiments impies et si Dioscore a mal jugé.... Et puisque déjà un grand nombre d'évêques ont donné satisfaction et demandé pardon de leur faiblesse, on n'aura pas à examiner quelle foi on doit tenir, mais à qui il faut pardonner [1]. »

[1] Aucta igitur per imperialem amicitiam spe cœlestis auxilii, confidentius pietatem vestram pro sacramento salutis humanæ incitare præsumo : ne cujusquam procaci impudentique versutia quasi de incerto, quid sequendum sit, sinatis inquiri. Et cum ab Evangelica apostolicaque doctrina ne uno quidem verbo liceat dissidere, aut aliter de Scripturis divinis sapere, quam beati Apostoli et Patres nostri dixerunt atque docuerunt, nunc demum indisciplinatæ moveantur et impiæ quæstiones, quas olim mox, ut eas per apta sibi corda diabolus excitavit, per discipulos veritatis Spiritus sanctus extinxit. Nimis autem iniquum est, ut per paucorum insipientiam ad conjecturas opinionum et ad carnalium disputationum bella, revocemur; tanquam reparata disputatione tractandum sit, utrum Eutyches impie senserit, et utrum perverse Dioscorus judicarit, qui in sanctæ memoriæ Flaviani condemnatione se perculit, et simpliciores quosque, ut in eamdem ruinam provolverentur, impegit. Quo-

La même recommandation de ne pas disputer sur la foi, et de se borner aux questions personnelles, se retrouve dans une lettre au patriarche Anatolius [1].

Elle est présentée avec plus d'autorité encore dans la lettre au nouveau concile : « De même, lui dit-il, que vous ne pouvez ignorer ce que nous croyons selon l'antique tradition, de même vous ne pouvez douter de ce que nous désirons. Donc, frères très-chers, renonçant à l'audace de disputer contre la foi révélée, que les infidèles reconnaissent leur erreur, et qu'il ne soit pas permis de défendre ce qu'il n'est pas permis de croire; car, selon l'autorité de l'Évangile, selon les paroles des prophètes, selon la tradition apostolique, nous avons déclaré très-pleinement et très-clairement, dans notre lettre au bienheureux Flavien, quelle est la vraie et pieuse foi du mystère de l'Incarnation du Seigneur [2]. »

Il est clair par ces paroles que saint Léon ne permet

rum multis jam, ut cognovimus, ad satisfactionis remedia conversis, et veniam de inconstanti trepidatione poscentibus, non cujusmodi sit fides tenenda tractandum est, sed quorum precibus et qualiter annuendum. LEON. *Epist.* 62, alias 42.

[1] LEON. *Epist.* 70.

[2] Ut qui non potestis ignorare quid ex antiqua traditione credamus, non possitis dubitare cupiamus. Unde, fratres charissimi rejecta penitus audacia disputandi contra fidem divinitus inspiratam, vana errantium infidelitas conquiescat; non liceat defendi quod non licet credi; cum secundum evangelicas auctoritates, secundum propheticas voces, apostolicamque doctrinam, plenissime et lucidissime per litteras, quas ad beatæ memoriæ Flavianum episcopum misimus, fuerit declaratum, quæ sit de sacramento incarnationis Domini nostri J. C. pia et sincera confessio. LEON. *Epist.* 72, alias 47.

pas qu'on mette en doute la vraie foi, qu'on dispute sur la foi; et dans cette défense, il ne fait que proclamer la règle éternelle et immuable des jugements dogmatiques. Ces jugements n'ont d'autre but que la conservation et le développement régulier de la foi ancienne, perpétuelle, universelle. Saint Léon est profondément convaincu, et avec raison, qu'il a exposé cette foi dans sa lettre à Flavien, *plenissime et lucidissime,* comme il le dit lui-même. Mais veut-il soustraire cette lettre à l'examen du futur concile? Les actes mêmes du concile, et les propres paroles de saint Léon, que nous citerons plus tard, répondront à cette question. Qu'il nous suffise de remarquer ici qu'autre chose est la foi, autre chose sont les diverses expositions qu'on en peut faire. Aucun vrai concile n'a jamais mis en doute la vraie foi. Les seules questions dogmatiques qu'un concile puisse résoudre se réduisent à ces deux chefs : telle doctrine est-elle conforme à la foi? tel document en est-il l'exposition fidèle? Tout se renferme dans ces bornes. Saint Léon se contente de rappeler ces règles; et on ne prouvera pas qu'avant le jugement du concile il ait placé son exposition de la foi, malgré toute son excellence, au rang des vérités de la foi elle-même.

Témoignages faveur du nt-Siége.

Arrêtons-nous ici un moment pour mettre sous les yeux du pieux lecteur de beaux témoignages rendus à l'autorité du Saint-Siége, dans ces circonstances difficiles, par de grands évêques et par les empereurs.

Saint Pierre Chrysologue, dans une lettre à Eutychès, l'exhortait à la soumission : « Nous vous exhor-

tons, honorable frère, lui disait-il, à adhérer à la lettre du bienheureux pape de Rome, car le bienheureux Pierre, qui vit et préside dans son siége, donne la vraie foi à ceux qui la cherchent. Quant à nous, l'affection que nous avons pour la paix et pour la foi ne nous permet pas de traiter les causes de la foi sans le consentement de l'évêque de Rome [1]. »

Le plus savant évêque de ces temps, Théodoret de Cyr, dans la lettre qu'il écrit à saint Léon pour porter plainte contre Dioscore, reconnaît que le Saint-Siége tient en tout le premier rang, admire dans la lettre à Flavien le langage même du Saint-Esprit, et se soumet au jugement apostolique [2].

Les empereurs sont d'accord avec les évêques pour honorer le Siége Apostolique.

Valentinien, écrivant à Théodose, le prie de conserver la dignité de saint Pierre et la primauté accordée au Pontife romain par l'antiquité sur toutes les Églises, en sorte qu'il ait la liberté de juger de la foi et des évêques. Il demande que le Pape prenne

[1] In omnibus autem hortamur te, frater honorabilis, ut his quæ a beatissimo Papa Romanæ civitatis scripta sunt, obedienter attendas : quoniam beatus Petrus, qui in propria sede vivit et præsidet, præstat quærentibus fidei veritatem. Nos enim pro studio pacis et fidei extra consensum Romanæ civitatis Episcopi, causas fidei audire non possumus. *Epist.* Petri Chrysologi *ad Eutycheten, post* Leon. *Epist.* 23, alias 9.

[2] Vobis enim primas in omnibus tenere convenit... Nos vero spiritualem sapientiam tuam admirati, Spiritus sancti gratiam, quæ per vos locuta est, laudibus extulimus... Vestram enim sententiam expecto. *Epist.* Theodoreti *ad Leonem, post* Leonis *Epist.* 47, alias 28.

avec tous les évêques du monde la connaissance de toute la cause, et en porte un jugement conforme à la foi et à la religion [1].

L'empereur Marcien n'est pas moins explicite. Il veut que le futur concile règle ce qui regarde la paix de l'Église et la foi catholique « selon ce qui a été défini par le Pape suivant les canons [2] », tant il est convaincu que la doctrine de Léon est conforme à la vérité catholique.

V. Ouverture du concile et jugement de Dioscore.

Le concile général, présidé par les légats du Pape, Paschasinus, Lucentius et Boniface, s'ouvrit à Chalcédoine en 451. Trois cent soixante évêques, nommés dans les actes, y furent présents.

Le jugement de Dioscore et l'approbation de la lettre de saint Léon à saint Flavien doivent surtout appeler notre attention.

Nous avons dit que le jugement définitif de Dioscore, quoique déjà sous le coup de censures sévères, avait été réservé au concile, ainsi que celui des autres chefs de l'assemblée d'Éphèse. Cependant

[1] Debemus... et dignitatem propriæ venerationis beato apostolo Petro intemeratam et in nos ris temporibus conservare; quatenus beatissimus Romæ civitatis episcopus, cui principatum sacerdotii super omnes antiquitas contulit, locum habeat ac facultatem de fide et sacerdotibus judicare... ut prædictus sacerdos, congregatis ex omni orbe etiam reliquis sacerdotibus... sententiam ferat quam fides et ratio veræ divinitatis expostulat. *Sacra ad Theodosium, post* Leonis *Epist.* 47.

[2] Omnes sanctissimi episcopi debeant convenire, et quæ Christianorum religioni atque catholicæ fidei prosint, sicut sanctitas tua secundum ecclesiasticas regulas definiverit, sua dispositione declarent. *Conc. Calch.*, pars 1ª, p. 63.

saint Léon ne pouvait pas permettre qu'un évêque qui s'était rendu coupable d'usurpations et de crimes énormes pût prendre rang dans le concile. Il n'y devait paraître que comme accusé. C'est ce que les légats déclarèrent au commencement de la première session. Ils alléguèrent les ordres formels du Pape, qui leur commandait de se retirer si Dioscore siégeait dans le concile, et ils proposèrent en ces termes les motifs de cette exclusion : « Il doit rendre raison de son jugement, car il a usurpé le droit de juge et osé tenir un concile sans l'autorité du Saint-Siége, ce qui ne s'est jamais fait et n'est pas permis [1]. »

Il n'est pas de notre sujet de raconter ici les incidents dramatiques de ce procès célèbre. Une seule chose est à constater : quelle fut l'autorité que le concile déploya dans cette mémorable procédure?

Pour en juger, il suffit de consulter la fin de la troisième session, où le jugement fut prononcé. Remarquons d'abord qu'avant ce jugement, Dioscore, quoiqu'il fût au rang d'accusé, reçut cependant tous les titres d'honneur qui étaient donnés aux évêques orthodoxes : de *très-religieux*, *très-pieux*, *très-saint*, *très-aimé de Dieu*. Les légats eux-mêmes ne se dispensèrent pas de cette règle [2], qui avait été observée aussi à l'égard de Nestorius, comme nous l'avons vu.

Lorsque la cause eut été entièrement éclaircie par

[1] Cum personam judicandi non haberet præsumpsit, et synodum ausus est facere sine auctoritate Sedis Apostolicæ, quod numquam licuit, numquam factum est. *Conc. Calch.*, act. 1ª, p. 95.

[2] *Conc. Calch.*, actio 3ª, p. 384, 405.

des témoignages et des dépositions irrécusables, et après les sommations canoniques, Paschasinus, légat du Saint-Siége, se leva et dit : « Nous désirons savoir ce que le saint concile juge à propos de faire. » Le concile répondit : « Ce qui sera conforme aux canons. » Un autre légat, l'évêque Lucentius, prit alors la parole : « Notre saint père Cyrille, dit-il, a suivi dans le saint concile d'Éphèse une certaine forme de procédure; vous pouvez consulter ce concile, et ordonner ce qu'il vous plaira. » — L'évêque Paschasinus ajouta : « Voulez-vous que nous fassions usage de la sévérité ecclésiastique? Y consentez-vous? » — Le concile répondit de nouveau : « Nous consentons tous à l'application des règles. » Le légat Paschasinus ayant encore à deux reprises renouvelé sa question : « Je vous le demande, qu'ordonne le saint concile? » — Maxime, patriarche d'Antioche, répondit une dernière fois : « Ce qu'il plaira à Votre Sainteté, nous entrons dans vos desseins [1]. »

[1] Quid placeat vestræ sanctitati, volumus discere. Sancta synodus dixit : Quæ placita sunt canonibus. Lucentius episcopus dixit : A beatissimo Patre nostro et archiepiscopo Cyrillo in sancta Ephesina synodo contra Nestorium quædam acta sunt : ipsi insipientes, formam, quam placuerit, date. Paschasinus episcopus dixit : Jubet religiositas vestra, ut ultione ecclesiastica contra eum utamur? Consentitis? Sancta synodus dixit : Omnes consentimus, quæ regulis sunt placita, in eo fieri. Paschasinus episcopus dixit : Jubet religiositas vestra, ut ecclesiastica sentencia adversus eum, ut sum interlocutus, utamur? Sancta synodus dixit : Etiam consentimus... Paschasinus episcopus dixit : Iterum dico : Quid placet beatitudini vestræ? Maximus episcopus magnæ Antiochenæ civitatis dixit : Quod videtur sanctitati vestræ, et nos concordes efficimur. *Conc. Calch.*, actio 3ª, p. 421 ad p. 424.

Alors les légats, après avoir résumé les chefs d'accusation contre Dioscore, prononcèrent la sentence en ces termes : « A ces causes, le saint pape Léon, par nous et par le présent concile, avec l'apôtre saint Pierre, qui est la pierre et la base de l'Église catholique et le fondement de la vraie foi, dépouille Dioscore de la dignité épiscopale, et le prive de tout ministère sacerdotal. Que le concile ordonne donc de lui selon les canons [1]. »

Anatolius, patriarche de Constantinople, opina le premier : « Adoptant, dit-il, entièrement le sentiment du Siége Apostolique, je m'associe à la condamnation de Dioscore. » Maxime d'Antioche le suivit, et dit : « Je soumets Dioscore à la sentence ecclésiastique, conformément aux déclarations du très-saint et très-bienheureux archevêque Léon, représenté par ses légats, et à celle du très-saint et très-heureux archevêque Anatole. D'accord avec eux, je juge que Dioscore doit être dépouillé de toute dignité et ministère ecclésiastiques. »

Les autres évêques s'exprimèrent à peu près de la même manière : « J'y consens; je suis de cet avis; je consens à la sentence du saint concile; je définis, je décide ainsi. »

[1] Unde sanctissimus et beatissimus archiepiscopus magnæ et senioris Romæ Leo, per nos et per præsentem sanctam synodum, una cum ter beatissimo et omni laude digno beato Petro apostolo, qui est petra et crepido catholicæ Ecclesiæ, et rectæ fidei fundamentum, nudavit eum tam episcopatus dignitate, quam etiam et ab omni sacerdotali alienavit ministerio. Igitur sancta hæc et magna synodus, quæ placent regulis, super memorato Dioscoro decernat... *Conc. Calch.*, p. 425.

Après le vote vinrent les souscriptions, qui furent écrites en cette forme : « Lucentius, j'ai souscrit en décidant. Anatolius, j'ai souscrit en décidant. » Les autres évêques employèrent la même formule [1].

La sentence fut intimée à Dioscore au nom du concile [2]; et dans la lettre écrite aux empereurs, le concile déclara que c'était par sa propre autorité qu'il avait condamné Dioscore : « C'est avec justice qu'il a été dépouillé du sacerdoce par le concile universel, et privé de toute dignité apostolique [3]. »

A la simple lecture de cet abrégé de l'acte de déposition de Dioscore, quel homme de bonne foi ne reconnaîtra pas qu'il est en présence d'une

[1] Anatolius archiepiscopus regiæ Constantinopolis novæ Romæ dixit : Hæc eadem Apostolicæ Sedi per omnia sapiens, concors sententiæ efficior super damnatione Dioscori... Maximus episcopus magnæ Antiochiæ civitatis dixit... ideo eum ecclesiasticæ sententiæ subjicio, sicut et sanctissimus et beatissimus archiepiscopus et Pater noster Leo regiæ senioris urbis Romæ, per vicarios suos sanctissimos episcopos Paschasinum et Lucentium, et religiosissimum presbyterum ejusdem magnæ Romæ Bonifacium, et sanctissimus, et beatissimus regiæ novæ Romæ archiepiscopus Anatolius interlocuti sunt. Et ego his concors effectus, alienum eum judico ab omni episcopali sive sacerdotali dignitate et ministerio... eadem decerno... consensio et concordo... judico... Lucentius... simul cum sancta synodo in damnatione Dioscori definiens, subscripsi... Anatolius... definiens pariter cum sancta synodo, subscripsi... *Conc. Calch.*, p. 425 ad 448.

[2] Cognosce te.... a sancto et universali concilio esse ab episcopatu depositum, et ab omne ecclesiastica functione submotum. *Conc. Calch.*, actio 3ª, p. 460.

[3] Decenter ab universali concilio sacerdotio est nudatus, et ab apostolica dignitate pronuntiatus est alienus. *Conc. Calch.*, actio 3ª, p. 463.

assemblée libre et souveraine, d'une assemblée qui n'a d'autre règle de ses jugements que la loi elle-même? Les représentants du Siége Apostolique invitent eux-mêmes le concile à user de son droit, et se déclarent prêts à se conformer à ses volontés. Les évêques protestent qu'ils veulent suivre uniquement les canons. Les légats émettent les premiers leur avis, et prononcent leur sentence au nom du Pape et du concile. Chaque évêque opine ensuite en motivant son jugement, et unit sa sentence à celle du chef suprême de l'Église.

Ainsi la décision émanée d'abord de Pierre, la tête et la source de l'unité ecclésiastique, acquiert par le consentement des premiers pasteurs une autorité souveraine et irréfragable. Le Pape est le chef et le premier mobile du concile, et cependant les décisions ne tirent pas toute leur force de sa seule autorité, mais du consentement commun et de l'approbation des Pères.

Le caractère tempéré de la monarchie pontificale et le droit des évêques d'être de vrais juges dans le concile, avec le Pape et sous sa primauté, se montrent ici d'une manière bien évidente; et c'est le respect de ce droit de la part du Pape et des empereurs qui nous donne la clef de leur conduite dans cette affaire et l'explication de leurs paroles.

VI. La le de saint Lé

L'examen et l'approbation de la lettre de saint Léon à Flavien remplirent la seconde et la quatrième session du concile. Au moment d'entrer dans l'exposé de ces faits à jamais mémorables, il convient

de se demander quelle était l'autorité de la lettre du grand Pape avant le jugement du concile.

Sur ce point délicat, l'école de Bellarmin n'est pas d'accord avec elle-même. Son grand fondateur, frappé des inconvénients qui résultent pour son système de l'examen solennel de la lettre de saint Léon par le concile de Chalcédoine, affirme « que le Pape avait envoyé sa lettre au concile non comme une sentence définitive, mais comme une instruction qui devait guider les évêques dans leur jugement [1]. »

Un examen plus attentif des caractères de la lettre pontificale n'a pas permis aux disciples de Bellarmin de rester fidèles à l'explication du maître. Ils ont reconnu dans la lettre de saint Léon un vrai jugement dogmatique du Siége Apostolique, en cherchant à éluder les difficultés qui naissent de l'examen conciliaire de ce vénérable document. Peu satisfaits peut-être du résultat de ces premières tentatives, des théologiens plus modernes ont essayé une autre voie pour échapper aux mêmes objections, et ils ont prétendu que la lettre de saint Léon avait été acceptée avant le concile par l'Église universelle, et était devenue ainsi pour tous les catholiques une règle absolue de foi. Dans cette hypothèse, les théologiens de l'école modérée comme ceux de l'école absolutiste auraient à résoudre l'objection qui provient de l'examen conciliaire. Elle prouverait trop, ou ne prouverait rien.

[1] Leo epistolam suam misit ad concilium, non ut continentem ultimam et definitivam sententiam, sed ut instructionem tantum, qua adjuti episcopi melius judicarent. *De conc. auct.*, lib. II, c. XIX.

La première question qui se présente est donc celle de déterminer le degré d'autorité que possédait la lettre de saint Léon à Flavien, avant les décisions de Chalcédoine.

D'abord, d'après l'exposé des faits qu'on vient de lire et que nous avons rendu aussi fidèle qu'il nous a été possible, on ne peut douter que la lettre à Flavien ne fût un jugement dogmatique revêtu de toute l'autorité du Saint-Siége.

Le Souverain Pontife y fait une exposition de la foi, qu'il appelle lui-même *très-complète et très-claire.* Dans cette exposition, son but est de juger une cause qui lui a été déférée. Il approuve Flavien, il condamne Eutychès et le menace des plus graves censures. Cette lettre, par sa nature, est adressée à toute l'Église. Quelle condition lui manque-t-il donc pour être un jugement solennel du Saint-Siége?

A cette autorité intrinsèque, la lettre pontificale joignait-elle celle qui peut lui provenir de l'acceptation de l'Église universelle? Était-elle devenue une règle absolue de foi pour tous les catholiques?

Nous ne craignons pas de dire que s'il en était ainsi, la conduite du concile de Chalcédoine serait entièrement inexplicable. Nous serions en présence d'un fait contraire à tous les principes. Heureusement rien n'est plus gratuit que l'assertion intéressée des théologiens qui soutiennent que la lettre de saint Léon avait, avant l'ouverture du concile de Chalcédoine, l'adhésion de l'Église universelle.

Il est certain que cette admirable lettre avait

été acceptée par le concile romain de l'an 449, qui avait condamné le conciliabule d'Éphèse[1]. Il est certain que cette lettre avait été aussi acceptée, mais après examen, comme nous l'avons vu[2], par le concile de Constantinople de l'an 450[3]. Les évêques du patriarcat d'Antioche avaient aussi adhéré à la lettre, et nous le savons par le témoignage même de saint Léon[4]. Enfin, il n'est pas douteux qu'un très-grand nombre des évêques qui assistèrent au concile de Chalcédoine avaient déjà souscrit la lettre avant la tenue du concile[5].

Mais il est également incontestable que Juvénal, patriarche de Jérusalem, avec les évêques de la Palestine, de la Grèce, de la Macédoine, de la Crète, de l'Illyrie, tenaient le parti de Dioscore et ne le quittèrent que dans le concile même, comme nous le verrons. Avec ces évêques, toute l'Égypte restait attachée à son patriarche. D'un autre côté, le sentiment des Églises d'Afrique, si nombreuses à cette époque, celui des Églises d'Espagne et des Gaules, n'étaient pas encore connus. La célèbre lettre des évêques gaulois à saint Léon, où, après examen, ils donnaient une adhésion si éclatante à son jugement contre Eutychès, ne parvint au saint Pape qu'après le départ de ses légats pour le concile,

[1] LABBE, *Conc.*, t. III, p. 1475.
[2] *Supra*, p. 208.
[3] LABBE, *Conc.*, t. III, p. 1476.
[4] LEON. *Epist.* 68.
[5] LABBE, *Conc.*, t. IV, p. 337, 340, 369.

comme il l'atteste lui-même[1]. Peut-être faut-il en dire autant de la lettre écrite à saint Léon par les évêques de la province de Milan. Rien ne prouve qu'elle fût connue avant le concile[2].

On ne peut donc pas démontrer que la lettre de saint Léon, avant l'ouverture du concile, eût pour elle l'adhésion de toutes les Églises ou même de la majorité de ces Églises. Cette majorité eût-elle existé, il resterait à savoir si, dans ces circonstances, elle était suffisamment constatée.

La lettre avait sans doute une immense autorité et par la vérité et la sublimité de sa doctrine, et par la majesté du Siége Apostolique qui la couvrait, et par l'adhésion de très-nombreux évêques. Mais enfin était-elle une règle absolue de foi? Nous ne reconnaissons qu'aux actes du concile de Chalcédoine le droit de répondre à cette question.

Qu'on ne nous objecte pas que les eutychiens, avant même le concile de Chalcédoine, étaient regardés comme hérétiques. La réponse à cette dernière objection est trop facile. La conduite de saint Léon lui-même nous la fournit. Nous avons vu que ce grand Pape, aussi ferme que modéré, avait laissé sur leurs siéges les évêques prévaricateurs d'Éphèse, et réservé au vrai concile leur jugement définitif. Aurait-on pu souffrir à la tête des diocèses des

[1] Leon. *Epist.* 77, alias 52; *Epist. syn. episcop. Gall. apud* Leonem, ante epist. 77.

[2] Post Leon. *Epist.* 77, *Epist. syn. Eusebii Mediol. episc.*

hommes reconnus pour des hérétiques formels et obstinés?

Il est temps de porter notre attention sur les actes du grand concile relatifs à l'immortelle lettre de saint Léon.

Elle fut l'objet des délibérations du concile pendant la seconde et la quatrième session.

Dès l'ouverture de la seconde, les commissaires impériaux, en invitant les évêques à établir la vraie foi, demandèrent que toute ambiguïté cessât, et que la pure foi fût exposée sans retard, afin que ceux qui avaient des sentiments particuliers fussent ramenés à l'unité[1]. Ils déclarèrent ensuite que l'Empereur et ses ministres suivaient la foi de Nicée, de Constantinople et des autres Pères.

Les évêques répondirent qu'ils professaient la même foi, et qu'ils ne croyaient pas nécessaire d'en faire une nouvelle exposition. Ils ajoutèrent que, dans l'affaire d'Eutychès, l'archevêque de Rome avait donné une décision qu'ils avaient tous souscrite; que cette exposition suffisait, et qu'il n'en fallait pas faire d'autre[2].

Malgré cette déclaration des évêques, les magistrats insistèrent sur leur demande, et proposèrent

[1] Nunc autem hoc quærendum et studendum et judicandum est, ut vera fides stabiliatur... recte desideramus, et omnem ambiguitatem auferre... festinate... fidem puram exponere, ita ut qui videntur non eadem cum omnibus sapere... ad concordiam revocentur. *Conc. Calch.*, actio 2ª, p. 337.

[2] Sufficiunt quæ exposita sunt; alteram expositionem non licet fieri. *Conc. Calch.* actio 2ª, p. 337.

la formation d'une commission épiscopale pour dresser, séance tenante, l'exposé de la foi. Les évêques témoignèrent de nouveau que cette exposition ne leur paraissait pas nécessaire. Voulant mettre d'accord les Pères du concile avec les commissaires impériaux, l'évêque de Sardes fit remarquer qu'on ne pouvait pas éditer sur-le-champ un symbole de foi; qu'une œuvre pareille demandait de la maturité et du temps; et que, du reste, les évêques se croyaient dans la vérité, parce qu'ils avaient souscrit la lettre du très-saint pape Léon [1].

Alors, pour préparer les esprits au travail qui allait s'accomplir, et pour montrer la perpétuité de la foi catholique, on donna lecture du symbole de Nicée, de celui de Constantinople, et des lettres de saint Cyrille à Nestorius et à Jean d'Antioche. A chacune de ces lectures les évêques déclarèrent, par leurs acclamations, qu'ils croyaient ainsi, et que telle était la foi de Léon et d'Anatolius [2].

La lecture de ces documents fut suivie de celle de la lettre de saint Léon à Flavien. Pendant qu'on la lisait, les évêques d'Illyrie et de Palestine soulevèrent, à trois différentes fois, des doutes et des difficultés sur la doctrine de plusieurs passages qui leur semblaient introduire une division dans la personne du Seigneur Jésus-Christ; ces difficultés furent levées

[1] Qui epistolæ sanctissimi Leonis subscripsimus, non indigeamus correctione. *Conc. Calch.*, actio 2ª, p. 340.

[2] Leo sic credit; Leo et Anatolius ita credunt; omnes sic credimus. *Conc. Calch.*, actio 2ª, p. 344.

par les observations de l'archidiacre Aëtius et de l'évêque Théodoret, qui montrèrent dans saint Cyrille des passages semblables à ceux qu'on incriminait [1].

Ces difficultés n'empêchèrent pas les évêques de faire éclater en transports éloquents leur admiration pour la doctrine du grand et saint Pape, et les acclamations qu'ils firent entendre sont célèbres dans les annales de l'Église : « Telle est la foi des Pères. Telle est la foi apostolique. Nous croyons tous ainsi. Anathème à qui ne croit pas de même. Pierre a parlé par Léon. Les Apôtres ont enseigné cette doctrine. La doctrine de Léon est selon la piété et la vérité. Il en est de même de la doctrine de Cyrille. A Cyrille éternelle mémoire. Léon et Cyrille ont enseigné la même doctrine [2]. »

[1] Et cum legeretur pars prædictæ epistolæ, quæ continet : Et ad persolvendum conditionis nostræ debitum... dubitantibus Illyricianis et Palæstinis reverendissimis episcopis, Aëtius... legit Cyrilli... capitulum... similiter cum legeretur ex epistola pars quæ continet : Agit enim utraque forma... dubitantibus Illyricianis et Palæstinis reverendissimis episcopis, Aëtius... legit Cyrilli... capitulum... similiter cum legeretur ex eadem epistola pars quæ ita continet : Quamvis in Domino... dubitantibus Illyricianis et Palæstinis reverendissimis episcopis, Theodoretus... dixit : Est similiter exemplum beatissimi Cyrilli, etc... *Conc. Calch.*, actio 2ª, p. 368, 369.

[2] Hæc Patrum fides, hæc Apostolorum fides, omnes ita credimus, orthodoxi ita credunt. Anathema ei qui ita non credit. Petrus per Leonem ita locutus est. Apostoli ita docuerunt. Pie et vere Leo docuit. Cyrillus ita docuit. Cyrilli æterna memoria. Leo et Cyrillus similiter docuerunt, anathema ei qui sic non credit. Hæc vera fides. Catholici ita sapimus. Hæc Patrum fides. Hæc in Epheso cur lecta non sunt? Hæc Dioscorus occultavit. *Conc. Calch.*, actio 2ª, p. 368.

Au milieu de ces éclatantes manifestations, Atticus de Nicopolis ne craignit pas de demander aux magistrats quelques jours pour comparer « dans la tranquillité et la liberté de l'esprit » la doctrine de saint Léon avec celle de saint Cyrille. Les évêques appuyèrent cette motion : « Si vous nous donnez du temps, dirent-ils, nous demandons qu'on approfondisse la doctrine des Pères. » Les magistrats proposèrent alors de différer le décret et de tenir pendant cinq jours des conférences chez le patriarche Anatolius, « afin de traiter en commun de la foi et de lever les doutes qui pouvaient rester dans quelques esprits. » A cette proposition, tous les évêques répondirent « qu'ils professaient la foi enseignée par Léon; que personne ne doutait, et qu'ils avaient déjà souscrit ». Toutefois les magistrats insistèrent pour la tenue des conférences, « parce que, disaient-ils, il était convenable de persuader ceux qui doutaient ». Et ces conférences, en effet, selon le vœu du concile, s'ouvrirent chez le patriarche « pour instruire ceux qui doutaient [1] ». Il est donc certain que, malgré les

[1] Magnificentissimi judices et amplissimus senatus dixerunt : Post hæc omnia adhuc quis dubitat? Reverendissimi episcopi clamaverunt : Nemo dubitat. Atticus reverendissimus episcopus Nicopolitanæ civitatis dixit : Quoniam præstitit magnificentia vestra suarum aurium facilitatem cum patientia, precamur (si jubetis) inducias dari nobis, ut intra paucos dies tranquilla mente, et non turbato animo, quæ Deo placent, a sanctis Patribus ordinentur. Quoniam vero nunc domini nostri et sanctissimi patris et archiepiscopi Leonis, adornantis Apostolicam Sedem, lecta est epistola, oportet veræ et beatæ memoriæ Cyrilli epistolam scriptam ad Nestorium, in qua jubet eum consentire duodecim capitulis, et hanc dari

déclarations répétées de la majorité, il y avait encore des doutes dans l'assemblée. La quatrième session nous fournira de nouvelles preuves de l'existence de ces doutes.

Cette mémorable session commença par la lecture du procès-verbal de tout ce qui s'était déjà fait dans le concile. Les magistrats prièrent ensuite les légats du Pape de déclarer ce que le concile, dans les précédentes réunions, avait résolu touchant la foi [1]. Les légats dirent que le saint concile suivait les définitions de Nicée et de Constantinople; qu'il adhérait aux explications données à Éphèse par saint Cyrille. « En troisième lieu, ajoutèrent-ils, le bienheureux et apostolique Léon, Pape de l'Église universelle, dans ses écrits, qui contiennent la condamnation des hérésies de Nestorius et d'Eutychès, a exposé la

nobis, ut in tempore disceptationis parati inveniamur. Reverendissimi episcopi clamaverunt : Si jubetis dari nobis inducias, petimus patres simul perscrutari. Magnificentissimi et gloriosissimi judices et amplissimus senatus dixerunt : Differatur audientia usque ad quinque dies, ut inter hos conveniat vestra sanctitas ad sanctissimum archiepiscopum Anatolium, et communiter de fide tractetis ; ut qui dubitant, doceantur. Omnes reverendissimi episcopi clamaverunt : Nos ita credimus (omnes ita credimus, sicut Leo, ita credimus) nostrûm nullus dubitat, nos jam subscripsimus. Magnificentissimi et gloriosissimi judices et amplissimus senatus dixerunt : Non est necessarium omnes vos convenire. Sed quia conveniens est omnibus dubitantibus persuadere, Anatolius eligat de his, qui subscripserunt, quos putaverit idoneos esse ad docendum eos qui dubitant. *Conc. Calch.*, actio 2ª, p. 369.

[1] Manifestatis iis quæ jam pridem constituta sunt, quod placent reverendo concilio de sancta fide, ipsum nos doceat Paschasinus... *Conc. Calch.*, actio 4ª, p. 470.

vraie foi. Le saint concile embrasse cette foi, à laquelle on ne peut rien ajouter ni rien ôter[1]. »

Les évêques ayant donné leur assentiment à cette déclaration des légats, les magistrats demandèrent qu'il fût procédé immédiatement au vote définitif, et la question fut posée en ces termes : « En présence des saints Évangiles, chaque évêque déclarera si la lettre du révérendissime pape Léon est conforme aux expositions de la foi faites par les conciles de Nicée et de Constantinople[2]. »

Les votes furent exprimés avec une incomparable solennité, et ces suffrages épiscopaux doivent être pesés avec la plus grande attention. Le patriarche Anatolius donna le premier son opinion en ces termes : « La lettre du saint archevêque Léon est conforme aux symboles des trois cent dix-huit Pères et à celui des cent cinquante, aussi bien qu'aux décrets publiés à Éphèse sous Cyrille. C'est pourquoi j'y ai consenti, et je l'ai souscrite volontiers[3]. »

[1] Similiter vero et sancta synodus hanc fidem tenet, hanc sequitur ; nihil amplius nec addere potest nec minuere. *Conc. Calch.*, actio 4ª, p. 471.

[2] Quoniam sacra Evangelia posita a reverentia vestra perspicimus, singuli reverendissimi episcopi qui convenerunt doceant si expositum trecentorum decem et octo sanctorum Patrum qui olim in Nicæa collecti sunt et post hæc centum quinquaginta qui in regia congregati sunt civitate, consonat epistolæ reverendissimi Papæ Leonis. *Conc. Calch.*, actio 4ª, p. 471.

[3] Epistola sanctissimi et Deo amantissimi archiepiscopi Leonis consonat symbolo trecentorum decem et octo sanctorum patrum qui apud Nicæam, et centum quinquaginta qui apud Constantinopolim postea sunt collecti qui eamdem fidem confirmaverunt, sed et iisquæ Epheso sub Cyrillo gesta sunt ab universali et

Les légats s'exprimèrent d'une manière équivalente. Les autres évêques dirent de même : « La lettre est conforme et je l'ai souscrite[1]. » Plusieurs se servirent de termes plus précis encore : « La lettre est conforme, et c'est pour cela que je l'ai souscrite[2]. » Quelques-uns ajoutèrent : « Elle est conforme, et je ne l'ai souscrite que parce qu'elle l'est[3]. » D'autres dirent : « Étant convaincu, ayant découvert, trouvant qu'elle est conforme, j'ai souscrit[4]. »

Quant ce fut le tour d'opiner pour les évêques d'Épire, de Macédoine, de Thessalie, de Grèce, de Crète, de Palestine, ils déclarèrent sans détour que les doutes qu'ils avaient manifestés dans la deuxième session n'avaient été pleinement dissipés que par les éclaircissements que les légats du Saint-Siége leur avaient donnés dans les conférences tenues chez le patriarche. Ils souscrivaient à la lettre, ajoutaient-ils, « parce que pleine satisfaction leur avait été donnée[5]. »

sancto synodo, quando maledictum Nestorium condemnavit. Quapropter consensi, et eidem epistolæ libenter subscripsi. *Conc. Calch.*, actio 4ª, p. 471.

[1] Concordat epistola et subscripsi. *Conc. Calch.*, actio 4ª, p. 474.

[2] Concordat epistola et subscripsi ei, cum recte habeat. *Ibidem.*

[3] Consonat et subscripsi ei. *Ibidem.*

[4] Certo scio epistolam consonam esse... consonam invenimus... consonantiam invenimus : et subscripsi manu propria. *Ibid.*, p. 475.

[5] Volentes, de quibus paulo ante dubitabamus, doceri, invenimus ipsorum sanctitatem paratissimam ad expellendam omnem dubitationem... Et per hoc nobis satisfactum est. Et per omnia consonare æstimantes præscriptis sanctis Patribus huic epistolæ consensimus, et subscripsimus. *Conc. Calch.*, actio 4ª, p. 491, 494.

Lorsque tous les évêques eurent opiné et souscrit, lorsque les acclamations qui terminaient ces actes solennels eurent été faites, on introduisit treize évêques égyptiens, qui présentèrent, au nom de tous les évêques d'Égypte, une profession de foi où ils se bornaient à dire qu'ils suivaient la foi catholique et condamnaient tous les hérétiques.

Peu satisfait de ces généralités, le concile leur demanda d'anathématiser Eutychès et de souscrire à la lettre de saint Léon. Les Égyptiens montrèrent de l'hésitation, ou par un attachement secret à Dioscore, ou par la crainte d'engager leur signature avant l'élection de leur patriarche. Le concile leur dit : « Quiconque ne souscrit pas à la lettre que le concile a approuvée est hérétique.... Adhérez à la lettre, ou sachez que vous allez être condamnés et excommuniés..... Ce concile universel est plus grand que l'Égypte et plus digne de foi..... Obéissez au concile général. » Comme les Égyptiens continuaient à opposer les graves périls qu'ils redoutaient en donnant leur signature sans leur patriarche, le concile tout entier s'écria : « Ils sont hérétiques[1] ! » Enfin, par pitié et en cédant aux plus vives et aux plus humbles supplications, le concile, après avoir reçu le serment des évêques égyptiens, par lequel

[1] Qui non subscribit epistolæ, cui omnis sancta synodus consensit, hæreticus est... aut consentiant epistolæ, aut regularem condemnationem suscipiant, et cognoscant quia excommunicati sunt... universalis hæc synodus ægyptiaca regione major est et fide dignior... Debent universalem synodum sequi... Isti hæretici sunt. *Conc. Calch.*, actio 4ª, p. 511 ad p. 518.

ils s'engageaient à souscrire à la décision conciliaire aussitôt après l'élection de leur patriarche, consentit à suspendre l'effet de ses menaces.

Dans la cinquième session, la profession de foi fut dressée conformément au jugement suprême que le concile venait de porter[1].

Tels sont les faits qu'il s'agit maintenant d'apprécier.

Appréciation des faits.

Deux choses nous paraissent entièrement certaines : la première, que la lettre de saint Léon, quoiqu'elle fût un jugement dogmatique et solennel du Siége Apostolique, n'était pas regardée par le concile, au commencement de sa quatrième session, comme une règle absolue de foi; la seconde, qu'elle l'était devenue avant la fin de cette même session.

Pour se convaincre que le concile ne regardait pas la lettre de saint Léon, à l'ouverture de sa quatrième session, comme une règle de foi, il faut se rappeler les doutes sérieux qui s'étaient manifestés, à trois différentes reprises, dans la seconde session, et qui avaient nécessité des conférences chez le patriarche de Constantinople. Dans la quatrième, les évêques qui avaient soulevé ces doutes déclarèrent, comme nous venons de le voir, qu'ils adhéraient à la lettre apostolique, parce que leurs doutes avaient été entièrement éclaircis. Si la lettre de saint Léon avait été tenue pour une règle absolue de foi, le concile aurait-il supporté l'émission de pareils doutes? Aurait-il entendu, sans réclamations, de pareilles déclarations?

[1] *Conc. Calch.*, actio 5ª.

Qu'un évêque, dans cette assemblée, eût élevé de pareils doutes, eût fait de pareilles déclarations touchant les symboles de Nicée ou de Constantinople, ou les décrets d'Éphèse, comment aurait-il été traité par le concile? On dira que les Pères de Chalcédoine usèrent d'une sage condescendance en faveur de leurs collègues? Nous répondons que, dans la même session, les mêmes Pères prouvèrent bien, par leur conduite à l'égard des évêques égyptiens, qu'ils n'étaient point disposés à la moindre indulgence pour les rebelles à l'autorité de l'Église. On nous objectera peut-être aussi que les évêques qui doutaient étaient une minorité dans le concile. Nous en convenons. Mais nous disons que la conduite de la majorité à l'égard de la minorité, dans cette circonstance, prouve que, nonobstant les adhésions qui avaient été données à la lettre apostolique antérieurement au concile, nonobstant les acclamations qui s'étaient fait entendre dans le concile même en l'honneur de la doctrine du saint Pape, le concile ne regardait pas la question comme entièrement terminée avant l'examen juridique et le vote définitif, et que jusqu'à ce moment la minorité conservait ses droits en présence de la majorité.

Mais, indépendamment de ce fait si décisif, pour bien apprécier les dispositions du concile à l'égard de la lettre apostolique, il suffit de considérer la manière dont la question fut posée au commencement de la quatrième session. La vraie foi était-elle mise en doute par le concile? Nullement. Il s'agissait uni-

quement de savoir si cette foi avait été fidèlement exposée par saint Léon. « La lettre du très-saint pape Léon est-elle conforme à la doctrine de Nicée et de Constantinople? » Telle fut la question que les Pères avaient à résoudre. Peut-on provoquer une assemblée en termes plus exprès, plus formels, à *l'examen sérieux, contradictoire, libre, juridique* d'un document? Peut-on soumettre plus expressément un document au jugement d'une assemblée?

Ce sont, il est vrai, les magistrats qui posent ainsi la question ; mais le concile l'accepte dans les termes où elle a été posée. Il fait plus encore. Dans son vote motivé, chaque Père du concile déclare qu'il a examiné, jugé la question posée, et qu'il adhère à la lettre apostolique, non pas seulement à cause de son autorité, mais surtout à cause de sa vérité. Il est impossible de donner un autre sens aux suffrages que nous avons rapportés.

Nous le demandons sans crainte à tout homme impartial : la question aurait-elle pu être posée, les suffrages auraient-ils pu être exprimés dans les termes textuels que nous avons cités, s'il s'était agi d'une règle absolue de foi?

Dans le cas où il viendrait à la pensée de quelqu'un d'objecter ici que le pape saint Léon consentait à l'examen de sa lettre, et que par conséquent on ne peut rien inférer de cet examen touchant son autorité, nous inviterions l'auteur de l'objection à démontrer que les Pères de Chalcédoine regardaient le droit qu'ils exerçaient comme une concession du

Pontife romain, et nous tiendrions son objection pour nulle jusqu'après cette démonstration.

Du reste, il ne faudrait pas conclure du fait que nous constatons que chaque évêque particulier a le droit de juger le Souverain Pontife. Nous nous expliquerons sur ce point délicat dans le cinquième livre de cet ouvrage.

S'il est certain que la lettre de saint Léon n'était pas pour le concile de Chalcédoine une règle absolue de foi au commencement de la quatrième session, il l'est également qu'elle le devint à la fin même de cette session. La conduite du concile à l'égard des évêques égyptiens en est une preuve irrécusable. Nous avons vu qu'on demanda à ces évêques une adhésion pure et simple à la lettre de saint Léon *approuvée* par le concile, qu'on exigea d'eux une obéissance absolue *au concile*, et qu'à cause de leurs hésitations, ils furent traités d'hérétiques et menacés d'excommunication. Dès ce moment donc, la lettre de saint Léon avait une autorité égale à celle des décisions de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse. D'où tirait-elle cette autorité? De l'examen et du vote solennel qui venait d'être porté. Avant ce vote, le concile tolère les doutes des évêques illyriens et palestins. Après ce vote, il appelle hérésie la moindre hésitation.

VIII. Ce qu résulte de l'examen de la lettre de saint Léon.

Ainsi, dans cette quatrième session de Chalcédoine, se dévoile à tous les yeux la nature intime de la souveraineté spirituelle et le fond de la constitution de l'Église. Dire que la lettre de saint Léon,

quoique revêtue de toute l'autorité du Siége Apostolique, n'était pas une règle absolue de foi au commencement de la quatrième session de Chalcédoine, et qu'elle le devint dans cette session même par le vote du saint concile, c'est dire, en d'autres termes, que les jugements dogmatiques du Saint-Siége acquièrent le dernier degré d'autorité et de force par le concours de l'épiscopat; que le Pape avec les évêques est supérieur au Pape tout seul; que la monarchie papale est efficacement tempérée par l'aristocratie épiscopale, et que la souveraineté spirituelle est essentiellement complexe, ou composée de l'élément monarchique et de l'élément aristocratique.

Nous allons confirmer la doctrine qui vient d'être exposée par une autorité que personne ne récusera sans doute.

Voici dans quels termes saint Léon lui-même apprécie la portée de la décision conciliaire : « Nous nous glorifions, dit-il dans une lettre à Théodoret, de Cyr, de ce que le Seigneur n'a pas permis que nous perdions aucun de nos frères. Mais ce qu'il avait auparavant défini par notre ministère, il l'a confirmé par le consentement irrévocable de toute la fraternité. Il a montré, par le jugement de toute la chrétienté, que la décision du premier siége était vraiment émanée de lui, et que les membres étaient encore d'accord avec le chef... Car de peur que le consentement des autres siéges au premier ne parût une flatterie, ou qu'on pût former quelque autre fâcheux soupçon, il s'en est trouvé qui ont disputé

sur notre jugement... La vérité elle-même paraît plus clairement et s'imprime plus fortement quand ce que la foi avait enseigné auparavant est ensuite confirmé par l'examen. Car le mérite du ministère sacerdotal éclate manifestement, lorsque les supérieurs gardent l'autorité sans diminuer la liberté des inférieurs [1]. »

Ces admirables paroles ont-elles besoin de commentaire ? Le grand Pape, en maintenant toujours les privilèges de son autorité suprême, n'en reconnaît pas moins le droit des évêques de juger librement avec lui les questions déjà jugées par lui, n'attache qu'au consentement commun, à l'accord des membres avec le chef, la force dernière et irréfragable des décrets ecclésiastiques, et donne cet accord et ce consentement comme la marque assurée de l'origine divine de ces décrets.

La même doctrine se retrouve dans une lettre non moins célèbre adressée aux évêques des Gaules [2].

[1] Gloriamur in Domino qui nullum nos in fratribus detrimentum sustinere permisit; sed quæ nostro prius ministerio definiverat, fraternitatis universæ irretractabili firmavit assensu : ut vere a se prodiisse ostenderet quod prius a prima omnium sede formatum, totius orbis Christiani judicium recepisset; ut in hoc quoque capiti membra concordent... Nam ne aliarum sedium ad eam quam cæteris Dominus voluit præsidere consensus assentatio videretur aut alia quælibet subrepere posset adversa suspicio, inventi prius sunt qui de judiciis nostris ambigerent... Ipsa quoque veritas clarius renitescit et fortius retinetur, dum quæ prius fides docuerat hæc postea examinatio confirmaret. Multum denique sacerdotalis officii meritum splendescit ubi sic summorum servatur auctoritas, ut in nullo inferiorum putetur imminuta libertas. Leon. *Epist.* 93, alias 63.

[2] Leon. *Epist.* 77, alias 52.

Ainsi saint Léon, dans toute cette grave affaire, se montra parfaitement conséquent avec lui-même. Dès l'origine, nous l'avons vu, il avait placé dans le vrai concile *ce jugement plus plein*, ou plus autorisé, *qui pouvait mettre fin à l'erreur*. Quand ce jugement fut rendu, il en célébra lui-même, dans sa langue éloquente, l'auguste et divin caractère. Jamais plus de modération ne fut jointe à plus de grandeur et de force.

IX. Autres affaires et le ngt-huitième canon.

Outre la question de foi, le concile de Chalcédoine termina aussi d'autres affaires d'une grande importance : en particulier, celle de Théodoret. Dans les débats et les jugements de ces causes, qui remplirent les septième, huitième, neuvième, dixième, onzième, douzième, treizième et quatorzième sessions, il donna des preuves nouvelles de sa souveraineté comme de sa sagesse. Il décréta ensuite des lois disciplinaires qui avaient pour but de maintenir les règles anciennes et de corriger les abus nouveaux. Le plus célèbre de ces canons est le vingt-huitième, qui assigna à l'évêque de Constantinople le second rang dans l'Église après le siége de Rome.

Avant de se séparer, le concile adressa une harangue à l'Empereur pour le féliciter et une lettre au Souverain Pontife pour lui rendre compte de ses actes. Dans cette lettre, les évêques saluent en saint Léon l'interprète de saint Pierre, leur chef, leur guide, qui leur a donné la nourriture spirituelle [1]. Ils lui

[1] Et eramus in communi corona gaudii quasi in imperialibus cœnis deliciis spiritualibus epulantes, quas per tuas litteras Christus

demandent ensuite d'approuver le canon qu'ils ont fait en faveur de l'Église de Constantinople[1]. Par cet acte de sage déférence, ils remettaient au Pape la décision de cette dernière question.

Le Pape ne crut pas devoir accorder son consentement à un canon qui avait été fait dans l'absence de ses légats, malgré leurs protestations, et en opposition avec les décrets de Nicée et le sentiment de l'Église occidentale. Ce canon n'était donc pas revêtu de l'autorité conciliaire, et le Pape avait le droit de l'annuler[2]. Ce droit était si évident que le patriarche Anatolius se soumit lui-même au jugement du Pape[3]. Ramené à ces justes limites, ce fait ne peut point favoriser le système de la monarchie absolue du Pape, comme du reste Muzzarelli l'a formellement reconnu [4].

A l'exemple des nestoriens, les eutychiens firent de grands efforts pour faire tenir un nouveau concile. Saint Léon s'y opposa avec toute l'énergie de son caractère, et déclara qu'il n'y avait point de raison d'examiner une seconde fois ce qui avait été décidé à Chalcédoine[5]. Les métropolitains d'Orient, consultés plus tard par l'empereur Léon, répondirent dans

præparaverat invitatis, et supercœlestem sponsum inter nos conversantem nos cernere putabamus. *Conc. Calch.*, pars 3ª, p. 833.

[1] *Conc. Calch.*, actio 15ª, p. 769.

[2] *Conc. Calch.*, pars 3ª, p. 843, 881.

[3] *Epist.* Anatolii *ad Leonem* post *Epist.* Leonis 105.

[4] Voir *De auctoritate Roman. Pontif.*, t. II, p. 128.

[5] Leon. *Epist.* 125, alias 75.

le même sens, et déclarèrent aussi qu'il n'y avait pas lieu à un nouvel examen [1].

CHAPITRE VI.

LA DOCTRINE DU PAPE SAINT GÉLASE.

SOMMAIRE. — I. Défense absolue de soumettre à un nouvel examen les décisions dogmatiques des conciles généraux. — II. Quelques droits du Saint-Siége énumérés par saint Gélase.

De grands troubles suivirent le concile de Chalcédoine. Les partisans de l'hérésiarque envahirent les siéges patriarcaux d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem. Acace, patriarche de Constantinople, sans abandonner la doctrine de Chalcédoine, donna cependant sa communion aux patriarches hérétiques d'Alexandrie et d'Antioche. Cette violation des règles ecclésiastiques lui fut reprochée par les Souverains Pontifes, et, après de vives exhortations et une longue attente, il fut enfin excommunié par le pape saint Félix, en 484. Il mourut sans s'être réconcilié avec le Saint-Siége, et son successeur, Euphémius, quoique catholique de conviction, tint cependant une conduite équivoque.

Ce fut avec ce patriarche et à son occasion que le pape saint Gélase, successeur de Félix, eut cette célèbre correspondance où il maintint avec tant de

[1] *Conc. Calch.*, pars 3ª, p. 891 et seq.

force les droits du Siége Apostolique, et en même temps tous les principes de la constitution de l'Église.

Avant de passer à l'histoire du cinquième concile général, nous croyons utile de présenter ici un résumé de la doctrine de saint Gélase, et nous l'emprunterons à sa troisième lettre aux évêques de Dardanie.

I. Défens soumett à un nou exame les décisi dogmatiq des conc généraux

Cette lettre avait pour but de répondre aux objections des schismatiques contre la condamnation d'Acace. Nous ne reproduirons que les principes généraux qui y sont exposés. Jamais peut-être on n'a établi d'une manière plus forte l'immutabilité des décisions des conciles généraux en matière de foi : « Tout ce que nos pères, tout ce que les sages pontifes, touchant les questions soulevées par chaque hérésie, ont sanctionné dans les conciles généraux pour la conservation de la foi catholique et apostolique, et selon l'Écriture et la tradition des ancêtres, doit rester inébranlable et ferme à jamais. Il n'est pas permis dans la même cause de discuter de nouveau avec une audacieuse présomption ce qui a été décidé. Cette règle est souverainement sage, car s'il était permis de remettre en doute les décrets salutaires, aucune loi de l'Église ne resterait stable contre l'erreur, et les définitions qui doivent persévérer dans leur intégrité seraient sans cesse bouleversées par les fureurs de la dispute [1]. »

[1] Patres nostri catholici doctique pontifices in unaquaque hæresi quolibet tempore suscitata, quidquid pro veritate, pro communione catholica atque apostolica secundum Scripturarum tramitem prædicationemque majorum facta semel congregatione

La défense absolue de soumettre à un nouvel examen les décrets dogmatiques des conciles généraux peut-elle être exprimée en termes plus énergiques? Or, il y avait à peine quarante ans que la célèbre lettre du pape saint Léon à saint Flavien avait été examinée et juridiquement discutée par le concile de Chalcédoine. Saint Gélase mettait donc une différence entre les décisions de l'Église universelle et celles qui émanaient de la seule autorité du Pontife romain.

Il est vrai que Gélase, et avec toute raison, n'admettait pour vrai et légitime concile que celui qui était reconnu par toute l'Église et surtout par le Saint-Siége : « Le concile illégitime, dit-il, est celui qui n'est pas reçu par toute l'Église et qui n'est pas approuvé principalement par le Saint-Siége, au lieu qu'un concile légitime est reçu de toute l'Église et est principalement approuvé par le Saint-Siége [1]. »

On voit par ces paroles que Gélase, en maintenant la prépondérance qui appartient au Saint-Siége, ne le séparait pas de l'Église universelle pour fonder la légitimité des conciles généraux.

sanxerunt, inconvulsumque voluerunt deinceps firmumque constare, nec in eadem causa denuo quæ præfixa fuerant retractari qualibet recenti præsumptione permiserunt, sapienter prævidentes quoniam si decreta salubriter cuiquam liceret iterare, nullum contra singulos quosque prorsus errores stabile persisteret Ecclesiæ constitutum, ac semper iisdem furoribus recidivis omnis integra definitio turbaretur. LABBE, *Conc.*, t. IV, p. 1199.

[1] Mala gesta synodus... quam tota merito Ecclesia non recepit, et præcipue Sedes Apostolica non probavit... bene gestam synodum... quam cuncta recepit Ecclesia, quam maxime Sedes Apostolica comprobavit. *Conc.*, t. IV, p. 1203.

II. Quelqu droits du Saint-Siég

Lorsque Gélase veut établir contre les schismatiques que dans l'affaire d'Acace les Papes avaient agi surtout comme exécuteurs des décrets de Chalcédoine, il expose en ces termes un des principaux priviléges du Siége Apostolique : « Qu'aucun vrai Chrétien n'ignore que les constitutions des synodes approuvés par l'Église universelle doivent être surtout exécutées par le premier siége, qui confirme par son autorité chaque synode et en conserve les décrets avec sagesse. Cette fonction est une suite de cette principauté que le bienheureux Pierre a reçue du Seigneur, et qu'il a gardée et qu'il garde avec l'assentiment de l'Église [1]. »

Cette grande fonction d'exécuteur des saints canons n'empêche pas, selon la doctrine de Gélase, que le Pape ne puisse décider par lui-même et sans conciles une foule d'affaires : « Le Saint-Siége, conformément à la coutume des anciens, peut absoudre ceux qu'un concile a injustement condamnés, et condamner sans concile ceux qui doivent l'être [2]. »

[1] Nullus veraciter Christianus ignoret uniuscujusque synodi constitutum, quod universalis Ecc'esiæ probavit assensus, non aliquam magis exequi sedem præ cæteris oportere quam primam, quæ et unamquamque synodum sua auctoritate confirmat et continuata moderatione custodit, pro suo scilicet principatu, quam beatus Petrus apostolus Domini voce perceptum, Ecclesia nihilominus subsequente et tenuit semper et retinet. *Conc.*, t. IV, p. 1200.

[2] Nec illa præterimus quod Apostolica Sedes frequenter, ut dictum est, more majorum etiam sine ullo synodo præcedente, et absolvendi quod inique synodus damnaverat et damnandi, nullo existente synodo, quos oportuit, habuerit facultatem. *Conc.*, t. IV, p. 1203.

Gélase réclame aussi pour le Siége Apostolique le droit suprême d'appel dans toute l'Église : « Ne taisons pas ce droit du Siége de Pierre, ce droit reconnu par l'Église universelle, de délier ce qu'avaient lié les sentences des divers Pontifes. En effet, ce Siége a le droit de juger toute Église et de n'être jugé par aucune, car les canons ont voulu qu'on pût appeler à ce Siége de toutes les parties du monde, et que personne ne pût appeler de son jugement [1]. »

Ces paroles d'un grand Pape ont été écrites quarante ans après le quatrième concile général, soixante avant le cinquième. Ces dates nous donnent le vrai sens de ces paroles, qui ne concernent que les Églises particulières et ne peuvent porter aucune atteinte aux droits des conciles généraux.

Ce fut encore à l'occasion du schisme d'Acace, et pour y mettre fin, que le pape Hormisdas donna le célèbre formulaire connu sous son nom. Mais comme nous retrouverons ce formulaire au huitième concile général, nous croyons pouvoir renvoyer à ce moment nos réflexions sur ce vénérable document.

[1] Non reticemus autem quod cuncta per mundum novit Ecclesia, quoniam quorumlibet sententiis ligata pontificum, Sedes beati Petri jus habeat resolvendi ut pote quod de omni Ecclesia fas habeat judicandi, neque cuiquam de ejus liceat judicare judicio, siquidem ad illam de qualibet mundi parte canones appellari voluerint, ab illa autem nemo sit appellari permissus. *Conc.*, t. IV, p. 1203.

CHAPITRE VII.

LE CINQUIÈME CONCILE GÉNÉRAL.

SOMMAIRE. — I. Importance du cinquième concile. — II. Les trois Chapitres et le pape Vigile qui demande un concile général. — III. Refus du Pape de prendre part aux délibérations du concile. — IV. *Constitutum* de Vigile. — V. Conduite du concile envers le Pape. — VI. Sentence du concile. — VII. Décrétale de Vigile pour l'acceptation et la confirmation de cette sentence. — VIII. Enseignements que ces faits renferment.

I. Impo du cinqui conc

Le cinquième concile général nous offre un objet d'étude d'une importance souveraine. Le saint pape Gélase, dont nous venons d'exposer la doctrine, avait pu dire avec vérité « que, dans le concile de Chalcédoine, ce que le premier Siége avait condamné n'avait pu subsister, et que son décret avait été reçu par toute l'Église [1] ». En effet, dans ce concile, comme dans celui d'Éphèse, la majorité des évêques avait adhéré, après examen, aux décrets du Pape. L'unité s'était formée par cette adhésion.

Au cinquième concile général, la scène change entièrement. Ce ne sont plus les évêques qui adhèrent au jugement du Pape; c'est le Pape qui abandonne son décret et accepte celui des évêques. Après un conflit redoutable, le Pape, inspiré par une di-

[1] Quod prima sedes non probaverat, constare non potuit; sic quod illa censuit judicandum, Ecclesia tota suscepit. LABBE, *Conc.*, t. IV; GELASII *Epist. ad episcopos Dardaniæ*, p. 1203.

vine sagesse, cède aux évêques, et l'unité s'établit par cette accession du Pape à la majorité ou à l'unanimité épiscopale. Ce fait contient des conséquences considérables, et nous fera pénétrer dans le fond le plus intime de la constitution ecclésiastique.

Exposons d'abord les faits avec toute l'exactitude et la clarté qui dépendront de nous.

II. Les trois Chapitres et le pape Vigile.

Pendant la première moitié du sixième siècle il s'éleva de grands troubles dans les monastères orientaux au sujet des doctrines d'Origène. L'empereur Justinien crut devoir prendre part à cette controverse, et il fit un édit pour condamner Origène. Parmi les partisans d'Origène, il y avait beaucoup d'ennemis du concile de Chalcédoine. A leur tête se trouvait Théodore, évêque de Césarée en Cappadoce, qui sut s'emparer de l'esprit de Justinien.

Pour venger la mémoire d'Origène et diminuer l'autorité du concile de Chalcédoine, Théodore persuada à Justinien de condamner des écrits qui étaient odieux aux origénistes et aux semi-eutychiens, et qu'ils accusaient de nestorianisme. Ces écrits, que le concile de Chalcédoine n'avait pas flétris, étaient divers traités de Théodore de Mopsueste, une lettre de Théodoret, évêque de Cyr, contre les anathèmes de saint Cyrille, et la lettre d'Ibas, évêque d'Édesse, au Persan Maris. Ce furent ces trois écrits qui devinrent si célèbres sous le nom des *trois Chapitres*.

Théodore de Cappadoce faisait croire à Justinien que la condamnation de ces livres ramènerait à l'unité catholique tous les ennemis du concile de Chal-

cédoine. Les catholiques, de leur côté, craignaient que cette condamnation n'ébranlât l'autorité du saint concile.

De là, de grands débats et de grands troubles dans l'Église. Menas, patriarche de Constantinople, et un grand nombre d'évêques orientaux adhérèrent à la condamnation des trois Chapitres portée par Justinien. Par respect pour le concile de Chalcédoine, les Occidentaux refusèrent de souscrire à ce jugement.

Pour mettre fin à ces dissensions, l'Empereur eut recours à l'autorité du Pontife romain. Il appela à Constantinople le pape Vigile, et l'y reçut avec de grands honneurs.

Le premier acte du Pape à Constantinople fut de retirer temporairement sa communion au patriarche Menas, parce qu'il avait souscrit la condamnation des trois Chapitres. Bientôt après, cependant, il se réconcilia avec le patriarche; et, pressé lui-même de condamner les trois Chapitres, il tint un concile de soixante-dix évêques, et prononça sa première décision dans cette affaire, décision connue sous le nom de *Judicatum*.

Il y condamnait les trois Chapitres, en épargnant leurs auteurs [1]; imposait à tous le silence sur cette controverse, et sauvegardait, avec le plus grand soin, l'autorité du concile de Chalcédoine, qui, dans la pensée du Pape, ne devait souffrir aucune atteinte

[1] Baluz., *Nova Collect.*, p. 1495; Labbe, *Conc.*, t. V, *Conc. Constant. II*, p. 557.

des concessions qu'il croyait devoir faire à la paix publique [1].

Ce décret pontifical, loin d'apaiser les esprits, ne fit qu'accroître les divisions. Les ennemis des trois Chapitres ne pardonnaient pas au Pape ses réserves en faveur du concile de Chalcédoine. Les défenseurs de ces livres, et, en particulier, les évêques d'Afrique, d'Illyrie et de Dalmatie, loin d'obéir au Pape, l'accusèrent d'avoir abandonné le concile de Chalcédoine, et se retirèrent de sa communion. Il se trouva même, dans la suite du Pape, deux de ses diacres qui le quittèrent, et qui mandèrent dans les provinces que le Pape avait trahi la foi. C'est Vigile lui-même qui nous apprend ces faits dans les lettres qu'il écrivit pour se disculper de ces injustes accusations [2].

L'année suivante, un concile d'Afrique, oubliant toutes les règles de la subordination ecclésiastique, alla jusqu'à excommunier le Pape, qui se défendait toujours avec fermeté contre ses ennemis [3].

Au milieu de ces troubles et de ces scandales, Vigile demanda un concile général, retira son *Judicatum*, et il fut convenu qu'on n'entreprendrait rien contre les trois Chapitres jusqu'à la décision du concile [4]. Nonobstant cette trêve, on ne cessait pas

[1] Sollicite monendo ne per occasionem aliquam supradicta synodus pateretur injuriam. *Conc. Constant. II*, p. 407.

[2] *Ibidem*, p. 550, 558.

[3] Victor Tun., *Chron.*, ann. 550.

[4] Veniant huc fratres nostri ex omnibus provinciis quini aut seni episcopi, et quidquid sub tranquillitate, tractatu habito, om-

à Constantinople de presser le Pape de condamner définitivement les trois Chapitres au préjudice du concile de Chalcédoine. Justinien renouvelait son édit, et comme Vigile se refusait à des exigences injustes, on en venait à des violences odieuses contre le Pontife [1].

Vigile ne se laissa pas abattre par ces persécutions. Retiré dans de saints asiles, il prononça contre ses ennemis des sentences d'excommunication, et en particulier contre Théodore de Cappadoce, l'auteur principal de ces coupables intrigues et de ces attentats [2].

La courageuse résistance du Pape amena enfin ses ennemis à lui faire une satisfaction complète. Théodore, Menas, et les évêques qui les suivaient présentèrent au Pape une profession de foi où ils déclaraient leur soumission aux quatre conciles généraux

nibus visum fuerit, cum pace disponemus : quia sine consensu omnium ista, quæ et synodum Calchedonensem in dubium venire faciunt, et scandalum fratribus meis generant, solus facere nullatenus acquiescam. Missi sunt ergo a clementissimo principe ad Africam et Illyricum, ut venire episcopi debuissent, sed de Illyrico nullus venire voluit. De Africa vero cum jam aliqui proximare civitati regiæ dicerentur, dixit papa Vigilius principi, ut si ei non sufficeret illud quod ante decreverat, redderet, et tamquam de novo causa cum his qui venire nuntiati sunt tractaretur. Præstitit igitur Deus, ut hac ratione sanctus papa Vigilius constitutum, quod in ipsa causa fecerat, publice in conventu reciperet, denuntians qui si quis Græcorum episcoporum, usque ad universalis concilii tractatum, de istis capitulis aliquid fecisset, aut facientibus acquievisset, a communione Sedis Apostolice alienus existeret. *Conc. Constant. II*, p. 407, 408.

[1] Labbe, *Conc.*, t. V, p. 335, 408, 409.

[2] Labbe, *Conc.*, t. V; Vigilii *Epist.* 15, p. 328; *Sentent. in Theod.*, p. 335.

de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine, et promettaient de suivre fidèlement tout ce qui y avait été décidé par le consentement commun et avec l'adhésion des légats et des vicaires du Saint-Siége, « par lesquels, disaient-ils au Pape, vos prédécesseurs y ont présidé chacun en leur temps [1] ».

Une nouvelle profession de foi, semblable à celle que nous venons de mentionner, fut offerte au Pape par le successeur de Menas dans le siége patriarcal de Constantinople, Eutychius. Après avoir protesté de son obéissance aux quatre conciles généraux, Eutychius invitait le Pape à présider le nouveau concile, « afin que les trois Chapitres fussent examinés en présence des saints Évangiles par une délibération commune, et que la paix fût rendue à l'Église [2] ».

[1] Et per omnia et in omnibus, quæcumque in omnibus gestis Chalcedonensis concilii aliarumque prædictarum synodorum, sicut in iisdem quatuor synodis scriptum invenitur, communi consensu cum legatis atque vicariis Sedis Apostolicæ, in quibus juxta tempora sua prædecessores sanctitatis vestræ beatissimi Papæ senioris Romæ ipsis synodis præsederunt, tam de fide, quam de aliis omnibus causis, judiciis, constitutionibus, aut dispositionibus definita aut judicata, vel constituta, sive disposita sunt, inconcusse, inviolabiliter, irreprehensibiliter, atque irretractabiliter, sine abjectione vel imminutione aliqua nos promittimus secuturos, nec quidquam contrarium, quod ad earum reprehensionem et retractationem vel permutationem sive injuriam sub qualibet occasione vel novitate pertineat, admissuros, aut tale aliquid præsumentibus consensuros; sed quæcumque communi consensu cum legatis atque vicariis Sedis Apostolicæ orthodoxe ibidem dicta sunt, ea orthodoxa veneramur atque suscipimus. LABBE, *Conc.*, t. V; *Constitutum Vigilii*, p. 338.

[2] Et ideo petimus, præsidente nobis vestra beatitudine..., sanctis propositis Evangeliis, communi tractatu, eadem capitula in medio proponenda quæri et conferri, et finem quæstioni imponi. *Constit. Vigilii*, p. 339.

La foi de Chalcédoine et l'autorité de ce saint concile se trouvant entièrement en sûreté, Vigile donna de nouveau son consentement au concile [1]. Il est vrai toutefois que le Pape demanda certaines conditions que l'Empereur ne lui accorda pas. Mais on finit par convenir que les évêques grecs et latins qui se trouvaient à Constantinople conféreraient en nombre égal sur les trois Chapitres [2].

Sans égard pour cette dernière convention, les Orientaux commencèrent à tenir le concile le quatrième de mai 553. Les rapports de ce concile avec le Pape sont le seul objet que nous ayons à étudier dans ses actes.

Il était composé de cent cinquante et un évêques, parmi lesquels il y avait cinq Africains, les seuls Occidentaux qui y assistèrent. Un des premiers soins du concile fut de faire lire la profession de foi donnée à Vigile par Eutychius et la réponse du Pape. Par son adhésion à ces documents, le concile déclara hautement sa complète et invariable fidélité aux quatre conciles précédents, son acceptation des lettres pontificales conformes à la vraie foi, et son vif désir de voir à sa tête le pape Vigile [3].

[1] Postulationibus vestrum desiderium cognoscentes annuimus, ut de tribus Capitulibus, ex quibus quæstio nata est, facto regulari conventu, servata æquitate, mediis sacrosanctis Evangeliis, collationem cum unitis fratribus habeamus. *Conc. Constant. II*, p. 427, 428.

[2] *Constit. Vigilii*, p. 340.

[3] Festinantes unitatem conservare ad Apostolicam Sedem vestræ beatitudinis, manifestum facimus, quod nos semper et servavimus

Une députation composée des trois patriarches présents et des évêques les plus considérables fut envoyée au Pontife pour l'inviter instamment à se rendre au concile « afin, disaient les Pères, de discuter avec nous les trois Chapitres, et de prendre une décision commune conforme à la vraie foi [1]. »

III. Refus du Pape de prendre part aux délibérations du concile.

Vigile, à cause d'une indisposition, différa sa réponse de deux jours. Après ce terme, la même députation se transporta de nouveau auprès de lui pour le presser de tenir sa promesse. Le Pape répondit qu'il ne pouvait se rendre dans l'assemblée, parce qu'il y avait beaucoup d'évêques orientaux et peu des siens, mais qu'il ferait connaître son avis par écrit et le donnerait à l'Empereur. Les évêques lui rappelèrent ses promesses écrites de se rendre au concile. Ils ajoutèrent qu'il ne convenait pas de différer la délibération à cause de l'absence des Occidentaux, puisque dans les quatre conciles précédents il ne s'en était jamais trouvé un grand nombre, mais seulement deux ou trois évêques et quelques clercs. « Vous êtes présent, disaient-ils encore, et beaucoup d'autres évêques d'Italie, d'Afrique et d'Illyrie. Rien donc n'empêche de nous

et servamus fidem..... Suscipimus autem et amplectimur et epistolas præsulum romanæ Sedis..... De recta fide scriptas.... Petimus, præsidente nobis vestra beatitudine...., communi tractatu eadem capitula in medio proponenda, quæri et conservari et finem quæstioni imponi. *Conc. Constant. II*, p. 424 et seq.

[1] Convenire nobiscum et de iisdem tribus Capitulis disceptare, et formam una nobiscum imponere rectæ fidei convenientem. *Ibid.*, p. 429.

assembler et de terminer cette affaire avec charité... Si vous ne voulez pas venir, nous ne laisserons pas de nous assembler, car il n'est pas juste que l'Empereur et le peuple fidèle soient scandalisés de ces délais [1]. »

L'Empereur joignit ses instances à celles des évêques pour décider le Pape à remplir ses promesses et à se rendre dans le concile. Deux députations des premiers dignitaires de l'Empire, parmi lesquels se trouve le nom de Bélisaire, lui furent successivement

[1] Adhortantes vero eum convenire una nobiscum, et tractare et disponere de tribus Capitulis, de quibus piissimus imperator nos ejusque beatitudinem in scriptis interrogavit. Ille vero respondit, non posse una nobiscum convenire, eo quod plurimi quidem hic sunt orientales episcopi, pauci vero cum eo; facere autem semetipsum in scriptis suam sententiam et offerre piissimo domino Ideo enim et inducias postulasse ab ejus serenitate, ut intra eas suam voluntatem manifestaret. Nos vero dicebamus : Scit vestra beatitudo quod in his quæ inter nos in scriptis facta sunt promisistis una cum episcopis qui nobiscum et communicant et uniti sunt convenire, et requirere de his tribus Capitulis. Nos vero et communicamus et uniti vobiscum sumus, et non decet omnium nostrorum conventum differri propter occidentales. Nec enim in sanctis quatuor synodis multitudo occidentalium episcoporum inventa est unquam, sed duo vel tres episcopi, et certi clerici. Nunc vero adest quidem vestra beatitudo, multi etiam alii ex Italia presto sunt episcopi, sunt etiam ex Africa episcopi, et ab Illyrico, et nihil est quod prohibeat convenire vos una nobiscum secundum ea quæ inter nos in scriptis facta sunt; et melius est cum caritate decente sacerdotes convenire, et unam pro causa sententiam statuere... Si vero non vultis, secundum ea quæ in scriptis nobis placuerunt, convenire, cognoscat vestra beatitudo, quod oportet et nos in unum convenientes nostram manifestare voluntatem. Nec enim justum est vel imperatorem... vel fidelem populum scandalizari ex dilatione. *Conc. Constant. II*, p. 430.

envoyées, et elles déclarèrent au Pape « que la liberté de défendre les trois Chapitres serait entière dans le concile [1] ». Vigile persista à demander un délai et à vouloir donner sa décision à part [2].

Comme ces retards, qui ne paraissaient pas suffisamment justifiés, avaient les plus graves inconvénients et jetaient l'Église dans la confusion [3], les Pères crurent devoir procéder à l'examen des trois Chapitres. Cet examen se fit avec un soin, une étendue, une impartialité dignes de l'admiration des siècles. Il occupa quatre séances ou conférences, et on est étonné de la quantité de pièces qui y furent lues.

Pendant que le concile procédait avec cette maturité, le Pape avait dressé un décret pour porter sa décision dernière et suprême touchant les trois Chapitres.

IV. *Constitutum* de Vigile.

Ce décret est le trop célèbre *Constitutum* qui fut ensuite désavoué par Vigile. Il est adressé à l'Empereur, et commence par la reproduction des professions de foi présentées au Pape par Menas et par Eutychius. Vigile se plaint ensuite de l'inexécution de la promesse qui lui avait été faite d'assembler en nombre égal les évêques d'Orient et d'Occident, et

[1] His qui volunt fiduciam habentibus contradicendi. *Conc. Constant. II,* p. 431.

[2] Postulavit inducias accipere ut solus respondeat... iterum promisit solus respondere. *Ibidem,* p. 431, 432.

[3] Nos enim non possumus Dei Ecclesiam ulterius in confusione relinquere. *Ibidem,* p. 432.

donne de nouveau les raisons du délai qu'il a demandé. A cette occasion, il rappelle la règle ancienne qui ne permettait pas qu'on prît une décision conciliaire avant que le Saint-Siége eût porté son jugement[1].

Après ce préambule, arrivant à l'objet de sa constitution, il donne soixante extraits des écrits de Théodore de Mopsueste, et prononce presque autant d'anathèmes contre les erreurs que ces extraits contiennent. En condamnant les doctrines de Théodore, il épargne sa personne.

Vigile passe ensuite à la cause de Théodoret, et prend sous sa protection la mémoire de ce grand évêque, reconnu orthodoxe par le concile de Chalcédoine. Mais en rendant à sa mémoire le respect qui lui est dû, Vigile condamne les écrits qu'on met sous son nom, *sub taxatione nominis ejus*, et qui seraient conformes aux erreurs de Nestorius et d'Eutychès. Contre ces erreurs, il fulmine cinq nouveaux anathèmes.

Restait la lettre d'Ibas. Au lieu de la condamner comme les précédents écrits, Vigile, par une erreur de fait, déclare que cette lettre a été approuvée par le concile de Chalcédoine[2]; et, prenant par ce nou-

[1] Nostrum deberent definitum de tribus Capitulis sustinere responsum, antiquum et regularem custodientes ordinem, ne ante nostræ, hoc est Sedis Apostolicæ, cui per gratiam Dei præsidemus, promulgationem sententiæ quidquam proferre tentarent. LABBE, *Conc.*, t. V; VIGILII *Constitutum*, p. 340, 341.

[2] Orthodoxa est Ibæ episcopi a patribus pronunciata dictatio. *Constitutum*, p. 370.

veau jugement la responsabilité de cette lettre, tolérant les expressions et les propositions qu'elle contient et qui furent si sévèrement qualifiées par le concile, comme nous allons le voir, il ordonne et décrète que la prétendue décision des Pères de Chalcédoine touchant ce document demeure en son entier, et reste aussi immuable que les autres définitions du même concile [1].

Comme, dans son *Judicatum*, Vigile avait condamné la lettre qu'il déclare orthodoxe, dans son *Constitutum*, il révoque et annule la première décision [2].

Il termine enfin en soumettant à l'anathème tous ceux qui portent la moindre atteinte au concile de Chalcédoine; et, au nom de l'autorité apostolique, il défend à qui que ce soit, et à quelque dignité ecclésiastique qu'il puisse être élevé, de rien écrire, de rien dire, de rien enseigner de contraire à la présente constitution. Seize évêques adhérèrent à cette constitution, et joignirent leur signature à celle du Souverain Pontife.

Le *Constitutum* fut envoyé à l'Empereur. Justinien, se fondant sur ce que le Pape, par ce nouveau jugement, se mettait en contradiction avec lui-même, refusa de recevoir le décret [3].

[1] Præsentis sententiæ nostræ auctoritate statuimus atque decernimus, cum in omnibus, tum etiam in sæpius memorata venerabilis Ibæ epistola intemeratum Patrum in Chalcedone residentium manere judicium. *Constitutum*, p. 372.

[2] Quantum ad trium Capitulorum causam pertinet evacuamus. *Ibidem*, p. 375.

[3] Baluz., *Nova Collect.*, p. 1539, 1540.

Dans sa septième session, le concile fut informé de l'existence de ce dernier décret du Pape et du refus de l'Empereur de le recevoir. On ne lui en donna pas communication, mais on lui lut les diverses déclarations et lettres par lesquelles le Pape, antérieurement à son *Constitutum*, avait condamné les trois Chapitres [1]. Ces lectures avaient pour but de prouver au concile qu'il pouvait condamner ce que le Pape avait condamné lui-même.

Ces variations de Vigile lui attirèrent, dans cette même session, un jugement sévère. Un commissaire impérial lut un décret de l'Empereur qui, pour punir le Pape de son refus d'assister au concile et de la versatilité de sa conduite dans cette affaire, ordonnait que le nom de Vigile fût ôté des diptyques sacrés. Cet énorme abus de la puissance impériale n'excita pas les réclamations du concile. Mais, en laissant exécuter l'ordre césarien, et en abandonnant la personne du Pape, il déclara « qu'il restait toujours uni au Siége Apostolique [2] ».

Le concile termina ses travaux dans la huitième séance; et nonobstant le *Constitutum* du Pape, il prononça sa sentence contre les trois Chapitres. Il déclare d'abord qu'il est réuni pour réprimer l'insolence des nestoriens, qui voulaient autoriser leurs erreurs par les trois écrits qu'il a dû examiner et qu'il va condamner. Il explique ensuite, avec une grande

[1] *Conc. Constant. II*, p. 549 et seq.

[2] Servemus itaque unitatem ad apostolicam sacrosanctæ Ecclesiæ Sedem antiquioris Romæ. Baluz., *Nova Collect.*, p. 1545, 1546.

netteté, sa position vis-à-vis du Pape; et, en rendant un plein hommage à l'autorité du Saint-Siége, il blâme la conduite du Pontife. Le lecteur trouvera au bas de la page suivante le texte de ce document considérable. En voici la substance :

Le très-pieux Vigile se trouvant en cette ville a assisté à tout ce qui a été agité touchant les trois Chapitres, et les a condamnés plusieurs fois de vive voix et par écrit. Ensuite il est convenu par écrit de venir au concile, et de les y examiner avec nous, afin d'en faire une définition commune. L'Empereur, suivant nos conventions, nous ayant exhortés à nous assembler, nous avons été obligés de forcer Vigile d'accomplir sa promesse, lui représentant les exemples des Apôtres, qui bien que remplis du Saint-Esprit chacun en particulier, en sorte qu'ils n'avaient pas besoin de conseil, ne voulurent toutefois définir la question, s'il fallait circoncire les Gentils, qu'après s'être assemblés et avoir autorisé leurs avis par des passages de l'Écriture. Les Pères qui ont tenu en leur temps les quatre conciles ont suivi les anciens exemples, et ont décidé en commun les questions des hérétiques; car il n'y a pas d'autre moyen de connaître la vérité dans les questions de foi. Chacun a besoin du secours de son frère, suivant l'Écriture; et quand deux ou trois sont assemblés au nom de Jésus-Christ, il est au milieu d'eux. Après donc que nous avons souvent invité le pape Vigile, et que l'Empereur lui a envoyé des magistrats, il a promis de donner en particulier son jugement sur les trois

Chapitres. Ayant connu cette réponse, nous avons considéré ce que dit l'Apôtre, que chacun rendra compte à Dieu pour soi; nous avons craint le jugement dont sont menacés ceux qui scandalisent leurs frères; et nous rappelant cette parole de Dieu adressée à saint Paul : « Ne crains pas, mais parle, parce que je suis avec toi », nous nous sommes réunis, et nous avons confessé la vraie foi des divines Écritures et des quatre conciles généraux [1].

[1] Et quia contingit Vigilium religiosissimum, in hac regia urbe degentem, omnibus interesse quæ his tribus Capitulis annotata sunt, et tam sine scriptis, quam in scripturis ea sæpius condemnasse, postea tamen et consensit in scriptis in concilio convenire, et disceptare una nobiscum de his tribus Capitulis, ut definitio communiter ab omnibus nobis præbeatur fidei recte conveniens : piissimus imperator secundum quod inter nos placuit, tam ipsum quam nos hortatus est communiter convenire, eo quod sacerdotes decet communibus quæstionibus fidem communem imponere. Unde necessario petivimus ipsius reverentiam scriptas suas promissiones adimplere; nec enim justum esse amplius scandalum pro tribus istis Capitulis crescere, et Dei Ecclesiam conturbari. Et pro his ad memoriam ejus perduximus magna illa Apostolorum exempla, et Patrum traditiones. Licet enim Sancti Spiritus gratia, et circa singulos Apostolos abundaret, ut non indigerent alieno convenire consilio ad ea quæ agenda erant, non tamen a iter voluerunt de eo quod movebatur, si oporteret gentes circumcidi, definire, priusquam communiter congregati divinarum Scripturarum testimoniis unusquisque sua dicta confirmaverunt... Sed et sancti Patres, qui per tempora in sanctis quatuor conciliis convenerunt..., communiter de exortis hæresibus et quæstionibus disposuerunt... Nec enim potest in communibus de fide disputationibus aliter veritas manifestari, cum unusquisque proximi adjutorio indiget... Cum autem sæpius a nobis omnibus invitatus..., promisit per se ipsum de iisdem tribus Capitulis sententiam proferre : hujusmodi responso audito..., timentes judicium imminens eis qui vel unum ex minimis scandalisant... Et quod dictum est a Deo ad Paulum : *Ne timeas*,

Les Pères rapportent ensuite ce qu'ils ont fait pour l'examen des trois Chapitres; et, arrivant à leurs conclusions, ils condamnent Théodore de Mopsueste, ses écrits, et les erreurs attribuées à Théodoret. Quant à la lettre d'Ibas, déclarée orthodoxe par Vigile, ils la proscrivent en ces termes : « Nous anathématisons aussi la lettre impie que l'on dit avoir été écrite par Ibas à Maris, Persan, parce qu'elle nie que le Verbe se soit incarné et fait homme de la Vierge Marie; parce qu'elle accuse saint Cyrille d'être hérétique et apollinariste; parce qu'elle blâme le concile d'Éphèse d'avoir déposé Nestorius; parce qu'elle accuse d'impiété et d'hérésie les douze anathèmes de saint Cyrille; parce qu'elle défend les dogmes et les écrits de Théodore et de Nestorius [1]. »

L'anathème est prononcé non-seulement contre les trois Chapitres, mais encore contre leurs défenseurs [2].

sed loquere, et ne taceas, quoniam ego sum tecum, congregati ante omnia compendiose confessi sumus fidem illam tenere... *Conc. Constant. II*, p. 562, 563.

[1] Super hæc anathematisamus et impiam epistolam, quam dicitur Ibas ad Marin Persam scripsisse, quæ denegat Deum Verbum de sancta Dei genitrice et semper virgine Maria incarnatum, hominem factum esse; et sanctæ memoriæ Cyrillum, qui recte docuit, tamquam hæreticum et similiter Apollinario scribentem, criminatur; et inculpat quidem Ephesinam primam synodum, tanquam sine examinatione et quæstione, Nestorio ab eo deposito; et duodecim sancti Cyrilli capitula impia et contraria rectæ fidei vocat; defendit autem Theodorum et Nestorium et impia eorum dogmata et conscripta. *Ibidem*, p. 568.

[2] Prædicta igitur capitula anathematisamus... et defensores eorum et qui scripserunt vel scribunt ad defensionem eorum. *Ibidem.*

Quatorze canons furent ensuite dressés, qui renferment toute la doctrine du concile; et les souscriptions des Pères accusent d'une manière fort énergique leur qualité de juges : « Je décrète ce qui est proposé [1]. »

VII. Décréta de Vigile pour la confirmation du concile

Par l'effet de ces décisions, le pape Vigile se trouvait en opposition directe avec le concile, et sous le poids d'une condamnation générale. Que fit-il ? Il refusa d'abord son adhésion au concile; et d'après le témoignage d'Anastase le Bibliothécaire, il fut envoyé en exil par l'empereur Justinien [2].

Mais cette résistance dura peu. Six mois après la clôture du concile, Vigile donna une décrétale pour en confirmer la sentence. Elle est adressée au patriarche Eutychius et au concile de Constantinople.

Le Pape commence par affirmer que c'est le démon, l'ennemi du genre humain et de l'Église de Jésus-Christ, qui, par ses artifices, est parvenu à le séparer de ses frères et co-évêques du concile, de ces frères qui professent une foi égale et inviolable aux quatre conciles généraux. Sous cette malheureuse influence, lui, qui était uni de sentiment avec ses frères, a manqué à la charité, et s'est laissé dominer par un esprit de discorde. Mais Jésus-Christ, qui est la vraie lumière, a dissipé les ténèbres de son esprit, et pour rendre la paix à son Église, lui a enseigné, après une exacte recherche, ce qu'il doit

[1] Decrevi quæ proposita sunt. *Conc. Constant. II*, p. 579.

[2] ANASTASIUS, *De vitis pontif. Vigilius.*

définir. Il déclare donc à ses frères qu'il suit et vénère avec eux les quatre conciles. Rappelant ensuite les troubles qui se sont élevés au sujet des trois Chapitres, et la diversité des sentiments et des écrits qui se sont produits snr ces questions, il dit qu'il a cru de son devoir de soumettre ces questions à un nouvel examen, et que, selon l'exemple de saint Augustin et des autres Pères qui n'ont pas craint de rétracter, de corriger, de compléter leurs écrits, il a cherché, avec le plus grand soin, la vérité sur toutes ces choses. Le résultat de cet examen a été de lui découvrir les erreurs de Théodore, de Théodoret et d'Ibas. Il conclut par ces paroles : « Nous condamnons et anathématisons, comme tous les autres hérétiques, Théodore de Mopsueste et ses écrits impies, les écrits de Théodoret contre saint Cyrille et le concile d'Éphèse, et pour Théodore et Nestorius. Nous anathématisons et condamnons la lettre qu'on dit écrite par Ibas à Maris l'hérétique. » Vigile énumère les erreurs d'Ibas dans les termes que le concile avait employés. Il finit, comme ce concile, en soumettant à l'anathème tous les défenseurs des trois Chapitres, et il annule tout ce qu'il a écrit lui-même pour leur défense [1].

[1] Scandala quæ humani generis inimicus in universo mundo excitavit, nullus ignorat : adeo ut unumquemque propositum suum ad subvertendam Dei Ecclesiam per universum orbem diffusam, quocumque modo implere satagentem, non tantum suo nomine, sed etiam nostro, atque aliorum, diversa tum loquendo, tum scribendo, componere impulerit : in tantum ut nos ipsos una cum fratribus, et episcopis nostris, in urbe regia degentes, et æquali reverentia

Nous avons une autre constitution de Vigile écrite, dans un but évident de justification, trois mois après la décrétale que nous venons d'analyser. Le Pape y parle d'une lettre fabriquée par les nestoriens sous

quatuor synodos vindicantes, et in una eademque quatuor illarum synodorum fide sincere persistentes, cavillationibus, versutiis et dolo malo ab iis dividere conatus fuerit; ita et nosmetipsi qui ejusdem cum illis eramus, et sumus de fide sententiæ insuperhabita dilectione fraterna in discordiam abierimus. Sed quoniam Christus Deus noster, qui est lux vera, quem tenebræ non comprehendunt, omni confusione a mentibus nostris remota, universum orbem et Ecclesiam ad pacem revocavit, ita ut quæ a nobis definiri debent revelante Domino, et veritate investigata salubriter impleta sint... Ideo si in omni negotio sapientiæ ratio postulat, ut id de quo quæritur retractetur; neque pudori esse debet, cum ea quæ ab initio omissa, studio deinde veritatis inveniuntur, in publicum eduntur; quanto magis ecclesiasticis disceptationibus convenit, eamdem rationem in illis quoque observari! Præcipue cum manifestum sit patres nostros, et maxime beatissimum Augustinum, qui in divinis Scripturis claruit, romanæ eloquentiæ magistrum, propria scripta retractasse, dictaque sua correxisse; atque illa quæ omiserat, ac deinde invenerat, addidisse. Nos quoque similiter illis exemplis incitati, in controversia trium Capitulorum supra memoratorum, nunquam destitimus, quin investigaremus, quid de predictis tribus Capitulis, in patrum nostrorum litteris verius inveniri posset... Predicta itaque tria impia Capitula anathematisamus et condemnamus, scilicet impium Theodorum Mopsuestiæ, una cum impiis ejus scriptis. Et quæcumque impie Theodoretus scripsit, atque etiam epistolam quæ dicitur ab Iba scripta fuisse : qua superius dictæ profanæ blasphemiæ comprehenduntur. Quin etiam quemcumque, qui crediderit, aliquo ullo tempore ea capitula debere suscipi, aut defendi, vel conatus fuerit hanc præsentem condemnationem subvertere, simili anathemati subjicimus. Quoscumque vero, qui rectam fidem servantes a dictis synodis prædicatam, memorata tria Capitula condemnaverunt, vel etiam condemnant, fratres et consacerdotes esse definimus. Quæ vero aut a me, aut ab aliis ad defensionem prædictorum trium Capitulorum facta sunt præsentis hujus scripti nostri definitione evacuamus. LABBE, *Conc.*, t. V, p. 595 : *Epist. decretalis* VIGILII papæ.

le nom d'Ibas, et assure qu'il n'a jamais approuvé cette lettre[1].

Mais il nous semble que les débats roulaient uniquement sur la lettre d'Ibas examinée et condamnée par le concile, lettre d'abord approuvée, ensuite abandonnée par Vigile; et nous ne voyons pas quel nouvel élément apporte à la question cette justification tardive et fort peu concluante.

L'adhésion de Vigile aux décisions du cinquième concile lui acquit une autorité entièrement incontestable. Les successeurs de ce Pape maintinrent cette autorité avec vigueur. Et saint Grégoire le Grand, dans la lettre synodale qu'il écrivit aux patriarches à l'occasion de son élection, déclara qu'il avait le même respect pour le cinquième concile général que pour les quatre autres, qu'il vénérait à l'égal des quatre Évangiles[2].

VIII. Enseignements qui sortent des faits.

Il est temps de recueillir les enseignements qui sortent des faits que nous venons de raconter.

Rendons d'abord pleine justice à Vigile. Ce pape, qui était arrivé au souverain pontificat par des voies irrégulières, pour ne pas dire coupables, est une preuve de cette providence qui conserve le Siége Apostolique. Vigile sut parfaitement démêler chez une partie des adversaires des trois Chapitres les mauvais desseins qu'ils nourrissaient contre le concile de Chalcédoine et le danger de schisme qui en résultait.

[1] Baluz., *Nova Collectio*, p. 1552 ad 1581.

[2] Greg. Magn., lib. I, *Epist.* 23.

Il opposa aux intrigues et aux violences de ces hommes un courage admirable; et il les força, par sa fermeté et sa patience, à rendre au saint concile le respect qui lui était dû. La sévérité qu'il sut déployer contre les plus grands évêques de l'Orient les amena à lui présenter ces professions de foi qui furent un vrai triomphe pour l'autorité du Saint-Siége. Vigile faisait preuve aussi d'une grande modération quand il se contentait de condamner les doctrines en épargnant les personnes. Enfin, sa sagesse se manifesta dans la demande d'un concile général, qui en était, à cette époque, la vraie convocation.

Il ne fut pas aussi bien inspiré lorsque, sur des raisons qu'il condamna lui-même ensuite par sa conduite et ses paroles, il refusa obstinément de participer aux délibérations du concile qu'il avait sollicité, et dont tout le monde reconnaissait la nécessité. Nous avons vu avec quelle honorable insistance le concile et l'Empereur le suppliaient de prendre la présidence du concile qui lui appartenait; et dans ces solennelles ambassades qui lui furent envoyées, nous trouvons avec bonheur un nouvel et éclatant hommage rendu par l'Église d'Orient à la primauté du Siége Apostolique.

Ce fut une résolution bien grave que celle que prit le Pape, dans de pareilles circonstances, de ne point assister au concile et de donner son décret à part. Le concile ne manqua pas de lui rappeler la grande loi des délibérations communes fondée sur l'exemple des Apôtres, les préceptes du Seigneur, la tradition

des Pères. Vigile ne tenant pas compte d'aussi sages avertissements, persista dans son isolement, et dressa ce *Constitutum* qu'il devait désavouer et retirer quelques mois après.

On ne peut douter que ce décret ne fût un jugement solennel du Saint-Siége, un jugement revêtu de toute son autorité.

Au commencement de cet acte Vigile rappelle le droit de son siége de donner le premier sa sentence. Le décret porte sur des matières de foi ou sur des faits dogmatiques. Il a pour lui l'adhésion d'une minorité d'évêques. Il contient les ordres les plus formels, et est adressé à un concile qui se regarde comme général.

Quelques théologiens respectables ont objecté cependant qu'il manquait à ce décret une des conditions des jugements solennels et irréformables du Siége Apostolique, puisqu'il ne prononçait pas l'excommunication contre les réfractaires.

Sans entrer dans la question de savoir si l'excommunication est une condition rigoureusement nécessaire des jugements dogmatiques du Saint-Siége, nous dirons à ces théologiens que s'ils avaient bien lu le *Constitutum*, ils auraient pu y compter soixante et un anathèmes. L'excommunication s'y trouve donc soixante et une fois. Cette dernière condition des jugements solennels du Saint-Siége y existe donc d'une manière surabondante. Il est vrai cependant que la dernière excommunication seule frappe les adversaires de la lettre d'Ibas. Mais une seule n'est-

elle pas suffisante pour remplir la condition exigée[1] ?

Le concile, nous l'avons vu, regarda cet acte de Vigile comme non avenu, et sa sentence, en un point capital, différa essentiellement de celle de Vigile. Le concile déclara *impie* et *hérétique* cette lettre d'Ibas, que le Pape avait déclarée orthodoxe ; et la sentence du concile l'emporta sur la sentence du Pape, puisque le Pape retira et annula la sienne pour confirmer celle du concile.

Ici naît une question fort délicate, mais inévitable.

Quelle était l'autorité d'un concile qui, en présence d'une décision pontificale, prenait une décision contraire, excommuniait tous les opposants, et finissait par ramener le Pape à sa doctrine? Dira-t-on que, par l'absence du Pape, ce concile n'était, comme on l'a écrit dans ces derniers temps, qu'une *assemblée d'évêques?* Mais, dans ce cas, cette assemblée n'aurait été qu'une réunion illégitime, factieuse, rebelle, criminelle. De quel droit une *assemblée d'évêques* pouvait-elle fermer l'oreille aux enseignements pontificaux, décréter le contraire de ce que le Pape décrétait, et excommunier indirectement le Pape? Quoi ! une assemblée sacrilége d'évêques ou un concile prévaricateur auraient prévalu sur le Pape! Cette conséquence n'est-elle pas le renversement de toute la constitution de l'Église ? Et si cette assemblée était coupable, Vigile ne devait-il pas exiger des satisfactions? Qu'on relise la décrétale de Vigile.

[1] Nous nous expliquerons plus tard sur les vrais jugements *ex cathedra*.

Loin d'adresser au concile le moindre reproche, il lui fait une réparation complète et lui rend toutes sortes de déférences. Le Pape y déclare qu'il a eu tort de se séparer de ses frères, et qu'il a erré en s'isolant. Serait-ce vis-à-vis d'un concile particulier, d'une simple assemblée épiscopale, qu'un Pape pourrait tenir un pareil langage?

Il nous paraît certain que Vigile, tout en refusant de se rendre au concile, ne lui contestait pas la qualité et l'autorité œcuméniques. Il avait demandé le concile; il lui avait donné son consentement. On ne prouvera jamais qu'il l'ait retiré. Il se plaignait, il est vrai, de ce que la représentation de l'Occident n'était pas suffisante dans le concile. Mais que pouvait-il répondre quand on lui rappelait les précédents de quatre conciles généraux? Non, personne aujourd'hui n'a le droit d'excuser Vigile d'une abstention dont lui-même a reconnu et avoué l'erreur en face de l'Église universelle.

On peut donc affirmer que le concile, par la convocation et le consentement du Pape, par le désir ardent qu'il manifesta toujours de délibérer sous la présidence du Pape, conserva l'autorité œcuménique, nonobstant la funeste résolution du Pape de donner son jugement à part. Et comme ce ne fut pas le jugement du Pape qui devint loi, mais bien celui du concile; comme la majorité n'alla pas au Pape, mais bien le Pape à la majorité; comme le concile ramena le Pape à son sentiment, il fut prouvé, dans cette circonstance solennelle, plus qu'il ne l'avait été

peut-être encore, que le concile légitime possède une lumière et une autorité qui lui sont propres, et qu'il ne perd pas à cause d'un dissentiment passager avec un Pape.

Il fut prouvé que le concile peut éclairer le Pape, et que l'union et l'unité de l'épiscopat et du Saint-Siége peuvent s'établir par la déférence du Pape envers les évêques, comme par celle des évêques envers le Pape.

Il est vrai que si Vigile n'avait pas fini par accepter le cinquième concile, l'autorité de ce concile serait restée douteuse. Mais cette adhésion de Vigile, ou de son successeur ne pouvait pas faire défaut à un vrai concile; car on ne séparera jamais le Saint-Siége de l'Église, pas plus que l'Église du Saint-Siége.

La pondération réciproque des éléments constitutifs de la souveraineté spirituelle se manifeste d'une manière bien frappante dans les faits que nous venons de raconter et d'apprécier; le tempérament de la monarchie de l'Église s'y accuse visiblement. Nous avons donc eu raison de dire que l'histoire du cinquième concile général nous fait pénétrer très-profondément dans la vraie nature du gouvernement ecclésiastique. D'autres conséquences encore peuvent découler des faits que nous avons établis. Nous les retrouverons plus tard.

Notons cependant, en finissant ce chapitre, deux principes clairement énoncés par le cinquième concile général, et qui seront désormais acquis à la

vraie science de la constitution de l'Église. Premier principe : le seul moyen de connaître la vérité dans les questions de foi se trouve dans la délibération et la décision commune des premiers pasteurs ; ce qui n'implique pas, comme nous le verrons plus tard [1], la nécessité absolue des conciles généraux. Second principe : un concile général n'approuve jamais sans examen les écrits qui lui sont proposés. Le premier principe n'est que la traduction d'un texte que nous avons déjà donné [2]. Le second est renfermé dans celui que nous allons citer :

Au sujet de l'approbation donnée aux lettres de saint Cyrille et de saint Célestin à Éphèse, de celle de saint Léon à Chalcédoine, le concile prononce ces graves paroles : « On a vu clairement par ce qui vient d'être lu, comment les conciles ont accoutumé d'approuver ce qui leur a été proposé ; car, nonobstant la réputation des grands hommes qui avaient écrit ces lettres, ils ne les ont point approuvées simplement et sans examen ; mais après avoir reconnu qu'elles s'accordaient en tout avec la doctrine des Pères, qui a servi de terme de comparaison [3]. »

Tout ce que nous avons dit précédemment tou-

[1] Voir liv. III, ch. XIV.

[2] *Supra*, p. 261.

[3] Ex his quæ recitata sunt, manifestum factum est quomodo sanctæ synodi ea quæ apud eas proferuntur probare solent. Cum enim illi sanctissimi viri qui recitatas epistolas scripserunt, sic splenduèrunt, tamen epistolarum eorum comprobationem non simpliciter et sine inquisitione fecerunt, nisi per omnia cognovissent consonare eas expositioni et doctrinæ sanctorum Patrum, ad quam et collatio facta est. *Conc. Constant. II*, p. 541, 542.

chant l'examen des lettres pontificales dans les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine peut-il être confirmé par une autorité plus auguste?

CHAPITRE VIII.

LE SIXIÈME CONCILE GÉNÉRAL.

SOMMAIRE. — I. Origine et portée du monothélisme. Ses défenseurs et ses victimes. — II. Constantin Pogonat demande un concile général au pape saint Agathon. — III. État de la question au moment de l'ouverture du concile. — IV. Liberté complète des débats conciliaires. Le patriarche Macaire. — V. Examen solennel de la lettre du Pape et son acceptation. — VI. Condamnation de Macaire. — VII. Conséquences graves de ces faits. — VIII. Les lettres du pape Honorius et leur condamnation. — IX. Discussion de ce fait. — X. Conclusion.

L'hérésie d'Eutychès eut dans l'Église les plus tristes suites. C'était peu des troubles et des scandales qui avaient précédé et suivi le concile de Chalcédoine. L'esprit eutychien devait se transformer et engendrer une nouvelle hérésie, qui devait faire naître de profondes perturbations.

I. Origine et portée du monothélisme

Eutychès avait voulu absorber la nature humaine de Jésus-Christ dans sa nature divine. Condamnés par l'Église, proscrits par l'empire, plusieurs des sectateurs secrets de cette doctrine, tout en confessant les deux natures en Jésus-Christ, voulurent avoir au moins la consolation de mutiler la nature humaine en la privant d'un de ses attributs essentiels. Ils enseignèrent donc qu'il y avait dans le Sau-

veur du monde deux natures, mais une seule volonté, la volonté divine; et ils furent vivement applaudis par les purs eutychiens, qui, avec une logique certaine, concluaient de la suppression de la volonté humaine à la suppression de la nature humaine elle-même, et voyaient ainsi dans la nouvelle doctrine la ruine du concile de Chalcédoine et leur propre triomphe.

Né en Syrie, où régnait à cette époque le goût des subtilités et des disputes théologiques, le monothélisme eut pour apôtres et pour défenseurs les évêques des plus grands siéges de l'Orient : Théodore de Pharan; Sergius, Pyrrhus, Paul de Constantinople; Cyrus d'Alexandrie; plus tard, Macaire d'Antioche, furent les propagateurs et les défenseurs de cette doctrine. Deux saints moines orientaux, saint Maxime et saint Sophrone, qui devint patriarche de Jérusalem, s'opposèrent courageusement à la nouveauté, protégée par de puissants empereurs. Héraclius, dans son *Ecthèse*, Constant, par son *Type*, voulurent autoriser la nouvelle doctrine. Enfin l'erreur obtint un appui inespéré du Pontife qui était alors assis sur le Siége Apostolique.

Consulté par Sergius, patriarche de Constantinople, et par Sophrone, patriarche de Jérusalem, le pape Honorius leur fit des réponses que les monothélites présentèrent comme l'approbation de leurs doctrines.

La confusion dans l'Église fut portée à son comble. Cependant le saint évêque de Jérusalem opposait à

l'erreur l'invincible fermeté d'un apôtre de la vérité. Le saint moine Maxime la défendait par sa parole et par ses vertus, d'abord à Constantinople, ensuite à Alexandrie, à Rome enfin, et répandait partout la lumière de sa pressante dialectique. Le Siége Apostolique ne pouvait pas être obscurci, ni la foi romaine troublée par les défaillances d'Honorius. Les successeurs immédiats de ce Pape réunirent des conciles, condamnèrent le monothélisme, et repoussèrent avec fermeté l'*Ecthèse* et le *Type*. Il arriva même un moment où ils durent mourir pour rendre témoignage à la vraie foi; et rien, à cette époque, n'est plus célèbre que les persécutions dirigées par la politique byzantine contre le pape saint Martin, qui souffrit la prison, l'exil et la mort. Saint Maxime et son disciple furent aussi martyrs de la vérité.

Enfin, après un demi-siècle de divisions, de contestations et de troubles, l'empereur Constantin Pogonat conçut le dessein de mettre fin à ces déplorables disputes par l'autorité d'un concile général. Il le proposa au pape saint Agathon, qui se prêta avec empressement à des vues aussi sages [1].

Le concile s'ouvrit au mois de novembre 680 dans une salle du palais impérial de Constantinople. A la tête de la sainte assemblée étaient les légats du pape Agathon, porteurs de sa lettre et de celle de son concile.

Il importe d'abord de bien préciser l'état de la

[1] LABBE, *Conc.*, t. VI; *Conc. Constant. III*, p. 594.

question au moment où commençaient les délibérations conciliaires.

II. État de question.

Nous avons déjà dit que plusieurs conciles avaient été tenus en Occident contre le monothélisme. Il y en avait eu un à Rome, en 640, sous le pape Jean IV; un autre, en 648, sous le pape Théodore. Mais le plus célèbre fut le concile de Latran, présidé par le pape saint Martin en 649.

Ces conciles avaient condamné les doctrines du monothélisme et les édits des empereurs qui avaient voulu les appuyer. Plusieurs sentences de déposition et d'excommunication avaient été portées contre les auteurs et les fauteurs de l'hérésie, Théodore de Pharan, Cyrus d'Alexandrie, Sergius de Constantinople, et ses successeurs Pyrrhus et Paul [1].

L'Afrique aussi s'était prononcée contre le monothélisme; et en 646 il y eut plusieurs conciles qui le proscrivirent [2].

Lorsque le pape Agathon dut envoyer ses légats à Constantinople, il eut soin de convoquer un concile à Rome. A la lettre qu'il adressa à l'Empereur, il en joignit une autre, écrite au nom de tous les synodes soumis au concile du Saint-Siége, c'est-à-dire au nom de toutes les provinces d'Occident [3].

L'Église occidentale, quoiqu'elle n'eût pas été généralement représentée dans les conciles romains, condamnait donc le monothélisme. Mais il régnait,

[1] *Conc.*, t. VI, p. 75 et seq.
[2] *Ibidem*, p. 128.
[3] *Conc. Constantinop. III*, p. 630 et 677.

comme nous l'avons vu, dans la majorité des Églises orientales.

De ces malheureuses divisions, qui pouvaient faire paraître dans ces circonstances la vraie majorité incertaine, il résultait que des esprits bien intentionnés, comme l'empereur Constantin Pogonat, regardaient la question comme douteuse, et *tenaient les deux partis pour orthodoxes* [1]. C'est en ces termes mêmes que Constantin s'exprime dans la lettre où il demande au Pape le concile général, et nous ne voyons pas que ces sentiments aient été blâmés par le Souverain Pontife. Agathon ne parle en commençant sa réponse que des consolations que la lettre impériale lui a données [2].

Il est permis de conclure de ce fait qu'on reconnaissait généralement alors que la dernière autorité ne s'était pas encore prononcée touchant la controverse qui divisait les chrétiens. Dans l'hypothèse contraire, la convocation du concile général et ses actes, que nous allons exposer, seraient également inexplicables.

Il ne faudrait pas croire cependant que le Pape et ses évêques regardassent leur doctrine comme incertaine. Ils étaient, et avec raison, pro-

[1] Per Deum omnipotentem non est apud nos partes cujuslibet favor, sed æqualitatem utrisque partibus conservabimus... hoc quidem utpote omnem æqualitatem servantes, et utrosque orthodoxos habentes. *Conc. Constantinop. III; Sacra ad Papam*, p. 595, 598.

[2] Magnam atque mirabilem... consolationis opportunitatem exhibere dignatus est piissimum tranquillæ mentis vestræ propositum. *Conc. Constantin. III; Epist.* AGATH., p. 630.

fondément convaincus qu'ils prêchaient la vraie foi. Agathon, dans sa lettre à l'Empereur, déclare qu'il conserve avec simplicité ce qui a été défini par ses prédécesseurs et les cinq conciles généraux; que son plus grand soin consiste à ne rien retrancher, à ne rien changer, à ne rien ajouter à ces définitions immuables. Il ordonne à ses légats d'en respecter les bornes, et d'exposer fidèlement la tradition apostolique. Il exhorte l'Empereur à prendre la défense de cette foi. Et il menace des jugements de Dieu le patriarche de Constantinople, s'il avait le malheur de s'en écarter pour embrasser la nouveauté [1].

Les évêques du concile romain tiennent le même langage. Ils n'admettent pas qu'on puisse disputer sur la confession de foi qu'ils adressent au concile comme sur une doctrine incertaine et sujette au changement. Ils tiendront pour leurs frères les évêques qui enseigneront avec eux la doctrine de cette profession de foi, et ils condamneront tous ceux qui la rejetteront [2].

[1] Quod regulariter a sanctis et apostolicis prædecessoribus et venerabilibus quinque conciliis definita sunt, cum simplicitate cordis et sine ambiguitate a Patribus tra litæ fidei conservamus, unum ac præcipuum bonum habere semper optantes atque studentes, ut nihil de his quæ regulariter definita sunt, minuatur, nihil mutetur aut augeatur... Eis dumtaxat injunctum est ut nihil profecto præsumant augere, minuere, vel mutare; sed traditionem hujus Apostolicæ Sedis, ut a prædecessoribus apostolicis pontificibus inst tuta est, sinceriter enarrare... Ipse noverit quid de tali contemptu in divino Christi examine satisfaciet apud judicem omnium. *Conc. Constant. III; Epist.* AGATH., p. 634 et 676.

[2] Non tamen tanquam de incertis contendere, sed ut certa atque

Le Pape et les évêques de son concile décidaient la question selon l'étendue de leur autorité. Mais il restait à connaître le jugement des autres évêques, qui devait se produire dans l'examen conciliaire.

IV. Liberté des débats.

Entrant dans les vues de l'Empereur, qui n'avaient point été désapprouvées par le Pape, le concile, à son début, consentit à conserver, jusqu'à sa décision, l'égalité entre les deux partis [1]; et celui qu'on pouvait regarder comme le chef des monothélites, Macaire, patriarche d'Antioche; Macaire, qui se trouvait indirectement sous le poids des anathèmes du concile de Latran [2]; Macaire, qui avait osé demander à l'Empereur d'ôter des sacrés diptyques les noms des Pontifes romains successeurs d'Honorius, parce qu'ils avaient condamné le monothélisme [3]; Macaire, du consentement des légats, fut admis au concile avec tous les titres, les honneurs et les droits des autres évêques [4].

Nous savons jusqu'où la charité peut aller; nous admettons toutes les condescendances; mais nous

immutabilia compendiosa definitione proferre... quicumque proinde sacerdotum hæc quæ in nostræ humilitatis confessione continentur, nobiscum sinceriter prædicare desiderant... ut coepiscopos nostros suscipimus. Qui vero hæc confiteri noluerint... perpetuæ condemnationis reos esse censemus. *Conc. Constant. III; Epist. Episc.*, p. 677, 688, 689.

[1] Æqualitatem utrisque partibus conservabimus. (Déjà cité.)

[2] Après avoir condamné Sergius, Pyrrhus, Paul, Cyrus, le concile ajoute : Et eos qui similia cum illis usque in finem obstinate sapuerunt. LABBE, *Conc.*, t. VI, p. 355.

[3] *Conc. Constant. III*, p. 598.

[4] *Ibidem*, p. 607.

ne pouvons croire que si Macaire avait été tenu pour un hérétique formel et obstiné, on l'eût admis au rang des évêques orthodoxes.

Aussitôt que le concile fut en séance, les légats du Saint-Siége prirent la parole pour se plaindre des *expressions nouvelles contre la foi* introduites par Sergius et ses successeurs, de leur résistance aux décrets et aux exhortations du Saint-Siége. Ils demandèrent ensuite que les évêques qui suivaient le patriarche de Constantinople expliquassent l'origine de ces nouveautés [1].

Macaire, en son nom et en celui de son Église; deux autres évêques, au nom de l'Église de Constantinople, nièrent qu'il eût été introduit des nouveautés, déclarèrent qu'ils professaient la foi des conciles et des Pères, en particulier celle de Sergius et du pape Honorius touchant la volonté et l'opération du Christ, et offrirent de justifier leur doctrine [2].

Leur proposition fut acceptée, et il leur fut permis d'établir leurs sentiments par les conciles généraux et par les saints Pères [3].

[1] Dicant qui ex parte sunt prædictæ sanctissimæ Ecclesiæ Constantinopolitanæ, unde hujusmodi vocum adventa est novitas. *Conc. Constant. III*, p. 641.

[2] Nos quidem vocum novitatem non edidimus; sed quidquid percipimus tam a sanctis universalibus synodis, et sanctis probabilibus Patribus, quamque a præsulibus hujus regiæ urbis... necnon et Honorio qui fuit papa antiquæ Romæ... hoc est de voluntate et operatione, sic credidimus... et parati sumus de hoc ostendere. *Ibidem*, p. 661.

[3] *Ibidem.*

Dans la première, la seconde et la troisième session on lut les actes des conciles d'Éphèse, de Chalcédoine, et ceux du cinquième concile général. Macaire présenta plusieurs observations qui ne furent pas goûtées par le concile, et il eut à répondre à plusieurs interrogations des légats, qui lui donnaient toujours le titre de *vénérable* et d'*aimé de Dieu* [1]. Plusieurs pièces présentées dans la troisième session en faveur du monothélisme furent reconnues fausses et rejetées par le concile.

A la fin de cette même session il se produisit un incident qui est une preuve nouvelle de l'entière liberté de discussion laissée aux dissidents. L'Empereur demanda si le concile et les magistrats trouvaient que le *vénérable* Macaire et ses *religieux* partisans avaient prouvé, selon leur promesse, la conformité de leur doctrine avec celle des conciles généraux. Sur la réponse négative du concile et des magistrats, l'Empereur invita de nouveau Macaire et les siens à produire leurs preuves. Ils demandèrent un délai, qu'ils obtinrent sans difficulté [2].

Ce fut dans la quatrième session qu'on donna lecture de la lettre du pape Agathon et de celle de son concile. La lettre d'Agathon était digne du successeur des Célestin et des Léon; elle contenait la vraie doctrine sur la question tant controversée de la volonté du Christ, et nous avons déjà vu avec quelle

[1] Quid pro hoc dignum sentit Macarius venerabilis, et qui cum eo sunt amabiles Deo viri. *Conc. Constant. III*, p. 618.

[2] *Ibidem*, p. 626.

conviction et quelle autorité le Souverain Pontife présentait cette doctrine dans sa lettre [1].

Les cinquième et sixième sessions furent remplies par la lecture des autorités que Macaire produisit à l'appui de son système. A l'encontre de ces témoignages, que le concile ne trouva pas concluants, les légats firent lire, dans la septième session, un recueil de passages des Pères qui établissaient clairement les deux volontés et les deux opérations [2].

Mais ce qu'il nous importe le plus d'apprécier, c'est la manière dont le concile accepta la lettre pontificale qui avait été lue dans la quatrième session.

Examen et ceptation de a lettre u Pape.

Cette liberté d'examen et de discussion qui régnait dans le concile se maintint-elle à l'égard de la constitution apostolique? Laissons les faits répondre à cette question.

Remarquons d'abord que la lettre pontificale, écrite à peine depuis un an, ne pouvait pas avoir l'adhésion de l'Église universelle, et que le concile sixième, comme les précédents, avait le droit de rechercher si cette lettre était l'exposé fidèle de la foi.

A la fin de la septième session, et quand toutes les autorités eurent été produites de part et d'autre, les légats demandèrent aux patriarches Georges de Constantinople, Macaire d'Antioche, et aux évêques de leurs patriarcats, « s'ils convenaient du contenu

[1] *Conc. Constant. III*, p. 630 ad p. 692.

[2] *Ibidem*, p. 709 ad p. 720.

des deux lettres, c'est-à-dire de celle du saint pape Agathon et de celle de son concile [1] ».

Les patriarches et leurs évêques répondirent : « Nous demandons copie de ces lettres; et, après avoir parcouru les passages des Pères et les avoir vérifiés sur les exemplaires de la bibliothèque patriarcale, nous donnerons la réponse qui nous paraîtra convenable [2]. » Cette demande ne souffrit aucune difficulté; elle fut accordée à l'instant [3].

Trois semaines après on tint la huitième session, où le résultat de l'examen et les votes furent proclamés. L'Empereur, avec le consentement des légats, posa solennellement aux patriarches et à leurs évêques cette question : « Convenez-vous du sens des lettres d'Agathon et de son concile [4] ? »

Le patriarche Georges répondit : « M'étant rendu bien compte de toute la portée des lettres d'Agathon et de son synode, et ayant consulté les livres qui sont chez moi, dans la bibliothèque patriarcale, j'ai trouvé tous les passages qui y sont rapportés conformes, sans aucune différence. Je donne mon con-

[1] Si convenit ei tenor relectarum duarum suggestionum, id est Agathonis sanctissimi Papæ Sedis Apostolicæ et concilii ei subjacentis. *Conc. Constant. III*, p. 724.

[2] Petimus ut exemplaria prædictarum suggestionum percipiamus. Recurrentes namque et conferentes testimonia, quæ in eis sunt, sanctorum probabilium Patrum, cum codicibus hujus venerabilis patriarchii, in subsequenti competens dabimus responsum. *Ibidem*, p. 725.

[3] Quod postulatum est fiat. *Ibidem.*

[4] Si convenit sensus suggestionum directarum ab Agathone e ejus synodo. *Ibidem*, p. 729.

sentement à ces lettres; je confesse, je crois ainsi [1]. »

Tous les évêques du patriarcat de Constantinople, à l'exception d'un seul qui souleva une difficulté et la retira ensuite, opinèrent dans le même sens et presque dans les mêmes paroles que le patriarche.

Ce vote fut suivi des acclamations ordinaires en l'honneur de l'Empereur, du Pape, du patriarche de Constantinople, du sénat.

VI. Condamnation de Macaire.

Le concile demanda ensuite que Macaire fît sa profession de foi sur les deux volontés de Jésus-Christ, et donnât son consentement aux lettres du Pape *acceptées par le concile* [2]. Il s'y refusa. Le concile ordonna qu'il fût interrogé de nouveau, et, dans le cours de cet interrogatoire, on lui donna tous les moyens de s'expliquer, de se défendre, et on fit les derniers efforts pour le ramener de son égarement. Enfin, abandonné de ses évêques, et convaincu d'avoir tronqué des passages des Pères qu'il citait en sa faveur, il fut condamné et déposé. « Il s'est manifestement déclaré hérétique, s'écria le

[1] Inspiciens omnem virtutem suggestionum directarum... tam ab Agathone sanctissimo Papa Romæ quam ab ejus synodo, et scrutans libros sanctorum ac probabilium Patrum, qui repositi sunt in meo venerabili patriarchio, inveni cuncta testimonia sanctorum ac probabilium Patrum, quæ in iisdem suggestionibus continentur, consonantia, et in nullo discrepantia a sanctis et probabilibus Patribus; et consentio eis, et sic profiteor et credo. *Conc. Constant. III*, p. 729.

[2] Quomodo credit et si sequitur suggestiones directas... a patre pietatis vestræ Agathone... quæ jam et coram vestra pietate relectæ sunt, quas et omnes consentientes grate suscepimus. *Ibid.*, p. 740.

concile; anathème au nouveau Dioscore, malheur au nouvel Apollinaire; il mérite d'être déposé de l'épiscopat; qu'il soit dépouillé de son pallium [1]. »

VII. Co
quenc
de
ces fa

Les conséquences des faits que nous venons de rapporter avec toute l'exactitude qui dépend de nous sont graves, et confirment pleinement nos précédentes conclusions.

D'abord, il est évident, par la conduite que le sixième concile tint à l'égard des monothélites, et, en particulier, à l'égard du patriarche d'Antioche, Macaire, que ces sectaires, qui étaient certainement dans l'erreur, et déjà condamnés par une autorité digne du plus grand respect, ne furent définitivement bannis de l'Église que par la sentence du concile. Le jugement du Siége Apostolique dans un concile général eut donc à cette époque plus d'efficacité que ce même jugement seul ou porté dans un concile particulier.

En second lieu, il est plus clair que le jour que l'acceptation de la lettre du saint pape Agathon par le sixième concile fut le fruit d'un examen juridique et libre. Cette liberté d'examen s'y montre d'une manière plus éclatante encore qu'à Éphèse et à Chalcédoine. Ce n'est pas une minorité, c'est la grande majorité, la presque totalité des évêques qui, avant d'adhérer à la doctrine d'Agathon, demande d'examiner non-seulement les citations, mais le *sens* et *tout le contenu* des lettres apostoliques. Serait-il pos-

[1] Synodus exclamavit : Hæreticum seipsum manifeste demonstravit; novo Dioscoro anathema; hujusmodi deponatur... nudetur circumposito ei pallio. *Conc. Constant. III*, p. 757, 760.

sible d'exprimer plus nettement l'intention de n'accepter une décision qu'avec connaissance de cause que ne le fit le patriarche Georges? L'examen épiscopal put durer trois semaines, et la différence des résultats de cet examen est une preuve nouvelle de sa liberté. Le résultat de l'examen de Georges et de ses évêques fut l'acceptation de la lettre d'Agathon. Le résultat de l'examen de Macaire en fut le rejet. On ne prouvera jamais que les examens de l'un et de l'autre patriarche ne fussent pas de la même nature, libres également. Ils ne différèrent que par leurs suites. Quoique appartenant au parti monothélite avant le concile, Georges, ne s'inspirant que de l'amour de la vérité, reconnut son erreur. Macaire, le plus obstiné des hommes, persista dans la sienne.

Qu'on veuille bien remarquer d'ailleurs que ce ne fut pas seulement la lettre d'Agathon qui devint l'objet de l'examen conciliaire, mais encore celle du synode romain. Certes personne ne dira que cette dernière lettre dut être acceptée par le concile sans un libre examen. Eh bien, il est incontestable que le concile n'a fait aucune différence, quant à l'examen, entre les deux lettres.

Certes, si l'examen de la lettre pontificale avait été purement confirmatif, comme le veut une école respectable, le concile, au lieu de suspendre son adhésion pendant trois semaines, aurait commencé par un acte de soumission à l'autorité pontificale, à la condition, si l'on veut, de confirmer ensuite son adhésion par une discussion savante. Rien de pareil

cependant : l'acceptation et la soumission ont été le fruit de l'examen, et ne l'ont pas précédé. Et ce fait, patent par les actes du concile, se trouve encore confirmé expressément par l'Empereur dans la lettre qu'il écrivit au pape Léon II pour lui annoncer la conclusion de cette grave affaire [1].

Un fait peut-être encore plus considérable que ceux que nous venons d'étudier s'est produit dans le sixième concile. Macaire avait invoqué trop souvent à l'appui de son erreur le nom et l'autorité du pape Honorius pour que le concile pût se dispenser d'examiner la doctrine de ce Pontife. Tout le monde sait que sa personne y fut flétrie et ses lettres condamnées au feu. Il est nécessaire de se rendre un compte fidèle d'un événement aussi grave.

Nous avons déjà dit que le patriarche Sergius avait consulté le pape Honorius sur la nouvelle doctrine, et que les réponses du Pontife avaient paru favorables aux monothélites. Le moment est venu de faire connaître le contenu de ces trop célèbres lettres. Comme il serait trop long de les transcrire en entier, nous rapporterons seulement les passages où s'accuse d'une manière nette la doctrine d'Honorius.

Le Pape d'abord se plaint de Sophrone, qui, selon lui, a introduit des disputes et de nouvelles

[1] Perpensis enim evangelicis et apostolicis vocibus comparatisque cum ipsa (epistola) iis quæ a sanctis et universalibus conciliis statuta ac definita sunt; collatisque præterea testimoniis, quæ afferebat, cum paternis libris, nihil non concinens inventum est, ac nihilum immutata veræ confessionis ratio in ea perspecta. LABBE, *Conc.*, t. VI, p. 1104.

questions de mots contre son frère Cyrus, évêque d'Alexandrie, qui enseigne aux hérétiques convertis qu'il n'y a qu'une opération en Jésus-Christ [1]. Il loue Sergius d'avoir ôté cette nouveauté de paroles qui pouvait scandaliser les simples [2]. Il déclare « qu'il confesse une seule volonté en Jésus-Christ, parce que la Divinité a pris non pas notre péché, mais notre nature telle qu'elle a été créée avant que le péché l'eût corrompue [3] ». Il prononce que « ni l'Écriture ni les conciles ne nous autorisent à enseigner en Jésus-Christ une ou deux volontés [4] ». Il ne veut pas qu'on puisse faire un dogme de l'unité ou de la dualité de volonté en Jésus-Christ, parce que en cette matière chacun abonde dans son sens [5]. Il laisse cette question aux grammairiens [6]. Enfin il

[1] Contentiones quasdam et novas vocum quæstiones cognovimus introductas per Sophronium... adversum Cyrum... unam operationem Domini nostri Jesu Christi conversis ex hæresi prædicantem. *Conc. Constant. III, Epist. Honorii,* p. 928.

[2] Fraternitatem... laudamus novitatem vocabuli auferentem, quod posset scandalum simplicibus generare. *Ibidem.*

[3] Unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi, quia profecto a divinitate assumpta est nostra natura, non culpa, illa profecto, quæ ante peccatum creata est, non quæ per prævaricationem vitiata. *Ibidem,* p. 929.

[4] Non oportet..... ut unam vel duas energias aliquis præsumat Christi Dei prædicare, quas neque evangelicæ vel apostolicæ litteræ, neque synodalis examinatio super his habita, visæ sunt terminasse. *Ibidem,* p. 932.

[5] Quæ ad Ecclesiæ dogmata trahi non debent, quæ unusquisque in suo sensu abundans, videtur secundum propriam sententiam explicare. *Ibidem,* p. 932.

[6] Relinquentes ea grammaticis. *Ibidem.*

se dit uni à Sergius dans la profession de la même doctrine, et lui donne le précepte formel de continuer à enseigner cette doctrine : « Enseignez ceci avec nous, comme nous l'enseignons unanimement avec vous [1]. »

La seconde lettre renchérit sur la première, en ce qu'elle enseigne très-expressément qu'on n'a pas le droit de déduire de la dualité des natures en Jésus-Christ la dualité des volontés, et que c'est une égale ineptie d'affirmer une ou deux volontés en Jésus-Christ. « Ceux qui parlent ainsi ne s'imaginent-ils pas que, suivant qu'on attribue à Jésus-Christ une ou deux natures, on reconnaît aussi une ou deux opérations? ce qui est très-impertinent à penser ou à dire [2]. »

Après avoir donné à ces extraits une attention sérieuse, le lecteur sera-t-il étonné de la sévérité de la sentence prononcée contre le pape Honorius, condamné avec tous les auteurs et fauteurs du monothélisme? « Ayant examiné, dit le concile dans sa treizième session, les lettres dogmatiques de Sergius à Cyrus et à Honorius, et les réponses d'Honorius à Sergius, et les trouvant éloignées de la doctrine des Apôtres, des décrets des conciles et des sentiments de tous les

[1] Hæc nobiscum fraternitas vestra prædicet, sicut et nos una vobiscum unanimiter prædicamus. *Ibidem*, p. 933.

[2] Nam qui hæc dicunt, quid aliud nisi juxta unius vel geminæ naturæ Christi Dei vocabulum, ita et operationem unam vel geminam suspicantur? Super quod clara sunt divina testimonia. Unius autem operationis vel duarum esse vel fuisse mediatorem Dei et hominum Dominum Jesum Christum, sentire et promere satis ineptum est. *Ibidem*, p. 968.

Pères, conformes au contraire à la fausse doctrine des hérétiques, nous les rejetons entièrement et les détestons comme propres à corrompre les âmes. En rejetant leurs dogmes impies, nous croyons aussi que leurs noms doivent être bannis de l'Église. » Ici le concile met les noms de tous les chefs de la secte. Il ajoute : « Avec eux nous croyons devoir chasser de l'Église et anathématiser Honorius, jadis Pape, parce que nous avons trouvé dans sa lettre à Sergius, qu'il suit en tout sa pensée, et confirme ses dogmes impies[1]. »

A la fin de la quinzième session, tous les écrits condamnés furent jetés au feu[2].

Cette condamnation des écrits et de la personne du pape Honorius, renouvelée à la fin de la seizième et de la dix-huitième session[3], fut mentionnée, dans les termes les plus sévères, au commencement de la

[1] Retractântes dogmaticas epistolas, quæ tanquam a Sergio... tam ad Cyrum... quam ad Honorium... similiter autem, et epistolam ab illo, id est Honorio rescriptam ad eumdem Sergium, hasque invenientes omnino alienas existere ab apostolicis dogmatibus, et a definitionibus sanctorum conciliorum et cunctorum probabilium Patrum, sequi vero falsas doctrinas hæreticorum, eas omnino abjicimus, et tanquam animæ noxias execramus. Quorum autem id est eorumdem impia execramus dogmata, horum et nomina a sancta Dei Ecclesia projici judicavimus... Cum his vero simul projici a sancta Dei Ecclesia, simulque anathematizari prævidimus, et Honorium, qui fuerat Papa antiquæ Romæ, eo quod invenimus per scripta, quæ ab eo facta sunt ad Sergium, quia in omnibus ejus mentem secutus est, et impia dogmata confirmavit. *Conc. Constant.*, III, p. 944.

[2] Prævidimus profana et animæ perniciosa continuo ob perfectum exterminium igne concremari. Et combusta sunt. *Conc. Constant.* III, p. 972.

[3] *Conc. Constant.* III, p. 1009, 1044.

profession de foi dressée par le concile, puisque Honorius y est qualifié, avec les autres hérésiarques, d'*organe du démon* [1]. Comme les autres Pères du concile, les légats du saint Pape Agathon souscrivirent à cette condamnation d'Honorius [2], et elle fut formellement et solennellement approuvée par le successeur d'Agathon, le pape Léon II. En 683, ce Pontife adressa à l'empereur une lettre où, après avoir déclaré qu'il a examiné les actes du sixième concile, et qu'il les a trouvés conformes aux rapports de ses légats, il donne son consentement aux définitions du concile, et le confirme par l'autorité de saint Pierre. Puis il ajoute des anathèmes contre les auteurs de l'hérésie, parmi lesquels il comprend le pape Honorius, « qui, au lieu de purifier cette Église apostolique par la doctrine des Apôtres, s'est efforcé de renverser la foi immaculée par une trahison profane [3] ».

Il tient le même langage aux évêques d'Espagne, en leur envoyant le symbole du sixième concile. « On y a condamné, dit-il, Honorius, qui, au lieu d'éteindre dans sa naissance la flamme de l'hérésie, comme il convenait à l'autorité apostolique, l'a fomentée par sa négligence [4]. »

[1] Organa ad propriam sui voluntatem apta reperiens. *Conc. Constant.* III, p. 1024.

[2] *Ibidem*, p. 1028.

[3] Qui hanc apostolicam Ecclesiam non apostolicæ traditionis doctrina lustravit, sed profana traditione immaculatam fidem subvertere conatus est. *Ibidem*, p. 1117.

[4] Qui flammam hæretici dogmatis non ut decuit apostolicam

Dans sa lettre au roi Ervige, il parle encore de cette condamnation d'Honorius, « qui a consenti à laisser flétrir la règle de la tradition apostolique qu'il avait reçue pure de ses prédécesseurs [1] ».

La condamnation d'Honorius fut renouvelée par les septième et huitième conciles généraux, comme nous le verrons; et les successeurs de saint Léon II, avant leur intronisation, signaient une profession de foi où ils condamnaient expressément et nominativement Honorius avec tous les autres hérétiques [2].

IX. Discussion de ces faits.

Voilà certes des faits embarrassants pour la théorie de la souveraineté absolue du Pontife romain, comme pour celle de son infaillibilité absolue, nécessairement liée à la première. Les conséquences de ces faits s'imposent à l'esprit avec une autorité redoutable. Un Pape dont la doctrine et la personne sont condamnées par trois conciles généraux, comme par ses successeurs, ne possédait évidemment ni la souveraineté ni l'infaillibilité absolues. Les respectables théologiens qui soutiennent ces thèses ont dû faire les plus grands efforts pour échapper à ces conséquences. Examinons rapidement s'ils ont réussi dans ces tentatives.

Le premier moyen qu'ils ont pris pour écarter ces

auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligenter fovit. *Conc. Constant.* III, p. 1247.

[1] Qui immaculatam apostolicæ traditionis regulam, quam a prædecessoribus accepit, maculari consensit. *Ibidem*, p. 1252.

[2] Auctores vero novi hæretici dogmatis, Sergium, Pyrrhum... una cum Honorio, qui pravis eorum assertionibus fomentum impendit... simili etiam nos condemnatione percellimus anathematis. *Liber diurnus Rom. Pontificum*, secunda professio fidei, p. 41 ad p. 43.

conséquences a été de nier l'intégrité des actes du sixième concile. Ils ont affirmé que les Grecs y avaient introduit frauduleusement tout ce qui concerne l'affaire d'Honorius. Ils ont été même jusqu'à prétendre que les lettres du successeur d'Agathon pour la confirmation et la promulgation du concile, tant celles qu'il écrivit à l'empereur que celles qu'il adressa à l'Église d'Espagne, et dans lesquelles il mentionne la condamnation d'Honorius, ont été aussi altérées par les Grecs. Mais comme cette hypothèse arbitraire a été renversée par les meilleurs critiques du dix-septième siècle, et abandonnée par les savants modernes les plus intéressés à la conserver, Orsi, Muzzarelli, Perrone [1], etc., nous ne croyons pas devoir nous arrêter à la discuter.

L'hypothèse de la falsification étant écartée, on se retranche dans un autre système. Les lettres d'Honorius, dit-on, n'ont pas le caractère et les conditions des constitutions dogmatiques et des jugements solennels du Saint-Siége. Elles ne sont que des lettres *privées*, et, par conséquent, les condamnations du sixième concile, ne tombant que sur l'homme, n'atteignent pas le Pontife, et laissent dans son intégrité l'autorité pontificale. Ce système peut-il soutenir l'examen d'une raison impartiale?

Les lettres d'Honorius étaient des réponses à une consultation du patriarche de Constantinople sur une question de foi. Elles furent écrites, au moins la se-

[1] Voyez Christ. Lupus, *Dissert. in VI synod.*, cap. VI, t. II; Combefis, *Hist. monothel;* Muzzarelli, *De auctor. Rom. Pontificis*, t. II, p. 223; Perrone, *Prælect. theol.*, t. VIII, p. 535.

conde, après que le Pontife romain eut entendu les deux partis, celui des monothélites par la lettre de Sergius, celui des orthodoxes par celle de saint Sophrone, et par les rapports verbaux des envoyés du saint évêque. Les lettres d'Honorius traitaient des questions de foi, et elles furent adressées directement aux trois grands patriarches de l'Orient, indirectement à toute l'Église; car les décisions touchant la foi sont, par leur nature, universelles. Ces lettres contenaient, nous l'avons vu, un enseignement précis, un précepte positif. Honorius enseigne qu'on doit bannir de la prédication de la foi l'expression d'une ou de deux opérations en Jésus-Christ. Il enseigne que c'est une impertinence de vouloir déduire de la dualité des natures en Jésus-Christ la dualité des volontés. En se déclarant en parfait accord avec les chefs de l'hérésie, il leur commande de continuer à prêcher leur doctrine erronée. Est-il possible de voir dans cet enseignement précis, dans ces préceptes formels adressés par un Pape à l'épiscopat oriental, et indirectement à toute l'Église, l'acte d'un docteur particulier? Tous les mots de ces lettres révèlent le Pontife, le Pontife dans l'exercice de sa charge suprême. Et le concile sixième s'y est-il trompé? A-t-il regardé les lettres d'Honorius comme l'acte d'un homme privé, lorsqu'il présente ces lettres comme *dogmatiques*[1], lorsqu'il parle des *dogmes* d'Honorius[2]?

[1] Gloriosissimi judices et sancta synodus dixerunt : Oportet ad nos afferri regesta et dogmatica scripta quæ exposita sunt a Sergio... seu ab Honorio ad Sergium facta *super præsenti dogmatica quæstione. Conc. Constant.* III, p. 933.

[2] Quorum autem, id est eorumdem impia execramus *dogmata*,

Ce langage du concile, rapproché du contenu des lettres, nous paraît décisif pour fixer leur caractère dogmatique et solennel.

Cependant de graves théologiens objectent ici qu'Honorius lui-même déclare, dans sa seconde lettre, qu'il ne veut rien définir. « Nous ne devons pas prêcher et définir, dit-il, une ou deux volontés[1]. » Mais quoi! n'est-ce pas là une définition négative? n'est-ce pas une définition qui supprime la vérité? Et ne peut-on pas dire qu'à côté de cette définition négative il y en a, dans la même lettre, une autre positive : celle qui affirme qu'on ne peut, sans ineptie, déduire de la dualité des natures en Jésus-Christ, la dualité des volontés?

Le caractère des lettres d'Honorius, tel qu'il vient de se montrer à nous, ne permet pas du tout d'admettre une autre hypothèse de plusieurs anciens théologiens qui voulaient regarder ces lettres comme une décision provisoire, se bornant à imposer le silence en attendant que la question fût éclaircie. Non, la question n'est pas suspendue par les lettres d'Honorius; elle est résolue dans un sens favorable à l'erreur.

Mais, dit-on, il y a dans les lettres d'Honorius des

horum et nomina a sancta Dei Ecclesia projici judicavimus. *Conc. Constant.* III, p. 944. Ce *quorum* se rapporte évidemment aux noms qui précèdent comme à ceux qui suivent, dans la sentence du concile; et parmi les noms qui précèdent sont ceux de Sergius et d'Honorius.

[1] Non nos oportet unam vel duas operationes definientes prædicare. *Ibidem*, p. 969.

propositions très-orthodoxes. Nous en convenons sans peine. La vérité s'y trouve mêlée avec l'erreur, comme elle l'était dans la lettre de Sergius, dans l'*Ecthèse*, dans le *Type*. Et ce mélange accuse Honorius, bien loin de l'absoudre, et justifie le reproche que lui adresse l'empereur Constantin de n'être point d'accord avec lui-même [1].

Pour justifier le malheureux Pontife, on a soin de rappeler aussi que sa doctrine a été défendue par saint Maxime et par le pape Jean IV.

La doctrine d'Honorius, d'après ses anciens apologistes, était bonne, dit-on. Le tort de ce Pape a été de la mal expliquer, de se laisser tromper par Sergius et de favoriser l'erreur. Nous répondons que les justifications qu'on invoque, et que nous ne croyons pas nécessaire d'examiner, étaient incontestablement connues des Pères du sixième concile, des légats qui le présidèrent, du pape saint Léon II qui l'approuva, et que toutes ces justifications n'ont pas empêché le concile, les légats, Léon II, de condamner Honorius, comme coupable d'avoir *confirmé des dogmes impies*, et d'avoir *trahi la vérité* [2].

Toutes ces raisons pour expliquer la condamnation d'Honorius et sauver un système, il faut bien l'avouer, sont loin d'être pleinement satisfaisantes. On croit aller plus au fond des choses en disant qu'Honorius s'est trompé parce qu'il n'a pas employé

[1] Hæreseos confirmator, qui etiam sui extitit oppugnator. *Conc. Constant.* III, p. 1085.

[2] Voir *supra*, p. 290, 291.

les moyens qu'un Pape est obligé de prendre quand il doit porter une décision dogmatique. Honorius n'a pas réuni un concile; Honorius n'a pas consulté des hommes compétents; Honorius peut-être n'a pas prié, et ainsi il a été laissé à lui-même et aux chances d'erreur qui sont le partage de l'humanité.

Les théologiens qui parlent ainsi oublient le grand principe de Bellarmin, affirmant que, lorsqu'un Pape porte avec solennité un jugement dogmatique, on est assuré d'avance qu'il a suivi toutes les règles de la prudence apostolique[1]. Ce principe, s'il est vrai, doit s'appliquer au cas d'Honorius comme à tous les autres. Mais ici, il sort de cette application des conséquences qui ébranlent gravement le principe.

Enfin, en désespoir de cause, dira-t-on que les lettres d'Honorius, ne contenant aucun anathème, manquent d'une condition essentielle des constitutions dogmatiques? De cette réponse, faudra-t-il conclure que le décret du concile des Apôtres n'est pas une décision dogmatique, puisqu'il ne porte pas d'excommunication?

En résumé, il nous paraît certain que si les lettres d'Honorius ne contiennent pas une définition et un décret dogmatique *expressis verbis*, elles les contiennent d'une manière équivalente pour le théologien qui ne réduit pas tout ici à une question de forme, et qui connaît les habitudes générales de ces temps reculés. Personne, par exemple, ne conteste à la su-

[1] *De Rom. Pontif.*, lib. IV, cap. II.

blime lettre de saint Léon sur le mystère de l'Incarnation le caractère et l'autorité dogmatiques; et cependant on chercherait en vain dans ce vénérable document les formes si précises de notre langage scolastique; et cette épître n'est adressée directement qu'au seul patriarche Flavien!

X. Conclusion.

Le sixième concile général, le Saint-Siége, et à leur exemple les conciles suivants, ont donc véritablement condamné, dans les lettres *dogmatiques* d'Honorius, l'enseignement *dogmatique* et *officiel* d'un Pape qui s'était isolé dans son jugement.

Devant ce fait, la monarchie absolue et indivisible du Pontife romain ne peut se soutenir. Nous ne voulons pas pour le moment en tirer d'autre conséquence.

Ce n'est point dans l'intérêt d'un système que nous avons discuté le fait d'Honorius. S'il eût été possible de venger la mémoire de ce Pontife, qui eut des vertus, qui fit des choses utiles, nous aurions été heureux de lui rendre hommage. Mais nous ne pouvions pas sacrifier à une apologie impossible les droits de la vérité ni le respect dû aux conciles généraux et aux successeurs d'Honorius. La chute de ce Pape n'a porté aucun préjudice à l'Église romaine, et n'a point obscurci l'éclat de la succession pontificale. Jamais l'Église romaine n'a professé le monothélisme, et les successeurs immédiats d'Honorius ont glorieusement réparé sa faute. Le saint pape Martin l'a lavée dans son sang.

Aussi le sixième concile, qui a condamné Honorius, a pu entendre et approuver dans la bouche du saint

pape Agathon ce magnifique éloge de l'Église romaine : « Votre mère l'Église apostolique, dans l'adversité comme dans la prospérité, conserve toujours et défend la règle de la vraie foi. Cette Église, par la grâce de Dieu tout-puissant, ne s'est jamais écartée du sentier de la tradition apostolique; elle n'a jamais succombé à la dépravation des nouveautés hérétiques. Mais telle qu'elle a été instruite, dès l'origine de la foi chrétienne, par ses fondateurs, elle reste pure jusqu'à la fin, selon les promesses du divin Sauveur. Aussi, le Sauveur qui a promis que la foi de Pierre ne périrait pas, l'a averti de confirmer ses frères, et tout le monde sait que nos prédécesseurs ont toujours accompli ce devoir [1]. »

Les théologiens qui voudraient voir dans ces paroles d'Agathon, acceptées par le sixième concile, la négation absolue de tout scandale, de toute erreur de la part des Papes, devraient supposer qu'Agathon ignorait la chute de Libère et l'erreur de Vigile. Ils devraient expliquer comment les Pères du même concile, écrivant au même Agathon pour lui rendre compte de leurs actes, ont pu lui dire « qu'ils avaient condamné Honorius et les autres auteurs de l'hérésie, conformément à la sentence qu'il avait portée avant la leur dans ses lettres sacrées [2] » ? Ils

[1] Qui fidem Petri non defecturam promisit, confirmare eum fratres suos admonuit, quod apostolicos pontifices meæ exiguitatis prædecessores, confidenter fecisse semper cunctis est cognitum. *Conc. Constant.* III, p. 636.

[2] Ex sententia per sacros vestras litteras de iis prius lata. *Conc. Constant.* III, p. 1073.

devraient aussi mettre d'accord Agathon avec son successeur Léon II, qui a si expressément reconnu la faute et l'erreur d'Honorius. On peut douter que ces théologiens, quelque habiles qu'ils soient, puissent donner des explications satisfaisantes de ces choses. Il faut donc avouer que les paroles d'Agathon n'expriment que le fait général de l'indéfectibilité du Saint-Siége. Il faut reconnaître que les Pères du sixième concile et le pape saint Léon II pensaient que les défaillances passagères d'un Pape ne peuvent point altérer la pureté de la foi romaine, ni compromettre la succession pontificale. Alors, dans la doctrine du Saint-Siége et dans celle du concile, tout s'explique et s'accorde.

En terminant ce chapitre, recueillons avec bonheur les saintes paroles par lesquelles les Pères du sixième concile, dans leur discours final à l'empereur, ont attesté à tous les siècles leur union intime avec le Siége apostolique. « Le prince des Apôtres, dirent-ils, a combattu au milieu de nous. Nous avons eu pour guide son successeur et son imitateur, qui a éclairé par ses lettres le mystère de la foi. La vieille Rome nous a présenté une confession de foi écrite par Dieu lui-même. La lumière des dogmes est-venue de l'Occident, et Pierre a parlé par Agathon [1]. »

[1] Dogmatum diem a vespertinis partibus extulit charta..., et per Agathonem Petrus loquebatur. *Conc. Constant.* III, p. 1053.

CHAPITRE IX.

LE SEPTIÈME CONCILE GÉNÉRAL.

SOMMAIRE. — I. Origine musulmane de la secte des iconoclastes. — II. Premières lettres des Papes et violences des empereurs. — III. Les patriarches Paul et Taraise. — IV. Demande d'un concile général. — V. Lettre du pape Adrien Ier. — VI. Délibérations et sentence du septième concile. — VII. Ce qui résulte de ses actes.

I. Or d la s iconoc

Le septième concile général eut pour objet la condamnation des iconoclastes. L'origine de cette secte fut à la fois musulmane et impériale. L'empereur Léon l'Isaurien, subissant l'influence des musulmans, regardait comme une idolâtrie le culte rendu aux saintes images. Confirmé dans cette opinion par des apostats et des évêques prévaricateurs, il conçut le dessein de réformer l'Église, et il commença à exécuter sa réforme vers l'an 727. Mais il trouva une vive résistance dans le saint patriarche de Constantinople, Germain. Pour en avoir raison, il le fit déposer et élire à sa place le prêtre Anastase, gagné à ses opinions. Des édits impériaux défendirent le culte des images, et remplirent Constantinople, l'Orient et tout l'empire de troubles et de violences.

II. Le des pa et violen des empere

Dès l'origine de ces disputes, le patriarche saint Germain avait écrit au pape Grégoire II pour l'informer des nouveautés qui s'introduisaient à Constantinople; et le Souverain Pontife, dans une lettre

pleine de sagesse, avait pris la défense de la tradition et de la pratique de l'Église [1].

Son successeur, Grégoire III, adressa à l'empereur, en 731, des lettres où la question était traitée à fond, et où il donnait au monarque les plus sévères avertissements, sans prononcer toutefois contre lui aucun anathème [2].

Avec une entière justesse, le Pape, dans ses lettres, présente les innovations de Léon plutôt comme des impiétés que comme une hérésie [3]. La question paraît au Pontife aussi claire que le jour, et le bon droit de l'Église au-dessus de toute contestation [4]. Aussi regarde-t-il comme inutile la convocation d'un concile général demandée par l'empereur [5].

Quoique le Pape eût de graves raisons de se refuser au concile, on peut cependant regretter qu'il n'y ait pas consenti, car il est permis de croire que les grands malheurs et les grands scandales qui ne tardèrent pas à se produire auraient peut-être été

[1] LABBE, *Conc.*, t. VII, p. 282.

[2] Voluimus et nos, utpote qui facultatem et potestatem atque auctoritatem a sancto Petro principe Apostolorum habemus, tibi pœnam irrogare; sed quoniam in te ipsum execrationem ingessisti, tibi habeto illam cum consiliariis tuis. *Ibidem*, p. 15.

[3] Expediret tibi, imperator, ut hæreticus potius quam persecutor et eversor historiarum et picturarum, imaginum et passionum Domini appellareris. *Ibidem*, p. 15.

[4] Tu ea quæ cognita sunt et spectata ut lumen, aperte insectatus es. *Ibidem*.

[5] Scripsisti ut concilium universale cogeretur; et nobis inutilis ea res visa est. *Ibidem*, p. 18.

évités. Non content d'avoir instruit, exhorté, menacé l'empereur, le Pape, en 732, tint à Rome un concile de quatre-vingt-treize évêques, qui excommunia tous les profanateurs des saintes images[1]. L'Italie tout entière se joignit à ses évêques pour la défense du culte chrétien.

Mais tous ces efforts furent inutiles. La persécution continua en Orient; et si elle fit de glorieuses victimes de la piété chrétienne, elle suscita aussi d'habiles défenseurs des pratiques de l'Église. A leur tête il faut placer saint Jean de Damas.

Constantin Copronyme imita son père. Il alla même plus loin que lui, et voulut autoriser l'impiété par le faux semblant d'un concile général. En 754, il réunit à Constantinople trois cent trente-huit évêques, qui firent un décret pour condamner l'usage des images[2].

A ce concile, il n'y avait aucun patriarche, ni aucun représentant des grands siéges de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem. Le siége de Constantinople lui-même était vacant par la mort récente d'Anastase. Ainsi, par le seul fait de sa composition, ce concile ne pouvait pas prétendre au titre d'œcuménique. Il en usurpa le sacré caractère et la sainte autorité.

Par l'effet de ce déplorable égarement de tant d'évêques, le mal s'étendit et s'enracina en Orient;

[1] Anast. in Greg. III.

[2] *Conc.*, t. VII, p. 300 et seq.

et des jours meilleurs ne commencèrent à luire que sous l'empire d'Irène et du jeune Constantin son fils.

III. Les triarches Paul Taraise.

Ce fut un moment bien solennel que celui où un des adhérents du faux concile, le patriarche de Constantinople, Paul, près de mourir, condamna sa faiblesse, abdiqua le patriarcat, et déclara à l'impératrice et au sénat que la convocation d'un concile général était le seul moyen de salut qui leur restât [1].

Le sage Taraise, qui fut choisi pour succéder à Paul, n'accepta cette haute dignité qu'à la condition de la réunion immédiate d'un concile. « Je vois, disait-il, l'Église divisée en Orient. Nous parlons différemment les uns des autres, et plusieurs sont d'accord avec l'Occident, qui nous anathématise tous les jours. C'est une terrible chose que l'anathème qui chasse loin de Dieu..... Rien n'est si agréable à Dieu que l'union qui nous fait une seule Église catholique, comme nous confessons dans le Symbole... Je demande donc qu'un concile œcuménique soit rassemblé..., afin que nous ne soyons tous qu'un corps, sous un seul chef, qui est Jésus-Christ [2]. »

[1] *Conc.*, t. VII, p. 51.

[2] Aspicio enim et video Ecclesiam, quæ super petram Christum Deum nostrum fundata est, scissam nunc et divisam, et nos alias atque aliter loquentes, et aliter eos Christianos qui in Oriente unius nobiscum sunt fidei; sed et his concordantes Occidentales, et nos ab omnibus illis alienatos, et a se per singulos dies anathematizatos habere. Dira pœna est anathema, procul a Deo emittit... Et petimus nos, fratres, ut reor et vos, quoniam scio vos timorem Dei habere, a piissimis et orthodoxis imperatoribus nostris synodum universalem colligi: ut efficiamur nos, qui unius Dei sumus, unum. *Conc.*, t. VII, p. 35.

Paul et Taraise étaient profondément affligés des divisions qui désolaient l'Église de Jésus-Christ; ils étaient justement effrayés des anathèmes que le Siége Apostolique et le concile de Rome portaient contre les profanateurs des saintes images; et ils cherchaient dans le concile général cette autorité capable de réunir ce qui était séparé, en appliquant le remède souverain aux maux qui les faisaient gémir.

Le concile fut convoqué en 784. Irène écrivit au pape Adrien pour le prier de s'y rendre ou de s'y faire représenter. « Le concile, lui dit-elle, aura pour but de confirmer l'ancienne tradition des Pères[1]. » Taraise, de son côté, écrivit aux autres patriarches; et dans la profession de foi qu'il leur présente, il condamne très-énergiquement le prétendu concile tenu contre les images [2].

IV. Le

Le pape Adrien envoya des légats, porteurs d'une lettre renfermant le jugement du Saint-Siége sur la question qui devait être traitée dans le concile.

Cette lettre contient de beaux témoignages en faveur de l'Église romaine. Le Pape exhorte d'abord l'Empereur et sa mère à imiter Constantin et Hélène dans leur attachement à la foi catholique et au successeur de saint Pierre; il ajoute ensuite : « Le Seigneur a donné la principauté à celui qui a reçu les

V. L
du P

[1] Synodice confirmetur antiqua traditio Patrum nostrorum. *Conc.*, t. VII, p. 34.

[2] Superfluas autem tumultuationes et garrulitates post hæc inconsulte promulgatas, ut apud vos minime receptas... irritas æstimamus. *Ibidem*, p. 166.

clefs du royaume céleste; et l'honneur de son privilége repose sur ce don des clefs. Aussi cet apôtre, élevé à ce haut degré d'honneur, mérita de confesser la foi sur laquelle repose l'Église du Christ. Cette heureuse confession a été suivie des plus abondantes bénédictions sur ce Siége, dont la prédication éclaire l'Église universelle, et auquel les autres Églises empruntent les documents de la foi. Car le prince des Apôtres, qui le premier a tenu ce Siége, a transmis à ses successeurs, qui toujours occuperont sa chaire, la principauté de son apostolat et de sa charge pastorale, avec la même autorité et la même puissance qu'il a reçues de Jésus-Christ [1]. »

Après ce noble préambule, Adrien déclare que « c'est conformément à la tradition de ces pontifes romains que nous vénérons les saintes images [2]; » et s'applique à justifier cette doctrine. Il conclut en adjurant l'Empereur de rétablir partout les saintes

[1] Dominus enim eumdem clavigerum regni cœlorum cunctis præposuit principem, et hoc ab ipso honoratur privilegio, quod ei claves collatæ sunt regni cœlorum. Iste itaque tam præcelso prælatus honore promeruit confiteri fidem, supra quam fundatur Ecclesia Christi. Beatam confessionem beatitudo secuta est præmiorum, cujus prædicatione sancta universalis illustrata est Ecclesia, et ex ea cæteri Ecclesiæ fidei documenta sumpserunt. Nam ipse princeps Apostolorum beatus Petrus, qui Apostolicæ Sedi primitus præsedit, sui apostolatus principatum ac pastoralis curæ successoribus suis, qui in ejus sacratissima Sede perenniter sessuri sunt, dereliquit; quibus et auctoritatis potestatem, quemadmodum a Salvatore nostro Domino Deo concessa est et ipse quoque suis contulit ac tradidit divino jussu successoribus pontificibus. *Conc. Nicæ. II*, p. 102.

[2] Quorum traditione Christi... veneramur imagines. *Ibidem.*

images, et de garder la tradition de l'Église romaine [1]. Mais « si l'emportement et l'incrédulité des hérétiques ne permettent pas de restaurer les saintes images sans l'autorité d'un concile général [2], » le Pape demande qu'on commence par flétrir le faux concile qui les a prohibées, et qu'une complète liberté soit laissée au véritable concile et à ses légats [3].

Adrien, comme Paul, comme Taraise, reconnaissait donc que le concile général était, dans ces malheureuses circonstances, le dernier moyen de ramener les hérétiques à la vraie foi et de rendre la paix à l'Église.

Dans la lettre au patriarche Taraise, nous retrouvons les mêmes déclarations et les mêmes exhortations. Le Pape ajoute que, dans le cas où les saintes images ne seraient pas rétablies, et où le patriarche se rangerait du côté de ceux qui résistent à la vérité, il n'oserait pas reconnaître la validité de son ordination [4].

Le concile s'ouvrit à Constantinople, en 786. Mais les violences des iconoclastes ne lui laissant pas la paix et la liberté nécessaires, il fut transféré à Nicée, VI. et du

[1] Observantes traditionem hujus sacrosanctæ Ecclesiæ romanæ. *Conc. Nicæ. II*, p. 115.

[2] Si vero impossibile est hæreticorum vesaniæ, pro incredulitate ipsorum, ipsas sacras imagines, sine actione synodi in pristino erigere statu... *Ibidem*, p. 116.

[3] *Ibidem*, p. 117.

[4] Consecrationem vestram recipere non audemus. *Ibidem*, p. 126.

en Bithynie, et ne commença ses travaux que l'année suivante. Il procéda selon les formes usitées dans ces saintes assemblées. La liberté des débats conciliaires fut de nouveau consacrée; et, dès l'ouverture du concile, le patriarche Taraise déclara « que ceux qui résistaient à la vérité pourraient se présenter et dire leurs raisons [1]. »

L'Empereur, de son côté, avait invité les évêques à procurer, *par leur jugement*, la paix de l'Église [2]. Un fait remarquable se produisit dès la première session. Avant toute délibération et toute décision, un certain nombre d'évêques qui avaient appartenu au parti des iconoclastes et pris part au faux concile, témoignèrent leur repentir, et présentèrent une profession de foi catholique aux Pères, qui les rétablirent dans la communion ecclésiastique; tant la question était claire par elle-même [3] !

Pour vaincre les dernières résistances, le concile se proposa, comme son but principal, de constater juridiquement et solennellement cette foi de l'Église qui se manifestait d'une manière déjà si éclatante, et bien suffisante sans doute si les circonstances avaient été moins difficiles. La lettre impériale, lue dans la première session du concile, ne laisse aucun doute à cet égard. Elle annonce que les lettres du Pape et celles des patriarches seront communiquées au con-

[1] Si quis est in illis sermo vel contradictionis, vel ratiocinationis dicam. *Conc. Nicæ. II*, p. 42.

[2] *Ibidem*, p. 54.

[3] *Ibidem*, actio 1ª et actio 3ª.

cile, « afin qu'on connaisse par elles le vrai sentiment de l'Église catholique [1]. »

Ces lettres cependant ne furent pas reçues par le concile sans un examen juridique. Selon les exemples des conciles antérieurs, il était nécessaire d'établir par cet examen que la foi de l'Église était fidèlement exposée dans ces lettres.

Le premier, le plus vénérable, le plus autorisé de ces documents était la lettre même du pape Adrien, que nous avons déjà fait connaître et qui avait été écrite à la fin de l'année 785. Elle fut lue dans la seconde session.

Après cette lecture, les légats du Pape se levèrent et adressèrent en ces termes la parole à Taraise : « Que le très-saint patriarche Taraise nous dise s'il donne son consentement aux lettres du pape Adrien, ou non [2]. » Taraise répondit : « L'apôtre saint Paul, qui a été éclairé de la lumière du Christ et qui nous a engendrés à l'Évangile, écrivant aux Romains et rendant témoignage à la fermeté et à la sincérité de leur foi, dit : Que leur foi est publiée par tout l'univers. Il est nécessaire de suivre ce témoignage, et c'est agir inconsidérément que d'y résister. Comme le pape Adrien est du nombre de ces Romains qui méritèrent l'honneur de ce témoignage, il a écrit

[1] Per ipsas cognoscetis qualis sit Ecclesiæ catholicæ sensus. *Conc. Nicæ. II*, p. 54.

[2] Dicat nobis sanctissimus patriarcha Tarasius, si consentiat litteris sanctissimi Papæ senioris Romæ Hadriani, an non. *Ibidem*, p. 127.

justement et selon la vérité aux empereurs et à notre humilité pour justifier l'antique tradition de l'Église catholique. C'est cette doctrine que nous avons approuvée après l'avoir examinée nous-même avec le plus grand soin, et en approfondissant les Écritures. Ainsi nous confessons ce que nous avons déjà confessé. Nous le confesserons toujours. Nous sommes d'accord avec la lettre; nous la confirmons, et nous resterons toujours attaché à la doctrine qu'elle contient [1]. »

Ainsi Taraise, tout en proclamant la juste autorité de l'Église romaine, centre de l'unité catholique, déclare hautement qu'il adhère à la lettre d'Adrien, parce qu'il l'a examinée et s'est convaincu que la doctrine qu'elle renferme est conforme à celle de l'Écriture et de la tradition.

Le concile joignit spontanément sa déclaration à celle du patriarche, et dit « qu'il pensait, qu'il croyait, qu'il enseignait la même chose [2] ».

[1] Sacratissimus Paulus apostolus, qui illustratus est lumine Christi, et genuit nos per Evangelium, cum Romanis scriberet, approbans studium sinceræ fidei eorum quam in Christum verum Deum habebant, sic ait : *Fides vestra annuntiatur in universo mundo;* hoc testimonium sequi necessarium est, et inconsulte egit qui huic conatur resistere. Unde Hadrianus præsul senioris Romæ, cum esset particeps eorum qui prædicto testimonio muniri meruerunt, scripsit expresse et veraciter piis imperatoribus nostris, atque ad humilitatem nostram, affirmans bene et optime se habere antiquam traditionem Ecclesiæ catholicæ. Nam et ipsi nos scrutando Scripturas, et syllogistice approbando, rimati sumus : sic quod confessi sumus, confitemur et confitebimur, consonamus et confirmamus, atque permanebimus in significatione litterarum quæ lecta sunt. *Conc. Nicæ. II,* p. 127.

[2] Ita credit, ita sapit, ita dogmatizat. *Ibidem.*

Mais pour faire éclater ce consentement d'une manière plus manifeste encore, les légats interrogèrent le concile en cette forme : « Nous prions le saint concile de dire s'il reçoit ou non les lettres du Pape[1]. » Le concile répondit : « Nous suivons, nous recevons, nous admettons ces lettres[2]. »

Si la lettre d'Adrien, avant l'acceptation du concile, eût été regardée comme une règle absolue de foi, l'interrogation des légats et l'alternative qu'elle pose ne pourraient pas s'expliquer raisonnablement.

Dans la troisième session, on donna lecture de la lettre de Taraise aux patriarches et évêques orientaux et de leur réponse, qui fut approuvée comme conforme à la doctrine d'Adrien et de Taraise[3].

A la fin de cette même session, quand l'accord et le consentement de tous les Pères eurent été ainsi constatés, Taraise put les célébrer par ces nobles paroles : « La dispute est apaisée, les inimitiés sont détruites. L'Orient et l'Occident, le Septentrion et le Midi sont tous sous le joug de la même vérité[4]. » Et cette concorde, comme nous venons de le voir, ne fut pas l'effet d'une obéissance aveugle et passive, mais le fruit d'un sage examen.

Dans le but de justifier pleinement la doctrine catholique et la foi de l'Église, qui venaient d'être si

[1] Si admittit litteras sanctissimi Papæ senioris Romæ, an non. *Conc. Nicæ. II*, p. 130.

[2] Sequimur, et suscipimus, et admittimus. *Ibidem*.

[3] *Ibidem*, p. 186.

[4] *Ibidem*, p. 194.

solennellement reconnues, le concile, voulant joindre la persuasion à l'autorité, consacra plusieurs sessions à une étude approfondie des textes de l'Écriture et des Pères qui ont trait au culte des images. Il interrogea aussi les livres hérétiques et discuta le décret du faux concile qui avait voulu proscrire les images. Il ne voulut rien laisser qui ne fût expliqué, éclairci, réfuté; et si, dans ce long travail, on ne reconnaît pas toujours une critique sûre, un grand exemple n'en fut pas moins légué aux siècles futurs.

Enfin, dans la septième session, le concile prononça la sentence souveraine. Il déclare, au commencement de sa définition, « qu'il n'a d'autre but que de confirmer, par un décret commun, la divine tradition de l'Église catholique [1]. » Il atteste ensuite que, dans l'examen et la discussion de la cause, il n'a été guidé que par l'amour de la vérité, et qu'il s'est appliqué à ne rien retrancher de la tradition catholique, à n'y rien ajouter, à la laisser dans son intégrité parfaite. Sa foi est celle des six conciles généraux précédents. Il approuve ce qu'ils ont approuvé, il condamne ce qu'ils ont condamné. Enfin, il donne sa définition précise touchant le culte des images, et excommunie leurs profanateurs [2].

Comme dans les conciles précédents, les souscrip-

[1] Deifica catholicæ Ecclesiæ traditio communi decreto recipiat firmitatem. *Conc. Nicæ. II*, p. 554.

[2] Igitur cum omni diligentia perscrutantes et discutientes, et intentionem veritatis sectantes, nihil adimimus, nihil addimus, sed omnia quæ catholicæ sunt Ecclesiæ, immutilata servamus. *Ibidem*, p. 554.

tions des évêques portent invariablement la formule : « J'ai défini et j'ai souscrit, » *Definiens subscripsi*[1].

Le concile ne se sépara pas sans avoir porté les lois disciplinaires nécessitées par les besoins du temps.

VII. Ce qui résulte des actes du concile

D'après les faits que nous venons d'exposer, il est évident que la souveraineté conciliaire s'accusa aussi nettement dans le concile septième que dans les six premiers. L'Église de Jésus-Christ nous y apparaît comme une monarchie véritablement tempérée d'aristocratie. Tout pouvoir réside dans ce concile, où le Pape, par ses légats, préside et dirige le corps épiscopal. Le concert des membres avec le chef, ce concert qui fait la force des jugements ecclésiastiques, résulte d'une sage et libre discussion. Si de beaux témoignages sont rendus à la divine autorité du Siége Apostolique, l'examen de la lettre d'Adrien et le renouvellement de la condamnation d'Honorius[2] ne permettent pas de prendre ces témoignages dans le sens absolu que l'école italienne veut leur donner. L'Église de Jésus-Christ est toujours d'accord avec elle-même.

[1] *Conc. Nicæ. II*, p. 558 ad p. 578.
[2] *Ibidem*, p. 555.

CHAPITRE X.

LE HUITIÈME CONCILE GÉNÉRAL.

SOMMAIRE. — I. Photius et son usurpation. — II. Les papes Nicolas Ier et Adrien II. — III. Le formulaire d'Hormisdas. — IV. Jugement de Photius dans le huitième concile. — V. Acceptation des lettres pontificales et du formulaire. — VI. Caractère de cette double acceptation. — VII. Le vingt et unième canon du huitième concile et les souscriptions. — VIII. Conclusion de ce chapitre.

Le huitième concile est un de ceux où l'autorité pontificale a paru avec le plus d'éclat. Il mérite de notre part une attention particulière.

I. Photius et son usurpation.

Au sein de la décadence byzantine, il se forma un caractère qui semble résumer toutes les corruptions de cette civilisation. Issu d'une famille illustre, savant, éloquent, habile, Photius déshonora ses brillantes qualités par une ambition effrénée, une astuce prodigieuse, une hypocrisie incomparable. Aidé par le vice qui régnait à Constantinople sous les noms de Michel et de Bardas, Photius conçut le dessein de monter sur le siége de cette capitale en usurpant la place de son pasteur légitime, le saint patriarche Ignace. Il le fit déposer sous des prétextes frivoles, se fit élire, et ne pouvant obtenir la renonciation du saint vieillard, il devint son persécuteur atroce et celui des ecclésiastiques et des laïques qui restèrent fidèles au vrai pasteur. En accablant ses adversaires, il employa sa prodigieuse habileté à se créer de nombreux partisans et dans le clergé et dans le siècle.

Comme le nouveau patriarche avait besoin de se faire accepter par le Saint-Siége, il écrivit au Pape des lettres qui renfermaient les hommages les plus empressés à l'autorité apostolique, et qui étaient en même temps des chefs-d'œuvre de mensonge. Mais le Saint-Siége était alors occupé par un grand pape, Nicolas Ier, qui ne se laissa pas tromper par les fourberies de Photius, ni par l'infidélité des légats qu'il avait envoyés à Constantinople pour s'informer sur les lieux de toute l'affaire. Le Pape écrivit des lettres pleines de force à l'empereur et à Photius, pour condamner l'intrusion de ce dernier et maintenir les droits d'Ignace. En 863, il tint un concile où Photius fut excommunié.

Se voyant repoussé et condamné par Rome, Photius, pour se venger, supposa un faux concile, en fabriqua les actes et osa déposer et excommunier le Pape. Il écrivit ensuite une lettre où il commença à attaquer l'Église latine, et sema ainsi les germes du schisme funeste qui fut consommé plus tard.

Adrien II, successeur de Nicolas Ier, maintint et confirma les actes de son prédécesseur en faveur d'Ignace et contre Photius. Mais le règne de ce fourbe touchait à son terme. Il tomba avec ses protecteurs, et l'empereur Basile le Macédonien, à son avénement au trône, s'empressa de rappeler et de rétablir Ignace. De concert avec le saint patriarche, il écrivit au Pape pour lui proposer la réunion d'un concile général, qui devait rendre la paix à l'Église orientale.

Avant de rapporter les actes du huitième concile, il convient de reproduire les principaux enseignements touchant l'autorité du Saint-Siége, donnés dans ces graves circonstances par les papes Nicolas et Adrien.

Les papes Nicolas et Adrien.

Dès l'origine de l'affaire, Nicolas avertit l'empereur Michel que, selon la doctrine des saints Pères, aucune question importante ne doit être terminée sans le consentement du Pontife romain[1]. En vertu de l'autorité apostolique il ordonne aux patriarches et aux évêques orientaux de rester en communion avec Ignace, et de se séparer de Photius[2]. Écrivant à Photius lui-même, il lui rappelle que l'Église romaine est la tête de toutes les Églises, que c'est à elle que les autres Églises doivent recourir pour recevoir les règles, toujours conservées par elle conformément aux prescriptions canoniques et synodiques des saints Pères, et que ces règles doivent être inviolablement gardées[3].

Mais c'est surtout dans une grande lettre écrite à l'empereur Michel en 865, que Nicolas relève les

[1] Absque Romanæ Sedis, Romanique Pontificis consensu nullius insurgentis deliberationis terminus daretur. LABBE, *Conc.*, t. VIII; NICOL. *Epist.* 2, p. 271.

[2] Apostolica auctoritate vobis injungimus atque jubemus. *Epist.* 4, p. 278.

[3] Constat enim sanctam romanam Ecclesiam... omnium Ecclesiarum caput esse, et ab ea rectitudinem atque ordinem, in cunctis utilitatibus, et ecclesiasticis institutionibus, quas secundum canonicas et synodicas sanctorumque Patrum sanctiones inviolabiliter atque irrefragabiliter retinet, exquirere ac sectari. *Epist.* 6, p. 283.

droits et l'autorité du Saint-Siége. Ses priviléges, dit-il, lui viennent de Jésus-Christ et non des conciles. Ils sont perpétuels, et ne peuvent être ni diminués ni abolis[1]. Son autorité étant la plus grande, personne ne peut revenir sur ses jugements; et à ce sujet des appels, Nicolas reproduit textuellement les paroles de Gélase, que nous avons déjà citées[2].

Adrien II proclama avec la même force les droits du Saint-Siége. Ainsi, dans un concile romain de l'année 868, ce Pape, en présence des envoyés de l'empereur Basile et du patriarche Ignace, dit que le Pontife romain jugeait les évêques et ne pouvait être jugé par eux. Il reconnut cependant qu'Honorius avait été justement condamné parce qu'il avait été accusé d'hérésie; la seule cause, ajoutait-il, pour laquelle il est permis aux inférieurs de résister à leurs supérieurs, et de rejeter leurs sentiments dépravés[3].

Dans la lettre qu'il écrivit à l'Empereur en 869 pour la convocation du concile général, Adrien dé-

[1] Ista privilegia huic sanctæ Ecclesiæ a Christo donata, a synodis non donata, sed jam solummodo celebrata et venerata... perpetua sunt... nullatenus possint minui, nullatenus infringi. *Epist.* 8, p. 314.

[2] Patet Sedis Apostolicæ, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum. *Ibidem*, p. 319. Voir *superius*, ch. VI, p. 246.

[3] Romanum Pontificem de omnium Ecclesiarum præsulibus judicasse legimus; de eo vero quemquam judicasse non legimus. Licet enim Honorio ab Orientalibus post mortem anathema sit dictum, sciendum tamen est quia fuerat de hæresi accusatus, propter quam solam licitum est minoribus majorum suorum motibus resistendi, vel pravos sensus libere respuendi. *Conc. Constant. IV*, p. 1091.

clare qu'il veut qu'un concile nombreux soit célébré, sous la présidence de ses légats, pour discuter les causes et juger les personnes selon le mandat reçu. Il ordonne que les actes du faux concile tenu par Photius soient brûlés, et il exhorte l'Empereur à faire confirmer par la signature de tous les Pères du concile général les décisions prises d'un consentement commun par le concile romain[1].

mu- Mais l'acte le plus important du Saint-Siége dans
das. ces circonstances fut l'envoi d'un formulaire doctrinal proposé à l'acceptation des évêques qui devaient composer le concile. Nous avons déjà dit que le pape Hormisdas, pour mettre fin au schisme d'Acace, avait adressé aux évêques orientaux un formulaire d'union qui avait été signé par un grand nombre de ces évêques. Ce fut, en substance, ce même formulaire qu'on proposa aux Pères du huitième concile. Nous avons deux versions de cet important document : l'une qui se trouve parmi les actes latins du huitième concile et à la page 988 de la collection de Labbe; l'autre, qui se lit dans les actes grecs du même concile et à la page 1283 du même volume. La première est très-développée et très-explicite touchant les droits du Siége Apostolique. La seconde est plus courte et

[1] Volumus illic numerosum celebrari concilium, cui nostri quoque missi præsidentes, et culparum personarumque differentias... cognoscentes, juxta quod in mandatis acceperunt, singulorum libere discretiones exerceant... Exhortamur... ut... sententiarum capitula, quæ synodice... communi consonantia promulgavimus, apud vos in synodo cunctorum subscriptione roborentur. *Conc. Constant. IV*, p. 982 et 983.

moins explicite. De ces deux versions, quelle est la vraie? Cette question n'est peut-être pas entièrement résolue; mais comme le texte grec des actes du huitième concile est en général abrégé, il est probable que la version du formulaire acceptée par le huitième concile est celle que nous trouvons dans les actes latins.

Voici l'essentiel de cette déclaration : « La première condition du salut est de garder la règle de la foi, et de ne s'écarter en rien des constitutions divines et de celles des Pères... Les paroles de Jésus-Christ, qui ne doivent jamais être oubliées : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église*, se vérifient par leurs effets; et nous voyons que dans le Siége Apostolique la religion est toujours conservée pure, et que la sainte doctrine est toujours annoncée. Ne voulant point nous séparer de cette foi et de cette doctrine, et adoptant entièrement toutes les constitutions des Pères, et principalement des Pontifes romains, nous anathématisons toutes les hérésies. » Vient ensuite l'énumération de ces hérésies et l'acceptation formelle des décisions du Saint-Siége contre Photius. La déclaration se termine par ces paroles : « Fidèles en tout à la foi apostolique, et obéissant à tous ses décrets, nous espérons mériter de rester toujours dans la communion du Siége Apostolique, dans lequel se trouve l'intègre et vraie solidité de la religion chrétienne, et nous promettons de ne point réciter dans les saints mystères les noms de ceux qui sont séparés de la communion de l'Église catho-

lique, c'est-à-dire qui ne sont pas d'accord avec le Siége Apostolique[1].

[1] Prima salus est recte fidei regulam custodire : deinde a constitutis Dei et Patrum nullatenus deviare. Unum quippe horum ad fidem pertinet, alterum ad opus bonum; sicut enim scriptum est : *Sine fide impossibile est placere Deo :* sic rursus legitur : *Fides sine operibus mortua est.* Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi prætermitti sententia, dicentis : *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam;* hæc quæ dicta sunt, rerum probantur effectibus; quia in Sede Apostolica immaculata est semper catholica reservata religio, et sancta celebrata doctrina. Ab hujus ergo fide atque doctrina separari minime cupientes, et Patrum et præcipue sanctorum Sedis Apostolicæ præsulum, sequentes in omnibus constituta, anathematizamus omnes hæreses... Quoniam, sicut prædiximus, sequentes in omnibus Apostolicam Sedem, et observantes ejus omnia constituta, speramus ut in una communione quam Sedes Apostolica prædicat esse mereamur, in qua est integra et vera Christianæ religionis soliditas; promittentes etiam, sequestratos a communione Ecclesiæ catholicæ, id est non consentientes Sedi Apostolicæ, eorum nomina inter sacra non recitanda esse mysteria. *Conc. Constant. IV*, p. 988, 989.

Nous croyons devoir insérer ici la version du formulaire selon le texte grec :

Prima salus, rectæ fidei regulam custodire, deinde a constitutis Dei et Patrum nullatenus deviare : quæ nos secuti anathematizamus omnes hæreses simul cum iconomachis. Anathematizamus etiam Photium, qui adversus sacros canones repente de curiali administratione, et seculari militia, superstite sanctissimo patriarcha Ignatio, Constantinopolitanam Ecclesiam latronum more per quosdam intrusus schismaticos invasit. Amplectimur et sanctam synodum, quam beatæ recordationis papa Nicolaus celebravit : qui, tu quoque domine coangelice summe pontifex Hadriane subscripsisti : recipimusque omnes quos recipit illa. Damnamus omnes quos damnavit ; præsertim Photium et Gregorium Syracusanum, patricidas videlicet, qui contra spiritualem patrem suum linguas exerere minime formidarunt; sectatores item eorum in schismate perseverantes, quique cum illis in communionis societate permanent. Ecclesias vero malignantium, et perversorum dogmatum adinventiones sub Michaele imperatore bis contra beatissimum patriarcham Igna-

Dans cette série de témoignages en l'honneur de l'Église romaine, n'omettons pas les paroles du saint patriarche Ignace, qui appelle le Pape « le médecin du corps mystique de Jésus-Christ ». Il demande à celui qui a détruit les hérésies et les crimes de l'aider à remettre l'ordre dans cette Église de Constantinople qu'il vient de recouvrer par l'autorité apostolique [1].

Il est temps d'entrer dans l'étude des actes du huitième concile. Deux objets principaux doivent appeler notre attention : le jugement de Photius, l'acceptation des lettres et du formulaire apostoliques.

IV. Jugement de Photius.

Quoique Photius, dans la lettre que nous avons déjà mentionnée, eût attaqué la doctrine de l'Église latine, la question dogmatique soulevée par lui ne fut point définie dans le huitième concile; et la cause y fut ramenée surtout à des faits personnels. Photius était-il légitime patriarche de Constantinople? Telle était la question principale qui agitait l'Église, et que le concile devait entièrement terminer. En dépit des nombreux partisans que Photius avait su

tium, et semel adversus Sedis Apostolicæ principatum coactas, insolubilibus anathematis nexibus innodamus, unaque omnes qui eas (synodos) defendunt, aut impia earum occultant. De Ignatio porro reverendissimo patriarcha, et iis qui cum illo sentiunt, quidquid apostolici throni decrevit auctoritas, tota mente complectimur. Hanc ergo professionem ego N. sanctæ Ecclesiæ, N. episcopus feci, et manu mea subscripsi, ac tibi sanctissimo domino et magno pontifici, œcumenicoque papæ Hadriano per apocrisiarios tradidi. *Conc. Constant. IV*, p. 1283.

[1] *Ibidem*, p. 1009; *Epist.* IGNATII.

se faire, son usurpation violente du siége de Constantinople, son intrusion criminelle étaient des faits généralement connus. Cette notoriété avait permis à l'empereur Basile de chasser l'intrus, de sa propre autorité, et de rappeler le pasteur légitime. Cette notoriété était tellement répandue, même en Orient où régnait Photius, que les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem avaient toujours refusé de le reconnaître pour véritable évêque. Ce refus des grands patriarches fut attesté, à la fin de la quatrième session du concile, par les légats orientaux. Interrogés successivement, ils répondirent tous qu'il n'y avait jamais eu de lien de communion entre Photius et leurs Églises; et on conclut de leur témoignage que Photius avait toujours été *rejeté*, *réprouvé et condamné*[1]. Les légats du Saint-Siége invoquèrent plusieurs fois cette réprobation des grands patriarches comme la démonstration de l'usurpation de Photius : « Il est condamné, disaient-ils, parce qu'il n'a jamais été reconnu par aucune Église patriarcale[2]. » Les sentences des papes Nicolas et Adrien contre Photius avaient donc, par le fait, l'assentiment des patriarches de l'Orient, même avant qu'elles fussent connues dans ces régions; et on ne peut guère douter que la majorité dans l'Église ne se fût déjà prononcée contre Photius,

[1] Abjectus erat, et reprobatus, atque damnatus ab initio usque ad finem. *Conc. Constant. IV*, p. 1035, 1036.

[2] Est condemnatus quippe qui non est receptus apud aliquam patriarchalium sedium. *Ibidem*, p. 1042.

avant la tenue du huitième concile. Mais qu'on remarque bien que la question roulait principalement sur un fait personnel.

Cet accord nous explique un incident qui se produisit dans la quatrième session. Les magistrats et les évêques, se fondant sans doute sur les exemples des conciles précédents, furent unanimes à demander la révision détaillée du procès de Photius et de ses partisans : « Qu'on leur donne communication, disaient-ils, des décisions de Rome, et s'ils ne peuvent pas se justifier, qu'ils demeurent condamnés [1]. » Les légats du Saint-Siége s'opposèrent à cette révision : « Il ne nous est pas permis, répondirent-ils, d'abolir les jugements des pontifes romains [2]. » Ils rappelèrent que la cause de Photius avait été examinée et jugée à Rome en présence de ses propres envoyés. Ils invoquèrent aussi, comme nous venons de le dire, et la notoriété de l'usurpation et l'accord des patriarches contre Photius. Les légats eux-mêmes de ces patriarches avaient déclaré, dès la première session, que l'unanimité des Églises patriarcales contre Photius rendait inutile un nouvel examen contradictoire de sa cause [3].

Quoique le concile consentît à ne pas recommencer le procès de Photius, il put et il dut, puisque cette cause

[1] *Conc. Constant. IV*, p. 1017.

[2] Nobis non licet rescindere judicium Romanorum Pontificum hoc enim contrarium est canonicis institutis. *Ibidem.*

[3] De iis autem qui numquam in seniore Roma et in reliquis sedibus recepti sunt, nullum omnino debet iteratum haberi judicium. *Ibidem*, p. 996.

personnelle lui était déférée, il put et il dut, par un examen sommaire, se convaincre de la parfaite équité des sentences pontificales. Photius, après les monitoires canoniques, fut introduit dans le concile. Les légats du Saint-Siége lui demandèrent de faire sa soumission aux décrets des saints Pères et à ceux des Pontifes romains [1]. Il s'y refusa en gardant un silence injurieux au concile. Les légats orientaux le pressèrent aussi de se soumettre, en lui rappelant qu'il était condamné par tous les siéges patriarcaux; et ils constatèrent qu'il n'avait rien à dire pour sa justification [2]. Les pièces principales du procès, les lettres des Papes, de l'Empereur et du patriarche Ignace, avaient été déjà lues. Le concile étant donc parfaitement éclairé, les légats du Saint-Siége purent donner en ces termes leurs conclusions : « Vous avez vu, frères, et vous avez ouï ce qui a été dit et fait en cette affaire depuis longtemps. Tout le monde a vu que la promotion de Photius n'était pas recevable; et que la déposition du patriarche Ignace était injuste et irrégulière. Nous ne prononcerons donc point un nouveau jugement, mais celui qui a été prononcé par le pape Nicolas et confirmé par le pape Adrien; et nous ne pouvons pas abandonner les définitions et les lois paternelles, car il est écrit : *Mon fils, prête l'oreille aux lois de ton père, et n'oublie pas celles de*

[1] Suscipis constituta sanctorum Patrum... recipis constituta sanctorum Pontificum romanorum? *Conc. Constant. IV*, p. 1039.

[2] Neque enim habet quod apponat ad sui justificationem. *Ibidem*, p. 1042.

ta mère. D'ailleurs vous avez entendu de la bouche même de nos frères les vicaires orientaux, que jamais les patriarches ne l'ont reçu dans leur rang. Qui pourrait désormais, s'il veut passer pour chrétien, recevoir celui qui n'a été reçu ni par notre Siége Apostolique, ni par les siéges des Orientaux? Nous rejetons cet attentat, et nous défendons, sous peine d'anathème, que jamais à l'avenir, dans tous les siéges, un évêque légitime soit chassé par la faction séculière, pour en mettre un autre à sa place contre les règles. Dites si vous approuvez cet avis. S'il vous plaît, nous sommes d'accord; mais quand vous ne l'approuveriez pas, nous élèverions notre voix dans le concile, comme sur une haute montagne, pour vous déclarer la procédure que nos pères ont faite et promulguée avec la grâce du Saint-Esprit [1]. »

[1] Vidistis, fratres, vidistis, et audistis, quæ ex multo tempore dicta et gesta sunt de hujusmodi causa; et apparuit omnibus vobis, quia irreceptibilis erat promotio hujus viri, et depositio sanctissimi patriarchæ Ignatii de sede sua sine justitia et sine legibus fuerat acta. Nos ergo non novum aliquod vel recens judicium judicabimus aut introducemus, sed vetus ex multo tempore judicatum quidem a sanctissimo papa Nicolao, firmatum autem a sanctissimo papa Hadriano; et non possumus transferri vel commoveri a paterni definitionibus et legibus, neque declinare ad dexteram, vel ad sinistram; scriptum est enim : *Audi, fili mi, leges patris tui, et ne repellas jura matris tuæ.* Sed etiam ex fratribus nostris vicariis Orientis audistis, quia nunquam aliquando receperunt eum in summum sacerdotem. Quem ergo neque Sedes nostra Apostolica, neque sedes receperunt Orientalium, quis de cætero ulterius, Christianus esse volens suscipiet. Sed talem conatum abjicimus, et anathematizamus, ne ulterius contra Ecclesiam talis quælibet alia forte in omne sæculum maligna introducatur actio, neque temere ac facile a mundana potestate ejiciatur legitimus pontifex, et pro eo subrogetur alter inique ac illegaliter. Quid ergo? placet vobis sensus iste an

Après cette lecture, les légats demandèrent le sentiment définitif du concile : « Quelle est l'opinion du concile sur ce qu'il vient d'entendre? Acceptez-vous nos conclusions [1]? »

Le concile répondit, par une acclamation universelle : « Nous recevons toutes ces choses; elles sont toutes sages, toutes convenables et conformes aux règles et aux lois ecclésiastiques [2]. »

Nonobstant cette déclaration formelle, le concile voulut donner un grand exemple de charité en accordant à Photius un délai pour rentrer en lui-même. On écouta même ses défenseurs, et il y eut des débats prolongés. Enfin, quand toute la condescendance chrétienne eut été épuisée, à la fin de la septième session, le concile prononça sa sentence définitive. Photius fut condamné comme intrus, usurpateur, tyran, faussaire, schismatique, parricide, inventeur de dogmes pervers [3].

Tel fut le jugement du concile huitième contre le faux patriarche. Dans leurs conclusions, les légats, on a dû le remarquer, eurent soin de rappeler l'évi-

non? Et si quidem placet, talia sunt nostra, et nostræ sedis : quod si apud vos non fuerint acceptabilia, nos tamen super montem excelsum synodi ascendemus, et exaltabimus in fortitudine vocem nostram evangelizantes vobis et consequentiam, quæ facta est, et ore promulgata est sanctorum Patrum nostrorum a gratia Spiritus sancti. *Conc. Constant. IV*, p. 1042, 1043.

[1] Ad hæc quid dicit sancta synodus? Sunt hæc quæ a nobis per lectionem dicta sunt et apud vos accepta? *Ibidem.*

[2] Recipimus omnia; valde quippe sunt discreta, et congrua, et consona ecclesiasticis regulis et legibus. *Ibidem.*

[3] *Ibidem*, p. 1098.

dence de la cause, l'accord de tous les grands siéges, la nécessité de mettre à exécution les décisions pontificales, fondées sur la justice et conformes à toutes les règles. Quoique le procès n'eût pas été recommencé devant lui, le concile n'en fit pas moins acte de juridiction en confirmant et en exécutant, après un examen sommaire, les décisions du Saint-Siége. Malgré l'accord qui s'était manifesté entre tous les grands siéges, le concile avait la liberté de son examen, parce qu'il s'agissait surtout d'une cause personnelle et de faits personnels. Ainsi furent apaisés les troubles qui agitaient l'Église. Les légats eux-mêmes déclarèrent nettement qu'ils attendaient du concile seul la fin de cette grave affaire. « Le saint pape Adrien nous a envoyés en cette ville, disaient-ils à l'Empereur et aux évêques, afin qu'ayant fait connaître à Votre Majesté Impériale et à ce saint concile général la justice et l'équité de son jugement, il ne puisse rester aucune voie d'appel aux partisans de Photius, et que la sentence de leur condamnation et de leur déposition soit irrévocable[1]. »

Ces paroles sont fort claires. Les légats reconnaissaient que, dans les circonstances où se trouvait

[1] Hadrianus... nosque indignos famulos direxit ad hanc conservandam urbem, ad manifestationem et certitudinem veri et justi judicii ipsorum in conspectu justi imperii vestri, et hujus sanctæ et magnæ universalis synodi; ita ut non habeant vocem repedationis vel appellationis; sed quemadmodum jam judicati sunt et dejecti in sæculum remaneant. *Conc. Constant. IV*, p. 1056.

l'Église, le concile seul pouvait ôter aux récalcitrants toute espérance et toute voie d'appel.

V. Acceptation des lettres pontificales et du formulaire.

Nous avons dit que les lettres des papes Nicolas et Adrien avaient été lues dans le concile huitième; et déjà nous avons fait connaître les enseignements généraux qu'elles renferment sur l'autorité du Siége Apostolique. La question qui se présente ici est de savoir comment ces lettres furent reçues par le concile. Remarquons d'abord que ces lettres, quoiqu'elles ne fussent pas toutes d'une date récente, n'étaient pas répandues dans l'Orient avant l'ouverture du concile. Photius s'était servi de son habileté et de sa puissance pour en empêcher la divulgation [1]. Nous savons aussi, par le témoignage d'Anastase, que Photius fit arrêter, à la frontière de Bulgarie, les légats du pape Nicolas, porteurs de neuf lettres écrites en 866, et destinées à l'Empereur, au clergé de Constantinople, à Ignace, à Photius et à tous les évêques orientaux. Ces légats furent obligés de reprendre le chemin de Rome [2]. Quant aux lettres du pape Adrien, elles n'arrivèrent à Constantinople qu'avec les légats qui devaient présider le concile. D'après ces faits et ces dates, il est certain que les lettres pontificales ne pouvaient pas avoir avant le concile l'adhésion de l'Église universelle.

Dans la première session, on lut la lettre du pape Adrien à l'empereur Basile; et le concile témoigna

[1] LABBE, *Conc.*, t. VIII, p. 326; NICOLAI *Epist.* 9.

[2] ANAST., *Vita Nicolai*, p. 265.

qu'il en était entièrement satisfait [1]. La lettre du même pontife au patriarche Ignace fut communiquée au concile dans la troisième session. Après cette lecture, les légats invitèrent le concile à faire connaître son jugement : « Cette lettre est-elle canonique? » Le concile répondit : « La lettre du saint pape Adrien, qui vient d'être lue, est canonique, régulière et pleine de justice [2]. »

A la fin de la cinquième session, et après l'interrogatoire de Photius, les légats demandèrent l'agrément du concile pour faire lire les lettres du pape Nicolas à l'empereur Michel et à Photius. Le concile ayant donné son consentement, ces pièces furent lues. Quand la lecture de la première eut été faite, les légats posèrent au concile cette question : « Que dit le concile des choses qu'il vient d'entendre? Cette lettre est-elle canonique ou non? » Le concile répondit : « Elle est conforme aux canons; ses dispositions sont régulières [3]. »

Dans la septième session, le concile reçut communication des autres documents pontificaux.

Le formulaire doctrinal que nous avons déjà

[1] Benedictus Deus, qui dignatus est nos satisfactionem recipere perfectam de sanctitate vestra. *Conc. Constant. IV*, p. 985.

[2] Est canonice ac synodice acta epistola hæc? Sancta et universalis synodus dixit : Canonica et ordinata et plena justitiæ est epistola, quæ lecta est sanctissimi papæ Hadriani. *Ibidem*, p. 1014.

[3] Ad hæc quid dicit sancta synodus? Est canonica expositione plena epistola hæc, an non? Sancta et universalis synodus dixit : Canonicam legem complet, et synodicam præceptionem et legislationem. *Ibidem*, p. 1040.

transcrit fut accepté de la même manière que les lettres. Il fut lu dans la première session. A la suite de cette lecture les légats consultèrent le concile en ces termes : « Ce formulaire vous plaît-il ? Est-il plein de foi, conforme aux canons et vraiment sage? Cette missive de l'Église romaine est-elle orthodoxe par la grâce de Dieu? » Le concile répondit : « Le formulaire qui vient de nous être lu a été rédigé selon la vérité et la convenance par l'Église romaine; et, à cause de cela, il plaît à tous. » La même question fut posée en particulier aux légats orientaux, qui témoignèrent leur accord avec le concile : *Concordamus* [1].

Telle fut l'acceptation des lettres pontificales et du célèbre formulaire par le huitième concile. Sans crainte d'être démenti par tout homme attentif et impartial, nous pouvons dire de l'acceptation des lettres et du formulaire ce que nous avons dit du jugement de Photius : cette acceptation, comme ce jugement, furent des actes de véritable et souveraine juridiction. Le concile n'adhéra à la sentence contre Photius, et à la doctrine des lettres et du formulaire, que parce qu'il les trouva conformes à la justice et à la vérité. Il fit acte d'autorité et non de simple et aveugle obéissance.

L'étendue de sa juridiction se manifesta encore

[1] Placet omnibus vobis libellus iste, qui plenus fide et canonizatus atque perfectus omni sapientia existat? est orthodoxus gratia divina a Romanorum Ecclesia missus. Tota synodus exclamavit : Juste et convenienter lectus nobis libellus expositus est a sancta Romanorum Ecclesia, et propterea omnibus placet. *Conc. Constant. IV*, p. 991.

avec plus d'éclat. Dans la dixième et dernière session, où il promulgua ses canons et sa grande profession de foi, il renouvela la condamnation d'Honorius : « Nous anathématisons, dit-il, Théodore de Pharan, Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre, ces évêques impies de Constantinople, et avec eux Honorius de Rome [1]. »

VI. Caractères de cette double acceptation.

Ces faits incontestables, ces actes de juridiction souveraine nous donnent le véritable sens des lettres pontificales et du formulaire. En présence des attentats de Photius, qui avait osé excommunier et déposer le Pape, Nicolas et Adrien avaient le droit et le devoir de rappeler que le premier Siége et le Pasteur suprême ne peuvent être jugés par aucune Église particulière, par aucun évêque particulier. En présence des attaques publiques et secrètes de Photius contre l'Église romaine, et pour déjouer ses criminels desseins, Nicolas et Adrien devaient rappeler au monde que l'Église romaine est le fondement inébranlable de la religion, le centre immuable de la communion ecclésiastique. Ils devaient proclamer hautement que quiconque ne reconnaît pas l'Église romaine pour sa mère n'appartient pas à Jésus-Christ. Tous ces grands devoirs furent dignement remplis et par les lettres de Nicolas et d'Adrien et par l'envoi du formulaire.

Mais conclure des paroles que nous avons citées ou d'autres semblables, que Nicolas et Adrien ont

[1] *Conc. Constant. IV*, p. 1147.

refusé au concile général le droit d'un libre examen des constitutions émanées de la seule autorité du Pontife romain et le droit plus redoutable de condamner, dans des cas, grâce à Dieu, excessivement rares et tout à fait exceptionnels et passagers, non-seulement les actes, mais la personne même du Pape, ce serait aller contre l'intention de ces pontifes.

Fidèles aux traditions des Célestin, des Léon, des Agathon, pleins d'un respect égal pour tous les conciles généraux, ces pontifes reconnaissaient au huitième tous les droits qu'avaient possédés les sept premiers; et, loin de redouter l'application de ces droits, ils la provoquaient eux-mêmes, ou du moins l'acceptaient, comme nous venons de le voir.

Certes le concile huitième, de son côté, en adhérant aux enseignements renfermés dans les lettres pontificales, ne croyait pas renoncer à aucun de ses droits, ni à son droit d'examen, ni à son droit de jugement. Loin de renoncer à ces droits, il les a exercés tous les deux : le droit d'examen, par l'acceptation libre des lettres pontificales; le droit de jugement, en renouvelant la condamnation d'Honorius.

On doit raisonner du formulaire comme des lettres. Les signataires de cette belle et nécessaire déclaration, qui sera toujours chère aux cœurs catholiques parce qu'elle proclame l'indivisible union du Saint-Siége et de l'Église et l'obéissance qui est due au Pontife romain, les signataires, disons-nous, font

profession d'admettre toutes les constitutions des Papes. Mais faut-il comprendre dans ces constitutions celles qui avaient été rejetées par l'Église? Faut-il y comprendre le décret de Vigile, les lettres d'Honorius? Nul n'osera le prétendre. Et cependant, nous l'avons établi, le *Constitutum* de Vigile, les lettres *dogmatiques* d'Honorius étaient des actes solennels de l'autorité pontificale. Il est vrai que Vigile avait retiré lui-même son *Constitutum;* mais avant qu'il l'eût retiré, était-on obligé de s'y soumettre?

Le concile huitième, en embrassant les constitutions de l'Église romaine, ne parlait donc que des constitutions conformes, comme il le dit lui-même, aux constitutions *divines*, aux constitutions des *Pères;* il n'adoptait pas les constitutions qui n'avaient point été acceptées par l'Église, parce que ces constitutions ne méritent pas le nom de constitutions du Siége Apostolique.

Sans nous étendre davantage sur un sujet qui reviendra nécessairement dans la suite de cet ouvrage, il nous semble que les considérations précédentes suffisent à démontrer que le concile huitième n'a point abdiqué sa puissance légitime : l'aurait-il voulu, il ne l'aurait pas pu, car la constitution de l'Église ne peut changer.

VII. Le vingt et unième canon.

Le vingt et unième canon de ce concile nous fournit une preuve nouvelle à l'appui de ces considérations. Justement ému des violences de Photius contre le Pape, le concile condamne tous les attentats de cette nature qui pourraient être dirigés et contre le

Pontife romain et contre les autres patriarches. Puis il ajoute ces paroles : « Si dans un concile universel il s'élève un doute ou une question touchant la sainte Église romaine, il faudra demander les éclaircissements avec beaucoup de respect, en recevoir la solution, en profiter et y aider soi-même, mais jamais prononcer avec audace une sentence contre les souverains Pontifes de l'ancienne Rome [1]. »

Ce canon suppose évidemment qu'il peut s'élever, dans un concile général, des débats touchant l'Église romaine. Ces débats ne peuvent naître que de réclamations ou de plaintes portées à son sujet. Que doit-on faire dans ce cas, d'après le huitième concile? Une enquête respectueuse, une procédure pleine d'égards. Rien n'est plus clair par le texte qu'on vient de lire. Il autorise évidemment une enquête et une procédure. Mais toute enquête peut ou doit aboutir à un jugement; seulement ce jugement, d'après le concile, ne doit jamais revêtir le caractère de la témérité ou de l'audace.

Supposer que le concile autorise l'enquête et la procédure, et qu'il interdit le jugement, c'est lui attribuer une conduite déraisonnable. Mais il a pris soin lui-même de rendre impossible une interprétation aussi injurieuse à son honneur, puisque dans la

[1] Porro si synodus universalis fuerit congregatus, et facta fuerit etiam de sancta romana Ecclesia quævis ambiguitas et controversia, oportet venerabiliter et cum convenienti reverentia de proposita quæstione sciscitari, et solutionem accipere, aut proficere aut profectum facere, non tamen audacter sententiam dicere contra summos senioris Romæ pontifices. *Conc. Constant. IV*, p. 1140.

même session, et après avoir porté le canon qu'on vient de lire, il a renouvelé la condamnation d'Honorius.

N'oublions pas que le concile, en terminant ses travaux, affirma encore une fois, et de la manière la plus solennelle, sa puissance législative. Les souscriptions portent toutes l'antique formule : *Definiens subscripsi* [1].

Les légats du Saint-Siége souscrivirent à la condition de la ratification par le Souverain Pontife. Deux lettres synodiques furent ensuite écrites. La première ordonne à tous les enfants de l'Église de se soumettre au jugement du concile. La seconde, adressée au pape Adrien II, contient de grandes louanges de ce pontife et de son prédécesseur, et invite le Pape à recevoir, à confirmer et à publier le concile [2].

VIII. Conclusion.

Nous n'avons rien dissimulé volontairement de la grandeur et de l'éclat que montra, dans le huitième concile, la divine autorité du Siége Apostolique. Et cependant il est impossible d'y reconnaître le caractère de la monarchie pure, absolue, indivisible. La souveraineté spirituelle y apparaît comme essentiellement complexe dans ses éléments, comme une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie. C'est dire, en d'autres termes, que la divine constitution de l'Église reste toujours constante et immuable.

[1] *Conc. Constant. IV*, p. 1156 et seq.

[2] *Ibidem*, p. 1162, 1167,

CHAPITRE XI.

CONCLUSION DU SECOND LIVRE.

SOMMAIRE. — I. Souveraineté spirituelle. — II. Certitude de la doctrine exposée.

En terminant cette étude des huit premiers conciles tenus en Orient, résumons les enseignements qu'elle nous a donnés.

I. Souveraineté spirituelle.

Il serait étrange que, pendant un espace de temps qui embrasse près de neuf siècles; parmi des controverses et des événements qui divisèrent et remuèrent si profondément la société religieuse; et lorsque les plus grands et les meilleurs esprits étaient dans une continuelle recherche des moyens qui pouvaient ramener la paix et l'unité dans l'Église, il serait étrange, disons-nous, que la nature intime de la constitution ecclésiastique ne se fût pas manifestée clairement, et que la souveraineté spirituelle ne se fût pas nettement affirmée elle-même.

Il n'en est pas ainsi, grâce à Dieu; et les caractères de la souveraineté spirituelle se sont révélés à nos yeux avec une suite qu'on ne peut méconnaître, avec un éclat qu'on ne peut obscurcir. La souveraineté spirituelle, telle qu'elle se montre dans une histoire de neuf siècles, est essentiellement composée de deux éléments : la papauté et l'épiscopat, sans dimi-

nution de la subordination légitime des évêques au Pape.

Ce grand fait est le commentaire solennel donné par huit conciles généraux aux paroles divines qui ont institué le pouvoir spirituel.

Sur ce théâtre de l'histoire, la papauté attire d'abord tous les regards et revêt, au faîte de l'Église, une incomparable majesté. Sans avoir présenté toutes les preuves que la tradition peut fournir en faveur de ses droits, sans avoir épuisé la matière, et en nous renfermant dans le cercle que nous avait tracé la nature même de nos premières études, nous nous sommes appliqué à mettre en lumière les faits et les témoignages qui attestent, à partir du quatrième siècle, la présence dans l'Église de cette divine et suprême autorité donnée par le Seigneur à saint Pierre et à ses successeurs. Continuant la divine mission exercée par eux dans les premiers siècles, les Papes étendent de plus en plus sur l'Église universelle leur juridiction. Sentinelles vigilantes, ils gardent avec un soin jaloux le dépôt de la foi. Juges des controverses dogmatiques comme des causes personnelles des plus grands évêques, conservateurs et modérateurs des canons, ils font sentir partout leur bienfaisante action. Ainsi la puissance apostolique sert de fondement à la religion, et le Siége de Pierre est le centre immuable de l'unité catholique.

Dans les conciles généraux, les Pontifes romains conservent cette primauté et ces priviléges qui leur

viennent de l'institution divine. La convocation de ces assemblées générales ne se fait jamais sans leur concours. Ils les président par leurs légats, ils les dirigent par leurs enseignements, et sont les principaux mobiles de leurs délibérations et de leurs décisions.

Mais quelle que soit l'étendue de cette puissance apostolique, de cette primauté divine, et hors du concile et dans le concile, elle ne forme pas une monarchie pure, indivisible, absolue; et le Pape ne possède pas seul la souveraineté spirituelle. Les évêques, ses frères, participent à cette souveraineté, tout en restant subordonnés au chef de l'épiscopat.

Certes, s'il y a quelque chose de clair, de certain dans l'histoire de ces neuf siècles que nous venons d'étudier, c'est que le Pape avec les évêques est plus grand, plus respecté, plus obéi que lorsqu'il est seul.

Dans toutes les grandes crises traversées par l'Église depuis la paix de Constantin jusqu'au dixième siècle, où a-t-on cherché, où a-t-on trouvé le souverain remède, la plus grande autorité, sinon dans la réunion solennelle du Pape avec les évêques, c'est-à-dire dans le concile général? Les Papes et les empereurs, les évêques et les magistrats, le clergé et les fidèles, les catholiques et les hérétiques, avant leur condamnation, sont unanimes dans l'appel aux conciles généraux, dans un sentiment de profond respect pour leur autorité sacrée

et de confiance dans leurs arrêts suprêmes. Que de controverses dogmatiques, que d'importantes affaires qui n'ont pu être terminées que par leurs décisions!

Mais quand ces décisions sont portées, quand elles sont connues, plus de tolérance pour les opposants, plus d'hésitation dans les esprits sincères. Il faut se soumettre à l'Église ou cesser de lui appartenir.

Arrêtons encore un instant notre attention sur ce grand spectacle du concile général.

Le vrai concile, le concile légitime, c'est-à-dire les évêques représentant l'Église universelle, convoqués et présidés par leur chef, le Pontife romain, le concile ne tient son autorité que du Seigneur Jésus-Christ. Il exerce la plénitude des pouvoirs spirituels, règle souverainement la foi, les mœurs, la discipline, juge sans appel les personnes comme les doctrines. Dans ses délibérations le concile ne connaît de règle absolue que l'Écriture, la tradition, les décisions de l'Église. Il soumet à un nouvel examen, à un examen sérieux, libre, juridique, les enseignements et les décrets émanés des Papes seuls. Ces enseignements et ces décrets sont acceptés ou rejetés par le concile, selon qu'ils lui paraissent conformes ou contraires à l'Écriture, à la tradition, aux décisions antérieures de l'Église.

Nous reconnaissons avec bonheur, nous proclamons avec joie que, dans cette longue suite de neuf siècles, l'adhésion des conciles aux décrétales des Souverains Pontifes a été le fait ordinaire; et la Provi-

dence semble n'avoir permis deux exceptions que pour donner à la faiblesse humaine un salutaire avertissement, et mettre dans son plein jour l'essence intime de la constitution de l'Église.

Malgré des divisions momentanées et passagères, l'accord du Pape et des évêques, le consentement commun des premiers pasteurs restent toujours la grande règle de la foi catholique, le sceau de la souveraineté spirituelle.

Mais comment s'établit cet accord? L'histoire des conciles nous l'a appris. Cet accord se forme par une action réciproque du Pape sur les évêques et des évêques sur le Pape. Ainsi, pour ne citer que ces deux exemples, à Éphèse et à Chalcédoine ce sont les Papes qui instruisent l'Église, et les évêques se bornent à reconnaître et à accepter, après un examen juridique, les enseignements pontificaux. Dans le cinquième concile, au contraire, les évêques ramènent le Pape à leur sentiment, et le Pontife s'honore en retirant son premier jugement. Le sixième concile nous présente un fait plus grave encore. Les évêques, présidés par les légats apostoliques, condamnent les écrits et la mémoire d'un Pape; et cet accord du Pape et des évêques pour flétrir l'infidélité passagère d'un souverain pontife justifie l'indéfectibilité du Siége Apostolique, dans lequel une main divine a placé le fondement de l'Église.

Cette réciprocité d'action de la papauté sur l'épiscopat, de l'épiscopat sur la papauté, est la loi même de la vie de l'Église, parce qu'elle est l'effet de la sa-

gesse divine, qui dispose tout avec *poids, nombre et mesure* [1].

S'il en est ainsi, répétons-le encore, l'attribution de la souveraineté pure, indivisible, absolue, soit à la papauté prise isolément, soit à l'épiscopat pris isolément, est impossible, puisqu'elle est contraire aux faits et contraire au droit. Mais quand l'accord et le consentement du Pape et des évêques se sont produits et manifestés, soit dans le concile, soit hors du concile, comme nous le verrons plus tard [2], alors l'autorité dernière et définitive, la souveraineté et l'infaillibilité absolues ont parlé; et les décisions émanées de cette puissance divine restent à jamais immuables et irréfragables.

Toute cette autorité des conciles généraux, tous ces droits des évêques ont été formellement reconnus par les plus grands et les plus saints Papes.

Il n'est pas nécessaire de rappeler ici les paroles solennelles déjà citées des Célestin, des Léon, des Gélase, des Adrien. L'origine et l'autorité divines des conciles généraux; l'extension de leur juridiction sur les actes, et, dans certains cas, sur la personne même des Souverains Pontifes; l'immutabilité absolue des décisions conciliaires en matière de foi; tous ces droits se trouvent expressément consacrés par les enseignements de ces Papes.

Saint Grégoire le Grand, en mettant, comme nous l'avons vu, le cinquième concile en quelque sorte

[1] *Sap.*, XI, 21.

[2] Voir liv. III, ch. XIV.

au rang des Évangiles eux-mêmes, n'a-t-il pas déclaré, par cette confession, qu'il vénérait tous les enseignements de cette assemblée? Et cependant c'est ce cinquième concile qui a posé, avec netteté et force, la loi de la délibération commune entre le Pape et les évêques, et le droit d'examen conciliaire des lettres pontificales.

II. Certitude de la doctrine exposée.

L'école respectable qui croit devoir soutenir la monarchie absolue et indivisible du Pontife romain, ne parviendra pas, nous osons le dire, à écarter les faits et les témoignages que nous avons accumulés dans ce livre. Nous ne croyons pas non plus qu'elle puisse démontrer l'illégitimité des conséquences que nous tirons de ces faits et de ces témoignages. Comment nier l'examen conciliaire, l'examen juridique des lettres et des constitutions des Célestin, des Léon, des Vigile, des Agathon, des Honorius, des Adrien, des Nicolas? Comment nier les jugements prononcés contre Vigile et contre Honorius?

Ces actes, sans doute, ne sont pas la preuve d'une supériorité absolue et illimitée du concile sur le Pape; supériorité que nous repoussons comme contraire à la véritable institution évangélique. Mais, s'ils ne peuvent établir cette souveraineté absolue et illimitée du concile, comment, en leur présence, sauver le système de la monarchie pure, indivisible, absolue du Pontife romain?

Dira-t-on que les droits exercés par les conciles généraux sur la doctrine et les personnes des Papes n'ont été que des concessions des Papes eux-mêmes?

Mais où est la preuve et la trace de ces prétendues concessions? L'autorité immédiatement divine que les conciles généraux s'attribuent, les titres qu'ils prennent, l'obéissance qu'ils imposent; tous leurs actes, toutes leurs paroles repoussent également l'hypothèse incroyable de ces concessions chimériques. Sans doute, les Papes ont consenti à l'examen juridique de leurs lettres dogmatiques. Mais pouvaient-ils refuser ce consentement? Et quand le cinquième et le sixième concile ont rejeté la constitution du pape Vigile et condamné les lettres dogmatiques d'Honorius, agissaient-ils en vertu d'une délégation pontificale?

Mais on insiste en disant que les anciens Papes, pénétrés de l'humilité et de la charité chrétiennes, n'ont pas voulu user de toute l'étendue de leur puissance, et que leur modération a donné lieu aux droits exercés par les conciles. Nous répondons sans hésiter qu'une pareille modération, qui allait à fausser la notion de la souveraineté spirituelle et à créer aux conciles des droits excessifs et dangereux, aurait été une vraie trahison des intérêts de l'Église, et que cette trahison est indigne des grands Papes auxquels on l'attribue. Ces Papes, qui auraient pratiqué cette abnégation coupable, se sont montrés au contraire, et à bien juste titre, saintement jaloux de leur divine autorité. Il suffit de rappeler les noms de saint Célestin, de saint Léon, de saint Grégoire, de saint Nicolas.

Un dernier refuge reste aux partisans du système

de la monarchie absolue des Pontifes romains, c'est de dire que les Papes, dans ces âges reculés, ne connaissaient pas toute l'étendue de leur puissance, et qu'il était réservé au temps de la développer.

Oui, il y a un développement régulier des dogmes et des institutions chrétiennes; la papauté, comme toutes les choses grandes et divines, a eu ses accroissements nécessaires. Mais, dans l'Église de Jésus-Christ, le développement ne doit jamais être un changement. Le développement se fait toujours du même au même. Or, si pendant neuf siècles la monarchie pontificale a été efficacement tempérée par l'aristocratie épiscopale, si la souveraineté a été complexe et composée de deux éléments essentiels, la papauté et l'épiscopat, sans détriment de la primauté pontificale; la monarchie ecclésiastique ne pourrait devenir pure et absolue, la souveraineté spirituelle ne pourrait être ramenée à un seul élément, sans que l'institution changeât de nature, sans que l'institution primordiale périt et fût remplacée par une institution essentiellement différente.

Dans cette révolution radicale, le caractère d'immutabilité et de divinité de la constitution de l'Église disparaîtrait sans retour, et, avec la divinité de l'Église, celle du christianisme périrait elle-même. La conscience catholique repousse avec horreur ces odieuses conséquences.

Le moment n'est pas arrivé d'exposer avec précision les rapports de la papauté avec l'épiscopat,

leurs droits réciproques, et de mettre dans son jour complet la grande théorie de la souveraineté spirituelle. Il serait aussi prématuré de chercher à éclaircir plusieurs difficultés qui peuvent naître ici. Nous n'avons encore parcouru que la moitié de l'histoire des conciles généraux. Notre devoir est de compléter cette étude. Mais le siége de ces saintes assemblées va changer. De l'Orient, il va être transporté en Occident. Nous prions le lecteur de nous suivre sur ce nouveau théâtre.

Nous y trouverons des enseignements non moins importants, non moins décisifs que ceux que nous avons déjà recueillis.

LIVRE TROISIÈME.

SUITE DES RAPPORTS DE L'ÉPISCOPAT AVEC LA PAPAUTÉ

CHAPITRE PREMIER.

LES QUATRE CONCILES GÉNÉRAUX DE LATRAN.

SOMMAIRE. — I. Suspension et reprise des conciles généraux. — II. Rareté des documents sur les conciles de Latran. — III. Objets de ces quatre conciles. — IV. Rapports du Siége apostolique avec ces quatre conciles. — V. Bulle d'Alexandre III. — VI. Le canon *Si Papa* du décret de Gratien. — VII. Doctrine d'Innocent III. — VIII. Conclusion.

I. Suspensi et reprise des concile généraux.

Après le huitième concile, ces assemblées générales furent interrompues pendant deux cent cinquante-quatre ans. Ce ne fut pas l'époque la plus heureuse ni la plus glorieuse de l'histoire de l'Église. Il n'entre pas dans notre plan de raconter les événements de cet âge barbare. Nous y trouverions sans doute les marques de l'assistance divine promise à l'Église, mais il faudrait aussi reconnaître les signes d'une grande décadence. La querelle à jamais célèbre des investitures fut le signal d'une renaissance religieuse qui devait amener celle des conciles généraux.

Cette lutte d'un demi-siècle pour la liberté de

l'Église et du monde, cette lutte où Grégoire VII et ses successeurs déployèrent tant d'élévation d'esprit et de force de caractère, amena enfin le triomphe de la justice. En 1122, le traité de Worms rétablit la paix entre l'Église et l'Empire; et ce fut dans ces circonstances solennelles que les négociateurs du traité, avec l'assentiment de l'Empereur, résolurent d'envoyer une députation au pape Calixte II, pour lui demander la convocation d'un concile général qui pût confirmer la paix, abolir les restes du schisme et restaurer la discipline [1].

Ce concile fut le premier de Latran, célébré en 1123. Seize ans après, en 1139, Innocent II tint le second, qui fut suivi du troisième en 1179, sous le pontificat d'Alexandre III. Enfin, au bout de trente-six ans, en 1215, Innocent III convoqua et présida le quatrième. Ainsi, en moins d'un siècle, nous voyons quatre conciles généraux; admirable témoignage de l'activité qui régnait alors dans l'Église, comme de la haute intelligence et de la grandeur d'âme des pontifes qui la gouvernaient.

II. Rareté des documents.

Cependant une douloureuse impression se fait sentir, quand on cherche les actes de ces saintes assemblées dans la volumineuse collection de Labbe. On n'y retrouve plus ces vastes procès-verbaux qui remplissent entièrement des volumes in-folio, ou qui en occupent la plus grande partie; ces procès-verbaux si fidèles, si vivants, et qui nous rendent

[1] LABBE, *Conc.*, t. X, p. 893.

d'une manière saisissante la physionomie des grands conciles orientaux [1]. Les conciles de Latran prennent à peine quelques pages des dixième et onzième volumes de Labbe. Nous n'y trouvons guère que les canons et les décrets qu'ils ont portés, avec la bulle d'indiction du troisième, par Alexandre III; quelques lettres et deux discours d'Innocent III à l'occasion du quatrième [2]. Cette disette de documents accuse sans doute ou l'inhabileté ou l'incurie de cet âge, mais ne prouve rien contre ces saintes assemblées, qui ont été dirigées par le même esprit de vérité, de justice, de charité, qui avait présidé aux grands conciles tenus en Orient.

III. Objets de ces conciles.

Les conciles de Latran furent convoqués pour des motifs analogues à ceux qui avaient amené la réunion des premières assemblées générales : de grandes divisions à pacifier, des erreurs à condamner, de sages réformes à introduire. Déjà nous avons fait connaître le but principal du premier concile de Latran [3]. Le second se proposa d'éteindre le schisme de Pierre de Léon, condamna les doctrines funestes que Pierre de Brueis et Arnaud de Brescia répandaient

[1] Le concile d'Éphèse occupe tout le troisième volume de la collection de Labbe; celui de Chalcédoine les deux tiers du quatrième; le second de Constantinople la moitié du cinquième; le troisième presque tout le sixième; le second de Nicée presque tout le septième; enfin le quatrième de Constantinople la grande moitié du huitième.

[2] Les pièces relatives aux conciles de Latran que Mansi ajoute à la collection de Labbe ne sont pas très-importantes.

[3] LABBE, *Conc.*, t. X, p. 894 ad p. 907.

partout, et s'efforça de rétablir la discipline ébranlée par les passions de ces temps agités [1].

Dans le troisième, Alexandre III chercha des remèdes efficaces contre les tentatives et les schismes des antipapes, qui désolaient ces âges; prit de nouvelles mesures contre les progrès de l'hérésie, et s'appliqua à renouveler la discipline, qui tombait de plus en plus [2].

Le quatrième est le plus célèbre, par l'importance de ses décrets sur le dogme de la Trinité, les rapports de Dieu avec le monde, le divin sacrement de l'Eucharistie. Ses canons disciplinaires eurent aussi une portée considérable [3].

Ces quatre conciles s'occupèrent tous de la Terre sainte, et firent les plus grands efforts pour entretenir ou pour réveiller le zèle des croisades.

Comme nous n'écrivons pas l'histoire générale des conciles, ces courtes indications nous paraissent suffisantes pour introduire la seule question qui nous occupe : quels furent les rapports de l'épiscopat et du Saint-Siége dans les quatre conciles de Latran?

IV. Rapports avec le Saint-Siége.

Les conciles de Latran, comme plus tard ceux de Lyon et de Vienne, furent tenus sous la présidence personnelle des Papes, sous leur influence immédiate, et la plupart des décrets furent portés en leurs noms. Ils y développèrent toute leur divine et néces-

[1] LABBE, *Conc.*, t. X, p. 1002 ad p. 1014.

[2] LABBE, *Conc.*, t. X, p. 1506 ad p. 1535.

[3] LABBE, *Conc.*, t. XI, pars 1ª, p. 119 ad p. 240.

saire autorité; mais cette autorité s'y montra-t-elle avec le caractère de la monarchie pure et absolue? La réponse ne peut être douteuse pour celui qui croit à la divinité et par conséquent à l'immutabilité de la constitution de l'Église. Si pendant neuf siècles le gouvernement de l'Église a été une monarchie tempérée efficacement d'aristocratie, comme nous l'avons établi, ce gouvernement n'a pu se transformer en une monarchie pure et absolue. Nous devons l'affirmer *a priori;* et, nonobstant la pénurie des documents, des faits certains viennent justifier une logique sûre, et nous pouvons démontrer que le caractère auguste de la constitution de l'Église s'est maintenu inviolable au milieu des agitations violentes de ces siècles confus.

Les évêques, dans les conciles de Latran, furent-ils de vrais juges de la doctrine, de vrais législateurs, sous l'autorité du Pontife romain qui les convoquait et les présidait? Oui, dans ces conciles, comme dans les huit premiers, les évêques participèrent véritablement à la souveraineté spirituelle. La preuve irrécusable de cette participation se trouve dans la mention expresse que les actes de ces conciles font de l'*approbation* demandée aux évêques et donnée par eux aux décrets proposés : *Sacro approbante concilio.* Cette formule se présente souvent dans les rares documents que nous possédons; et on doit la considérer comme une transformation de cette autre formule usitée dans les huit premiers conciles, et qui attestait d'une manière si énergi-

que la co-souveraineté des évêques, sans détriment de leur subordination : *Definiens subscripsi.*

Ainsi, au second concile de Latran, lorsque le pape Innocent II crut devoir enlever de ses propres mains aux prélats ordonnés par Pierre de Léon les insignes de leur dignité usurpée, il eut soin de demander et d'obtenir l'assentiment des Pères[1].

Dans le troisième, Alexandre III déclare, à la tête du décret sur l'élection des Papes, que cette constitution est faite « d'après l'avis de ses frères et avec l'approbation du concile[2] .»

Dans le quatrième, lorsque Innocent III prononce la condamnation solennelle des erreurs dogmatiques de l'abbé Joachim, il déclare aussi que cette condamnation est portée « avec l'approbation du concile[3]. » La même formule se retrouve dans d'autres décrets du même concile[4]. »

Ces exemples suffisent sans doute pour établir la juridiction souveraine exercée par les conciles de Latran, en union avec les Papes et avec subordination à leur primauté. Si les évêques n'avaient eu, dans ces assemblées, qu'à faire acte de simple obéissance, pourquoi la mention si fréquente de leur *approbation?* Est-ce que celui qui a le droit d'ap-

[1] *Conc. Later. II,* p. 1011.

[2] De concilio fratrum nostrorum et sacri approbatione concilii. *Conc. Later. III,* p. 1508.

[3] Sacro et universali concilio approbante. LABBE, *Conc.*, t. XI, pars 1ª; *Conc. Later. IV,* p. 144.

[4] Voir en particulier les pages 153, 157, 161.

prouver ne conserve pas le droit de désapprouver au besoin? Est-ce que l'exercice de ce droit, dans une assemblée délibérante, n'est pas un acte de libre contrôle? Répétons donc que les Pères des conciles de Latran ont exercé les mêmes droits que leurs prédécesseurs dans les huit premiers.

S'il pouvait rester le moindre doute sur cette participation des évêques à la souveraineté spirituelle, il serait levé par la bulle d'indiction du troisième concile de Latran.

V. Bulle d'Alexandre III.

Dans ce document célèbre, Alexandre III constate d'abord que les germes des vices se multiplient dans le champ de l'Église, que la zizanie s'accroît et menace d'étouffer le bon grain. De cette invasion du mal, il conclut la nécessité de réveiller le zèle des cultivateurs du sol sacré. Ce soin appartient à tous les évêques, mais particulièrement au Pontife romain, qui, en sa qualité de chef de l'Église, a reçu, dans la personne de Pierre, l'ordre exprès et spécial *de paître les brebis du Seigneur et de confirmer ses frères.* « C'est pourquoi, ajoute-t-il, nous qui avons été appelé, malgré l'insuffisance de nos mérites, au gouvernement de l'Église universelle, ayant reconnu qu'il y a dans l'Église de nombreuses réformes à opérer, des lois utiles à promulguer, nous avons appelé des diverses parties du monde les personnes ecclésiastiques, afin qu'en leur présence et par leur conseil les règlements salutaires soient établis, et que le bien, selon la coutume des anciens Pères, soit opéré et confirmé par le grand nombre. En effet,

si ce bien à réaliser était une œuvre particulière, il n'aurait pas facilement une force entière. Nous vous invitons à vous rendre à notre appel..... afin que nous puissions en commun corriger les abus et établir ce qui sera agréable à Dieu... [1] »

Ces paroles mémorables respirent l'esprit de la pure antiquité. Après avoir formellement reconnu le droit des évêques de participer au gouvernement général de l'Église, et tout en rappelant les priviléges divins du Siége suprême, le grand Pape proclame hautement que l'œuvre de la réforme néces-

[1] Quoniam in agro Domini, qui est Ecclesia, tanquam spinæ et tribuli nascuntur quotidie.... necesse est diligentiam adesse cultorum.... Id autem licet universis Ecclesiarum rectoribus incumbat, multo tamen fortius imminet Romanæ urbis Antistiti, qui a Domino Jesu Christo, ut caput esset Ecclesiæ, in beato Petro accepit, et de pascendis dominicis ovibus, et fratribus confirmandis, expressum et speciale noscitur habuisse mandatum. Inde siquidem est, quod nos licet insufficientes meritis ad providentiam Apostolicæ Sedis et ministerium universalis Ecclesiæ a Deo, ut ipsi placuit, disponente vocati; quia in Ecclesia Dei correctione videmus quamplurima indigere, tam ad emendanda, quæ digna emendatione videntur, quam ad promulganda, quæ saluti fidelium visa fuerint expedire : de diversis partibus personas ecclesiasticas decrevimus evocandas, quarum præsentia et consilio quæ fuerint salubria, statuantur; et quod bonum, secundum consuetudinem antiquorum Patrum, provideatur, et firmetur a multis. Quod si particulariter fieret, non facile posset plenum robur habere. Quocirca per apostolica vobis scripta mandamus, qualiter huic nostræ dispositioni plenis desideriis cooperari curetis, et prima dominica advenientis Quadragesimæ, ad urbem Romam, ducente Domino, veniatis; et cooperante sancti Spiritus gratia, tum in corrigendis enormitatibus, tum in statuendis quæ Deo grata fuerint, communi studio quod fuerit agendum agatur, et in uno humero sublevemus arcam Domini, atque uno ore honorificemus Deum et Patrem Domini nostri Jesu Christi. *Conc. Later. III,* p. 1506.

saire n'aura toute son efficacité qu'autant qu'elle sera faite par un conseil commun entre le Pape et les évêques.

Il n'est pas facile de retrouver dans ce langage le monarque absolu. Et comment Alexandre III aurait-il pu être ce monarque, lorsque quelques années seulement avant son pontificat venait de paraître, avec l'approbation universelle ; le décret de Gratien ?

Ce décret, qui devint bientôt le code ecclésiastique, avait été publié vers 1158, sous le règne d'Adrien IV, prédécesseur d'Alexandre. Ce code renferme une loi célèbre qui ordonne d'obéir au Pape, mais qui permet de le juger dans le cas *où il erre dans la foi*. Voici le texte de ce canon :

VI. Le canon *Si Papa.*

« Si le Pape néglige son salut et celui de ses frères; si, inutile à l'Église et nonchalant dans l'accomplissement de ses devoirs, il garde encore un silence criminel sur la vérité (silence plus préjudiciable à lui et aux autres que tout le reste), et quoiqu'il soit suivi de peuples innombrables qui, comme lui, seront livrés au prince des ténèbres pour être sévèrement punis pendant l'éternité; cependant qu'aucun mortel ne soit assez téméraire pour le reprendre de ses fautes, car c'est à lui qu'appartient le droit de juger tout le monde sans que personne puisse le juger, à moins qu'il ne soit convaincu d'errer dans la foi [1]. »

[1] Si Papa suæ et fraternæ salutis negligens deprehenditur, inutilis et remissus in operibus suis, et insuper a bono taciturnus, quod magis officit sibi, et omnibus, nihilominus, innumerabiles

Un souverain qui, en vertu d'une loi, peut être jugé et condamné dans certains cas, n'est certainement pas un monarque absolu. Nous disons *un souverain*, puisque le canon *Si Papa* ne distingue pas entre l'homme et le Pontife, ni entre l'enseignement privé et l'enseignement plus ou moins solennel du Pape. La supposition que le Pape peut tomber dans l'hérésie n'était pas chose inouïe dans ce siècle. Au concile tenu à Rome en 1112 contre les investitures, on avait vu le pape Pascal II faire en présence des Pères une profession de foi très-explicite pour se disculper de l'accusation ou du soupçon d'hérésie qu'il croyait avoir encouru, à cause des concessions dangereuses qu'il avait faites à l'empereur Henri V[1].

VII. Doctrine d'Innocent III.

Conforme aux précédents de l'histoire ecclésiastique, la doctrine du décret de Gratien a été très-expressément professée par le Pape qui convoqua et présida le quatrième concile de Latran, Innocent III. Ce grand homme était bien loin de s'attribuer, même dans ses actes pontificaux, et d'attribuer aux autres Papes cette inviolabilité qu'exige impérieusement le système de la monarchie pure et absolue. Dans une lettre à Philippe

populos catervatim secum ducit primo mancipio gehennæ, cum ipso plagis multis in æternum vapulaturos, hujus culpas istic redarguere presumit mortalium nullus : quia cunctos ipse judicaturus, a nemine est judicandus, nisi deprehendatur a fide devius. *Decr.* pars 1ª; *Dist.* XL, cap. VI. Voir aussi *Dist.* XIX, cap. VII, où Gratien expose sa doctrine sur les limites de l'obéissance due aux décrets des Papes.

[1] LABBE, *Conc.*, t. X, p. 767.

Auguste qui lui avait demandé la dissolution de son mariage, il déclare « que s'il osait statuer sur cette affaire sans la délibération d'un concile général, outre l'offense de Dieu et l'infamie qu'il pourrait encourir, il s'exposerait à perdre sa dignité [1]. »

Dans une occasion non moins solennelle, au jour anniversaire de sa consécration, il prononça ces paroles en face des saints autels et de la confession de saint Pierre : « La foi m'est d'autant plus nécessaire, qu'ayant Dieu seul pour juge, le seul crime d'hérésie me soumet au jugement de l'Église [2]. » Dans un autre anniversaire, il confirme cette même doctrine par des paroles plus énergiques encore : « L'Église romaine, dit-il, pourrait renvoyer son Pontife, si ce Pontife venait à tomber dans l'infidélité de l'erreur [3]. »

[1] Si super hoc absque generalis deliberatione concilii determinare aliquid tentaremus, præter divinam offensam et mundanam infamiam, quam ex eo possemus incurrere, forsan ordinis et officii nobis periculum immineret, cum contra præmissam veritatis sententiam nostra non possit auctoritas dispensare. INNOCENTII III *Epistolarum* lib. XV, epist. 106, edit. Baluz., t. II.

[2] In tantum enim fides mihi necessaria est, ut cum de cæteris peccatis solum Deum judicem habeam, propter solum peccatum quod in fide committitur, possem ab Ecclesia judicari. Sermo II *In consecratione Pontificis.*

[3] Propter causam fornicationis Ecclesia Romana posset dimittere Romanum Pontificem. Fornicationem non dico carnalem, sed spiritualem, quia non est carnale sed spirituale conjugium, id est propter infidelitatis errorem : quoniam qui non credit jam judicatus est : et in hoc articulo intelligitur quod legitur in Evangelio quod audistis : Vos estis sal terræ, quod si sal evanuerit in quo salietur? Ego tamen facile non crediderim ut Deus permitteret Romanorum Pontificum contra fidem errare, pro quo spiritualiter oravit in Petro. Sermo III *In consecratione Pontificis.*

Innocent espère, il est vrai, que Dieu ne permettra pas un pareil scandale; mais il n'en affirme pas l'impossibilité absolue.

VIII. Conclusion. Il est donc certain que le droit public du douzième et du treizième siècle, avec les plus grands Papes de cet âge, reconnaissait hautement que le Pontife romain, chef suprême de l'Église, avait besoin du concours de l'Église, était responsable envers elle, et pouvait être jugé, dans certains cas, par le concile général. D'un autre côté nous avons vu que les conciles de Latran avaient joui des mêmes droits que les conciles antérieurs. L'Église était donc à cette époque une monarchie véritablement tempérée, et la souveraineté spirituelle restait composée de ses éléments intégrants : la papauté et l'épiscopat.

CHAPITRE II.

LES DEUX CONCILES GÉNÉRAUX DE LYON.

SOMMAIRE. — I. Autorité délibérative du premier concile général de Lon et doctrine d'Innocent IV. — II. Le second concile général de Lyon et son but principal. — III. Lettre de Grégoire X à l'empereur Michel Paléologue. — IV. Bulle de convocation et définition dogmatique. — V. Profession de foi signée par les Grecs. — VI. Conséquences.

Les conciles généraux de Lyon nous présentent des faits analogues à ceux que nous ont offerts les conciles de Latran.

I. Le premier concile général de Lyon et la doctrine d'Innocent IV.

Personne n'ignore que la déposition de l'empereur Frédéric II fut l'objet principal qu'Innocent IV se proposa dans la convocation du premier concile général de Lyon, en 1245. L'examen de ce fait est en dehors du sujet qui nous occupe. Remarquons cependant que, quoique le Pape déclare dans la sentence de déposition qu'il a délibéré avec ses frères du concile[1], il ne mentionne pas leur approbation, mais il se borne à fulminer la condamnation en présence du concile, *sacro præsente concilio*[2].

Au contraire, dans les décrets disciplinaires qui furent promulgués à Lyon, le Pape, conformément aux usages de l'antiquité ecclésiastique, a soin de relater souvent l'approbation du concile[3].

Ce même pontife, qui exerça une si grande puissance dans le premier concile de Lyon, attribuait-il au Pape le pouvoir absolu, et imposait-il envers lui une obéissance sans limites? Profond jurisconsulte, et appelé par ses contemporains *le père du droit*, Innocent IV en devait perpétuer les sages traditions. C'est ce Pape qui, dans son commentaire sur les *Décrétales* de Grégoire IX, interprétant les paroles du divin Maître : « Tout ce que vous lierez, etc. », déclare nettement « que tout le monde doit obéir

[1] Cum fratribus nostris et sacro concilio deliberatione præhabita diligenti. LABBE, *Conc.*, t. XI, pars 1ª; *Conc. Lugd.* I, p. 645.

[2] *Ibidem*, p. 640.

[3] Præsentis concilii approbatione sancimus.... *Ibidem*, p. 649. —Ex communi concilii approbatione statuimus.... *Ibidem*, p. 651. Voir aussi les pages 653, 654, 655.

au Pape dans les choses spirituelles et qui se rapportent au salut; à moins que ce qu'il défend ne soit contre la foi[1]. » Ailleurs, examinant la conduite qu'on doit tenir lorsque les supérieurs commandent des choses injustes, et posant cette question par rapport au Pape lui-même, il écrit ces paroles, dignes de l'attention des siècles : « Que doit-on faire si le Pape, qui n'a point de supérieur, donne un précepte injuste? On peut dire, répond-il, que, comme nul homme n'a droit de juger des actions du Pape, on est obligé d'obéir à son commandement même injuste, s'il concerne les choses spirituelles ou les personnes ecclésiastiques; à moins qu'il ne renferme une hérésie, car alors l'obéissance serait un péché; ou à moins qu'on n'ait un juste motif de présumer que l'état de l'Église serait troublé par l'exécution de cet ordre injuste, ou qu'il pourrait occasionner dans la suite d'autres maux semblables. Dans tous ces cas, on pécherait en obéissant, puisque chacun doit prendre des mesures non-seulement pour ne point faciliter le mal, mais encore pour le prévenir[2] ».

[1] Si Papa talia faceret sine causa magna, et aliis nota, non debet sustineri tanquam faciens contra generalem statum Ecclesiæ.... Hoc autem dicunt Papam posse per illud privilegium ei divinitus datum : Quodcumque ligaveris super terram, etc., qui sic intelligitur : Quodcumque ligaveris per consuetudines vel præcepta. Ei enim in omnibus obediendum in spiritualibus et in his quæ ad animam spectant, nisi contra fidem vel his specialiter prohibita sint. In lib. I *Decret.*, tit. V, cap. IV.

[2] Quid si Papa injustum præcipiat, qui superiorem non habet, cum quo agi possit? Potest dici quod si de spiritualibus vel eccle-

Le lecteur remarquera sans doute l'accord qui existe entre la doctrine d'Innocent IV et celle d'Innocent III, qui elle-même n'était que l'expression du droit public de cet âge, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Les doctrines de deux grands Papes s'expliquent et se complètent l'une par l'autre. Innocent IV détermine nettement les limites de l'obéissance due au Souverain Pontife. Innocent III désigne le tribunal qui, dans certains cas exceptionnels, peut appliquer aux maux de l'Église le remède extrême, propre à les conjurer.

II. Le second concile général de Lyon.

La grande affaire traitée dans le second concile général de Lyon fut la réunion de l'Église grecque à l'Église catholique.

Moitié par politique, moitié par conviction, l'empereur Michel Paléologue fit les plus grands efforts pour amener cette réunion si désirable. Dès l'année 1262, ce prince envoya une ambassade au pape Urbain IV pour lui demander la paix ecclésiastique et la convocation d'un concile général. La négociation fut reprise sous Clément IV, successeur d'Urbain. En 1267, ce Pape transmit à l'Empereur une profession de foi, dont l'acceptation devait être la con-

siasticis personis aliquid præcipit, etiam injustum illud servandum est, quia nemini licet de ejus factis judicare. (40 Dist. *Si Papa.* q. q. 3. *Cuncta,* et multis aliis C.) Nisi mandatum hæresim contineret, quia tunc esset peccatum, vel nisi ex præcepto injusto vehementer præsumeretur statum Ecclesiæ turbari, vel etiam forte alia mala ventura esse, quia tunc peccat obediendo, cum debeat futura mala præcavere, non juvare. In lib. v *Decret.,* tit. XXXIX, cap. XLIV.

dition essentielle de la réconciliation. Cette profession de foi était très-explicite sur la procession du Saint-Esprit et sur l'autorité du Siége apostolique. Le Pape promettait ensuite la convocation d'un concile général, si on la jugeait nécessaire pour affermir l'union.

Mais l'accomplissement de cette œuvre était réservé à son successeur Grégoire X.

Ce Pontife, aussitôt après son élection, convoqua le concile général, qui devait s'occuper de la réforme des mœurs et des moyens de secourir la Terre sainte, en même temps que de l'union[1].

Durant l'intervalle qui s'écoula entre la convocation du concile et son ouverture, le Pape s'occupa très-activement de l'affaire des Grecs. Dans la lettre qu'il écrivit à l'empereur Michel, rappelant les nobles tentatives de ses deux prédécesseurs immédiats pour procurer l'union des deux Églises, il déclare nettement au prince et à tous les Grecs que l'acceptation de la profession de foi envoyée par Clément IV était toujours la condition essentielle de l'union ecclésiastique.

III. Lettre de Grégoire X à Michel Paléologue.

Le Pape disait que l'Église romaine était toujours prête à rendre raison de sa foi, et à donner aux Grecs toutes les explications nécessaires pour éclaircir leurs doutes, mais qu'elle ne consentirait pas à ce que la foi romaine, appuyée sur tant de témoignages de l'Écriture, des Pères, et confirmée par tant de définitions des Pontifes romains, fût de nouveau mise en ques-

[1] LABBE, *Conc.*, t. XI, pars 1ª; *Conc. Lugd. II*, p. 939.

tion dans un concile et regardée comme douteuse. Le concile ne devait être que l'exécution de ce qui serait convenu avant sa tenue, et la confirmation d'une solide union entre les Grecs et les Latins [1].

[1] Memoratus itaque prædecessor noster Clemens, apocrisiariis et litteris tuis ad ipsius præsentiam super hujusmodi negotio destinatis, benigne receptis; et tam secrete, quam publice, prout eis placuit, plene ac patienter auditis; multisque aliis ejusdem negotii utilitate ac justitia exigente, peractis, quæ ipsius Clementis prædecessoris litteræ per eosdem duos apocrisiarios ad te missæ, ad tuam, ut credimus, notitiam detulerunt : demum ut hujusmodi conjunctionis spiritualis initium ordinate procederet, idem prædecessor Clemens, ad utilem et finalem expeditionem tanti negotii, præmissum ordinem, quem rationibus probaverat, facto etiam approbavit. Et ne ultra contingeret idem negotium per inefficacia verba deduci, manifeste in prædictis litteris suis expressit, quid tibi, tuis clero et populo supradictis, faciendum incumberet, ut reverenter ad ejusdem sacrosanctæ Romanæ Ecclesiæ sinum, tu et ipsi sano freti consilio, redirctis, in eisdem litteris veræ catholicæ fidei processionem, quam eadem Romana Ecclesia firmiter tenet, fideliter docet, constanter prædicat, et publice profitetur, quemque a te, tuis clero et populo supradictis, idem prædecessor noster Clemens expostulans te ac ipsos profiteri, si velletis juxta ejus desiderium redire ad Ecclesiæ unitatem; ea insuper, quæ circa ejusdem Ecclesiæ Romanæ primatum ab ipsis tuis clero et populo acceptari, et recipi voluit, plenius explicando. De ipsa præterea fidei professione dictis tuis apocrisiariis copiam faciens, clementer obtulit eisdem satisfacere, si super ea in aliquo dubitarent : adjecto nihilominus in litteris supradictis, qualiter provida deliberatione conceperat aliquos in lege Dei peritos ad tuam præsentiam destinare, cum quibus tu, iidemque tui clerus et populus, super præmissis conferre possetis : et quod si nihilominus aliquid tuam tuorumque animos concuteret, aut turbaret, propter quod aliquid de contentis in prescriptæ fidei professione, tu vel ipsi vereremini profiteri : aliquos de peritioribus eorumdem tuorum cleri et populi mitteres ad eundem. Quibus se paratum obtulit, sicut eadem Romana Ecclesia parata semper extitit, et existit, omni poscenti, de ea quæ in ipsa est fide ac spe reddere ratio-

Les choses se passèrent comme le Pape l'avait voulu. Les Grecs, après beaucoup d'hésitations et de disputes, consentirent à accepter la profession de foi de Clément IV, et envoyèrent leurs députés au concile.

IV. Bulle de convocation et définition dogmatique.

Il s'était ouvert à Lyon au mois de mai 1274. Dans la bulle de convocation, Grégoire, après avoir énuméré les motifs qui l'avaient porté à réunir cette grande assemblée, ajoutait ces paroles : « Comme il est de l'intérêt commun de remédier aux maux de l'Église, après en avoir délibéré avec nos frères, autant que la nécessité présente le requérait, nous

nem. Quamquam autem hujusmodi suos apocrisiarios, pro eo quod aliqui ex eis qui ad hoc fuerant de longinquis partibus advocati, et ipsemet, morte preventi fuerunt, non potuerit mittere ut concepit, tuam tamen excellentiam per easdem suas litteras monuit, et variis exhortationibus invitavit instanter, ut sic studeres habilitare materiam sic animos tuum tuorumque disponere : quod in eorundem apocrisiariorum, quos ad te, ut prædicitur, mittere sperabat, adventu te ac prædictis tuis clero et populo præscriptam humiliter suscipientibus, et fideliter profitentibus fidei veritatem, facilis foret ad reliqua, divina gratia favente, progressus. Ad quorum prosecutionem et specialiter ad caritatis vinculum inter eosdem Latinos et Græcos solido fœdere confirmandum, si post receptionem et professionem ejusdem fidei, et postquam ad obedientiam ipsius Romanæ Ecclesiæ tu, ac iidem tui clerus et populus, rediissetis, ad locum, de quo eadem Romana expedire videret Ecclesia, generale concilium peteres convocari : satis aperte spem tribuit, quod tuum in hoc desiderium adimpleret. Non ad prædictæ discussionem vel novam diffinitionem fidei, quam tanquam innumeris sacræ paginæ auctoritatibus, numerosis sanctorum Patrum sententiis, et Romanorum Pontificum stabili diffinitione firmatam, nec ipse voluit, nec nos intendimus, sicut nec decet nec foret expediens, in dubium, nova ipsam exponendo examini, revocare. *Conc. Lugd. II*, 945, 946.

avons résolu, suivant la louable coutume de nos saints prédécesseurs et la pratique de l'antiquité, d'assembler dans un temps convenable le concile universel, afin de pourvoir, d'un commun avis, avec la grâce de Dieu, tant aux choses ci-dessus mentionnées qu'à plusieurs autres qui concernent le salut des âmes, et de faire confirmer les décrets par l'approbation du concile [1]. »

Ainsi Grégoire X se proposait de traiter en commun avec les évêques du monde catholique les grandes affaires qui intéressaient l'Église universelle, et de donner à ses décrets le dernier degré de force et d'autorité par l'approbation du concile général.

Les lettres de Michel Paléologue et celles des évêques grecs, leurs professions de foi touchant la double procession du Saint-Esprit et la primauté de l'Église romaine, leurs serments d'obéissance au Saint-Siége, furent lus dans le concile [2].

Après ces lectures et l'abjuration du schisme prononcé de vive voix par un des ambassadeurs de l'Empereur, l'union entre les deux Églises fut enfin consommée. Les Grecs demandèrent et obtinrent la permission de conserver tous leurs usages qui n'étaient pas contraires à la foi.

[1] Ut in eo, tam circa præmissa, quam circa cætera quæ salutem respiciunt animarum, illa, Deo auspice, communi consilio inveniatur provisio, et ejus approbatione concilii roboretur. *Conc. Lugd. II,* p. 940.

[2] *Conc. Lugd. II,* p. 959.

Le Pape publia ensuite un décret par lequel, « avec l'approbation du concile, » il condamnait ceux qui niaient que l'Esprit-Saint procédât éternellement du Père et du Fils comme d'un seul principe [1].

Dans cette définition dogmatique, le lecteur aura sans doute remarqué la mention expresse de l'approbation du concile. Cette clause se retrouve encore dans le décret sur l'élection du Souverain Pontife [2].

En présence de ces faits, on ne peut douter que le second concile général de Lyon n'ait participé, comme les conciles précédents, à tous les droits de la souveraineté spirituelle. Qu'on n'oublie jamais que ceux qui donnent une approbation juridique auraient aussi le droit de désapprouver, s'il y avait lieu. Sans cette condition, l'approbation des conciles aux décrets des Papes pourrait-elle leur procurer un nouveau degré de force et d'autorité? Et cependant nous venons d'entendre Grégoire X déclarer, de la manière la plus solennelle, qu'il veut fortifier ses décrets et mettre le dernier sceau à l'union des deux Églises, par l'approbation du concile général.

Personne, ce nous semble, ne doit s'étonner de voir Urbain IV, Clément IV et Grégoire X chercher à établir un accord préalable avec les Grecs avant

[1] Nos.... sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnes qui negare præsumpserint, æternaliter Spiritum sanctum ex Patre et Filio procedere; sive etiam temerario ausu asserere quod Spiritus sanctus ex Patre et Filio, tanquam ex duobus principiis, et non tanquam ex uno, procedat. *Conc. Lugd. II,* p. 975.

[2] *Conc. Lugd. II,* p. 975.

le concile, et exiger d'eux une profession de foi sur les chefs de doctrine qui divisaient les deux Églises. Ces précautions étaient nécessaires à cause du peu de sincérité que les Grecs mettaient souvent dans leur conduite avec les Latins. Et d'ailleurs ces sages pontifes ne demandaient aux Grecs que de retourner aux doctrines qu'ils avaient professées pendant dix siècles. Sur la primauté romaine et sur la double procession de l'Esprit-Saint, ils leur demandaient de croire ce que leurs propres conciles avaient cru, ce que leurs plus illustres docteurs avaient enseigné. Il s'agissait bien moins de décider de nouvelles questions de foi, que de mettre un terme à une scission déplorable, appuyée uniquement sur des motifs frivoles ou des rivalités coupables.

V. Profession de foi signée par les Grecs.

La conduite de ces Papes envers les Grecs, avant la réunion du concile, ne peut faire naître aucune difficulté sérieuse. On a voulu en trouver dans la profession de foi signée par les Grecs et approuvée par le second concile de Lyon. Elle contient sur l'autorité du Siége Apostolique un passage célèbre, qu'il est de notre devoir de mettre sous les yeux du lecteur : « La sainte Église romaine possède aussi la primauté souveraine et la pleine principauté sur toute l'Église. Elle reconnaît véritablement et humblement avoir reçu de Jésus-Christ même ce privilége, avec la plénitude de la puissance, dans la personne de saint Pierre, le prince et le chef des Apôtres, dont le Pontife romain est le successeur. Étant donc obligée plus que toute autre de défendre

la foi, c'est aussi par son jugement que doivent être définies les questions qui s'élèvent sur les matières de la foi. Tout homme qui se croit lésé peut faire appel à cette autorité, dans les affaires qui appartiennent au for ecclésiastique; et dans toutes les causes qui ressortent des juges ecclésiastiques, on peut avoir recours à son jugement. Toutes les Églises lui sont soumises, et les prélats qui les gouvernent lui doivent l'obéissance et le respect. Et la plénitude de cette puissance consiste en ce que l'Église romaine admet les autres Églises à partager avec elle la sollicitude pastorale. Elle a honoré plusieurs Églises, et particulièrement les patriarcales, de divers priviléges. Mais elle a toujours conservé les droits de sa primauté dans les conciles généraux et partout ailleurs[1]. »

[1] Ipsa quoque sancta Romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet; quem se ab ipso Domino in beato Petro Apostolorum principe sive vertice, cujus Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit. Et sicut præ cæteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si quæ de fide subortæ fuerint quæstiones, suo debent judicio definiri. Ad quam potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare; et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus, ad ipsius potest judicium recurri : et eidem omnes Ecclesiæ sunt subjectæ, ipsarum prælati obedientiam et reverentiam sibi dant. Ad hanc autem sic potestatis plenitudo consistit, quos Ecclesias cæteras ad sollicitudinis partem admittit : quarum multas, et patriarchales præcipue, diversis privilegiis eadem Romana Ecclesia honoravit, sua tamen observata prærogativa, tum in generalibus conciliis, tum in aliquibus aliis semper salva. Suprascripta fidei veritate (prout plene lecta est et fideliter exposita), veram, sanctam, catholicam et orthodoxam fidem cogno-

VI. Co
quenc

Les théologiens de l'école que nous appelons modérée reçoivent avec le plus profond respect la doctrine du second concile de Lyon. Ils s'honorent d'admettre la primauté et la plénitude de la divine autorité conférée par Jésus-Christ aux successeurs de saint Pierre. Chaque Église et chaque évêque sont subordonnés au Pape et lui doivent l'obéissance canonique. Le Pape conserve toute son autorité dans le concile général; et c'est surtout par son jugement que doivent être décidées les questions qui intéressent la foi. Mais enfin il ne les juge pas seul. Toute la question est là.

En effet, tout le débat entre les théologiens de l'école modérée et ceux de l'autre école consiste à savoir si le Pontife romain possède une souveraineté indivisible et absolue; ou si les évêques, quoique

scimus, et acceptamus, et ore ac corde confitemur, quod vere tenet et fideliter docet, et prædicat sancta Romana Ecclesia; inviolabiliter observare eadem professionem, et in ea omni tempore perseverare, nec ullo unquam tempore ab ipsa discedere quoquo modo, aut deviare, vel discordare promittimus. Primatum quoque ejusdem sanctæ Romanæ Ecclesiæ, sicut in præmissa serie continetur, ad ipsius sanctæ Ecclesiæ obedientiam spontaneam venientes confitemur, et recognoscimus, acceptamus et sponte suscipimus. Confitentes vero hæc et approbantes, et acceptantes, et promittentes observare, ut superius dictum est, rogamus magnitudinem vestram, ut Ecclesia nostra dicat sanctum symbolum, prout dicebat hoc ante schisma usque in hodiernum diem, et quod permaneamus in ritibus nostris, quibus utebamur ante schisma, qui scilicet ritus non sunt contra supradictam fidem, nec contra divina præcepta, nec contra Vetus et Novum Testamentum, nec contra doctrinam sanctorum generalium conciliorum, et SS. Patrum receptorum per sancta concilia quæ celebrata sunt a spirituali dominatione Ecclesiæ Romanæ. *Conc. Lugd. II*, 966, 967.

subordonnés au Pape, entrent cependant en partage réel de la puissance législative, et forment avec le Pape la souveraineté spirituelle. Cette question évidemment n'est pas résolue par le symbole de Lyon, ou plutôt elle l'est dans le sens de la tradition ancienne et constante.

Les Grecs avaient-ils oublié leur propre histoire? avaient-ils oublié Éphèse et Chalcédoine? avaient-ils perdu le souvenir des cinquième, sixième, huitième conciles? Qui voudra croire qu'en faisant leur soumission à l'autorité divine du Pontife romain, ils ont accepté à Lyon une autorité indivisible et absolue, inconnue à leurs pères? Ils auraient eu d'autant plus tort, qu'on ne leur imposait pas un nouveau dogme, et que Grégoire X leur demandait uniquement de retourner aux croyances anciennes de leur Église.

Mais quoi! si les Grecs avaient fait profession des doctrines que veulent leur prêter des théologiens extrêmes, ne seraient-ils pas allés plus loin que le concile de Lyon lui-même, qui n'a point abdiqué sa puissance légitime, comme nous croyons l'avoir prouvé?

Du reste, nous trouverons au concile de Florence un décret semblable à celui de Lyon, et toutes les questions que ce dernier peut faire naître s'y représenteront.

Le droit d'appel, proclamé si solennellement à Lyon, ne peut faire un sujet de contestation parmi les catholiques.

CHAPITRE III.

LE CONCILE GÉNÉRAL DE VIENNE.

SOMMAIRE. — I. Lettres de convocation et délibérations du concile général de Vienne. — II. Procès du pape Boniface VIII et liaison de ce procès avec le droit public du moyen âge. — III. Révocation de la bulle *Clericis laïcos*. — IV. Décrétale *Fidei catholicæ* et sa vraie doctrine. — V. Durand, évêque de Mende, et son plan de réforme ecclésiastique.

I. Convocation du concile de Vienne

Dans ses lettres de convocation du concile de Vienne, en 1311, Clément V, après avoir rappelé les droits et l'autorité de l'Église romaine, *mère des fidèles, tête et maîtresse des autres Églises*[1]; après avoir indiqué les objets divers dont le concile devra s'occuper, déclare que, conformément aux exemples des saints Pères, les décisions seront prises dans une délibération commune, et qu'elles seront confirmées par l'approbation du concile[2].

Dans les mêmes lettres, le Pape ordonne aux évêques de dresser des mémoires sur tous les abus qui peuvent régner, afin que le concile les examine et les corrige[3].

[1] Sane Romana Ecclesia, mater alma fidelium, caput est, disponente Domino, Ecclesiarum aliarum omnium et magistra. LABBE, *Conc.*, t. XI, pars 2ª, *Conc. Vien.*, p. 1539.

[2] Concilium...., sicut imitatione digna sanctorum Patrum consuetudo laudabilis, longævæ observationis exemplo nos instruit...., decrevimus congregandam, ut in eo.... communi consilio inveniatur provisio, et ejusdem concilii approbatione roboretur. *Ibidem*, p. 1543.

[3] Mandavimus insuper, ut iidem archiepiscopi et prælati, per

Ces débuts du concile de Vienne sont donc entièrement conformes à ceux des conciles précédents. Dans ces décrets, portés au nom du Pape, nous pouvons constater un soin religieux à mentionner l'approbation du concile, toutes les fois qu'elle est nécessaire. Cette approbation du concile se lit dans la sentence d'abolition de l'ordre des Templiers[1]; dans la condamnation des erreurs de Pierre Jean d'Olive[2]; dans celle des béguards et des béguines[3]; enfin dans un grand nombre de constitutions concernant la réforme et la discipline[4].

II. Procès de Boniface VIII.

Mais le concile de Vienne nous présente un fait d'une portée plus considérable peut-être encore, un fait qui généralement n'a pas été assez remarqué. Nous avons vu, dans les chapitres précédents, que le droit public du moyen âge et les plus grands et les plus savants Papes de cette époque admettaient que le Souverain Pontife, en cas d'hérésie, pouvait être jugé par l'Église ou le concile général. Ces maximes et cette doctrine, qui avaient leurs racines dans l'antiquité ecclésiastique, comme nous l'avons appris dans notre second livre, furent appliquées par le concile de Vienne.

se vel alios viros prudentes, Deum timentes, et habentes præ oculis omnia, quæ correctionis et reformationis limam exposcunt, inquirentes subtiliter, et conscribentes fideliter, eadem ad ipsius concilii notitiam deferent. *Conc. Vien.*, p. 1544.

[1] *Ibidem*, p. 1557.

[2] CLEMENT., lib. I, tit. I, *De summa Trinitate*, cap. I.

[3] CLEMENT., lib. V, tit. III, cap. III.

[4] Voir en particulier CLEMENT., lib. III, tit. XII, XIII, XIV.

Le procès intenté par Philippe le Bel contre la mémoire de Boniface VIII, pour cause d'hérésie, et qui avait été informé devant le pape Clément V, pendant les années 1309 et 1310[1], fut porté devant le concile. Il y eut des débats, et trois cardinaux prirent la défense du Pontife accusé. Le concile déclara que le pape Boniface avait été catholique, et n'avait rien fait qui le rendît coupable d'hérésie[2].

Mais celui qui absout peut condamner. Le concile de Vienne nous fournit donc un nouvel exemple du jugement d'un Pape, et une éclatante confirmation des maximes du droit public au moyen âge et de la doctrine de deux grands Pontifes.

III. Révocation de la bulle *Clericis laïco*

Le concile de Vienne donna aussi son consentement à la révocation de la fameuse bulle *Clericis taïcos*, publiée par Boniface VIII en 1296; et, dans cette circonstance encore, il fit acte de participation à la souveraineté[3].

[1] FLEURY, *Hist. ecclés.*, t. XIX, livre XCI.

[2] Et cum Clemens, ut satisfaceret promissioni factæ regi Franciæ, in sua promotione, scilicet de delenda memoria Bonifacii ex Ecclesia, cum prælatis concilii tractaret; quia rex illum hæreticum fuisse probare intendebat concilium nullo modo assentire voluit; sed contrarium declaravit, scilicet ipsum fuisse catholicum et indubitatum pontificem. *Conc. Vien. Notæ Binii,* p. 1569.

[3] Quoniam ex constitutione Bonifacii papæ VIII, prædecessoris nostri, quæ incipit *Clericis laïcos,* et ex declaratione, seu declarationibus ex illa postmodum subsecutis, nonnulla scandala, magna pericula, et incommoda gravia sunt secuta, et ampliora sequi, nisi celeri remedio succurratur, præsumitur verisimiliter in futurum : nos de consilio fratrum nostrorum constitutionem... penitus revocamus. CLEMENT., lib. IV, tit. XVII, cap. I.

IV. La décrétale *Fidei catholicæ.*

Les faits que nous venons de raconter, qui établissent d'une manière irrécusable la participation du concile de Vienne à la souveraineté, selon la tradition des siècles antérieurs, ces faits, disons-nous, donnent l'explication naturelle d'une clause célèbre de la décrétale *Fidei catholicæ*, dont des théologiens extrêmes ont voulu tirer un argument en faveur de la souveraineté absolue et indivisible du Pontife romain. Cette décrétale, publiée au concile de Vienne et approuvée par lui, renferme cette phrase : « Nous donc, tournant vers le témoignage de l'Écriture et vers le sentiment commun des saints Pères et des docteurs la pénétration de l'examen apostolique (auquel seul il appartient de faire de pareilles déclarations), nous déclarons, avec l'approbation du saint concile, etc.[1]. »

De ces paroles, on a voulu conclure que le pape Clément V et le concile de Vienne avaient enseigné qu'il n'appartient qu'au Saint-Siége de faire des déclarations dogmatiques. Mais s'il en est ainsi, tous les conciles généraux, et le concile de Vienne lui-même, n'ont été que des usurpateurs des droits exclusifs du Saint-Siége. Car tous les conciles généraux ont fait par leur propre autorité des décisions dogmatiques, ou approuvé celles des Papes. Le droit des conciles généraux a été même quelquefois

[1] Nos igitur ad tam præclarum testimonium, ac sanctorum Patrum et doctorum communem sententiam, apostolicæ considerationis (ad quam duntaxat hæc declarare pertinet) aciem convertentes, sacro approbante concilio, declaramus, etc... CLEMENT., lib. I, tit. I, cap. I.

jusqu'à rejeter des décisions émanées des Papes seuls. Dans quel cercle de contradictions ne nous trouverions-nous pas renfermés par l'interprétation que nous discutons! Le concile de Vienne aurait donc condamné tous les conciles antérieurs! de plus, il se serait condamné lui-même, car il aurait reconnu qu'il n'avait pas par lui-même le droit de faire ce qu'il faisait cependant en vertu de l'institution divine! Et que faudrait-il penser des Papes eux-mêmes, qui tous ont cherché à donner à leurs décrets une plus grande force par l'approbation des conciles? Si tous les droits des conciles viennent du Pape, comment leur autorité peut-elle fortifier la sienne? Disons donc que *la pénétration de l'examen apostolique, qui seule doit décider les questions de foi*, n'exclut pas le concours de l'épiscopat, et que des termes aussi indéfinis doivent être interprétés selon la tradition constante des conciles généraux.

V. Durand de Mende.

Nous avons vu que le pape Clément V avait demandé aux évêques qui devaient composer le concile de Vienne des mémoires sur les abus à corriger et les réformes à opérer dans l'Église. Il nous reste le célèbre ouvrage que Durand, évêque de Mende, écrivit à cette occasion, et d'après les ordres exprès du Pape. Si le lecteur veut se faire une idée des désordres qui désolaient alors l'Église, il n'a qu'à lire l'analyse que Fleury, dans le quatre-vingt-onzième livre de son histoire, donne de l'ouvrage de l'évêque de Mende. Les désordres particuliers à l'Église romaine n'y sont pas ménagés. Ce

n'était pas, il est vrai, la première fois que des plaintes et des avertissements sévères s'élevaient contre ces scandales, partis du lieu d'où l'édification seule doit découler. Au premier concile de Lyon, des remontrances respectueuses, mais fermes, avaient été présentées, au nom du royaume d'Angleterre[1], au pape Innocent IV; et dans le siècle précédent, Jean de Sarisbery avait tenu au pape Adrien IV un langage empreint de la même liberté[2].

Mais la formule qui résumait tous ces griefs, et qui était destinée à une si longue et si retentissante célébrité : réformation de l'Église dans son chef et dans ses membres, *reformatio Ecclesiæ in capite et in membris;* cette formule, croyons-nous, se rencontre pour la première fois dans le livre de l'évêque de Mende[3].

Ce grand canoniste voulait donc que le concile général travaillât à réformer l'Église non-seulement dans ses membres, mais aussi dans son chef. Parmi ces réformes nécessaires, le savant évêque demande « que dorénavant l'Église romaine n'établisse plus de loi générale sans convoquer le concile œcuménique, *qui devra être assemblé de dix ans en dix ans*[4]. » Cette nécessité de réunir le concile général dans certaines circonstances, ou d'une manière pério-

[1] LABBE, *Conc.*, t. XI, pars 1ª, p. 663.

[2] FLEURY, *Hist. ecclés.*, livre LXX.

[3] DURANDUS, *Tract. de modo generalis concilii celebrandi*, pars 1ª, tit. I.

[4] *Ibidem*, pars 3ª, tit. XXVII.

dique, repose, d'après Durand, sur ce principe du droit canonique[1] : « Ce qui intéresse tout le monde doit être approuvé par tout le monde[2]. »

L'évêque de Mende est bien loin de porter la moindre atteinte aux priviléges divins du Siége Apostolique. Et cependant il ne veut pas que l'Église romaine *s'arroge tout, dans la crainte qu'elle ne perde tout*[3].

Nous citons ces paroles de Durand, pour montrer que le plus illustre canoniste de cette époque voyait le mal dans toute son étendue, et plaçait le souverain remède, comme la plus grande autorité, dans la réunion et la fréquence des conciles généraux. Honneur à ce grand homme, qui a demandé avec tant de courage et de modération la réforme universelle de l'Église! honneur à ce grand évêque, qui le premier a proposé la périodicité conciliaire comme la plus sage discipline, comme le meilleur mode du gouvernement ecclésiastique! Que de hontes et de douleurs, que de malheurs auraient été épargnés et à l'Église et au monde, si ces sages conseils avaient été écoutés et suivis!

[1] *Distinct.* 65, cap. I, II, III; *Distinct.* 66, cap. I.

[2] *Tract. de modo generalis concilii celebrandi.* pars 2ª, tit. XLI.

[3] Proverbium vulgare est, qui totum vult, totum perdit. Ecclesia Romana sibi vindicat universa... Unde timendum est ne universa perdat. *Ibidem*, pars 2ª, tit. VII.

CHAPITRE IV.

LE CONCILE DE PISE.

SOMMAIRE. — I. Le grand schisme. — II. Importance particulière des conciles de cette époque et de l'époque suivante. — III. Convocation du concile de Pise par les cardinaux. — IV. Autorité du concile de Pise. — V. D'après quels principes les pontifes rivaux furent déposés et Alexandre V élu.

I. Le grand schisme.

Les avertissements et les conseils de l'évêque de Mende, les réformes du concile de Vienne, les vertus de plusieurs des Papes qui régnèrent à Avignon, n'empêchèrent pas les passions humaines de préparer et d'amener enfin une des crises les plus malheureuses et les plus dangereuses que l'Église ait jamais traversées.

Le lecteur ne s'attend pas sans doute à trouver ici une histoire du grand schisme d'Occident, de ses causes honteuses, de ses effets à jamais funestes. Pendant plus de trente ans la papauté, violemment disputée entre des rivaux qui immolaient à un misérable intérêt personnel le bien général de la chrétienté, subit comme une fatale éclipse. Dans ces jours néfastes, ce n'était pas un Pape qui violait son devoir de pasteur suprême; c'était l'institution, la papauté elle-même qui semblait défaillante. La division partait du centre qui doit tout unir; et l'ordre, la paix, l'unité ne purent renaître dans l'Église ro-

maine que par le secours efficace de l'Église universelle. Éclatante manifestation de cette loi profonde qui, dans l'Église comme dans le corps humain, ne permet à aucun membre, quelque noble qu'il soit, de se suffire, et veut au contraire que la vie générale soit entretenue et renouvelée par l'ensemble des forces.

II. Importance des conciles de cette époque.

Dans la malheureuse époque où nous entrons, toutes les questions qui nous ont occupés furent agitées sous l'empire d'une nécessité inévitable, et traitées par les conciles généraux. Pise et Constance, Bâle et Florence, rappellent le souvenir des plus solennels débats touchant les rapports de la papauté et de l'épiscopat. Les décrets émanés de Constance et de Florence sont ce qu'il y a de plus grave et de plus célèbre sur cette matière tant disputée.

Nous commençons ici une étude aussi compliquée que délicate. Puissions-nous y apporter cet amour de la vérité qui la fait trouver et qui donne le courage de la dire, et cette attention sévère seule capable de nous guider dans le dédale où nous nous engageons!

Le clergé français, et l'Université de Paris sous l'impulsion et la direction du pieux et grand Gerson, méritèrent l'éternelle reconnaissance des siècles, par l'initiative qu'ils prirent et les efforts qu'ils firent pour mettre fin aux scandales et aux calamités du schisme. Quand tous les projets et toutes les tentatives à l'effet d'amener les Pontifes ennemis à une cession réclamée impérieusement par le bien de la

société chrétienne eurent échoué, il fut reconnu que le concile général était le seul moyen de vaincre ces obstinations coupables, et de remédier aux divisions qui déshonoraient l'Église. Les cardinaux, dont les funestes passions avaient amené le schisme, se réunirent enfin pour l'abolir. Abandonnant leurs papes respectifs, Grégoire XII et Benoît XIII, ils convoquèrent à Pise un concile général, qui s'ouvrit le 25 mars 1409.

III. Convocation du concile de Pise.

Les cardinaux qui convoquèrent ce concile étaient dans leur droit, puisque le concile était jugé nécessaire par toute l'Église, et qu'il n'y avait pas de Pape universellement reconnu qui pût le réunir. Les deux concurrents n'avaient d'autorité que dans leur obédience respective, et d'ailleurs ils ne voulaient pas le concile général, dont ils redoutaient, et avec raison, la sévérité. Tels furent, en abrégé, les motifs d'après lesquels les cardinaux justifièrent leur conduite et leur entreprise [1].

IV. Son autorité.

Légitime dans sa convocation, le concile de Pise fut général dans sa composition, car il représenta véritablement l'Église universelle. On ne peut douter de cette universalité quand on considère l'inutilité des efforts tentés par Grégoire et par Benoît pour réunir, chacun de leur côté, un concile qui pût être opposé à celui qui se préparait à punir leur obstination et leur félonie. Benoît, à Perpignan, ne put retenir auprès de sa personne que seize ou dix-huit

[1] LABBE, *Conc.*, t. XI, pars 2ª; *Conc. Pis.*, p. 2140, 2146.

évêques, qui même, au lieu de fomenter le schisme, cherchèrent le moyen de le faire cesser. Ces évêques demandèrent à Benoît d'aller lui-même à Pise, ou d'y envoyer des procureurs munis de pouvoirs irrévocables pour renoncer en son nom à la papauté, s'il arrivait que Grégoire cédât, mourût ou fût déposé [1].

Le concile que Grégoire avait convoqué à Udine eut encore une importance plus mince que celui de Perpignan. La plupart des évêques de ces contrées méprisèrent les ordres et les menaces de Grégoire. Il n'y en eut qu'un très-petit nombre qui se rendit à son appel, et on ne put tenir que trois sessions [2]!

L'isolement se faisait donc de plus en plus autour de ces indignes rivaux, et pour tout homme impartial et attentif l'Église était à Pise. Un concile général seul, d'ailleurs, pouvait faire ce que fit le concile de Pise; et Alexandre V, qu'il élut, comme nous le dirons bientôt, a toujours été compté parmi les Papes légitimes.

S'il était encore besoin de corroborer l'autorité du concile de Pise, nous pourrions ajouter en sa faveur une considération qui nous paraît décisive. Les théologiens qui nient l'œcuménicité du concile de Pise et qui soutiennent encore les droits de Grégoire, conviennent cependant qu'un Pape douteux est soumis au concile général. Or Grégoire, récusé

[1] *Conc. Pis.*, 2109.

[2] *Ibidem*, p. 2102 ad 2108.

par la partie la plus considérable de l'Église et par ses propres cardinaux, n'était pas moins Pape douteux que Benoît. Donc il était comme lui soumis au concile. Donc il devait, sous peine de rébellion et de schisme, acquiescer à la sentence de déposition prononcée contre lui.

Quoique Grégoire et Benoît fussent réellement des Papes dont les droits étaient litigieux et l'autorité contestable, il faut cependant remarquer que la sentence de déposition prononcée contre eux par le concile de Pise ne fait aucune mention du doute grave qui s'élevait contre leur légitimité. Le concile s'abstint de discuter les droits respectifs des concurrents. Il était trop sage pour entrer dans une question complexe et qui divisait même les bons esprits[1].

Cette sentence de déposition contre Ange Corario, appelé Grégoire XII, et contre Pierre de Lune, appelé Benoît XIII, fut prononcée dans la quatorzième session, et après les procédures canoniques. Le concile décida que les deux concurrents étaient schismatiques et fauteurs d'un long schisme, hérétiques notoires, coupables d'un parjure énorme, objet de scandale pour toute l'Église, incorrigibles et contumaces. A ces causes, le concile déclara qu'ils s'étaient rendus inhabiles à tout honneur, à toute dignité, surtout à la dignité papale, et que, bien qu'ils fussent déjà déposés *de fait* et bannis de l'Église par l'autorité divine et celle des saints canons, il les

[1] LABBE, *Conc.*, t. XII, *Appendix concilii Constantiensis*, p. 1437.

déposait néanmoins juridiquement, et les retranchait de l'Église, défendant à l'un et à l'autre de se porter pour souverain Pontife, et déclarant que le Saint-Siége était vacant. Il ordonna ensuite à tous les fidèles de se retirer de l'obéissance des deux prétendants[1].

Le concile termina son œuvre réparatrice par l'élection d'Alexandre V. L'immense majorité de l'Église et l'Église romaine ne tardèrent pas à se soumettre à l'élu de Pise.

Le nouveau Pape confirma d'abord tout ce qui s'était fait contre les prétendants depuis l'union des cardinaux. Ensuite, avec l'approbation du concile, *sacro approbante concilio*, il annula toutes les censures portées pendant le schisme par les deux Pontifes rivaux, et ratifia les grâces qu'ils avaient accordées.

Dans la dernière session, le Pape, toujours avec l'approbation du concile, posa quelques bases d'une réformation de l'Église *dans son chef et dans ses membres*, et déclara qu'il était bien résolu à poursuivre cette réforme dans le futur concile qui serait tenu au bout de trois ans, et qui devait être la suite de celui de Pise[2].

[1] Christi nomine invocato, sancta et universalis synodus, universalem Ecclesiam repræsentans, ad quam cognitio et decisio hujus causæ noscitur pertinere..... decernit, definit et declarat..... etc. *Conc. Pis.*, p. 2126 ad 2128.

[2] Cum Dominus noster Papa cum consilio concilii intenderet reformare Ecclesiam in capite et in membris, et jam multa per Dei gratiam sint expedita per ipsum Dominum nostrum Papam, et

Alexandre V voulut encore donner au concile de Pise une approbation plus solennelle. Et quelques mois après la suspension du concile, il promulgua à Bologne une bulle où il déclare que tout ce qui a été fait à Pise « est émané de l'autorité souveraine et unanime de l'Église universelle [1]. »

V. D'après quels principes les Pontifes rivaux furent déposés.

Nous avons remarqué que le concile de Pise s'était abstenu de discuter les titres respectifs de deux prétendants à la papauté, et de prononcer sur leur légitimité. Il les condamna comme schismatiques et fauteurs de schismes, comme parjures et auteurs de scandales capables de ruiner l'Église. De pareils excès équivalant pour le concile à l'hérésie notoire, ces indignes Pontifes furent frappés surtout comme hérétiques.

Dans ces graves circonstances, le concile de Pise prouva au monde que la constitution de l'Église offrait des remèdes à tous les maux qui pouvaient mettre en péril la religion chrétienne.

Mais ici naît une question que nous nous permettrons de poser, sans prétendre la résoudre : Par cette conduite, le concile de Pise a-t-il voulu suivre et autoriser la doctrine renfermée dans la glose célèbre

multa alia.... restent quæ.... de præsenti expediri non possunt : propterea idem Dominus noster, sacro requirente et approbante concilio, dictam reformationem suspendit et continuat usque ad proximum jam indictum concilium, et præsens concilium prorogat et continuat usque ad illum terminum. *Conc. Pis.*, p. 2132 ad p. 2136.

[1] Universalis Ecclesiæ auctoritate et concordia facta. *Conc. Pis.*, p. 2303 ad p. 2311.

du canon *Si Papa?* Cette glose porte « que le Pape peut être accusé si son crime est notoire, s'il scandalise l'Église, s'il est incorrigible, car la contumace est réputée hérésie[1]. » Il nous paraît certain qu'il existe un rapport frappant d'analogie entre cette glose et la sentence prononcée contre les deux prétendants. Rien, à notre connaissance, ne prouve qu'Ange Corario et Pierre de Lune eussent enseigné des hérésies. Et s'ils ont été flétris comme hérétiques, ce fut évidemment parce que leur obstination dans le schisme fut réputée hérésie. Serait-il donc vrai que le concile de Pise, en déposant les deux prétendants, uniquement à cause de leur indignité, aurait consacré le principe émis dans la glose du canon *Si Papa?* Quoi qu'il en soit, cette glose nous donne la doctrine qui avait cours dans les écoles sur ce grave sujet.

[1] A fide devius, quod intelligit Hugo : Cum Papa non vult corrigi. Si enim paratus esset corrigi, non posset accusari.... Sed quare non potest accusari de alio crimine? Ponamus quod notorium sit crimen ejus vel per confessionem, vel per facti evidentiam : quare non accusatur vel de crimine simoniæ vel adulterii : etiam cum admonetur, incorrigibilis est, et scandalizatur Ecclesia per factum ejus? Certe credo quod si notorium est crimen ejus quandocumque, et inde scandalizatur Ecclesia, et incorrigibilis sit, quod inde possit accusari. Nam contumacia dicitur hæresis, ut LXXXI distinct. *Si qui præsbyteri;* et contumax dicitur infidelis, ut XXXVIII distinct. *Nullus.* Hic tamen specialiter fit mentio de hæresi, ideo quia etsi occulta esset hæresis de illa posset accusari ; sed de alio occulto crimine non posset....

Item numquid Papa posset statuere quod non posset accusari de hæresi? Respondeo quod non ; quia ex hoc periclitaretur tota Ecclesia : quod non licet. *Decretum Gratiani,* pars 1ª, dist. XL. *Gloss.* in cap. *Si Papa.*

CHAPITRE V.

LE CONCILE DE CONSTANCE.

Première question.

OECUMÉNICITÉ INDIVISIBLE DE CE CONCILE.

SOMMAIRE. — I. Doutes qu'on élève contre l'œcuménicité du concile de Constance avant la réunion des obédiences séparées. — II. Le concile de Constance œcuménique dès son origine. — III. Le cardinal Pierre d'Ailly. — IV. Explication de la conduite du concile envers les obédiences séparées. — V. Confirmation du concile par Jean XXIII et par Martin V. — VI. Bulle *Inter cunctas*. — VII. Aveu de Muzzarelli. — VIII. Nouvelles objections. — IX. Les sessions quatrième et cinquième ne peuvent former une exception. — X. Nouvel aveu de Muzzarelli.

Ce ne fut pas Alexandre V, mais bien son successeur Jean XXIII, qui convoqua le concile annoncé à Pise.

Par une bulle du 9 décembre 1413, Jean fixa l'ouverture de ce concile à Constance pour le 1er novembre de l'année suivante. Le but du nouveau concile était l'extinction définitive du schisme, la défense de la foi et la réforme de l'Église *dans son chef et dans ses membres* [1].

En nous renfermant dans l'objet spécial de nos recherches, nous avons trois chefs principaux à étudier dans l'histoire de ce concile : son œcuménicité, ses doctrines sur les rapports du concile avec le

[1] LABBE, *Conc.*, t. XII; *Conc. Constantiense*, p. 11.

Pape, et ses actes explicatifs et confirmatifs de ses doctrines.

I. Doutes sur l'œcuménicité du concile de Constance.

Personne ne doute et ne peut douter que le concile de Constance ne soit en partie œcuménique. On ne conteste cette œcuménicité qu'aux sessions qui précédèrent la réunion des obédiences de Grégoire et de Benoît, déposés dans le concile de Pise.

Pour lever ces doutes, inspirés, ce semble, plutôt par des intérêts d'école et de parti que par l'étude attentive et impartiale des faits, il suffit de rappeler à quel petit nombre d'évêques, à quel triste rôle se virent réduits les deux rivaux, Benoît et Grégoire, dans leurs prétendus conciles généraux de Perpignan et d'Udine. Nous avons dit que les évêques réunis à Perpignan rendirent eux-mêmes hommage au concile de Pise. Nous avons dit que Grégoire, faute d'évêques, n'avait pu tenir que trois sessions à Udine. C'est par ces faits ecclésiastiques, c'est par cette attitude des épiscopats dissidents, qu'il faut apprécier l'état réel, les forces réelles des obédiences rivales, et non pas seulement par le nombre des provinces que l'on range sous la bannière des antipapes. Il est permis de penser qu'une habitude déjà malheureusement trop longue, des vues personnelles, des intérêts nationaux et politiques, bien plus que la conviction profonde d'une légitimité tant disputée, retenaient certains princes et certains peuples dans le parti qu'ils avaient adopté dès l'origine du schisme. Heureusement ces provinces séparées ne formaient qu'une faible minorité dans l'Église.

Grégoire XII ne conservait que la Romagne, quelques villes de l'Italie, quelques parties de l'Allemagne. Benoît XIII ne retenait guère sous son obéissance que l'Espagne et l'Écosse[1]. Tout le reste de l'Église, et à sa tête l'Église romaine, mère et maîtresse, avait reconnu et reconnaissait l'autorité du concile de Pise, la légitimité d'Alexandre V et celle de son successeur Jean XXIII. Ceux donc qui aujourd'hui veulent douter du bon droit de Jean XXIII sont obligés de dire que l'immense majorité de l'Église, et l'Église romaine elle-même, étaient tombées dans le schisme, et que la vérité et le droit n'avaient d'asile assuré que les cours de plus en plus désertes de Grégoire ou de Benoît, parjures, scandaleux, frappés des anathèmes du concile de Pise!

Un pareil nombre de dissidents, et dans de pareilles circonstances, pouvait-il rendre douteuses la sainteté et l'autorité de l'Église? Qu'on ne nous oppose pas la conduite du concile de Constance envers les deux obédiences rivales. Rien ne fut plus glorieux que cette conduite, rien ne sera plus facile à expliquer bientôt.

Le Pontife reconnu par l'immense majorité de l'Église et par l'Église romaine avait donc parfaitement le droit de convoquer un concile général. Nous avons dit que cette bulle était adressée à tous les évêques.

II. Œcuménicité dès l'origine.

Convoqué par un Pape reconnu de l'immense majorité de l'Église et de l'Église romaine, convoqué

[1] *Appendix Conc. Constantien.*, p. 1457.

par une bulle qui appelait tous les évêques de la chrétienté, le concile de Constance, dès ses premières sessions, se regarda comme œcuménique, en prit le titre, en exerça les droits. « Ce saint synode de Constance, dit-il dans une de ses premières sessions, formant un concile général, légitimement assemblé dans l'Esprit-Saint et à la gloire du Dieu tout-puissant, pour l'extirpation du schisme, l'union et la réformation de l'Église, dans son chef et dans ses membres, ordonne, dispose, statue, décerne et déclare, dans le but d'obtenir plus facilement, plus sûrement, plus librement et plus abondamment l'union et la réformation de l'Église, les choses suivantes : Premièrement, que le présent synode, légitimement assemblé dans l'Esprit-Saint, formant un concile général et représentant l'Église universelle, tient sa puissance immédiatement de Dieu[1]. » On conviendra qu'une assemblée ne peut s'affirmer d'une manière plus expresse et plus solennelle. Et si les titres augustes qu'elle se donne ne lui appartiennent pas, il faudra dire qu'un concile qui a sauvé l'Église et a fini, de l'aveu de tous, par être véritablement

[1] Hæc sancta synodus Constantiense generale concilium faciens pro extirpatione præsentis schismatis, et unione ac reformatione Ecclesiæ Dei in capite et membris fienda, ad laudem omnipotentis Dei, in Spiritu sancto legitime congregata, ad consequendum facilius, securius, liberius, et uberius unionem et reformationem Ecclesiæ Dei, ordinat, disponit, statuit, decernit, et declarat, ut sequitur. Et primo, quod ipsa synodus in Spiritu sancto congregata legitime, generale concilium faciens, Ecclesiam catholicam militantem repræsentans, potestatem a Deo immediatam habet. *Conc. Constantien.*, p. 19.

général, c'est-à-dire saint et infaillible, a commencé par une usurpation et un mensonge!

L'action de Dieu sur son Église permet-elle une pareille imputation?

Et pour établir qu'un concile, particulier d'abord, peut devenir général ensuite, on aurait tort de recourir à l'exemple du premier concile de Constantinople, qui n'est devenu général que par l'adhésion de l'Église latine et surtout du Saint-Siége. Aucune parité entre ces deux assemblées de Constantinople et de Constance. En effet le concile de Constantinople, composé des seuls évêques orientaux, ne s'arrogea pas dès son début l'autorité d'un concile universel. Loin de là, il écrivit au pape saint Damase et au concile romain une lettre que nous avons rapportée [1], pour demander leur adhésion. Le concile de Constance, au contraire, se proclame œcuménique dès ses premières sessions. Ceux qui lui refusent ce titre à son origine sont obligés, nous le répétons, de l'accuser de mensonge et d'usurpation.

III. Pierre d'Ailly.

Mais, dit-on, et le sage Muzzarelli, dans son livre *De l'autorité du Pontife romain*, ne craint pas de répéter cette objection [2], le concile de Constance a lui-même douté de l'œcuménicité de ses premières sessions, puisque, au sein même du concile, le cardinal Pierre d'Ailly déclara qu'il y avait encore des raisons probables en faveur des deux prétendants déposés à Pise. On conclut que cette probabilité ren-

[1] Voir livre II, cap. III.

[2] *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 372.

dait douteuse l'autorité de Jean et du concile de Constance avant la réunion.

Il est vrai que Pierre d'Ailly présenta un mémoire au concile en faveur de la voie de cession qu'il voulait appliquer à Jean XXIII, comme aux deux antipapes, pour faciliter la réunion des Églises. Mais dans ce mémoire, bien loin d'affaiblir l'autorité du concile de Pise, celle de Jean et du concile de Constance, il les proclame hautement, et se défend énergiquement de mettre sur le même rang le Pape certain et légitime et les antipapes convaincus d'hérésie et condamnés comme hérétiques. « Qu'on ne dise pas, s'écrie l'illustre cardinal, que la proposition de céder met notre saint Père le pape Jean XXIII au niveau des deux antipapes, ni qu'elle détruit le concile de Pise, car la paix, qui doit être le fruit de la cession, entre dans le plan même de ce concile, et comme on en sera redevable à la générosité de notre saint Père, elle ne pourra que l'élever infiniment au-dessus de ses adversaires[1]. »

C'est ainsi que Pierre d'Ailly infirme l'autorité du concile de Constance dans ses premières sessions. S'il reconnaît une certaine probabilité dans les rai-

[1] Consulere omnino domino nostro Joanni papæ XXIII acceptare et offerre viam cessionis ex eo quod ex hac oblatione sequeretur perfecta pax et unio Ecclesiæ, non est æquiparare verum Summum Pontificem *hæreticis* per Ecclesiam condemnatis, nec sacro Pisano concilio stabili et firmo in aliquo præjudicare sed magis intentionem et finem dicti concilii confirmare ipsumque dominum nostrum super prædictos contendentes exaltare, et ipsos deprimere. *Appendix Conc. Constantien.*, p. 1443.

sons que faisaient valoir encore les partisans de Grégoire et de Benoît contre le concile de Pise et le pape Jean XXIII, il ne dit point que ces raisons fussent vraiment bonnes et décisives. Il n'aurait pu le dire sans se mettre en contradiction avec lui-même et avec l'immense majorité de l'Église. Ces raisons n'étaient et ne pouvaient être qu'une excuse pour la bonne foi des hommes vertueux et pieux qui tenaient encore le parti des antipapes.

Ce n'est pas seulement sur l'autorité de Pierre d'Ailly, c'est sur les actes du concile de Constance qu'on veut appuyer l'étrange opinion qui ose présenter ce grand et saint concile comme doutant lui-même de sa propre autorité.

IV. Conduite du concile envers les obédiences séparées.

Et quels sont les actes où on croit voir un pareil aveu ? Ceux peut-être qui honorent le plus ce concile, et où il s'est montré admirablement pénétré de l'esprit évangélique. Pour ramener à l'unité catholique ce qui restait de partisans aux antipapes, deux voies se présentaient, celle qu'on appelait *de la guerre*, et celle de la charité et de la persuasion[1].

La première consistait à réduire les dissidents par les peines ecclésiastiques et par la force des armes ; la seconde ne voulait employer que les moyens de charité et de persuasion. Le concile n'hésita pas dans son choix, et par sa sagesse et sa condescendance il eut la gloire de mettre fin à ce fatal schisme.

Des négociations furent donc ouvertes d'abord avec

[1] *Appendix Conc. Constantien.*, p. 1437, 1438.

Grégoire, ensuite avec les princes d'Espagne qui soutenaient Benoît. Dans ces négociations, le saint concile fit preuve d'un esprit de paix, d'abnégation, qui est un de ses plus beaux titres de gloire et qui peut servir de modèle aux siècles futurs.

Ainsi, lorsque l'obédience de Grégoire XII voulut se réunir au concile, les Pères de Constance consentirent, dans la quatorzième session, à ce que les procureurs de ce Pape fissent une nouvelle convocation et confirmassent d'avance tout ce qui serait fait. Le concile, en affirmant de nouveau sa légitimité et sa souveraine autorité [1], déclara qu'il admettait entièrement les convocations, les autorisations, les approbations et confirmations faites par Grégoire, en tant que cela regardait Grégoire [2]. « Car, ajoutait le concile, les précautions même superflues, prises pour la plus grande sûreté, ne font tort à personne et sont utiles à tout le monde [3]. »

Par ces paroles, le concile prouva d'une manière bien évidente qu'il ne regardait pas les convocations et les approbations de Grégoire comme nécessaires, et qu'il ne les admettait que pour le bien de la paix.

Il en fut de même de l'abdication de Grégoire faite par procureur dans la même session [4].

[1] Sacrosancta generalis synodus Constantiensis in Spiritu sancto legitime congregata, et Ecclesiam catholicam repræsentans. *Conc. Constantien.*, p. 107.

[2] Quantum ad ipsum spectare videtur. *Ibidem.*

[3] Quia abundans ad certitudinem pro bono cautela, nemini nocet, sed omnibus prodest. *Ibidem.*

[4] *Ibidem*, p. 110.

Dans ces actes d'admirable indulgence et de sagesse chrétienne, aucun homme désintéressé n'apercevra la moindre trace d'un doute émis par le concile sur son autorité.

Le même esprit de charitable condescendance préside aux négociations pour la réunion de l'obédience de Benoît. Dans le traité de Narbonne, accepté par le concile; dans les vingt-deuxième, vingt-sixième et trente-cinquième sessions, où se firent successivement les réunions des rois d'Espagne et des Espagnols, le concile consentit à quitter son titre d'œcuménique, et admit les nouvelles convocations faites par les ambassadeurs espagnols. Mais il ne quittait son titre que pour le reprendre aussitôt après, et dans les mêmes sessions[1]. Par cette conduite, il donnait une nouvelle preuve de cette sagesse qui savait ménager les faibles sans porter un préjudice réel à son autorité.

En se réunissant au concile, les évêques des deux obédiences donnèrent une approbation tacite à tout ce qui s'était fait par le concile avant la réunion, puisqu'ils consentirent à continuer sur le même pied les affaires déjà entamées. Ainsi l'œcuménicité des premières sessions, certaine en elle-même, comme nous croyons l'avoir déjà prouvé, se trouve confirmée même en se plaçant au point de vue des adversaires.

Mais ici ils soulèvent de nouvelles difficultés. S'ils

[1] *Conc. Constantien.*, p. 196, 207, 227, 229.

ne peuvent contester l'adhésion générale des évêques aux décrets des sessions tenues avant la réunion comme à ceux des sessions qui la suivirent, ils cherchent à affaiblir l'autorité des premières en invoquant l'absence de Jean XXIII pendant la quatrième et la cinquième, et l'opposition qu'il aurait faite aux décrets émanés d'elles.

On sait que ce Pontife, cherchant à éluder ses promesses solennelles de renoncer à la papauté pour le bien de l'Église, et craignant d'ailleurs les redoutables accusations qui s'élevaient contre ses mœurs et sa conduite, s'était enfui de Constance et réfugié à Schaffhouse.

V. Confirmation du concile par Jean XXIII et par Martin V.

La fuite honteuse de ce Pape pouvait-elle annuler l'autorité du concile? Le Pape lui-même ne le pensait pas, puisque le lendemain de son départ il envoya à l'empereur Sigismond et au concile des députés et des lettres pour annoncer qu'il ne s'était retiré de Constance qu'à cause de sa santé, et qu'il exécuterait tout ce qu'il avait promis au concile [1].

Malgré la procédure dirigée contre lui, malgré sa condamnation et ses malheurs, le pape Jean XXIII ne fit jamais au concile de Constance une opposition officielle et publique. Bien loin de là, il déclara devant les commissaires qui lui avaient été envoyés « qu'il ratifiait toute la procédure faite contre lui..., et qu'il tenait le concile de Constance pour très-saint, infaillible, et qu'il le regardait comme la con-

[1] *Conc. Constantien.*, p. 20, 21.

tinuation de celui de Pise[1]. » En conséquence, il se soumit avec humilité et sincérité à la sentence prononcée contre lui.

L'approbation du successeur de Jean XXIII, de Martin V, élu dans le concile de Constance après la réunion des obédiences dissidentes et reconnu universellement, ne fait pas plus défaut au concile de Constance que celle de Jean XXIII. Nous abordons ici une question d'une grande importance, et dont la solution doit lever tous les doutes, s'il pouvait en rester encore.

Il est d'abord certain que Martin V, lorsqu'il n'était que le cardinal Othon Colonna, après s'être soustrait avec ses collègues à l'obéissance de Grégoire XII, avait signé l'acte d'appel des cardinaux au concile général[2]. Il est certain qu'il prit part à tout ce qui se fit à Pise, et qu'il avait reconnu pour vrais papes Alexandre V et Jean XXIII. Othon Colonna était membre du concile, qui dès son ouverture parlait et agissait avec l'autorité suprême d'un concile général. Il est vrai cependant que Othon Colonna suivit Jean XXIII dans sa fuite, et qu'il fut même un des derniers cardinaux qui lui restèrent fidèles. Mais quand la cause de ce malheureux Pape fut désespé-

[1] Omnimodum processum per idem concilium contra eumdem habitum ratificabat, asserens quod non aliter voluit prædictis articulis respondere, affirmans concilium Constantiense sanctissimum esse, errareque non posse, ac concilii Pisani continuativum. *Conc. Constantien.*, p. 92 ad 98.

[2] *Op.* RAIN., t. XVII, ann. 1408, n° 9.

rée, Othon Colonna l'abandonna, pour se réunir définitivement au concile [1].

Ce retour à Constance fut une véritable adhésion à tout ce qui s'y était fait pendant son absence. Le cardinal souscrivit, en particulier, à la déposition et à la condamnation de Jean XXIII accomplies dans la douzième session, et quand il accepta son élection, effectuée dans la quarante et unième, il renouvela par ce seul fait l'adhésion qu'il avait donnée aux actes et à l'autorité du concile.

Nous pouvons donc conclure de la présence d'Othon Colonna dans un concile qui a toujours pris le titre d'œcuménique et qui a toujours agi avec l'autorité souveraine; nous pouvons conclure de la participation d'Othon Colonna aux actes du concile avant comme après la réunion des obédiences séparées; nous pouvons conclure de l'acceptation de son élection, suite des actes qui la précédèrent, que ce cardinal a tenu le concile de Constance, dès son ouverture, pour un vrai concile général.

Devenu Pape, et Pape universellement reconnu, Martin V a-t-il rétracté son adhésion précédente, ou s'est-il montré fidèle à lui-même? A-t-il infirmé ou reconnu l'autorité générale du concile dans toutes ses sessions?

Nous avons de ce Pape une bulle célèbre, donnée à Constance avec l'approbation du concile, et qui commence par ces mots : *Inter cunctas* [2].

[1] *Histoire de l'Église gallicane*, t. XV, p. 510.
[2] *Conc. Constantien.*, p. 259.

VI. Bulle *Inter cunctas.*

Dans cette bulle, Martin se borne à ordonner purement et simplement l'exécution de ce qui a été décidé par le concile contre Wiclef et Jean Huss, et par ce motif que ces décisions sont celles d'un concile général. Il suffit de lire la bulle pour s'en convaincre : « Le concile général de Constance a banni de l'Église Jean Wiclef, Jean Huss et Jérôme de Prague, comme hérétiques[1]. »

Or ce fut dans les huitième et quinzième sessions, avant la consommation de la réunion, que le concile de Constance condamna Wiclef et Jean Huss. Il est donc certain, par la bulle *Inter cunctas*, que Martin V a tenu le concile de Constance pour véritablement œcuménique dès son ouverture et avant la réunion des obédiences séparées.

Dans la suite de la bulle, il se montre plus explicite encore. Après avoir décerné les peines encourues par les hérétiques, il ajoute diverses interrogations qu'il ordonne de faire à ceux dont la foi est suspecte; et parmi ces interrogations, nous trouvons celle-ci : « Croyez-vous que tout concile général, et spécialement celui de Constance, représente l'Église universelle? Croyez-vous que tous les fidèles soient obligés d'approuver et de croire ce que le saint concile de Constance, représentant l'Église universelle, a approuvé et approuve, touchant la foi et le salut des âmes, et que ce qu'il a condamné et condamne soit

[1] Generalis Constantiensis synodus.... Joannem Wiclef, Joannem Huss et Hieronymum de Praga.... velut hæreticos.... de domo Dei corporaliter ejecit. *Conc. Constantien.*, p. 260.

contraire à la foi et aux bonnes mœurs? Croyez-vous que les condamnations de Wiclef, de Jean Huss et de Jérôme de Prague aient été prononcées canoniquement et justement par ce saint concile[1] ? »

Y a-t-il rien de plus formel, de plus décisif que ces paroles pour l'autorité indivisible du concile de Constance? Le Pape distingue-t-il deux époques dans ce concile, l'une où il n'aurait point été général, l'autre où il le serait devenu, soit par la réunion des obédiences séparées, soit par sa propre présence? Parle-t-il de ce concile comme ne possédant, dans ses premières sessions, qu'une autorité douteuse et contestable? Non, puisque, même à l'égard de ces premières sessions, où avaient été prononcées les condamnations qu'il renouvelle, il met l'autorité du concile de Constance au niveau de celle de tous les autres conciles généraux.

Qu'on remarque bien que l'adhésion exigée par le Pape au concile de Constance ne se rapporte pas seulement aux condamnations prononcées contre

[1] Item, utrum credat, teneat et asserat, quod quodlibet concilium generale, et etiam Constantiense universalem Ecclesiam repræsentet. Item, utrum credat quod illud quod sacrum concilium Constantiense, universalem Ecclesiam repræsentans, approbavit et approbat in favorem fidei et ad salutem animarum, quod hoc est ab universis Christi fidelibus approbandum et tenendum; et quod condemnavit et condemnat, esse fidei et bonis moribus contrarium, hoc ab eisdem esse tenendum pro condemnato, credendum et asserendum. Item utrum credat quod condemnationes J. Wiclef, J. Huss et Hieronymi de Praga, factæ de personis eorum, libris et documentis per sacrum generale concilium Constantiense fuerint rite et juste factæ, et quolibet catholico pro talibus tenendæ et firmiter asserendæ. *Conc. Constantien.*, p. 268.

Wiclef et Jean Huss, mais en général à tout ce qui a été fait en faveur de la foi, des mœurs, du salut des âmes. L'adhésion aux condamnations spéciales contre les hérésies du temps n'est qu'une application du principe général posé par le Souverain Pontife. Ainsi, quoique dans la bulle *Inter cunctas* il ne soit pas fait mention ni de la condamnation de la doctrine de Jean Petit sur le tyrannicide prononcée dans la quinzième session, ni des décrets célèbres des quatrième et cinquième sur l'autorité du concile général, est-il possible, en présence de la généralité des termes dont se sert le Pape, de prétendre qu'il a voulu les excepter? Une pareille interprétation est-elle admissible? Ceux qui la soutiennent doivent se résigner à dire que les décrets contre la doctrine révolutionnaire du tyrannicide, et ceux des quatrième et cinquième sessions qui règlent les rapports des conciles généraux avec les Papes, n'intéressent ni la foi, ni les mœurs, ni le salut des âmes!

VII. Aveu de Muzzarelli.

Aussi Muzzarelli lui-même est-il forcé de reconnaître que l'argument tiré de la bulle *Inter cunctas* en faveur de l'autorité indivisible du concile de Constance *a sa valeur et sa force* [1]. Il est vrai qu'ensuite, par une argumentation subtile, il veut affaiblir cet aveu. Mais il n'y réussit pas, puisqu'il est obligé de dire, pour ne pas faire mentir le Pape, *absque veritatis offensa*, que le concile de Constance, quoique selon lui il ne soit devenu vraiment général que

[1] Habet hoc argumentum suam speciem, verum etiam suum robur. *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 420.

par la réunion des obédiences *séparées et par la présence* d'un Pontife incontesté, *est un par l'autorité, la valeur et la dignité*, et qu'ainsi il est véritablement pour nous concile général dans toutes ses parties[1].

C'est tout ce que nous demandons.

VIII. Nouvelles objections.

Décidés à trouver des réserves dans les approbations données par Martin V au concile de Constance, ses adversaires invoquent encore quelques paroles prononcées par le Pape dans la dernière session, et par lesquelles il déclara « qu'il n'approuvait que ce qui avait été déterminé synodalement et en matière de foi[2]. »

Cette déclaration fut faite, on le sait, à l'occasion d'une demande présentée par les ambassadeurs du roi de Pologne, et qui tendait à faire condamner par tout le concile et dans une session générale un livre écrit par le dominicain Falckenberg contre le roi de Pologne. Ce livre avait été déjà condamné par les commissaires du concile et dans des congrégations particulières. Le Pape, pour ne pas prolonger le concile qui finissait, refusa de faire prononcer cette condamnation en session générale, et ce fut alors

[1] Principalis ad se trahebat inferiorem, et eam in se quasi virtute continebat, ita ut de duobus tempore dissitis fieret unum auctoritate, virtute et dignitate. *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 422.

[2] Sanctissimus dominus noster Papa dixit respondendo ad prædicta, quod omnia et singula determinata conclusa et decreta in materiis fidei per præsens concilium, conciliariter tenere et inviolabiliter observare volebat, et numquam contraire quoquomodo. Ipsaque sic conciliariter facta approbat et ratificat, et non aliter, nec alio modo. *Conc. Constantien.*, p. 258.

OVIEDO - Bibli

qu'il fit la déclaration que nous venons de rapporter.

Mais en vérité que peut-on conclure de ces paroles contre l'autorité générale et indivisible du concile de Constance? Quel théologien a jamais prétendu que tout ce qui s'était dit et fait à Constance, dans les commissions et congrégations particulières, avait l'autorité et la force d'une décision conciliaire? N'est-il pas évident qu'on ne peut attacher ce haut et sacré caractère qu'à ce qui a été publié dans les réunions générales et solennelles du concile? en d'autres termes, à ce qui a été fait *conciliariter?*

Dira-t-on que cette expression, *conciliariter,* exclut les sessions tenues avant la réunion des obédiences séparées? Mais nous venons de prouver que Martin V, et par sa bulle *Inter cunctas* et par toute sa conduite, a toujours attribué le caractère d'œcuménicité à toutes les sessions solennelles du concile. Quant à la restriction aux matières de la foi, elle doit s'entendre de manière à ne pas mettre ce Pontife en opposition avec lui-même; et comme dans la bulle *Inter cunctas* il unit toujours aux matières de la foi celle des mœurs et ce qui se rapporte au salut, il faut reconnaître que son approbation embrasse toutes ces choses, qui sont d'ailleurs inséparables.

IX. Décrets des sessions quatrième et cinquième.

Les objections que nous venons de discuter n'ont d'autre but que d'affaiblir l'autorité des quatrième et cinquième sessions, où furent portés les décrets célèbres touchant les rapports des conciles généraux avec les Papes. Bientôt nous donnerons le texte de ces décrets et nous en chercherons le sens. Déjà leur

autorité se trouve établie par notre démonstration de l'indivisible œcuménicité du concile de Constance. Nous croyons cependant utile d'ajouter encore quelques observations qui s'appliquent spécialement aux quatrième et cinquième sessions.

Nous disons d'abord que ces décrets rentrent évidemment dans le nombre de ceux qui ont été approuvés par le pape Martin V.

En effet ces décrets concernent des matières qui appartiennent, par leur nature, à la foi, puisqu'ils ont pour but d'expliquer le droit divin et le genre de puissance accordé immédiatement par Jésus-Christ tant aux successeurs de saint Pierre qu'aux évêques assemblés dans un concile général. Ils ont été faits *conciliairement*, puisqu'ils ont été dressés dans deux sessions générales et publiques. Si Martin V avait voulu les excepter, il aurait dû avertir de cette exception et l'Église et le monde. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il n'a pas voulu ni pu le faire.

Mais on objecte spécialement contre ces décrets qu'ils ont été portés avec précipitation et sans un mûr examen. Ceux qui présentent cette difficulté oublient que depuis dix ans on agitait dans l'Église la question de l'autorité respective des conciles et des papes, et qu'un nombre considérable d'écrits avait paru sur ces matières. On oublie surtout qu'à Constance même, et avant la quatrième session, toutes les opinions s'étaient produites par des discours et des mémoires, et qu'en particulier Pierre d'Ailly et Gerson pour le concile, le patriarche

d'Antioche pour le Pape, avaient épuisé la question.

Quelques écrivains objectent aussi qu'il y eut des opposants aux décrets des quatrième et cinquième sessions. Quoiqu'on n'ait jamais exigé l'unanimité absolue pour fonder la valeur des décisions conciliaires, nous répondons que cette unanimité cependant a existé à Constance pour tous les décrets solennels. Les opposants, en effet, finirent par se rallier aux doctrines du concile, comme en font foi son histoire et ses actes[1]. Nous pouvons citer pour exemples les cardinaux qui, sans nier les droits du concile à l'égard du Pape, ménagèrent d'abord Jean XXIII, mais l'abandonnèrent ensuite; et le patriarche d'Antioche qui, après avoir présenté au concile un mémoire pour établir la supériorité absolue du Pape sur le concile, se crut ensuite obligé à faire des excuses, et déclara qu'il n'avait pas l'intention de rien décider sur cette question, mais seulement de l'examiner *argutive et non determinative*[2].

Enfin, le mode de votation employé à Constance fournit aussi une objection qu'on fait valoir surtout contre les quatrième et cinquième sessions. Sans s'astreindre aux usages des conciles antérieurs, celui de Constance, pour de graves raisons dont il était seul juge, accorda le suffrage délibératif à tous les membres présents. Mais cette sage concession n'em-

[1] Voir en particulier *Conc. Constantien.*, p. 26 et 98.

[2] Gerson. *Oper.*, t. II, p. 955, 956; *Hist. de l'Église gallicane*, t. XV, p. 470 et suiv.

pècha pas que le consentement des évêques ne donnât seul aux décrets du concile leur légitimité.

Après cette discussion, nous croyons pouvoir affirmer que les objections intéressées d'une école extrême ne parviennent pas à détruire l'œcuménicité indivisible du concile de Constance, depuis son ouverture, dans toutes ses sessions, et en particulier dans les quatrième et cinquième. L'autorité de cette sainte assemblée sort victorieuse de l'épreuve que veut lui imposer une critique partiale; et tout historien attentif sera obligé d'en venir aux aveux arrachés par la force des choses à Muzzarelli.

X. Nouvel aveu de Muzzarelli

Le savant théologien, après avoir accumulé avec une prodigieuse subtilité toutes les objections possibles contre l'œcuménicité indivisible du concile de Constance, s'écrie : « Je suis entré dans toutes ces disputes surabondamment, et non par nécessité. Que les décrets de la cinquième session possèdent, si on le veut, l'autorité des décrets d'un concile général; qu'ils aient été, si cela plaît, confirmés par Martin V, qu'en résulte-t-il[1] ? »

Nous répondons : La nécessité de chercher, avec respect et avec soin, le vrai sens, la vraie portée de ces décrets; et c'est ce que nous allons essayer de faire.

[1] *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 427.

CHAPITRE VI.

SUITE DU CONCILE DE CONSTANCE.

Seconde question.

DOCTRINE DES DÉCRETS DE LA QUATRIÈME ET DE LA CINQUIÈME SESSION.

SOMMAIRE. — I. Décrets de la quatrième et de la cinquième sessions. — II. Éclaircissement de la première difficulté. — III. Ces décrets, en matière de foi, ne contiennent pas des *articles de foi*. — IV. Ils sont une loi *constitutionnelle* réglant l'usage de la puissance ecclésiastique. — V. Première interprétation de cette loi et aveu de Muzzarelli. — VI. Seconde interprétation abandonnée par Muzzarelli. — VII. Autre interprétation susceptible d'un sens hétérodoxe et d'un sens orthodoxe, selon Muzzarelli. — VIII. Explication de l'École de Paris et du clergé français. — IX. Le concile de Constance lui-même interprète sa loi. — X. La vraie nature et la vraie portée de cette loi. — XI. Dernière réponse à Muzzarelli.

I. Décrets des quatrième et cinquième sessions.

On a élevé contre l'authenticité des décrets de la quatrième session des doutes bien peu fondés. Mais nous n'avons pas besoin d'entrer dans cette question, qui a été du reste fort bien éclaircie [1], puisque le décret de la cinquième session, admis unanimement comme l'œuvre incontestable du concile, nous suffit pleinement.

Voici ce décret : « Le sacré synode de Constance faisant un concile général légitimement assemblé à la gloire du Dieu tout-puissant pour l'extirpation du schisme et pour l'union et la réformation de l'Église dans son chef et dans ses membres, voulant exécuter

[1] *Histoire de l'Église gallicane*, t. XV, p. 486 et suiv.

plus facilement, plus sûrement, plus abondamment et plus librement cette union et cette réformation, ordonne, définit, décerne et déclare ce qui suit :

» Ce concile, légitimement assemblé dans le Saint-Esprit, faisant un concile général et représentant l'Église catholique, tient immédiatement de Jésus-Christ une puissance à laquelle toute personne, de quelque condition et dignité qu'elle soit, même papale, est obligée d'obéir en ce qui regarde la foi, l'extirpation du présent schisme, et la réformation de l'Église dans son chef et dans ses membres.

» Quiconque, de quelque condition ou dignité qu'il soit, même papale, refusera opiniâtrément d'obéir aux statuts, ordonnances ou préceptes que ce saint concile ou tout autre concile général légitimement assemblé a faits ou pourra faire sur les matières dont on vient de parler ou sur quelque chose qui les regarde, s'il ne revient à résipiscence, sera puni comme il le mérite, et l'on emploiera même contre lui, s'il est nécessaire, les autres moyens de droit[1]. »

[1] Hæc sancta synodus Constantiensis generale concilium faciens, pro extirpatione ipsius schismatis, et unione et reformatione Ecclesiæ Dei in capite et in membris, ad laudem omnipotentis Dei, in Spiritu sancto legitime congregata, ad consequendum facilius, securius, liberius unionem et reformationem Ecclesiæ Dei ordinat, diffinit, decernit, et declarat, ut sequitur.

Et primo declarat, quod ipsa in Spiritu sancto legitime congregata, concilium generale faciens, et Ecclesiam catholicam repræsentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscumque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his quæ pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis, et reformationem dictæ Ecclesiæ in capite et in membris.

Item declarat, quod quicumque cujuscumque conditionis status,

Après d'autres décrets moins importants pour l'objet de cette étude, les actes de Constance rapportent que le promoteur du concile proposa un règlement sur « des matières de foi », *in materia fidei,* c'est-à-dire un système de procédure contre les erreurs de Wiclef et de Jean Huss, règlement qui fut approuvé unanimement par le concile, comme le furent aussi les décrets précédents.

Voilà ce qu'il y a eu de plus remarquable dans la cinquième session du concile de Constance.

Cet incident de la lecture, à la fin de la cinquième session, d'un règlement *sur des matières de foi,* a fait naître une difficulté qu'il faut sur-le-champ écarter.

II. Première difficulté.

Nous avons établi que le décret de la cinquième session touchait à des matières de foi, et rien n'est plus évident, puisque ce décret déclare quelle est l'étendue de la puissance accordée par Jésus-Christ aux conciles généraux et aux Papes. Cependant, de ce que le concile, à la fin de la cinquième session, approuva un règlement *sur des matières de foi*, on a voulu en conclure qu'il avait fait une distinction essentielle entre son décret sur la puissance ecclésiastique et les matières de la foi, et que par consé-

dignitatis, etiamsi papalis, qui mandatis, statutis seu ordinationibus, aut præceptis hujus sacræ synodi et cujuscumque alterius concilii generalis legitime congregati, super præmissis, seu ad ea pertinentibus, factis, vel faciendis, obedire contumaciter contempserit, nisi resipuerit, condignæ pœnitentiæ subjiciatur, et debite puniatur, etiam ad alia juris subsidia (si opus fuerit) recurrendo. *Conc. Constantien.*, p. 22 ad p. 26.

quent, d'après le concile lui-même, le premier décret n'était point en matière de foi.

Pour dissiper ce nuage, il suffit de citer le texte même qui fait naître la difficulté. Le promoteur lut d'abord le décret sur la puissance du concile, et d'autres encore qui n'étaient que la suite du premier. « Après ces choses, le révérend père et seigneur André, évêque élu de Posen, donna lecture des règlements suivants, qui sont en matière de foi et concernent la cause de Jean Huss [1]. »

De ce que l'affaire de Jean Huss concernait essentiellement la foi, s'ensuit-il que le décret sur la puissance ecclésiastique ne la touchait d'aucune manière? Non évidemment, et les actes du concile peuvent ranger le procès de Jean Huss, de Jérôme de Prague, de Wiclef dans les matières de la foi, sans qu'on puisse en conclure que les Pères regardaient le décret sur la puissance ecclésiastique comme leur étant entièrement étranger.

La question doit donc être décidée par la nature des choses, et dès lors elle n'est plus douteuse, comme nous l'avons vu.

III. Le décret de la cinquièmesession ne forme pas un dogme de foi.

Le décret de la cinquième session touche donc aux matières de foi. Mais forme-t-il un article de foi? Nouvelle et très-importante question, qui demande de nous une attention particulière.

[1] Quibus peractis, supradictus reverendus pater dominus Andreas electus Posnaniensis, in materia fidei, et super materia Joannis Huss legebat quædam avi-amenta, quæ sequuntur et sunt talia. *Conc. Constantien.*, p. 24.

Les théologiens, avec Melchior Canus [1], donnent certaines règles propres à faire discerner, dans les enseignements de l'Église, ce qui est dogme ou article de foi de ce qui ne porte pas ce caractère. Nous croyons pouvoir résumer ces règles dans les propositions suivantes : Il y a définition ou article de foi lorsqu'une doctrine très-nettement exprimée et très-certainement contenue dans l'Écriture ou dans la tradition est proposée par l'Église aux fidèles comme objet de croyance et dogme de la foi catholique. Il y a encore article de foi lorsque les doctrines ou propositions contraires sont déclarées hérétiques, et lorsque leurs sectateurs sont frappés, selon l'usage ordinaire, d'anathème ou d'excommunication.

Ces règles sont très-sages et fondées sur la nature des choses. Nous ne croyons pas cependant qu'on puisse les appliquer indistinctement et rigoureusement à tous les documents auxquels l'antiquité ecclésiastique a attribué l'autorité dogmatique. Il ne faudrait pas non plus conclure de ces règles que l'infaillibilité de l'Église est attachée à des formules. L'Église est toujours infaillible quand elle propose

[1] Prima, si contrarium asserentes, pro hæreticis judicentur. Secunda, cum in hanc formam synodus decreta præscribit, si quis hoc aut illud senserit, anathema sit. Tertia, si in eos qui contradixerint excommunicationis sententia ipso jure feratur. Quarta, si quidquam expresse et proprie a fidelibus firmiter credendum, aut tanquam dogma fidei catholicæ accipiendum dicatur, vel aliis similibus verbis aliquid Evangelio doctrinæve Apostolorum contrarium. Dicatur autem non ex opinione sed certo et firmo decreto. CANUS, *De locis theol.*, lib. v, cap. v.

au monde la révélation divine; elle est infaillible dans tous ses enseignements relatifs à la foi et aux mœurs, et les formules qu'elle emploie dans ses enseignements servent surtout à nous faire connaître le sens précis de ses décisions et le degré d'obligation qu'elle veut leur donner.

Après ces courts éclaircissements, disons qu'il suffit de rapprocher ces règles du décret de la cinquième session de Constance, pour rester convaincu que ce décret ne contient pas un article de foi. En effet, la doctrine de ce décret n'est point donnée comme un dogme de la foi catholique; et ce décret n'est point présenté comme une exposition de la foi, comme une règle de foi, comme un décret de foi.

IV. Ce déc est une loi constit tionnelle

Qu'est-il donc? Selon les termes mêmes des actes du concile, ce décret est une *constitution synodale*[1], ou *une loi constitutionnelle*, qui a pour objet de régler l'usage de la puissance ecclésiastique, c'est-à-dire de déterminer les droits et les devoirs de cette puissance. Le concile, nous le répétons, ne propose pas ce décret comme un dogme de la foi; mais par la nature des choses, ce décret appartient au domaine de la foi, puisqu'il touche au droit divin et aux premiers intérêts de la religion et du salut des âmes.

Le concile de Constance a donc voulu donner au décret de la cinquième session l'autorité d'une dé-

[1] Certa capitula per modum constitutionum synodalium.... Sancta synodus Constantiensis generale concilium faciens.... diffinit, decernit et declarat.... *Conc. Constantien.*, p. 22.

cision conciliaire en matière de foi, sans faire de ce décret un dogme de foi rigoureusement défini. Il a usé de cette sage réserve pour ménager les théologiens qui professaient sur la puissance du Pape des opinions extrêmes. Aussi, nonobstant le décret de Constance, la doctrine de la supériorité absolue du Pape sur le concile a-t-elle été professée et soutenue dans l'Église; et lorsque les ecclésiastiques restés à Bâle après la translation de ce concile voulurent élever au rang des vérités de la foi les décrets des quatrième et cinquième sessions de Constance pour s'en faire une arme défensive et offensive, ils furent justement condamnés par le pape Eugène IV, avec l'approbation du concile de Florence.

Mais si le décret de Constance ne nous présente pas le caractère auguste des dogmes rigoureusement définis, il n'en est pas moins digne du plus profond respect, et il possède toute l'autorité qui s'attache à une loi constitutionnelle émanée d'un concile général et réglant l'usage de la puissance ecclésiastique. Il nous importe donc infiniment de connaître le vrai sens de ce décret.

V. Première interprétation de cette loi et aveu de Muzzarelli.

Diverses interprétations ont été proposées. La première, donnée par l'école extrême, consiste à prétendre que ce décret n'a été fait que pour les temps de schisme, et qu'il ne peut être appliqué qu'à un Pape dont la légitimité est douteuse. Dans ces circonstances malheureuses, disent ces théologiens, le concile est évidemment supérieur au Pape. C'est le concile qui doit remédier aux maux de l'Église par

l'exercice de la toute-puissance que le décret de Constance lui attribue. Mais, ajoutent-ils, de ces cas exceptionnels, on ne peut rien conclure contre l'autorité d'un Pape certainement légitime et universellement reconnu.

Quelles sont les preuves sur lesquelles s'appuie cette première interprétation? Les théologiens qui la défendent veulent que le sens du décret soit déterminé par le but même que le concile se proposait d'atteindre. Or ce but était l'extinction du schisme qui désolait l'Église. Donc, selon ces théologiens, l'obéissance que les Papes doivent aux conciles généraux ne doit s'entendre que pour les temps de schisme.

Le raisonnement aurait sa force si le décret dont nous cherchons le vrai sens n'assignait au concile d'autre objet que l'extirpation du schisme. Mais il joint à cet objet, d'une extrême importance sans doute, l'exposition et la défense de la foi, la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres; et il déclare que le Pape doit obéir au concile en tout ce qui regarde la foi et la réformation de l'Église, comme en ce qui touche à l'abolition du schisme. Est-ce seulement dans des temps de schisme et sous des papes douteux qu'on peut déclarer les dogmes de la foi et réformer la discipline? N'est-il pas certain que tous les conciles généraux ont été convoqués pour exposer, expliquer, défendre la foi; établir, réformer, sanctionner la discipline? Ce qui s'est fait dans le passé ne peut-il pas se faire encore dans

l'avenir? La déclaration de la foi, la réforme de la discipline sont de tous les temps, peuvent se faire dans tous les temps, dans les temps de paix comme dans les temps de schisme; et bien plus facilement dans les temps paisibles que dans les temps troublés. C'est donc par un procédé arbitraire et illogique qu'on veut restreindre à un temps particulier ce qui, par sa nature, s'étend à tous les temps.

Mais le concile de Constance a prévu l'objection, et il l'a écartée à jamais par les paroles les plus claires et les plus précises, lorsqu'il a dit « que quiconque, de quelque condition ou dignité qu'il soit, même papale, refusera opiniâtrément d'obéir aux statuts, ordonnances, préceptes que ce saint concile, OU TOUT AUTRE CONCILE GÉNÉRAL LÉGITIMEMENT ASSEMBLÉ, a faits ou pourra faire sur les matières dont on vient de parler ou sur quelque chose qui les regarde, s'il ne revient à résipiscence, sera puni comme il le mérite[1]. »

Ces paroles, *ou tout autre concile général légitimement assemblé,* prouvent avec une évidence complète que le concile n'a pas restreint aux circonstances particulières où il se trouvait le pouvoir qu'il s'est attribué.

Une autre preuve non moins décisive est tirée des lois que le concile de Constance a imposées aux papes futurs. Nous ferons connaître plus tard ces lois, dont les principales sont renfermées dans le chapitre *Frequens*[2].

[1] *Conc. Constantien.*, p. 22 ad 26. — [2] *Ibidem*, p. 238.

Or à quels Papes ces lois sont-elles imposées? Est-ce seulement aux papes douteux et dans un temps de schisme? Non; le concile ne distingue pas les temps de schisme des autres temps. Il fait des lois qui, dans son intention, devaient durer toujours, et qui devaient être appliquées par tous les papes. Il s'attribuait donc alors une autorité sur les papes certains eux-mêmes; et en cela il se montrait conséquent aux principes qu'il avait posés dans le décret de la cinquième session.

Si on prend la peine de lire les pages où Muzzarelli a voulu justifier l'ancienne interprétation qui restreignait au temps de schisme et des papes douteux les décrets de la quatrième et de la cinquième session, on y verra que, malgré tous les efforts de la plus habile dialectique, il est obligé d'avouer que cette explication, quoique appuyée, dit-il, sur de bonnes raisons, n'est pas *entièrement certaine* [1].

VI. Seconde interprétation abandonnée par Muzzarelli.

Désespérant de pouvoir démontrer que les décrets de Constance doivent être restreints au temps d'un schisme ou d'un pape douteux, d'autres théologiens proposent un nouveau moyen d'en limiter la portée. Selon leur explication, le Pape ne serait justiciable du concile général que s'il tombait dans une hérésie privée, notoire et incorrigible, ou s'il fomentait un schisme, ou s'il s'opposait à la réforme nécessaire de l'Église. Dans tous ces cas, disent ces théologiens avec Muzzarelli, le Pape, par l'obstination dans l'hé-

[1] Muzzarelli, *De auctor. Rom. Pont.*, t. II, p. 398.

résie, par la faveur accordée au schisme, par son opposition coupable à la réforme ecclésiastique, se séparerait lui-même de l'Église, et le concile pourrait déclarer qu'il a cessé d'être pape [1].

Mais Muzzarelli ajoute que cette explication est plutôt *spéculative* que *pratique*, parce qu'un Pape certain ne tombera jamais, selon lui, dans les crimes énormes qui lui feraient encourir la peine de la déposition; parce que les trois conditions exigées ne pouvant jamais, toujours selon son opinion, se rencontrer simultanément, le cas devient tout à fait chimérique. D'ailleurs Muzzarelli reconnaît franchement que cette seconde explication fait violence à la généralité des termes employés par le concile, et que par conséquent elle est moins probable encore que la première [2].

Ici Muzzarelli a raison. A qui persuadera-t-on qu'un concile général, voulant régler l'usage de la puissance ecclésiastique, n'a porté des décrets aussi nécessaires et aussi solennels que pour des cas spéculatifs et chimériques! Sans doute on peut espérer que Dieu écartera généralement de son Église les coupables excès qui appelleraient la justice suprême du concile général. Mais en présence de la chute de Libère, de l'erreur de Vigile, de celle d'Honorius;

[1] *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 399.

[2] Adde quod verba decreti Constantiensis prout jacent vim aliquam subirent, si in hunc sensum detorqueri deberent. Quaproter hæc secunda explicatio videtur forte minus probabilis quam prima. *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 400.

en présence des odieux scandales donnés par plusieurs Papes au dixième et au onzième siècles; en présence des profondes perturbations du quatorzième et du quinzième, en présence de l'opposition funeste faite trop souvent aux réformes les plus nécessaires, nul n'a le droit d'affirmer que les décrets de Constance ne pourront jamais recevoir une application pratique.

La seconde interprétation des décrets de Constance est donc aussi contraire au texte des décrets qu'au respect dû au concile et à l'expérience historique.

VII. Autre interprétation susceptible d'un sens hétérodoxe et d'un sens orthodoxe, selon Muzzarelli.

A l'opposé de ces explications restrictives se présente celle qui donne aux décrets le sens le plus étendu, et qui attribue au concile une supériorité absolue et illimitée sur le Pape. Cette explication, selon Muzzarelli, peut être prise dans un sens hétérodoxe et dans un sens orthodoxe. Elle serait hétérodoxe si on inférait de cette subordination absolue du Pape au concile que le Pape, dans le concile, n'est que le premier entre ses égaux; que la primauté du Pape est purement honorifique et non pas juridictionnelle; que le Pape ne possède pas la suprême puissance dans l'Église; qu'il est permis à chacun, et dans toute cause, d'appeler du Pape au concile; qu'enfin le gouvernement de l'Église n'est point monarchique, mais purement aristocratique. Si on écarte toutes ces fausses conséquences, si on respecte tous les droits divins du Pape, et qu'on se borne à dire que le Pape, même légitime, est inférieur au concile général et soumis à ses canons; que les décrets du Pape, dans les questions

de foi, peuvent être réformés par le concile général, et même rejetés comme hérétiques, l'interprétation absolue, dit Muzzarelli, n'a rien de contraire à l'orthodoxie[1].

Le savant théologien semble même attribuer cette doctrine absolue, mais orthodoxe, à tout le clergé français.

De ce qu'une doctrine n'est pas essentiellement contraire à la foi, il ne s'ensuit pas qu'elle soit entièrement vraie. C'est, selon nous, le cas du système orthodoxe, qui, se fondant sur les décrets de Constance, voudrait attribuer au concile une supériorité absolue et illimitée sur le Pape; et nous sommes heureux de prouver d'abord que les plus illustres représentants du clergé français n'ont point admis cette doctrine.

VIII. Explication du clergé français.

Écoutons, en premier lieu, le rapporteur de la commission qui prépara la Déclaration de 1682. « Il est vrai en un sens, dit-il, que le seul Pontife romain a une espèce d'autorité sur les conciles. C'est à lui à les convoquer et à les présider, et il n'y a point de présidence qui n'emporte quelque autorité. C'est le président qui propose les matières qui doivent être examinées, qui a droit de les expliquer, de demander les suffrages, de les recevoir, de conclure; et quoique l'Écriture marque que saint Jacques parla le dernier au concile des Apôtres, néanmoins il est aisé

[1] Supposito hoc decretorum sensu, manifeste eruitur, quod concilium est supra Papam; quod Papa est subditus canonibus concilii universalis; quod decreta Papæ in quæstionibus fidei possunt a concilio reformari, et etiam tanquam hæretica judicari. Hæc orthodoxi. *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 401.

de voir que saint Pierre y eut la principale part[1]. »

« Dans l'ordre ordinaire, dit Bossuet, et il répète souvent cette maxime, le Pape doit être le chef et le premier mobile des décisions du concile[2]. » Le grand évêque déclare plusieurs fois que le Pape approuvant le décret d'un concile, ou le concile approuvant un décret du Pape, « se communiquent réciproquement un nouveau degré d'autorité, parce que l'union du chef et des membres est ce qui donne à l'Église catholique une force invincible[3]. » Dans un autre endroit de la *Défense*, il blâme les Pères de Bâle d'avoir nié au Pape le droit de transférer les conciles, en aucun cas, et d'avoir érigé en vérité de foi cette proposition exorbitante[4].

« Les décrets de Constance, dit à son tour le cardinal de la Luzerne, établissent la supériorité du concile sur le Pape seulement relativement à la foi, au schisme et à la réformation de l'Église, dans le chef et dans les membres. Ils n'interdisent pas au Pape le droit de transférer le concile dans le cas de nécessité : ce qui est un quatrième point de supériorité, tout différent des trois établis par le concile de Constance[5]. »

Il est donc vrai que les plus illustres théologiens

[1] *Rapport fait à l'assemblée générale du clergé de France de* 1682, par Gilbert DE CHOISEUL DU PLESSIS-PRASLIN, évêque de Tournay, p. 80.

[2] *Defensio Declar.*, lib. VII, cap. XVI.

[3] *Defens.*, lib. V, cap. XXVIII et XXXI.

[4] *Defens.*, lib. VI, cap. IX.

[5] *Sur la déclar. de l'assemblée du clergé de France en* 1682, p. 449.

français ont voulu concilier la supériorité, dans certains cas déterminés, de tout concile légitime sur tout Pape avec les priviléges divins et la grandeur du souverain pontificat. Dans cette sage conduite, ils se sont montrés les fidèles interprètes des décrets de Constance. Car, comme le fait remarquer avec raison le cardinal de la Luzerne, le décret de la cinquième session ne parle que de la foi, du schisme, de la réformation de l'Église. Il ne porte aucune atteinte aux droits du Pape de convoquer, de présider, de diriger, de transférer, de dissoudre, de confirmer le concile. Les causes ecclésiastiques et personnelles restent aussi en dehors du décret.

IX. Le concile interprète sa loi.

Cette sage réserve nous paraît indiquer évidemment l'intention du concile de ne pas porter la moindre atteinte aux droits de la papauté. Et il n'en pouvait être autrement dans une assemblée dirigée par l'Esprit-Saint. Aussi le concile s'empressa-t-il de relever l'autorité du Pape quand il en trouva l'occasion. Il condamna dans Wiclef cette proposition : « Il n'est pas de nécessité de salut de croire que l'Église romaine a la suprématie entre toutes les autres. » « Cette proposition est une erreur, dit le concile, si par l'Église romaine on entend l'Église universelle, ou le concile général, ou si on nie la primauté du Souverain Pontife sur toutes les Églises particulières [1]. »

D'autres propositions contraires à l'autorité du

[1] *Conc. Constantien.*, p. 47 et 265 ; bulle *Inter cunctas.*

Souverain Pontife sont également condamnées dans Jean Huss[1]. Jérôme de Prague aussi dut souscrire une abjuration où il promettait « de se soumettre à la sainte Église romaine, au Siége Apostolique et au saint concile, et d'adopter de cœur et de bouche toutes les décisions concernant la religion chrétienne émanées de l'Église romaine, du Siége Apostolique et du saint concile[2] ». Dans cette profession de foi, dictée par le concile de Constance, l'autorité du Siége Apostolique est mise au niveau de celle du concile général lui-même. Et c'est avec raison, car ces deux autorités n'en font qu'une.

Enfin, après l'élection de Martin V, le plus profond respect lui fut témoigné par le concile, les plus grands honneurs lui furent déférés; et le concile voulut que tous les décrets qui suivirent l'élection fussent portés, selon l'usage des conciles présidés par les Papes en personne, au nom même du Souverain Pontife.

Qu'il nous soit permis de le répéter : la majesté inviolable du souverain pontificat, si nécessaire à l'unité et au bon ordre de l'Église, n'a point été, ne pouvait pas être abaissée par le concile de Constance. Et cependant les décrets de la quatrième et de la cinquième sessions subsistent dans toute leur force, et doivent s'entendre de tous les conciles généraux et de tous les Papes. Les droits du concile qu'ils proclament, pour n'être point absolus et illimités, n'en

[1] *Conc. Constantien.*, p. 129 et seq.
[2] *Ibidem*, p. 164.

sont pas moins réels et applicables dans les cas prévus. En nous tenant éloigné de tout excès, essayons de préciser la nature et l'étendue de ces droits; et, au risque de nous répéter, résumons d'abord cette grave discussion.

X. Vraie portée de cette loi.

Nous avons démontré, ce nous semble, l'œcuménicité entièrement indivisible du concile de Constance. Les quatrième et cinquième sessions possèdent ce caractère sacré comme les autres. Il est donc d'une extrême importance de connaître la vraie portée des décrets qui furent rendus, dans ces célèbres sessions, sur la puissance ecclésiastique. Ces décrets ne contiennent pas un dogme de foi; mais il est impossible de ne pas leur attribuer la valeur d'une loi *constitutionnelle* concernant des matières de foi. Une loi constitutionnelle en matière de foi, promulguée par un concile général, mérite l'attention, le respect, l'obéissance de tous. Qui pourrait le nier?

Les écoles théologiques ne sont pas d'accord sur l'interprétation de cette loi constitutionnelle. Nous avons dû soumettre à un examen sérieux les diverses explications qu'on propose.

Celles qui veulent restreindre l'application de cette loi aux temps des schismes, aux papes douteux, à l'hérésie privée d'un Pape, à son hostilité contre l'Église, nous ont paru inconciliables avec la teneur même de la loi; et nous avons eu la satisfaction de constater que Muzzarelli partage cette opinion.

L'explication qui veut tirer de la loi de Constance la supériorité absolue et illimitée du concile sur le

Pape, même prise dans le sens orthodoxe qu'elle peut présenter, semble méconnaître l'étendue des droits du Siége Apostolique; et elle n'est pas en harmonie avec les vraies intentions du concile, ni avec la vraie doctrine du clergé français.

Donc, lorsqu'on veut se faire une notion exacte de la portée constitutionnelle de la loi de Constance, il faut d'abord écarter toute idée de supériorité absolue et illimitée du concile sur le Pape, et n'oublier jamais : premièrement, que le Pape, dans le concile comme hors du concile, conserve tous les priviléges qu'il a reçus du Souverain Maître; secondement, que les droits du concile ne doivent jamais être étendus au delà des termes de la loi promulguée à Constance.

Nous ne croyons pas nécessaire d'énumérer de nouveau les droits divins de la papauté dans les conciles généraux; nous venons de le faire.

Quant aux droits du concile, déterminés irrévocablement par la loi constitutionnelle de Constance, ils ne sont que la consécration légale et solennelle de la pratique constante et universelle des conciles généraux, comme nous le savons déjà par l'histoire même de ces conciles. Le vrai et légitime concile général, selon la tradition universelle et aux termes de la loi de Constance, le vrai et légitime concile général, convoqué, présidé, dirigé par le Pape, dans les temps ordinaires, ne tient son autorité que de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il n'a d'autre maître que Jésus-Christ, c'est-à-dire qu'il ne connaît de règle absolue de ses jugements que

l'Écriture, la tradition, la foi et les décisions de l'Église. Jésus-Christ est au milieu du concile général pour l'éclairer et l'assister. Sous cette divine influence, libre dans ses délibérations et dans ses votes, portant ses décrets à la majorité des suffrages, le concile restera toujours dans la vérité; les promesses divines en sont l'infaillible garant. Sans doute le concile aura les plus grands égards pour les opinions, les vœux, les enseignements de son chef. Mais ce chef, n'étant pas le maître absolu du concile, ne pouvant lui imposer d'autorité ni ses volontés ni ses jugements, ne devant porter aucune atteinte à la liberté du concile, ce chef, disons-nous, ne peut point se séparer de la grande majorité des évêques; et il devra prononcer les sentences selon les votes de cette grande majorité, dans toutes les questions qui concerneront la foi, l'extinction des schismes, la réforme de l'Église. Nous n'examinerons pas longuement ici ce qui arriverait dans le cas où le Pape refuserait obstinément de confirmer les décisions de cette grande majorité, et où il naîtrait de ce refus un conflit gravement périlleux pour la foi et pour l'Église. Si tous les moyens de conciliation et de temporisation étaient rendus inutiles, le Pape s'exposerait à la rigueur des peines canoniques. Aux termes des décrets de Constance, il pourrait être déposé, et un autre Pape serait immédiatement élu. Mais nous pouvons espérer que Dieu épargnera toujours à son Église ces formidables épreuves; et l'un des motifs les plus sérieux de notre espoir, c'est cette loi même de Con-

stance, dont l'efficacité salutaire les rendra probablement à jamais impossibles [1].

Tels nous paraissent être le sens et le but providentiel de la loi de Constance. Elle traduit la vraie nature d'une institution divine qui se présente sous la forme d'une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie. Elle fait une juste part au Pape et au concile. Cette loi constitutionnelle n'a rien innové dans l'Église de Jésus-Christ. Ne craignons pas de répéter que les conciles généraux ont soumis à un examen libre et juridique les décisions émanées des Papes seuls. Répétons encore que plusieurs de ces conciles ont jugé des Papes : celui de Constance a jugé Jean XXIII; celui de Vienne, Boniface VIII; ceux de Constantinople ont condamné Honorius et Vigile. N'oublions pas enfin que ces droits de l'Église, dans certains cas, ont été proclamés par le code canonique et reconnus par les plus grands Papes du moyen âge, les Innocent III, les Innocent IV. Dans ce grand ensemble, tout se suit, tout s'harmonise, tout se soutient, et le concile de Constance n'a fait que décréter plus clairement et plus solennellement le droit constant et universel.

XI. Dernière réponse à Muzzarelli.

En finissant cette longue dissertation, qu'il nous soit permis de retourner encore à Muzzarelli. Le savant théologien, nous l'avons vu, n'est point satisfait des explications qui restreignent la portée des décrets de Constance aux temps des schismes, des Papes douteux, ou tombés dans une hérésie privée, ou faisant une coupable opposition à la réforme de

[1] Voir sur toute cette matière t. II, liv. IV et V, *passim*.

l'Église. Mais l'explication qui, en maintenant tous les droits du pontificat suprême et en évitant avec soin de proclamer la supériorité absolue et illimitée du concile sur le Pape, se borne à affirmer les droits du concile dans les cas spécifiés par les décrets de Constance, lui paraît *inepte et absurde. Cette ineptie et cette absurdité* proviennent, ainsi le veut Muzzarelli, de ce que, dans le cas d'une résistance du Pape au concile, le Pape, comme président du concile, serait tenu de se corriger ou de se déposer lui-même[1]. Cette difficulté se trouve résolue par les faits : *ab actu ad posse valet consecutio.* Quelle ineptie, quelle absurdité y a-t-il eu, pour ne citer que ces deux exemples, et dans l'excommunication portée par le cinquième concile contre Vigile, et dans la déposition de Jean XXIII par le concile de Constance lui-même?

Le concile de Constance est vraiment à plaindre quand il se trouve aux prises avec la critique du grave théologien! Ses décrets les plus célèbres n'ont *aucun sens certain*, ou n'en présentent que *d'ineptes et d'absurdes!* C'est avec ce respect que le théologien romain traite le grand concile qui a sauvé la chrétienté d'une des crises les plus redoutables qu'elle ait traversées, et tiré l'Église romaine elle-même de l'abîme et du chaos où l'avaient jetée les passions coupables de ses cardinaux!

Muzzarelli porte aux théologiens français le défi de donner un sens raisonnable aux décrets de Constance. Nous croyons avoir relevé ce défi.

[1] *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 395 à 413.

CHAPITRE VII.

SUITE DU CONCILE DE CONSTANCE.

Troisième question.

ACTES DU CONCILE CONFIRMATIFS DES DÉCRETS DES QUATRIÈME ET CINQUIÈME SESSIONS.

SOMMAIRE. — I. Certaines définitions dogmatiques du concile de Constance sont en accord avec la doctrine des quatrième et cinquième sessions. — II. Le concile exerce la juridiction qu'il s'est attribuée. — III. Martin V exécute les ordonnances du concile.

I. Le co a confi son déc

La tâche qui nous reste à remplir pour achever notre étude du concile de Constance est facile. Ce concile a-t-il donné lui-même, par certains actes solennels, une confirmation authentique de la doctrine contenue dans le célèbre décret que nous venons d'examiner ?

Nous avons déjà mentionné les décisions de la huitième session contre Wiclef, et transcrit la quarante et unième proposition de cet hérésiarque ainsi conçue : « Il n'est pas de nécessité de salut de croire que l'Église romaine soit suprême entre les autres Églises. » De quelle manière le concile a-t-il qualifié cette proposition ? Nous l'avons déjà dit; mais il faut le répéter. « C'est une erreur, disent les Pères, si par le mot *Église romaine* on entend l'Église universelle ou le concile général, ou si l'on nie la primauté du Souverain Pontife sur

les autres Églises particulières [1]. » Dans la bulle *Inter cunctas*, le pape Martin V répète cette décision en employant les termes mêmes du concile, la répète avec une nouvelle approbation, la confirme par la puissance apostolique en se l'appropriant, et lui donne ainsi pour toutes les écoles le plus haut degré d'autorité [2].

Cette doctrine du concile de Constance et du pape Martin V est un des points les plus dignes de l'attention du théologien. En effet, lorsqu'ils établissaient cette doctrine, quel était le but du concile et du pape Martin V? Ils voulaient expliquer contre Wiclef ce qu'il fallait croire de nécessité de salut sur la primauté du Pape. Ils ne pouvaient, ils ne devaient donc rien omettre de ce qui appartient à cette foi nécessaire. Une omission, en pareille matière et dans de pareilles circonstances, eût été une violation d'un saint devoir, une infidélité dans l'accomplissement d'une sainte mission. Or, il est évident que le concile et Martin V attribuent au Pape la primauté sur toutes les Églises particulières, sans nier aucun des droits de l'Église universelle ou du concile général. La confession de la coexistence de ces droits, telle est, selon le concile et le pape Martin V, la foi nécessaire au salut.

[1] Non est de necessitate salutis credere Ecclesiam Romanam esse supremam inter alias ecclesias.... Error est si per Romanam Ecclesiam intelligat universalem Ecclesiam aut concilium generale aut pro quanto negaret primatum summi Pontificis super alias ecclesias particulares. *Conc. Constantien.*, p. 47.

[2] *Ibidem*, p. 265.

Martin V confirme de nouveau cette doctrine lorsqu'il veut qu'on interroge en ces termes les personnes suspectes d'hérésie : « Croyez-vous qu'un Pape canoniquement élu soit successeur de saint Pierre, et qu'il ait la souveraine autorité dans l'Église de Dieu [1] ? » On a remarqué que le souverain Pontife ne dit pas *sur l'Église de Dieu*, mais *dans l'Église de Dieu*, pour toujours réserver les droits du concile général.

On voit combien la doctrine du concile de Constance et du pape Martin V a été exacte, suivie, conséquente avec elle-même. Cette doctrine affirme avec une grande netteté la primauté du Saint-Siége et du Pontife romain contre toutes les hérésies qui la nient, et maintient en même temps le caractère tempéré de la monarchie pontificale, qui admet tous les droits du concile général et de l'épiscopat. Ainsi la doctrine des quatrième et cinquième sessions se trouve conservée, sans aucun détriment de la vraie grandeur du Siége Apostolique.

Les définitions de foi du concile de Constance confirment donc sa célèbre *constitution synodale* sur les rapports de l'épiscopat et du concile général avec le Pape, et le caractère essentiel de la monarchie ecclésiastique en ressort avec un nouvel éclat.

II. Le concile exerce la juridiction qu'il s'estattribuée.

Le concile de Constance a-t-il exercé cette autorité à l'égard du Pape qu'il s'est attribuée en certains cas

[1] Item utrum credat quod Papa canonice electus, qui pro tempore fuerit.... sit successor beati Petri, habens supremam auctoritatem in Ecclesiâ Dei. *Conc. Constantien.*, p. 270.

déterminés, et en particulier pour la réforme de l'Église? La réponse à cette question est dans le chapitre *Frequens*, dont nous avons déjà parlé. Le concile ordonne aux Papes d'assembler des conciles généraux dans un certain temps déterminé, et ensuite de dix ans en dix ans. Il veut qu'à la fin de chaque concile le lieu du concile futur soit fixé. Cette désignation doit se faire avec le consentement et l'approbation du concile. A défaut du Pape, le concile lui-même choisira le lieu de la réunion, et cette convocation faite par le concile sans le Pape sera valide. Enfin le Pape pourra abréger le temps marqué pour la tenue du futur concile, mais non le prolonger[1].

Dans la même session, nous trouvons encore le chapitre *Si vero*[2], où le concile donne les règles qui devraient être suivies, dans le cas d'un schisme, pour arriver promptement à son extinction. Nous y remarquons aussi le chapitre *Quanto Romanus Pontifex*, par lequel le concile prescrit au nouveau Pape la confession de foi qu'il doit faire après son élection en présence de ses électeurs, et avant que l'élection soit publiée[3].

III. Martin V exécute les prescriptions du concile.

Écoutons maintenant dans quels termes le pape Martin V se déclare disposé et résolu à exécuter les ordonnances et les constitutions du concile :

« Désirant, dit-il, et voulant exécuter le décret du présent concile général, qui ordonne, entre au-

[1] *Conc. Constantien.*, sessio XXXIX, p. 238.
[2] *Ibidem*, p. 239.
[3] *Ibidem*, p. 241.

tres choses, de célébrer des conciles généraux dans le lieu que le souverain Pontife est obligé de fixer, du consentement et avec l'approbation du saint concile, un mois avant la fin de ce concile, nous désignons, par ces présentes et avec l'approbation du concile, la ville de Pavie [1]. »

Martin V se croyait donc obligé par les lois et les constitutions du concile.

Les sages décrets de la trente-neuvième session commencèrent l'œuvre si nécessaire et si urgente de la réformation. Le concile voulait la terminer après l'élection du Pape et de concert avec lui. Dix-huit articles de réformation, presque tous relatifs à l'Église romaine et au Saint-Siége, furent proposés [2].

Après son élection, Martin V, pour donner satisfaction au concile, rédigea aussi un mémoire sur la réformation, et en présenta un projet. De sages règlements furent dressés. Mais malheureusement la réforme ne reçut pas toute l'étendue nécessaire, et ce retard eut pour l'Église et l'humanité les plus déplorables suites, qui ne sont pas encore épuisées.

Dans la liste des dix-huit articles de réformation présentés à Martin V, il s'en trouve un qui mérite une attention particulière. « Quels sont les cas, demande-t-on, où le Pape pourrait être corrigé et déposé? » A cette question, le Pape ne répondit pas, d'après le dire de certains manuscrits. Selon d'au-

[1] *Conc. Constantien.*, p. 257.

[2] *Ibidem*, p. 243, 244.

tres, au contraire, il aurait répondu : « Il ne semble pas, conformément à l'avis de plusieurs nations, qu'il y ait rien de nouveau à statuer sur cet article [1]. » Si cette réponse est authentique, faut-il en conclure que Martin V voulait qu'en cette matière on s'en tînt aux décrets des quatrième et cinquième sessions?

Nous n'avons pas cru devoir nous arrêter à une objection contre ces décrets tirée d'une bulle donnée, dit-on, par Martin V à la fin du concile de Constance, et par laquelle il aurait interdit d'appeler du Pape au concile général.

Sans entrer dans la délicate question des appels, et quoi qu'il en soit de l'existence de cette bulle que nous ne connaissons que par Gerson, qui a écrit un traité pour la combattre [2], il est certain, de l'aveu des théologiens, que cette bulle n'a point été publiée, et que par conséquent elle ne peut faire autorité [3]. Ce serait à l'occasion des menaces d'un appel par les députés polonais, qui ne pouvaient obtenir de Martin V la condamnation du livre de Falkenberg, que la bulle aurait été écrite. Mais cette histoire semble infirmée par ce fait qu'on donna acte aux Polonais de leurs *protestations* [4].

Commencé le 16 novembre 1414, le concile de Constance termina ses travaux le 19 août 1418, après une durée de trois ans et neuf mois.

[1] *Hist. de l'Église gallicane*, t. XVI, p. 117.
[2] Gerson. *Opera*, t. II, p. 303.
[3] *Hist. de l'Église gallicane*, t. XVI, p. 122, 123, 128.
[4] *Ibidem*, t. XVI, p. 128.

CHAPITRE VIII.

LE CONCILE DE BALE. — PREMIÈRE ÉPOQUE.

SOMMAIRE. — I. Convocation du concile de Bâle. — II. Ouverture et objet de ce concile. — III. Conflit entre le pape Eugène IV et le concile. — IV. Phases diverses de ce conflit. — V. Rupture : les bulles *Inscrutabilis, In arcano* et *Deus novit*. — VI. Réconciliation et la bulle *Dudum sacrum*.

I. Convocation du concile de Bâle

En exécution des décrets de Constance, Martin V, comme nous l'avons dit, avait convoqué un concile général qui devait se réunir d'abord à Pavie, ensuite à Sienne, et qui définitivement fut transféré à Bâle.

Le Pape, dans la commission qu'il adresse aux légats qui devaient présider le futur concile, déclare de la manière la plus expresse que cette convocation est faite conformément aux *délibérations et aux dispositions du saint concile de Constance* [1].

Mais le nouveau concile ne devait pas être tenu sous le Pape qui l'avait convoqué.

Martin V mourut peu de temps après la publication de la dernière bulle d'indiction[2]. Son successeur, Eugène IV, renouvela cette convocation, et confirma la nomination de Julien Cesarini, cardinal de Saint-Ange, pour présider le concile.

[1] Cupientes generale concilium, juxta deliberationem et ordinationem sanctæ synodi Constantiensis..., celebrare. LABBE, *Conc.*, t. XII; *Conc. Basil.*, p. 465, 468.

[2] Elle était du 1er février 1431.

Personne n'ignore les déplorables divisions qui éclatèrent bientôt entre le concile de Bâle et le pape Eugène. Il n'entre pas dans notre plan de faire l'histoire complète de ces tristes démêlés. Nous ne dirons que ce qui sera nécessaire au lecteur pour porter un jugement éclairé sur les faits si graves qui vont se dérouler sous ses yeux.

II. Ouverture et objet du concile.

Quoique l'ouverture du concile eût été fixée au 3 mars 1431 par le pape Martin V, la première session ne se tint que le 14 décembre, sous la présidence du légat Julien Cesarini. Il n'y avait pas encore beaucoup d'évêques, mais leur nombre, celui des cardinaux et des ambassadeurs s'accroissaient tous les jours. Dans cette première session, on lut tous les décrets qui constituaient le concile : celui qui désignait la ville de Bâle pour le lieu de la réunion; l'approbation donnée à ce décret par Martin V; la bulle de convocation par laquelle ce Pape nommait le cardinal de Saint-Ange président du concile; la lettre d'Eugène IV à ce cardinal sur le même sujet.

Mais avant toutes ces pièces, et comme point de départ, on avait donné lecture du décret *Frequens* du concile de Constance, qui obligeait les Papes, comme nous l'avons vu, à tenir un concile général tous les dix ans[1].

Après la lecture de tous ces décrets, le concile se déclara canoniquement assemblé, et fit connaître les fins principales qu'il voulait atteindre : l'extinction

[1] LABBE, *Conc.*, t. XII; *Conc. Basil.*, p. 459 et seq.

des hérésies; la paix entre les princes chrétiens; la réforme de l'Église[1].

Ce troisième objet du concile était peut-être le plus important et le plus urgent. Lorsque les premiers bruits de la dissolution du concile se répandirent, le légat Julien écrivit au Pape que si la réforme était négligée et le concile abandonné, on pouvait tout craindre de la part des laïques : ils seraient, disait-il, à l'égard des ecclésiastiques aussi cruels que les hussites, ou plutôt que les bêtes féroces; et infailliblement les hommes se porteraient à quelque extrémité violente, et croiraient faire un sacrifice agréable à Dieu, en dépouillant et en massacrant les ecclésiastiques qui auraient oublié si étrangement l'ancienne discipline et les règles de la piété[2]. Ce besoin absolu de réforme, et cette situation violente, qu devait amener plus tard le fatal schisme du seizième siècle, ne doivent jamais être perdus de vue dans l'appréciation des faits que nous allons raconter.

Dans la seconde session, tenue le 15 février 1432, le concile renouvela les décrets de la cinquième session de Constance, qui soumet toute personne,

[1] *Conc. Basil.*, p. 470.

[2] Celebrata sunt diebus nostris concilia ex quibus nulla secuta est reformatio. Expectabant gentes ut ex hoc sequeretur aliquis fructus. Sed si sic dissolvatur, dicetur quod nos irridemus Deum et homines. Et cum jam nulla spes supererit de nostra correctione irruent merito laïci in nos more Hussitarum.... Putabunt se sacrificium præstare Deo qui clericos aut trucidabunt aut spoliabunt. Epist. 1ª card. Juliani ad Eug. inter *Opera* Sylvii, p. 67, éd. Bas.

et le Pape lui-même, au concile général légitime, en ce qui concerne la foi, l'extinction des schismes et la réformation de l'Église[1]. Assemblé pour opérer une réformation absolument nécessaire, et qui n'avait pu être pleinement effectuée par le concile de Constance, celui de Bâle devait s'appuyer sur le décret qui constituait sa puissance en cette matière.

III. Conflit entre le pape Eugène IV et le concile.

Dès la troisième session, qui eut lieu le 29 avril de la même année, éclata la querelle entre le Pape et le concile. Les Pères se plaignirent de ce que le Pape, « mal conseillé, entreprenait de dissoudre le concile[2]. »

En effet, trompé par de faux rapports, Eugène avait donné une bulle pour dissoudre le concile de Bâle, en convoquer un autre à Bologne[3]. Il en indiquait aussi un second, qui devait se tenir, au bout de dix ans, à Avignon. Ces convocations étaient faites, disait le Pontife, « conformément aux dispositions du concile de Constance[4]. »

Les motifs de la dissolution allégués par le Pape étaient les dangers de peste, de guerre, de massacres que le séjour de Bâle aurait offerts au concile. Les Pères qui résidaient à Bâle répondaient que ces dangers leur étaient inconnus, ou qu'ils étaient, au moins, fort exagérés.

[1] *Conc. Basil.*, p. 477.

[2] Præfatum dominum Papam ex sinistra informatione motum.... *Ibidem*, p. 480.

[3] Cette bulle était du 12 novembre 1431. Mais elle ne fut connue à Bâle que plus tard. Il y en eut une seconde le 18 décembre de la même année. *Conc. Basil.*, p. 934 et seq.

[4] Juxta statuta Constantiensis synodi. *Ibidem*, p. 939.

Un motif plus sérieux était tiré de l'offre que faisaient les Grecs de se rendre à Bologne, pour y opérer leur réunion avec l'Église romaine. Toutefois on a remarqué que ce motif n'était pas très-péremptoire; car rien n'empêchait d'exécuter d'abord à Bâle la réformation si nécessaire et si désirée, et de réunir ensuite un nouveau concile à Bologne, pour y traiter l'affaire des Grecs.

Quoi qu'il en soit, les Pères de Bâle crurent qu'on ne cherchait qu'à éluder la réforme, et ils publièrent un décret pour déclarer : « que la dissolution du concile, entreprise au préjudice des décrets de Constance, au grand péril de la foi et au grand scandale du peuple chrétien, n'avait pu se faire; et que ce concile, nonobstant la bulle de dissolution, continuerait, avec la grâce du Saint-Esprit, ce qu'il avait si bien commencé [1]. »

Renouvelant ensuite, pour la seconde fois, les décrets de la cinquième session de Constance, les Pères invitèrent le Pape à retirer ses bulles de dissolution, à se rendre au concile ou à s'y faire représenter. Ainsi fut engagé le grave conflit dont nous allons indiquer rapidement les phases diverses.

[1] Considerans hæc sancta synodus præfatam dissolutionem concilii contra decreta concilii Constantiensis esse factam, tendereque in eversionis fidei grave periculum et status ecclesiastici turbationem et detrimentum, atque scandalum totius populi christiani, eamdem dissolutionem decrevit nullatenus fieri potuisse ; quinimo ipsa minime obsistente, ad prosecutionem eorum quæ pro fidei stabilitate et salute christiani populi laudabiliter sunt incepta, esse cum Spiritus sancti gratia, procedendum. *Conc. Basil.*, p. 480.

V. Phases diverses du conflit.

Dès avant la seconde session, le concile avait envoyé une ambassade au Pape pour le prier de révoquer ses bulles. Le Pape ne se hâtant pas de satisfaire le concile, toute la chrétienté était agitée et troublée. Le clergé de France, réuni à Bourges, se prononçait pour la continuation du concile, qu'il regardait comme *une œuvre sainte et nécessaire*. Mais en même temps il demandait qu'on eût pour le chef de l'Église tous les égards dus à sa dignité. L'empereur Sigismond s'était déclaré aussi pour le concile, et s'efforçait de rétablir la paix entre le Pape et les Pères de Bâle, œuvre difficile, dans l'état des affaires et dans les dispositions des esprits! Le concile défendait sa cause par des mémoires comme par ses décrets. Le plus important de ces mémoires se trouve à la suite de ses actes, et porte la date du 3 septembre 1432. Le concile y établit solidement les droits divins du Siége Apostolique, tout en maintenant la doctrine des décrets de Constance[1].

Dans les quatrième et cinquième sessions, tenues le 20 juin et le 9 août 1432, le concile s'occupa de diverses affaires. Cependant le Pape, pressé par l'Empereur, essayait d'adoucir les Pères de Bâle. Il leur envoya deux députations successives, qui prirent, en présence du concile, la défense des droits du Saint-Siége et celle de la conduite du Pape[2].

[1] LABBE, *Conc.*, t. XII; *Responsio synodalis de auctoritate concilii generalis*, p. 673 ad p. 699.

[2] Voir en particulier les discours des archevêques de Colosse et de Tarente. *Conc. Basil.*, p. 872 et seq.

Dans sa réponse, le concile releva son autorité, selon la teneur des décrets de Constance, et voulut justifier l'attitude qu'il avait cru devoir prendre à l'égard du Souverain Pontife.

Ces discussions ne retardèrent pas les procédures. Pendant la sixième session, les promoteurs du concile requirent que le Pape fût déclaré contumace, puisqu'il n'avait pas acquiescé à la demande du concile de révoquer ses bulles de dissolution. Le concile chargea même les évêques de Périgueux et de Ratisbonne de faire les trois citations canoniques. Mais, sur les vives instances des nonces du Pape, un délai fut accordé [1].

C'est vers cette époque qu'on place une seconde lettre pour le concile, adressée au Pape par le légat Julien Cesarini. Malgré les bulles de dissolution, le légat n'avait point quitté Bâle, et restait uni au concile, quoiqu'il n'en présidât pas toujours les sessions. La seconde lettre fut aussi forte que la première, dont nous avons cité un passage. Voici comment cette lettre est analysée par l'historien de l'Église gallicane, le savant et pieux P. Berthier : « Le cardinal avertissait le Pape que le nombre des prélats s'augmentait tous les jours à Bâle; il lui répétait encore que ce concile s'appuyait entièrement sur les définitions de celui de Constance, dont on ne pouvait soupçonner l'autorité sans donner atteinte au pontificat de Martin V et d'Eugène lui-même. Il rap-

[1] *Conc. Basil.*, p. 493 et seq.

pelait les jugements de rigueur que les Pères de Constance avaient portés contre Jean XXIII et Benoît XIII, l'un et l'autre privés du pontificat, le premier à cause de sa mauvaise conduite, le second à cause de son obstination dans le schisme. Mais comme ces remontrances et ces exemples se présentaient sous des dehors sinistres, le cardinal finissait ainsi sa lettre : Je dis cela, Très-Saint Père, avec tout le déplaisir possible, et si Votre Sainteté voyait le fond de mon cœur, elle me saurait gré de mon excès de charité, elle me regarderait comme son fils bien-aimé[1]. »

Les avertissements respectueux, les sages remontrances ne manquaient donc pas au Pape. Dans la huitième session, des coups très-sensibles furent portés à son autorité. Le concile déclara que, quoique Eugène pût déjà être considéré comme contumace, cependant il lui donnait encore deux mois pour révoquer les bulles de dissolution; et il annonça qu'après ce terme il serait procédé contre lui selon la rigueur du droit. Comme suite de ce second monitoire, des dispositions qui avaient pour but d'entraver le gouvernement d'Eugène furent adoptées[2].

Dans la neuvième session, tenue le 22 janvier 1433, on prononça la nullité de toutes les entreprises que le Pape pouvait faire au désavantage de l'Empereur, qui fut reconnu pour protecteur du concile[3].

[1] *Hist. de l'Église gallicane*, t. XVI, p. 247. Voir le texte de la lettre in *Opera* Sylvii, p. 75 et seq.

[2] *Conc. Basil.*, p. 497.

[3] *Ibidem*, p. 500.

Les promoteurs du concile, pendant la dixième session, demandèrent que la contumace d'Eugène fût déclarée; et le concile, d'après la proposition du cardinal légat qui le présidait, nomma des commissaires pour examiner s'il convenait de faire cette déclaration[1]. Dans la onzième session, le concile, renouvelant pour la seconde fois le décret *Frequens*, recommanda la célébration des conciles généraux, menaça de suspense et de déposition le Pape s'il s'y opposait, et lui défendit expressément de dissoudre, de proroger ou de transférer le concile général sans le consentement de ce concile[2].

Un troisième monitoire fut adressé au Pape pendant la douzième session. Dans ce monitoire, il est accusé de scandaliser l'Église par sa résistance au concile. On lui ordonne de nouveau, sous peine de suspense, de révoquer ses bulles, et on lui assigne encore un nouveau terme de soixante jours[3].

La treizième session fut consacrée à entendre le

[1] *Conc. Basil.*, p. 505.

[2] Quod si ipse Romanus Pontifex, et aliæ prædictæ personæ hoc facere neglexerint, aut ipsum concilium quoquomodo de facto impedire, mutari, prorogare, dissolvere operam dederint, et infra quatuor menses cum reali satisfactione non resipuerint, extunc Romanus Pontifex a papali, et prædictæ personæ a suarum dignitatum administratione sint ipso facto suspensi. Quæ quidem papalis administratio ad sacrum concilium ipso jure devolvatur. Quod si pœnas prædictas per duos menses post dictos quatuor animo sustinuerint indurato, contra tam Romanum Pontificem, quam prædictas personas, usque ad privationem inclusive, per concilium generale procedatur. *Ibidem*, p. 505, 506.

[3] *Ibidem*, p. 508 ad 513.

OVIEDO - Bibl

réquisitoire des promoteurs sur la contumace du Pape. Il allait être déclaré suspens, lorsque, sur d'instantes prières des envoyés d'Eugène, du duc de Bavière et des magistrats de Bâle, un nouveau délai de trente jours fut accordé [1].

Enfin, dans la quatorzième session, où se trouva l'empereur Sigismond, on étendit encore le terme à trois mois, sous la clause qu'Eugène, après ce temps, adhérerait au concile et révoquerait tous les décrets publiés en son nom contre cette assemblée. Cette révocation devait se faire conformément à des formules dont on récita les modèles en présence de l'Empereur et de tous les Pères [2].

Toujours préoccupé du rétablissement de la discipline ecclésiastique, le concile, dans sa quinzième session, fit un décret sur la célébration des conciles provinciaux et des synodes [3].

Pendant que toutes ces choses se passaient à Bâle et remplissaient à peu près l'année 1433; le pape Eugène agissait de son côté. En butte aux sollicitations pressantes de l'Empereur et témoin de l'unanimité avec laquelle l'opinion, dans toute l'Europe, se prononçait en faveur du concile, Eugène voulut faire de nouvelles tentatives pour se rapprocher des Pères de Bâle. Il nomma une nouvelle députation, composée de quatre prélats, et lui donna des instructions où il indiquait tout un système de conciliation.

[1] *Conc. Basil.*, p. 515 et seq.
[2] *Ibidem*, p. 523, 524.
[3] *Ibidem*, p. 525.

Le Pape ordonnait à ses nonces de faire tous les efforts possibles pour décider le concile à accepter la translation soit à Bologne, soit dans une autre ville d'Italie ou d'Allemagne. Si toutes ces négociations échouaient, il consentait à la continuation du concile à Bâle, sous la condition toutefois qu'on ne s'y occuperait pas de la réformation de l'Église et qu'on révoquerait toutes les procédures faites de part et d'autre, c'est-à-dire celles du concile contre le Pape et du Pape contre le concile. Ce système fut exposé dans plusieurs bulles écrites à la fin de l'année 1432 et au commencement de l'année suivante[1].

Les nouveaux nonces d'Eugène firent connaître au concile, dans une congrégation générale tenue le 7 mars 1433, les intentions pacifiques du Souverain Pontife et les moyens qu'il proposait pour concilier tous les intérêts. Les promoteurs déclarèrent qu'on ne pouvait les accepter sans porter atteinte à l'autorité du concile général, dont le Pape semblait décliner le jugement[2].

Quelque temps après cette séance, le concile soumit à un examen rigoureux une bulle qu'Eugène avait donnée le 14 février 1433, et par laquelle il consentait à ce que le concile fût célébré dans la ville de Bâle, et révoquait tous les décrets qu'il avait publiés dans des vues contraires[3].

[1] MARTENE et DURAND, *Veterum Scriptorum,.... amplissima collectio*, t. VIII, p. 551 et seq.

[2] Manifeste probatur quod Papa habet in certis casibus judicem in terris. *Ampliss. collect.*, t. VIII, p. 557, 559.

[3] HARDOUIN, *Conc.*, t. VIII, p. 1582 et seq.; *Ampliss. collect.*, t. VIII, p. 535.

Le concile voulut prouver que cette bulle, comme les propositions des nonces, dérogeait à sa dignité et à son autorité. Il protesta surtout contre l'exclusion qu'Eugène semblait donner à la réformation de la cour romaine [1].

V. Rupture. Bulles contre le concile.

Offensé de ces refus et de cette opposition à ses vues, qu'il prenait pour une obstination coupable, Eugène, tout à coup, sortit de la ligne de modération qu'il avait adoptée, et lança, le 29 juillet et le 13 septembre 1433, deux bulles contre le concile.

La première, qui commence par ces mots : *Inscrutabilis,* déclare que l'assemblée de Bâle, s'arrogeant faussement l'autorité d'un concile général, porte atteinte aux droits et aux prérogatives du Saint-Siége, viole tous les décrets des saints Pères et toutes les règles ecclésiastiques, ruine l'Église au lieu de la réformer, la divise au lieu de l'unir, nourrit les hérésies au lieu de les éteindre, introduit la discorde à la place de la paix. En conséquence le Pape casse et annule tout ce qui s'est fait et tout ce qui se fera à Bâle, excepté ce qu'il lui avait permis de faire par ses lettres apostoliques [2].

[1] Quod si in verbis memoratæ facultatis stare oporteret, ut quid hic convenissemus, acturi præcipue de reformatione capitis, a quo primum reddi rationem decet? Cujus languor, si curatus non fuerit totum corpus, secundum Gregorium infici necesse est. LABBE, *Conc.*, t. XII, p. 699 ad 704; et *Ampliss. collect.*, t. VIII, p. 550.

[2] Cum autem qui Basileæ congregati erant, prout sunt, etiam post dissolutionem et decretum hujusmodi, ac etiam ante adventum dictorum legatorum, non ad communem utilitatem, sed ad privatas passiones intenti, nullaque auctoritate Sedis Apostolicæ suffulti, multa et gravia, etiam præter illa tria propter quæ fuerat ibi

La seconde bulle, *In arcano*, casse en particulier tout ce qui s'était fait dans la douzième session [1].

VI. Réconciliation. Bulle *Dudum sacrum.*

Mais tout ce grand éclat n'eut pas de suites, et la paix se fit au moment même où on croyait la rupture irrémédiable. Les exhortations de l'Empereur, les embarras qui se multipliaient autour de la cour

principaliter concilium a principio constitutum, tanquam haberent generalis synodi, nobis etiam contradicentibus, potestatem, disponere, ordinare, statuere, sancire, declarare, et mandare præsumpserint, in nostrum et Sedis Apostolicæ ac venerabilium fratrum nostrorum cardinalium et aliorum nobis adhærentium grave præjudicium, præter et contra sanctorum Patrum decreta et canonicas sanctiones : nos attendentes quod ea quæ per eos sic perperam statuta, facta et ordinata existunt, si sub dissimulatione et silentio præterirent, in magnum atque evidens præjudicium Ecclesiæ atque Apostolicæ Sedis, et grave scandalum plurimorum verisimiliter redundare possent, cum non ad reformationem, sed ad deformationem, non ad unitatem, sed scissuram Ecclesiæ, non ad hæreses tollendas, sed nutriendas, non ad pacem fidelium, sed discordiam seminandam spectare videantur : ac propterea volentes, prout ex debito pastoralis officii tenemur, quantum Altissimus permiserit, futuris scandalis celeri remedio providere, omnia et singula gesta facta et ordinata, sancita, decreta et declarata per præfatos Basileæ congregatos et existentes.... exceptis his in quibus eis per nostras litteras facultatem concessimus, irrita esse et inania, nullumque effectum debuisse aut debere sortiri, auctoritate apostolica, de consilio et assensu præfatorum fratrum nostrorum sanctæ Romanæ Ecclesiæ cardinalium, tenore præsentium declaramus, decernimus, et pro infectis haberi volumus et mandamus. *Conc. Basil.*, p. 530.

[1] Auctoritate Domini nostri Jesu Christi, qui nos suum in terris vicarium constituit, ac de potestatis nostræ plenitudine pronuntiamus, decernimus, ac etiam declaramus præmissum assertum decretum, ac omnia et singula in eo contenta, nullum et inane penitus extitisse, et existere, nulliusque auctoritatis, valoris vel momenti; ipsumque et quæcumque in ea comprehensa eadem auctoritate revocamus, cassamus, irritamus, et pro infectis haberi volumus et mandamus. *Conc. Basil.*, p. 531.

romaine, la pression de l'opinion publique qui se montrait entièrement favorable aux Pères de Bâle, décidèrent enfin le pape Eugène à donner au concile une pleine satisfaction.

Sous la médiation de l'Empereur, les préliminaires de la paix avaient été traités dans la quatorzième session, comme déjà nous l'avons dit. Une formule de déclaration que le Pape avait proposée dans une bulle du 1er août 1433 ne fut pas admise par le concile. Il demanda que cette phrase du premier projet : *Nous voulons bien, nous sommes content que le concile de Bâle ait été continué,* fût remplacée par celle-ci : *Nous décernons et nous déclarons que le concile de Bâle a été légitimement continué.* Le Pape accepta cette substitution de termes, et, le 15 décembre 1433, il donna enfin la fameuse bulle *Dudum sacrum.*

Les termes de cette bulle sont dignes de la plus sérieuse attention. « Nous déclarons et décernons, dit le Souverain Pontife, que le concile général de Bâle a été, dès son origine, légitimement continué; qu'il l'est et doit l'être, et que la dissolution prononcée est nulle. Nous déclarons en outre que nous adhérons et voulons adhérer au sacré concile général de Bâle purement, simplement, effectivement, et avec toute dévotion et faveur. Comme preuve de cette sincérité, de cette dévotion envers l'Église et le sacré concile de Bâle, nous révoquons nos deux lettres promulguées dans notre palais apostolique et la troisième, *Deus novit*, quoique nous n'en soyons pas l'auteur;... nous révoquons toutes les autres

lettres, et généralement tout ce qui a été fait, tenté ou dit par nous ou en notre nom au préjudice et à l'amoindrissement du sacré concile de Bâle et contre son autorité... Nous déclarons toutes ces choses nulles et sans valeur[1]. »

Telle est la bulle *Dudum sacrum*, qui mit fin aux premiers démêlés entre le concile de Bâle et le pape Eugène. Cette bulle, *présentée, lue, examinée* dans la seizième session du concile, tenue le 5 février 1434, fut *approuvée*, *acceptée* par le concile et insérée dans ses actes avec les trois bulles révoquées. Le concile déclara en conséquence de ces faits « que le pape

[1] Decernimus et declaramus, præfatum generale concilium Basileense a temporæ prædictæ inchoationis suæ legitime continuatum fuisse et esse, prosecutionemque semper habuisse, continuari, ac prosecutionem habere debere ad prædicta et pertinentia ad ea, perinde ac si nulla dissolutio facta fuisset. Quinimo præfatam dissolutionem irritam et inanem de consilio et assensu simili declarantes, ipsum sacrum generale concilium Basileense pure, simpliciter et cum effectu ac omni devotione et favore prosequimur, et prosequi intendimus. Præterea, ut mentis nostræ integritas ac devotio, quam ad universalem Ecclesiam et sacrum generale concilium Basileense gerimus, omnibus constet evidenter, duas nostras litteras pridem in palatio apostolico promulgatas, nam tertias, quarum tenor de verbo ad verbum inferius describitur quæ dicuntur incipere : Deus novit, cum a nobis aut de scitu nostrorum nunquam emanarint, licet superfluum videatur quod non extat revocare, tamen quia petitum est, et ad cautelam, si ullo unquam tempore apparerent, et alias quascumque, et quidquid per nos aut nostro nomine in præjudicium aut derogationem prædicti sacri concilii Basileensis, seu contra ejus auctoritatem, factum et attentatum seu assertum est, nullas et irritas fuisse et esse declaramus. Item revocamus quoscumque processus, quarumcumque censurarum, privationum et suspensionum, factos contra supposita hujus sacri concilii Basileensis et adherentes eidem. *Conc. Bas.*, p. 528, 529.

Eugène avait pleinement satisfait aux monitions, aux citations et aux réquisitions du saint concile [1]. »

A la fin de cette seizième session, on rapporte que, dans une congrégation générale tenue le 24 avril 1434, les nouveaux légats du Pape ont été incorporés au concile après avoir juré *en leur propre nom* de défendre et de maintenir les décrets du présent concile, et spécialement ceux des quatrième et cinquième sessions de Constance [2].

Ainsi fut close la première époque du concile de Bâle.

Cette issue était certaine. En effet, réuni pour opérer la réforme de l'Église dans son *chef* et dans ses membres, appuyé sur les décrets de Constance approuvés par Martin V, le concile de Bâle, tant qu'il restait dans ces limites, était invincible.

[1] Litteris sanctissimi domini Eugenii Papæ quarti more curiæ Romanæ bullatis, ac per nonnullos sanctæ Romanæ Ecclesiæ cardinales subscriptis, quarum tenor de verbo ad verbum inferius describitur, huic sacro concilio in generali congregatione per venerabiles Joannem archiepiscopum Tarentinum et Christophorum Cerviensem episcopum oratores suos præsentatis, lectis, examinatis et diligenter inspectis, eadem sancta synodus decernit et declarat, præfatum dominum Eugenium per prædictas litteras satisfecisse plenarie monitioni, citationi et requisitioni hujus sacri concilii, prout in decreto in decima quarta sessione promulgato, et in schedula in eodem decreto incerta, continetur. Ipsasque litteras approbat, acceptat, et admittit, ratasque habet et gratas, et sic ab omnibus haberi vult. *Conc. Basil.*, p. 528.

[2] *Conc. Basil.*, p. 539.

CHAPITRE IX.

LE CONCILE DE BALE. — SECONDE ÉPOQUE.

SOMMAIRE. — I. Le concile s'applique à la réforme de l'Église. — II. Nouveaux démêlés avec le Pape. — III. Mémoire du Pape contre le concile. — IV. L'affaire de la réunion de l'Église grecque. — V. Translation du concile. — VI. Assemblée qui reste à Bâle. — VII. Ses actes et son schisme. — VIII. Vues de la France.

I. Travaux du concile.

La paix ayant été rendue à l'Église par la réconciliation du Pape avec les Pères de Bâle, le concile s'appliqua avec zèle et courage à la réforme ecclésiastique. Dix sessions furent tenues pendant l'espace de deux ans qui s'écoulèrent entre la réconciliation et la nouvelle translation, suivie de la seconde querelle, dont le caractère fut tout autre que celui de la première.

Il n'entre pas dans notre plan de rapporter les actes du concile dans cette période relativement calme de son histoire. Qu'il nous suffise d'en signaler les principaux objets.

Ces sessions furent remplies par les négociations relatives à la grande affaire de la réunion de l'Église grecque à l'Église latine, et par de sages règlements disciplinaires. Dans cette réforme morale, le concile se proposa de rendre aux mœurs du clergé toute leur sainteté. Il voulut mettre un terme à l'abus des appels, abolir les annates et les taxes introduites par l'avarice, supprimer les réserves et rétablir les élections canoniques, pourvoir à la dignité des offices divins.

L'élection des Souverains Pontifes, le gouvernement ecclésiastique, la composition du collége des cardinaux et leurs devoirs furent l'objet des plus sages dispositions. Notons en particulier cette loi qui restreignait le nombre des cardinaux et voulait qu'ils appartinssent, dans une sage proportion, aux diverses nations[1].

Quand on parcourt ces actes du concile de Bâle; quand on pense aux scandales, aux déchirements, aux calamités que l'adoption et l'observation de ces sages règlements auraient pu épargner à l'Église et au monde, l'âme est saisie de la plus profonde émotion, et la tête s'incline sous le poids des secrets de Dieu[2].

N'oublions pas de remarquer que le concile, dans sa dix-huitième session, renouvela pour *la quatrième* fois les décrets des quatrième et cinquième sessions de Constance[3].

II. Nouveaux démêlés avec le Pape.

Les décrets de réformation étaient envoyés au pape Eugène, et le concile lui demandait d'en appliquer sans retard les dispositions à sa propre cour. L'exécution de plusieurs de ces décrets présentait des difficultés qui la faisaient retarder. De là des remontrances du concile au Pape. Le Pape répondait au concile en lui envoyant des nonces chargés de lui présenter des explications et des plaintes. Ces explications étaient offertes avec une modestie digne de

[1] *Conc. Basil.*, p. 562.
[2] *Ibidem*, p. 539 ad 581.
[3] *Ibidem*, p. 540.

remarque. « Le Saint-Père, disaient les orateurs d'Eugène en présence du concile, adopte autant qu'il est en lui les décrets du saint concile. Il veut qu'ils soient observés dans l'avenir; et si ces décrets, en quelques cas particuliers, n'ont point été exécutés dans le passé, cette inobservation est fondée sur des causes justes et nécessaires[1]. » Et alors les nonces exposaient les objections et les réserves du Pape contre plusieurs décrets, en particulier contre celui de l'abolition des annates.

A ces observations des nonces, le cardinal légat, président du concile au nom du Pape, répondait en rappelant la parfaite union qui doit exister entre le Pape et le concile, puisqu'ils ne forment qu'une seule et même autorité souveraine. Au sujet particulier des annates, il ajoutait : « Il ne convient pas qu'un décret aussi salutaire et aussi conforme à l'esprit de l'Évangile et à la doctrine des saints Pères soit suspendu ou annulé[2]. »

Outre cette réponse du concile, nous avons encore une grande lettre synodale où il se plaint du peu d'empressement de la cour d'Eugène à accepter les décrets conciliaires, et où il rappelle la soumission

[1] Quoad observationem decretorum hujus sacri concilii, sic brevissime respondemus : Quod sanctissimus Dominus noster quantum potuit decreta hujus sacri concilii amplexus est, et servari voluit, et in futurum se paratissimum offert; et si in præteritum aliquo particulari casu aliter factum esse videatur, id ex justis et necessariis causis, si diligenter res investigetur, factum fuisse comperietur. *Conc. Basil.*, Appendix prima, p. 865, 866.

[2] *Conc. Basil.*, Epistolæ synodales, p. 704 ad 709.

générale qui est due au concile, en tout ce qui concerne la foi, et la réforme de l'Église *dans son chef et dans ses membres*. A l'appui de cette doctrine le concile invoque les exemples des plus grands Papes étroitement unis aux conciles généraux et pleins de zèle pour leur exacte exécution [1].

III. Mémoire du Pape contre le concile.

Le pape Eugène ne se bornait pas à présenter au concile ses objections et ses réserves. A mesure que le concile avançait dans ses travaux, le mécontentement semblait augmenter. Sous l'empire de ce sentiment, des nonces furent envoyés à toutes les cours de l'Europe pour y faire connaître les griefs du Pape contre le concile. Ces griefs étaient exposés dans un long mémoire. Nous ne nous permettrons pas de les juger tous; mais nous croyons pouvoir dire, avec le sage Berthier, qu'ils n'étaient pas tous fondés. Nous ajouterons que le pape Eugène s'y mettait en contradiction avec lui-même, puisqu'il étendait son blâme jusqu'aux premières sessions du concile de Bâle, qu'il avait cependant solennellement reconnu pour légitime et saint [2].

Malgré toutes ces difficultés, il est probable que l'œuvre de la réformation aurait été menée à bonne fin, et que le Pape se serait de nouveau réconcilié avec le concile, si la question des Grecs n'avait pas fait prendre aux affaires une tournure nouvelle.

IV. L'affaire des Grecs.

Les négociations du concile avec les Grecs et l'em-

[1] *Conc. Basil.*, Epistolæ synodales, p. 710 ad 715.

[2] Voir *Hist. de l'Église gallicane*, t. XVI, p. 308 et suiv., et Bossuet, *Defens. declar.*, lib. VI, cap. VI.

pereur Jean Paléologue pour le choix d'une ville où pût se traiter la grande affaire de la réunion des deux Églises échouèrent. Celles du Pape, au contraire, réussirent. Les Grecs refusèrent de se rendre à Bâle ou dans les autres villes offertes par le concile, et acceptèrent Ferrare, que le Pape leur proposait.

Eugène saisit cette occasion pour amener une nouvelle translation d'un concile avec lequel il était en contestation. Ce motif de translation, qui semble n'avoir été pour Eugène qu'un prétexte au commencement du concile de Bâle, était justifié par la détermination des Grecs; et il devenait péremptoire.

V. Translation du concile.

La réunion des Grecs à l'Église latine, la fin de ce schisme funeste, était un intérêt du premier ordre pour l'Église universelle. Tout devait céder à cet intérêt; les réformes nécessaires pouvaient être ajournées ou traitées concurremment avec la grande affaire de l'union; mais dans tous les cas le concile devait être transféré. Cette nécessité fut comprise à Bâle par la plus saine partie des Pères et par la majorité des évêques, qui, de concert avec les légats, firent un décret dans la vingt-cinquième session, tenue le 7 mai 1437, pour transférer le concile à Florence ou à Udine, ou dans quelque autre lieu sûr et à la bienséance du Pape et des Grecs [1].

La partie la plus nombreuse du concile, mais la moins autorisée, poussant à l'excès des défiances

[1] Labbe, *Conc.*, t. XIII, p. 831, *Hæc sacrosancta synodus.*

jalouses et obéissant à des mouvements passionnés plutôt qu'à la raison, s'obstina à ne point désigner d'autre lieu qu'Avignon, et n'eut aucun égard aux plaintes et aux protestations des députés grecs. Dans la même session elle fit un décret conforme à ses vues [1].

Ainsi, dès ce moment, le concile se trouva partagé en deux fractions, qui prirent des résolutions différentes et firent des décrets contraires. Dans cet état de division, il ne pouvait plus représenter l'Église universelle.

Les députés des Grecs ayant demandé au Pape la confirmation du décret qui transférait le concile dans une ville d'Italie, Eugène la donna par une bulle datée de Bologne le 29 juin 1437 [2].

Une nouvelle bulle du 1er octobre opéra la translation du concile à Ferrare [3]; et l'ouverture en fut fixée au 8 janvier suivant [4]. Dans ces diverses bulles le Pape cassait et annulait tout ce qui se ferait à Bâle contre son autorité. Le concile fut ouvert à Ferrare selon l'indication du Pape. L'empereur Jean Paléologue, le patriarche de Constantinople, les évêques grecs, y arrivèrent le 4 mars. Ainsi commença le célèbre concile connu sous le nom de Florence, parce que ce fut dans cette ville qu'on continua les sessions

[1] LABBE, *Conc.*, t. XII, p. 578, *Nuper hæc sacrosancta synodus.*
[2] *Ibidem*, t. XIII, p. 835, *Salvatoris et Dei nostri.*
[3] *Ibidem*, t. XIII, p. 858, *Doctoris gentium.*
[4] *Ibidem*, t. XIII, p. 867, *Pridem ex justis.*

lorsque la peste eut obligé les Pères de quitter Ferrare.

VI. Assemblée de Bâle

Cependant l'assemblée de Bâle se regardait toujours comme le vrai concile œcuménique. Peu touchée du départ du plus grand nombre des prélats et de tous les légats du Siége Apostolique, y compris celui qui était resté constamment fidèle au concile, le cardinal de Saint-Ange; réduite à quelques rares évêques, et composée d'une multitude sans titres véritablement canoniques, elle resta insensible au grand spectacle qu'offrait au monde chrétien la réunion du chef suprême de l'Église universelle avec les plus illustres représentants de l'Église orientale et une partie nombreuse de l'Église occidentale.

VII. Le schisme.

Nous ne suivrons pas dans ses tristes opérations cette tumultueuse assemblée, qui cependant avait à sa tête un homme vénérable, le cardinal d'Alleman, archevêque d'Arles. Elle commença et poursuivit une nouvelle procédure contre le Pape, fulmina des anathèmes contre le concile de Ferrare, voulut transformer en articles de foi les décrets des quatrième et cinquième sessions de Constance, en leur donnant une portée illimitée, et en y ajoutant même des dispositions qui n'y étaient pas contenues. Sur ce fondement, l'assemblée de Bâle alla jusqu'à prononcer la déposition du pape Eugène; et consommant le schisme, prétendit ensuite lui donner un successeur, qui fut l'antipape Félix V, sacré et couronné à Bâle le 25 juillet 1440 [1].

[1] LABBE, *Conc.*, t. XII, p. 578 ad 663.

Les déplorables écarts auxquels fut entraînée l'assemblée de Bâle n'empêchaient pas cependant qu'elle n'eût des partisans dans la chrétienté. Dès l'origine du second démêlé, la France et l'Allemagne avaient déclaré *qu'elles respectaient le concile sans cesser de respecter le Pape*. L'Allemagne alla même jusqu'à embrasser une sorte de neutralité entre les Pères de Bâle et le Pape. Il se fit aussi de la part des princes de grands efforts pour réconcilier de nouveau le Pape avec ce qu'on appelait encore le concile de Bâle. Ces efforts ne devaient pas réussir. Mais la faveur témoignée à l'assemblée de Bâle ne porta jamais la majorité des princes et des États chrétiens à approuver la déposition d'Eugène et l'élection de l'antipape.

Quand on cherche les raisons de cette fidélité au concile de Bâle, pleine de réserves il est vrai, mais enfin persistante pendant un certain temps, on trouve qu'elle émanait du besoin de réforme universellement senti et de la reconnaissance envers le concile qui, dans les dix sessions tenues après la réconciliation, avait posé tous les fondements de cette restauration morale et disciplinaire. Sans doute aussi le prestige d'une assemblée qui avait été concile général et qui en prenait encore le titre n'était pas étranger à ce sentiment.

Mais ce prestige se dissipait peu à peu, et les excès de l'assemblée de Bâle lui aliénaient de plus en plus les esprits. Alors on vit naître dans les cours de France et d'Allemagne le projet d'un troisième con-

cile général, qui ne devait être ni celui de Bâle ni celui de Ferrare, mais qui serait appelé à réunir toute l'Église. Le concile ou plutôt l'assemblée de Bâle était rejetée comme ayant porté atteinte aux droits inviolables de la monarchie pontificale; le concile de Ferrare n'était point accepté, comme trop favorable au pouvoir absolu des Papes et peu ami des réformes. Un troisième concile paraissait donc nécessaire pour mettre un terme aux troubles qui désolaient l'Église et opérer la restauration tant désirée.

VIII. Vues de la France.

Entrant dans ces vues, Charles VII envoya une ambassade solennelle au Pape, pour lui demander cette convocation d'un nouveau concile général. Nous avons la curieuse harangue prononcée en plein consistoire, le 16 décembre 1441, devant le pape Eugène, par le chef de cette ambassade, Pierre de Versailles, évêque de Meaux. Les vues que nous venons d'indiquer y sont sagement exposées [1]. Mais ces projets n'eurent pas de suite. Le Pape qui tenait un concile ne crut pas utile d'en assembler un autre; et le temps finit par avoir raison de l'assemblée de Bâle, qui eut sa dernière session le 16 mai 1443.

Cependant une ombre de concile resta encore à Lausanne auprès de l'antipape Félix, jusqu'à sa soumission au pape Nicolas V, successeur d'Eugène. Cette fin du schisme, arrivée en 1449, fut préparée par de longues et difficiles négociations, où se fit

[1] RAIN., ann. 1441, n° 9.

jour la conviction générale alors de la nécessité de maintenir la dignité, l'éminence, la périodicité des conciles généraux, selon les décrets de Constance[1].

CHAPITRE X.

LE CONCILE DE BALE. — SES ENSEIGNEMENTS.

SOMMAIRE. — I. Rapports entre le pape Eugène IV et le pape Vigile, et entre le concile de Bâle et le cinquième concile général. — II. Œcuménicité des seize premières sessions. — III. Autorité des dix sessions suivantes. — IV. Examen des actes d'Eugène IV contre les schismatiques de Bâle. — V. Décrétale *Moyses*. — VI. Nicolas V et Pie II. — VII. Gravité des conséquences et importance des leçons.

I. Rapports entre les papes Eugène et Vigile et entre le concile de Bâle et le cinquième concile général.

Après avoir raconté avec exactitude et fidélité, nous osons l'espérer, cette histoire si compliquée et si difficile du concile de Bâle, nous devons essayer, selon notre méthode, d'apprécier ces faits si graves et d'en déduire les conséquences légitimes.

L'esprit d'abord est frappé des rapports qui existent entre le pape Eugène et le pape Vigile, entre le concile de Bâle et le cinquième concile général. Ces rapports n'excluent pas de grandes différences, mais ils n'en sont pas moins réels.

A Bâle comme à Constantinople, un conflit redoutable a éclaté entre le concile et le Pape. A Bâle comme à Constantinople, le concile, tant qu'il est

[1] *Hist. de l'Église gallicane*, t. XVI, liv. XLVIII, p. 428 à 445.

resté vraiment général, l'a emporté sur le Pape; et cependant, à Bâle comme à Constantinople, l'adhésion finale du Pape au concile a été nécessaire pour lui donner une autorité incontestable. Mais, à Bâle comme à Constantinople, cette adhésion du Pape au concile a été demandée et même exigée par le concile, en vertu des circonstances particulières où il se trouvait.

Le pape Eugène s'est mis avec lui-même dans une contradiction aussi éclatante et aussi palpable que celle où était tombé le pape Vigile, et dans une question qui touchait d'une manière aussi directe et aussi immédiate à la foi que celle des trois Chapitres. Certes rien n'intéresse plus la foi que de savoir si un concile est vraiment général, c'est-à-dire légitime, saint, infaillible. Or, il n'est pas de blâme et de mépris qu'Eugène ne déverse, dans les bulles *Inscrutabilis* et *In arcano,* sur les quinze premières sessions du concile de Bâle; il n'est pas de réprobation plus éclatante que celle qu'il prononce. Peu de temps après cependant tout change de face. La bulle *Dudum sacrum* abolit les premières et proclame, en face de l'Église et du monde, la légitimité, la sainteté, et par conséquent l'infaillibilité de ce concile maudit et réprouvé! Et c'est la bulle *Dudum sacrum* qui reste comme un jugement éternel et immuable du Siége Apostolique! Voilà un fait qu'aucune subtilité scolastique ne parviendra à obscurcir.

II. OEcu nicité des sei

Tout ce qu'on pourrait dire, en effet, contre les actes des Pères de Bâle pendant les seize premières

premières sessions.

sessions, ne retomberait-il pas sur le Pontife qui a donné à ces mêmes sessions son approbation solennelle? Et les fautes, s'il y en a eu, ne doivent-elles pas être couvertes, aux yeux des théologiens de l'école extrême, par ce jugement solennel du Siége Apostolique? Il est évident au moins que, dans ces seize sessions, il ne peut rien y avoir de contraire à la foi, à la morale chrétienne, au véritable intérêt de l'Église.

Il est vrai que, pour affaiblir l'argument puissant tiré de la bulle *Dudum sacrum*, on a avancé que le pape Eugène n'avait pas été libre quand il révoqua les bulles de dissolution et donna celle de confirmation. Sans doute Eugène, par ses faiblesses et ses tergiversations, s'était attiré, il faut le dire, l'indignation de l'Europe; il était menacé par les ennemis qu'il s'était faits. Mais on ne prouvera jamais qu'aucune violence, même morale, ait été exercée contre le Pontife.

On objecte encore qu'Eugène, en reconnaissant la légitimité et la sainteté du concile de Bâle, n'en a pas approuvé pour cela tous les décrets. Mais on oublie qu'il a déclaré qu'il *adhérait au concile purement, simplement, et avec toute dévotion et faveur*. Ces paroles peuvent-elles contenir une approbation restrictive? Et si des restrictions étaient dans la pensée d'Eugène, n'aurait-il pas trompé le monde et l'Église? On insiste en disant que dans une *lettre particulière* à l'empereur Sigismond, le pape Eugène déclare qu'il a cédé de ses droits pour le bien de la

paix. Nous répondrons d'abord avec Bossuet : « *Hujus modi epistolis negamus jura contineri*[1]. Nous dirons ensuite que si le Pape parle des droits essentiels de son Siége suprême, il n'avait pas le pouvoir de les abandonner. Cet abandon aurait été une trahison de l'Église.

Les seize premières sessions du concile de Bâle nous paraissent donc à l'abri de toute attaque, et réunissent tous les caractères de l'œcuménicité. En effet, aucune des conditions essentielles des conciles généraux ne leur fait défaut : ni la convocation légitime, ni la présidence des légats pontificaux, ni la représentation suffisante de l'Église universelle, qui par son adhésion éclatante soutenait les Pères de Bâle, ni enfin la confirmation du Pape.

III. Autorité des sessions suivantes jusqu'à la translation.

Les sessions qui suivirent jusqu'à la translation participent aussi aux caractères de l'œcuménicité, puisque le pape Eugène, quand il opéra la translation, ne prétendit pas convoquer un nouveau concile, mais continuer celui qui se tenait à Bâle.

Il déclara cette intention formelle à plusieurs reprises différentes, et dans des bulles solennelles[2]. La bulle *Doctoris gentium* nous fait lire ces paroles très-expresses : « Nous transférons en ce lieu (Ferrare) le concile de Bâle, pour continuer tout ce qui a été commencé, tout ce qui doit l'être, et pour les

[1] *Defensio declar.*, lib. VI, cap. IV.

[2] Bulle *Salvatoris*. LABBE, *Conc.*, t. XIII, p. 835. — Bulle *Doctoris gentium*. *Ibidem*, p. 858. — Bulle *Exposcit*. *Ibidem*, p. 896.

mêmes causes qui ont amené la convocation du concile de Bâle [1]. »

Le pape Eugène reconnut donc l'œcuménicité du concile de Bâle jusqu'à la translation; car on ne transfère pas ce qui n'existe pas. Toutefois, comme il y eut, pendant la tenue et surtout vers la fin de ces dix sessions, de très-vives contestations entre le concile et le Pape, et que ces contestations ne semblent pas avoir été terminées par un jugement définitif et solennel, on peut élever des doutes sur l'autorité conciliaire de plusieurs de ces sessions. Mais nous avons peu d'intérêt à la soutenir. Il suffit que celle des seize premières reste inviolable.

IV. Les actes du Pape Eugène contre les schismatiques de Bâle.

Il est nécessaire maintenant d'examiner rapidement si dans les actes du pape Eugène contre l'assemblée schismatique de Bâle il ne se trouve rien qui puisse infirmer nos précédentes assertions et l'autorité légitime du concile de Bâle.

Quand les excès des Bâlois eurent été portés à leur comble, le pape Eugène, au milieu du concile de Florence et avec son approbation, fulmina contre eux la fameuse bulle *Moyses*.

Quoique cette décrétale ait été promulguée dans le concile de Florence après le départ des Grecs, quoiqu'elle ait été révoquée par Nicolas V dans la bulle *Tanto nos* [2], donnée par ce pontife après l'ex-

[1] Ad eumdem locum præfatum Basileense concilium, ad omnes et singulos effectus inchoatos et inchoandos, et pro eisdem causis, pro quibus fuerat Basileæ congregatum.... transferimus. LABBE, *Conc.*, t. XIII, p. 865.

[2] LABBE, *Conc.*, t. XIII, p. 1323.

tinction totale du schisme, il n'est pas inutile de nous arrêter un instant à ce document.

V. Décrétale *Moyses.*

Le pape Eugène accable d'abord les Bâlois de ses invectives; il condamne ensuite l'abus qu'ils avaient fait, dans leur trente-troisième session, des décrets de Constance. Comme nous l'avons dit, ces ecclésiastiques, dépourvus de toute autorité conciliaire, avaient osé donner, par leurs actes plus encore que par leurs paroles, une étendue illimitée aux décrets des quatrième et cinquième sessions de Constance, et en faire des articles de foi. Ils y avaient même ajouté que le Pape, *dans aucun cas,* ne peut ni dissoudre, ni transférer, ni proroger un concile sans le consentement des Pères, et que cette proposition était encore une vérité de foi [1].

Le Pape condamne les trois propositions des Bâlois, « *dans le sens des Bâlois,* comme contraires au vrai sens des Écritures, des saints Pères, *et du concile de Constance.* »

Il les condamne comme impies, scandaleuses, propres à troubler la paix de l'Église et à confondre tout l'ordre ecclésiastique [2].

[1] LABBE, *Conc.,* t. XII; *Conc. Basil.,* sess. XXXIII, p. 618.

[2] Ipsas propositiones superius descriptas, juxta pravum ipsorum Basileensium intellectum, quem facta demonstrant, veluti sacrosanctæ Scripturæ et sanctorum Patrum, et ipsius concilii Constantiensis sensui contrarium..... tanquam impias et scandalosas, nec non in manifestam Ecclesiæ scissuram, ac omnis ecclesiastici ordinis et christiani principatus confusionem tendentes, ipso sacro approbante concilio, damnamus. LABBE, *Conc.,* t. XIII, p. 1186 ad 1190.

Provenant d'une autorité illégitime et nulle, issues d'un fait d'usurpation sacrilége, entendues dans le sens absolu des Bâlois et osant mettre des limites arbitraires à l'autorité du chef de l'Église, ces propositions méritaient ces sévères qualifications.

Mais qu'on le remarque bien, puisque les trois propositions des Bâlois étaient condamnées comme contraires *au vrai sens du concile de Constance*, il n'était point, il ne pouvait pas être dans l'intention du Pape Eugène et des Pères de Florence de porter aucune atteinte à l'autorité de ce concile, même dans ses sessions quatrième et cinquième. Bien loin de vouloir affaiblir cette autorité, ils la placent avec celle de l'Écriture et des saints Pères.

Ainsi, même en acceptant la décrétale *Moyses*, dont la valeur cependant est fort contestable, surtout au point de vue de l'école extrême, il n'en résulte rien ni contre l'autorité légitime du concile de Constance, ni même contre celle du concile de Bâle, qui a renouvelé plusieurs fois, dans ses premières sessions, les décrets de Constance, et les a pris pour fondement de ses actes principaux.

VI. Nicolas V et Pie II.

Les successeurs immédiats d'Eugène IV, Nicolas V et Pie II, tinrent généralement une conduite fort sage et éloignée de tout excès. Nous avons déjà dit que Nicolas V avait révoqué la bulle *Moyses*, lorsqu'il annula tous les actes qui portaient le sceau des malheureuses divisions qui avaient tant agité l'Église. Par le même esprit de conduite, quand il admit à la paix ecclésiastique l'antipape Félix et ses adhérents,

il n'exigea d'eux aucune rétractation explicite des doctrines qu'ils avaient professées sur les rapports du concile avec le Pape[1].

Resté attaché au concile de Bâle, même après la translation et l'élection de Félix, Piccolomini, devenu pape sous le nom de Pie II, dut expliquer et rétracter une partie de sa conduite. Mais son blâme contre le schisme des Bâlois ne tombe pas sur les décrets du concile antérieurs à la translation[2]. Nous avons d'ailleurs de lui une déclaration qui ne laisse aucun doute sur ses vrais sentiments : « Avec l'autorité du Saint-Siége, dit-il, nous reconnaissons la puissance et l'autorité des conciles généraux, telles que de notre temps elles ont été définies et déclarées à Constance, pendant la tenue du concile œcuménique. Car nous respectons le concile de Constance aussi bien que les autres conciles tenus auparavant, et qui ont été approuvés par les Souverains Pontifes nos prédécesseurs[3]. »

Les suites du concile de Bâle confirment donc nos conclusions touchant l'autorité œcuménique des seize premières sessions.

VII. Gravité des conséquences et importance des leçons.

Renfermé dans cette limite, le concile de Bâle est

[1] LABBE, *Conc.*, t. XII, p. 663, et t. XIII, p. 1347.

[2] Voir sa bulle à l'université de Cologne. LABBE, t. XIII, p. 1407.

[3] Cum his, et generalis concilii auctoritatem et potestatem complectimur, quemadmodum et ævo nostro Constantiæ, dum ibi fuerit synodus universalis, declaratum definitumque est. Veneramur enim Constantiæ concilium et cuncta quæ præcesserunt, a Romanis Pontificibus, prædecessoribus nostris approbata. LABBE, *Conc.*, t. XIII, p. 1415.

encore d'un intérêt souverain pour l'objet spécial de nos études. Nous recherchons les vrais rapports du concile général avec le Pape. Il nous a semblé qu'ils s'étaient manifestés d'une manière très-claire et très-certaine dans les quatrième et cinquième sessions du concile de Constance. Conformes à la pratique des conciles généraux comme à la doctrine des plus grands Papes et au droit public de l'Église, ces décrets contiennent une loi constitutionnelle qui règle authentiquement les rapports du concile général avec le Souverain Pontife. Ces décrets n'attribuent point au concile général, séparé du Pape, la souveraineté spirituelle. Respectant profondément toutes les prérogatives divines de la papauté, ils n'accordent pas même au concile général une supériorité absolue et illimitée sur le Pape. Mais comme ils placent, avec toute la tradition des siècles antérieurs, la souveraineté spirituelle dans le Pape et les évêques, dans le corps épiscopal ayant le Pape à sa tête, dans le concile général qui les représente; ils affirment que le concile général, possédant l'autorité souveraine, est libre dans ses délibérations et ses votes, et que le Pape ne peut pas et ne doit pas se séparer de la grande majorité conciliaire. De là l'obligation pour lui de prononcer les décisions selon le vote de cette majorité, et de s'y conformer lui-même. Tel nous a paru le vrai sens des décrets de Constance, approuvés par le pape Martin V.

Sous le règne d'un Pape incontesté, et dans un temps d'union ecclésiastique, le concile de Bâle nous

présente une nouvelle promulgation de la loi de Constance. Elle y a été renouvelée quatre fois de la manière la plus expresse et la plus solennelle. Non-seulement elle a été renouvelée, mais elle a été appliquée; et appliquée avec l'assentiment de l'opinion la plus générale dans l'Église. Nous avons suivi les péripéties diverses de cette application. Averti par les malheurs qui le menaçaient, le pape Eugène a fait céder à une sagesse supérieure, quoique tardive, ses résistances et ses oppositions au concile. Et en proclamant l'*œcuménicité*, la *sainteté* du concile de Bâle; en lui accordant *son adhésion de dévotion et de faveur*, il a donné une nouvelle approbation aux décrets de Constance, renouvelés à Bâle, et à la loi constitutionnelle sur laquelle le concile appuyait ses démarches.

Cette loi, qui touche aux matières de la foi et qui intéresse au plus haut point le bien général de l'Église, pouvait-elle recevoir une sanction plus solennelle?

Tant qu'il fut légitime, le concile de Bâle n'exagéra aucun de ses droits. Mais quand il fut abandonné du Pape et de la majorité des évêques; quand les passions réformatrices, nobles et généreuses dans leur principe, eurent fermenté au sein d'une réunion dépourvue de véritable autorité, alors l'assemblée de Bâle donna au monde un triste spectacle. Toutefois ses erreurs lui offrirent aussi une grande leçon, en lui montrant que l'exagération des droits même les plus saints est aussi dangereuse, aussi

funeste que la méconnaissance, l'oubli ou le mépris de ces droits.

Une protestation contre les excès des Bâlois devait se produire. Elle se fit à Florence. L'étude de ce grand concile sera l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE XI.

LE CONCILE DE LATRAN.

SOMMAIRE. — I. Réaction nécessaire et grandeur du concile de Florence. — II. Véritable esprit des conférences avec les Grecs. — III. Décret célèbre sur la primauté du Saint-Siége. — IV. Deux interprétations de ce décret. — V. Position de la question. — VI. Accord du concile de Florence avec les conciles antérieurs. — VII. Réserve exprimée dans le décret. — VIII. Réserves sous-entendues. — IX. Les droits des conciles généraux ont-ils été réservés aussi? — X. Dispositions des esprits à Florence. Les Grecs. — XI. Les Latins. — XII. Examen du décret — XIII. Vrai sens donné par l'histoire. — XIV. Sens grammatical. — XV. Conclusion.

I. Réaction et grandeur du concile de Florence.

La papauté devait être vengée des humiliations que les schismatiques de Bâle voulaient lui faire subir. Une réaction favorable aux droits du Siége Apostolique était nécessaire; mais dans l'Église gouvernée par l'Esprit de Dieu, toute réaction, quelles que soient les passions humaines qui peuvent s'y mêler, ne dépasse jamais les bornes légitimes. La papauté se vengea des Bâlois en offrant au monde un des plus grands et des plus beaux spectacles qui lui aient été jamais présentés. Tandis que l'assemblée de Bâle consommait un schisme déplorable,

Eugène IV, mieux inspiré que lorsqu'il voulait dissoudre sans motif suffisant un concile général, s'efforçait, d'abord à Ferrare, ensuite à Florence, de réunir toute l'Église orientale à l'Église romaine [1].

Dans les négociations qui précédèrent l'union, et dans la consommation de cet acte à jamais glorieux pour son règne, ce Pontife développa des qualités de sagesse et de bonté qui doivent effacer des torts antérieurs, des torts qui étaient autant ceux de son temps et de sa cour que les siens propres. Eugène se montra magnifique envers les Grecs, et poussa aux limites extrêmes la condescendance chrétienne. Il n'y a pas d'attentions délicates, de nobles soins, de témoignages éclatants de respect et de fraternelle charité qui ne leur furent prodigués. Reçus à Venise, à Ferrare, à Florence, au milieu des pompes d'un luxe vraiment royal, le patriarche, les évêques, l'Empereur, occupèrent dans le concile le rang que leur assignaient les anciens canons. La plus complète liberté de discussion régna dans les conférences, toujours dominées par un admirable esprit de conciliation. Tous les points de doctrine sur lesquels les deux Églises différaient furent traités et discutés de part et d'autre avec beaucoup de science, d'habileté et même avec éloquence, quoique cette éloquence fût un peu trop prolixe. L'Église montra, dans ces mémorables circonstances, tout ce qu'elle peut déployer de science et de charité pour rétablir la paix et l'unité

[1] LABBE, *Conc.*, t. XIII; *Conc. Florentinum.*

dans la famille chrétienne. Grand exemple donné aux siècles futurs ! Oui, quand on voudra ou quand on pourra travailler sérieusement à la réunion des communions chrétiennes séparées pour le malheur du monde, ce sera le concile de Florence qu'on prendra pour modèle ! Puisse la miséricorde divine préparer et amener ce beau jour, et rendre ses résultats plus durables que ceux de Florence !

II. Véritable esprit des conférences avec les Grecs.

Ce serait cependant une grave erreur de croire que les Pères de Florence, par amour de la paix ecclésiastique, ont consenti à mettre en doute les décisions des conciles généraux antérieurs, et en particulier celles du second concile de Lyon, qui avait défini d'avance plusieurs des points discutés de nouveau à Florence. Ces discussions, qui revêtirent les formes les plus acceptables par les Grecs, n'étaient au fond que des explications et des démonstrations de la foi latine, et n'avaient d'autre but que de persuader les dissidents. Eugène IV, qui avait reproché aux Pères de Bâle d'avoir invité au concile les hussites, parce que, disait-il, on pouvait inférer de cet appel que les décisions antérieures du concile de Constance contre ces hérétiques étaient nulles, Eugène IV ne pouvait tomber dans cette faute à l'égard des Grecs.

La foi de l'Église n'a donc point été mise en question à Florence, et l'immutabilité absolue des décrets conciliaires en matière de foi n'y a point été, n'y a pu être un seul instant méconnue. Les théologiens qui, pour atténuer les conséquences de l'examen

des décrétales des Papes par les conciles généraux, invoquent l'exemple du concile de Florence, soumettant, disent-ils, à un nouvel examen les décisions de celui de Lyon, nous paraissent confondre des choses essentiellement différentes. Nous avons prouvé que l'examen des jugements pontificaux par les conciles généraux, et en particulier par les troisième, quatrième, cinquième et sixième, a toujours été juridictionnel ou libre, à ce point qu'il a abouti plusieurs fois au rejet par les conciles des sentences pontificales. Quand on aura prouvé qu'Eugène IV et les Pères de Florence, par des actes officiels et solennels, ont mis sérieusement en doute et en question les décisions du concile de Lyon, et se sont attribués le droit de les réformer, alors nous pourrons reconnaître la parité qu'invoquent des théologiens embarrassés de l'examen conciliaire des constitutions pontificales. Jusqu'à la production de ces preuves, nous dirons que les discussions de Florence n'ont été que des justifications d'une foi certaine et immuable.

On cite, il est vrai, quelques paroles prononcées par le pape Eugène IV hors du concile et dans un entretien particulier avec deux métropolitains et quelques ecclésiastiques grecs, par lesquelles le Pontife aurait paru admettre un moment la possibilité d'une décision nouvelle contraire à celle de Lyon[1]. Quel que soit leur sens réel, ces paroles ap-

[1] *Conc. Florent.*, sessio XXV, p. 387, 390.

partiennent à une conversation privée, et par conséquent ne possèdent aucune autorité conciliaire. Elles ne peuvent donc prévaloir sur les lois les plus certaines que nous avons rapportées, et qui ne permettent pas de remettre en question les décisions dogmatiques des conciles généraux [1].

Pour nous, le grand intérêt du concile de Florence se concentre tout entier dans le célèbre décret touchant la nature et l'étendue de la puissance pontificale.

III. Décret célèbre sur la primauté du Saint-Siége.

« Nous définissons que le Siége Apostolique et le Pontife romain possèdent la primauté sur le monde entier; que le Pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, prince des Apôtres; qu'il est le vrai Vicaire de Jésus-Christ, le Chef de toute l'Église, le Père et le Docteur de tous les chrétiens; qu'il a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en la personne du bienheureux Pierre, la pleine puissance de paître, de régir et de gouverner l'Eglise universelle, selon qu'il est contenu et dans les actes des conciles œcuméniques et dans les sacrés canons. En outre, nous renouvelons l'ordre des autres patriarcats tel qu'il est contenu dans les canons, de manière que le patriarche de Constantinople ait le second rang après le très-saint Pontife de Rome, celui d'Alexandrie le troisième, celui d'Antioche le quatrième, celui de Jérusalem le cinquième, et que tous leurs priviléges et droits restent inviolables [2]. »

[1] Voir en particulier liv. II, chap. VI.

[2] Item, diffinimus sanctam apostolicam Sedem et Romanum Pon-

Telle est cette définition, que tout catholique vénère profondément et accepte d'esprit et de cœur comme une règle de sa foi. Oui, pour tous les catholiques, le Pape possède de droit divin la primauté spirituelle sur le monde; il est le vrai Vicaire du Christ, le Chef de toute l'Église, le Père et le Docteur de tous les chrétiens, et il a la plénitude de la puissance juridictionnelle et gouvernementale.

tificem, in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis Apostolorum, et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiæ caput, et omnium christianorum patrem ac doctorem existere; et ipso in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur. Renovantes insuper ordinem traditum in canonibus cæterorum venerabilium patriarcharum; ut patriarcha Constantinopolitanus secundus sit post sanctissimum Romanum Pontificem, tertius vero Alexandrinus, quartus autem Antiochenus, et quintus Hierosolymitanus, salvis videlicet privilegiis omnibus, et juribus eorum.

Ἔτι ὁρίζομεν τὴν ἁγίαν ἀποστολικὴν καθέδραν, καὶ τὸν Ῥωμαϊκὸν ἀρχιερέα εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὸ πρωτεῖον κατέχειν, αὐτόν τε τὸν Ῥωμαϊκὸν ἀρχιερέα διάδοχον εἶναι τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων, καὶ ἀληθῆ τοποτηρητὴν τοῦ Χριστοῦ, καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας κεφαλὴν, καὶ πάντων τῶν Χριστιανῶν πατέρα τε καὶ διδάσκαλον ὑπάρχειν, καὶ αὐτῷ ἐν τῷ μακαρίῳ Πέτρῳ τοῦ ποιμαίνειν, καὶ διϊθύνειν καὶ κυβερνᾶν τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πλήρη ἐξουσίαν παραδεδόσθαι, καθ' ὃν τρόπον καὶ ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται. Ἀνανεοῦντες ἔτι καὶ τὴν ἐν τοῖς κανόσι παραδεδομένην τάξιν τῶν λοιπῶν σεβασμίων πατριαρχῶν· ὥστε τὸν τῆς Κωνσταντινουπόλεως πατριάρχην δεύτερον εἶναι μετὰ τὸν ἁγιώτατον πάπαν τῆς Ῥώμης, τρίτον δὲ τὸν τῆς Ἀλεξανδρίας, τέταρτον δὲ τὸν τῆς Ἀντιοχείας, καὶ πέμπτον τὸν τῶν Ἱεροσολύμων, σωζομένων δηλαδὴ καὶ τῶν προνομίων ἁπάντων καὶ τῶν δικαίων αὐτῶν. *Conc. Florent.*, p. 515 ad 518.

IV. Deux interpréta-tions du décret de Florence.

Toutefois, les conséquences de ces divins priviléges ne sont pas présentées de la même manière par tous les théologiens catholiques, et nous retrouvons ici l'opposition des deux grandes écoles dont nous suivons avec attention les débats séculaires. L'école que nous avons appelée l'école italienne voit dans la définition de Florence l'infaillibilité séparée et absolue, la monarchie pure, indivisible, illimitée du Pontife romain. L'autre école ne sépare pas l'infaillibilité du Pontife romain de celle de l'Église, et refuse de voir dans cette plénitude de puissance attribuée au Pape par le concile de Florence la monarchie pure, indivisible, absolue. Dès l'ouverture de nos études historiques, nous avons écarté la question de l'infaillibilité pontificale, pour ne l'aborder qu'au moment opportun. Nous la réservons encore, et, fidèle à notre plan, nous ne voulons envisager ici que la question de la souveraineté.

La monarchie pure, indivisible, absolue, illimitée, est-elle une suite nécessaire de la plénitude de la puissance apostolique dont le Saint-Siége est investi par l'ordre divin ? En d'autres termes, la supériorité absolue et illimitée du Pape sur le concile est-elle affirmée dans le décret de Florence ? Telle est la seule question que nous ayons à traiter en ce moment.

V. Position de la question.

Nous croyons avoir solidement établi, par nos longues études des actes principaux des conciles généraux, que le Pape est leur chef et leur principal mobile. Mais nous croyons aussi avoir démontré que les conciles généraux, essentiellement libres

dans leurs délibérations et leurs votes, n'ont connu d'autre règle absolue de leurs jugements que l'Écriture, la tradition, la foi de l'Église. Il est également certain que les conciles généraux ont jugé et même condamné plusieurs Papes, et qu'ils ont voulu rendre obligatoires pour les Papes eux-mêmes certaines de leurs lois.

Ces droits des conciles généraux ont été très-nettement exprimés dans une loi *constitutionnelle* du concile de Constance, loi qui participe à l'autorité générale de ce grand et saint concile. Cette loi a été renouvelée plusieurs fois dans ces sessions de Bâle, dont la bulle *Dudum sacrum* a reconnu l'œcuménicité.

La loi constitutionnelle de Constance se trouve donc appuyée sur l'autorité de deux conciles généraux et de deux Papes. Or cette loi, expression de la pratique constante des conciles généraux, consacre d'une manière authentique et officielle ces droits conciliaires qui tempèrent la monarchie pontificale; et à moins de devenir articles de foi, ces droits des conciles généraux ne pouvaient pas être proclamés avec plus d'autorité.

Après quinze siècles de durée et de développements réguliers et logiques, l'Église a donc affirmé elle-même le caractère essentiellement et efficacement tempéré de la monarchie pontificale.

Mais s'il faut admettre l'interprétation que l'école italienne nous présente du célèbre décret de Florence; s'il faut déduire de ce décret la monarchie pure, indivisible, absolue, irresponsable du Pontife

romain; s'il faut admettre la supériorité absolue et illimitée du Pape sur le concile général, il est nécessaire aussi d'avouer que la constitution de l'Église a été changée en l'an de grâce 1439, et qu'elle s'est transformée de monarchie tempérée en monarchie absolue. Il est nécessaire aussi de dire que cette révolution s'est opérée sous un Pape qui, cinq ans avant qu'elle s'accomplit, avait, par sa bulle *Dudum sacrum*, reconnu solennellement le caractère tempéré de sa monarchie, et fait acte de déférence et même de soumission au concile général.

On dit que le décret de Florence a aboli ceux de Bâle et de Constance. Mais les décrets des conciles généraux concernant les matières de la foi peuvent-ils être abolis ? Mais en abolissant la loi de Constance et de Bâle, le décret de Florence n'aurait-il pas aboli aussi la pratique et les actes de tous les conciles généraux ?

Il serait donc vrai qu'en cinq ans une monarchie de quinze siècles, une monarchie divine et par conséquent immuable aurait subi une transformation profonde, radicale, et changé de nature!

Les graves et respectables théologiens qui veulent trouver la supériorité absolue et illimitée du Pape sur le concile dans le décret de Florence, ont-ils suffisamment réfléchi aux conséquences inévitables de leur système ? Comment ne s'aperçoivent-ils pas qu'elles vont à ruiner l'Église catholique ?

Pour nous, nous ne craignons pas d'affirmer *à priori* qu'un changement essentiel dans la constitu-

tion de l'Église étant impossible, le décret de Florence doit s'accorder avec ceux de Bâle et de Constance, et avec la pratique et les actes des conciles généraux antérieurs. Nous croirions faire un crime en mettant en opposition le concile de Florence avec tous ceux qui l'ont précédé. Notre devoir, au contraire, est de montrer que tous les conciles généraux, régis par le même esprit, sont en parfaite harmonie. Cette tâche ne sera pas difficile à remplir.

VI. Accord du concile de Florence avec les conciles antérieurs.

Le décret de Florence affirme que le Pontife romain, vrai Vicaire de Jésus-Christ, Père et Docteur de tous les chrétiens, possède la primauté sur le monde et la *pleine puissance* de paître, de régir et de gouverner l'Église universelle. Après ces grandes paroles, en viennent d'autres qui confirment les rangs assignés par les *canons* aux autres patriarches, et déclarent le maintien de leurs droits et priviléges : *Salvis privilegiis omnibus et juribus eorum.*

VII. Réserve exprimée dans le décret.

Le décret de Florence contient donc une réserve formelle en faveur du rang, des priviléges et des droits des anciens patriarches.

Cette réserve très-considérable détruit-elle la *plénitude* de la puissance apostolique ? Non, elle doit se concilier avec elle. Le Pape possédera la plénitude de la puissance apostolique, quoiqu'il soit obligé de conserver les rangs, de respecter les droits et les priviléges des patriarches. La plénitude de la puissance apostolique, aux termes mêmes du décret de Florence, n'est donc pas illimitée, puisque cette puissance ne peut pas abolir les droits patriarcaux.

IAO - Biblioteca

VIII. Réserves sous-entendues.

Voilà donc une réserve formellement exprimée dans le décret de Florence. Mais d'autres réserves y sont nécessairement sous-entendues. Le droit divin est au-dessus du droit patriarcal, et si le second est réservé, le premier l'est à plus forte raison. La puissance apostolique, dans sa plénitude, ne peut rien ni contre la foi, ni contre la morale, ni contre les institutions du Sauveur. Ces limites nécessaires, bien loin de détruire la plénitude de la puissance apostolique, en sont les conditions.

Parmi ces droits divins, dont la réserve est nécessairement sous-entendue dans le décret de Florence, faut-il comprendre les droits de l'épiscopat et des conciles généraux tels que nous les trouvons dans l'histoire, tels qu'ils ont été exprimés par la loi de Constance?

IX. Les droits des conciles généraux ont-ils été réservés aussi.

Toute la question est là. Le concile de Florence, en affirmant la plénitude de la puissance pontificale, a-t-il voulu maintenir les droits des conciles généraux, comme il a formellement maintenu les droits des patriarches, comme il a nécessairement maintenu tous les droits divins?

Pour répondre à cette question, nous devons chercher les vraies intentions du concile, qui nous seront clairement manifestées par les dispositions de ses membres et par la teneur même de son décret.

X. Dispositions des Grecs.

Parlons d'abord des Grecs. Les évêques grecs et l'Empereur se sont-ils montrés disposés à reconnaître au Pape une puissance absolue, illimitée, une pure monarchie? Le plus savant et le plus illustre

des Grecs présents à Florence, Bessarion, fit à ce sujet, dès la neuvième session, une déclaration très-explicite : « Nous connaissons, dit-il, les droits et les priviléges de l'Église romaine; mais nous savons aussi que ces droits ont des bornes... Quelle que soit la puissance de l'Église romaine, elle est moindre que celle du concile général et de l'Église universelle [1]. »

Dans la vingt-cinquième session, Bessarion adressa à ses compatriotes un discours dogmatique où il posa pour principe fondamental que, dans le cas d'une nécessité pressante ou d'une hérésie, l'Église de Dieu doit s'assembler afin de décider d'un commun accord les doutes qui se sont produits, « car, ajoutait-il, selon les préceptes de la loi divine et des saints Pères, tout doit être fait en commun, et c'est par le consentement commun que tout doit être terminé [2]. »

Rien n'est plus formel que ces témoignages, et il

[1] Scimus quidem quæ sint jura et prærogativæ Romanæ Ecclesiæ; nihilominus scimus etiam prærogativæ ejus quos terminos habeant... quantacumque polleat facultate Romana Ecclesia, minus tamen synodo œcumenico et universali Ecclesia. *Conc. Florent.*, p. 151.

[2] Quoties vero necessitas ingruat, et si aliqua oritur hæresis quod imbecillitate humani ingenii sæpenumero inter mortales evenit, debere Ecclesiam Dei unum in locum congregatam de rebus dubiis judicare; ac secundum præcepta divinæ legis et sanctorum Patrum quos jam ut sacrarum litterarum doctores approbavit, communi omnium consensu sententiam ferre, et per hunc modum fidem Christianam augere, obviam eundo hæresibus, procul ab Ecclesia Dei eas fugando. Ubique tamen asseverant iidem majores nostri, communiter hæc agi debere; et quæ communia sunt, communi consensu oportere terminari. *Conc. Florent.*, p. 394.

est évident que, selon la doctrine du théologien grec, la souveraineté spirituelle ne réside pas dans le Pape seul, mais dans le Pape et le corps épiscopal.

L'empereur grec se montra fidèle à cette doctrine quand il se déclara prêt à obéir au concile général, parce qu'il était convaincu, disait-il, que l'Église ne peut errer « lorsque, assemblée en concile, elle décide d'un commun accord les dogmes de la foi [1]. » Il plaçait donc la dernière autorité dans l'Église universelle.

Mais les vrais sentiments des Grecs touchant la puissance pontificale se firent jour encore d'une manière plus éclatante dans les conférences sur la primauté du Pape et dans les discussions qui s'élevèrent au sujet de la rédaction du décret.

Plusieurs des évêques grecs n'étaient pas d'abord dans des doctrines exactes sur la divine autorité du Pontife romain, et ne lui attribuaient qu'une primauté d'honneur. Il fut nécessaire d'établir contre eux l'origine divine de la juridiction pontificale. L'orateur du concile, qui était un religieux dominicain, n'eut pas de peine à justifier cette divine juridiction, et par l'Écriture, et par les lettres des Papes adressées aux conciles généraux. Toutefois, dans cette discussion, il s'abstient d'attribuer au Pape une puissance absolue et illimitée :

« La primauté du Pape, disait-il, ne comporte

[1] Sanctam Ecclesiam in sacris dogmatibus nullo modo posse errare, communi ac synodica consideratione utentem. *Conc. Florent.*, p. 482.

pas seulement l'honneur, mais encore le droit à une certaine obéissance[1]. »

La nature et l'étendue de cette autorité sont ensuite expliquées dans des termes qui peuvent être admis par tous les théologiens catholiques, et sans qu'il résulte de ces explications aucune affirmation nette et précise en faveur d'une puissance sans limites. Et lorsque Bessarion demanda si l'autorité du Pape était semblable à celle d'un métropolitain dans sa province et d'un patriarche dans son patriarcat, l'orateur latin se contenta de répondre que la puissance papale n'était pas semblable à celle des métropolitains et des patriarches, bornée à un territoire, « parce que le successeur de Pierre a une vraie supériorité immédiate sur tous[2] ».

Cette courte analyse de la discussion sur la primauté du Pape est tirée des actes latins du concile de Florence, recueillis par Horace Justinien, bibliothécaire du Vatican. Mais les actes authentiques, que nous avons en grec et en latin, nous présentent des faits plus significatifs encore. Dans la vingt-cinquième session, il y eut des débats sur la convocation des conciles généraux et sur les appels au Saint-Siége.

Les Grecs s'opposaient à ce que le Pape pût convoquer un concile général sans leur empereur et leur

1 Hæc præeminentia non solum denotat reverentiam, sed potestatem quamdam cujusdam obedientiæ. *Conc. Florent.*, p. 1148.

2 Successor Petri habet immediatam potestatem superioris in omnes. *Conc. Florent.*, p. 1152.

patriarche, et demandaient que, dans le cas des appels au Saint-Siége, le Pape envoyât des commissaires pour juger l'affaire sur les lieux[1].

A ces demandes des Grecs, le Pape répondit de manière à leur laisser supposer qu'il réclamait sur ces deux points une puissance arbitraire. Il était résolu, disait-il, de maintenir tous les priviléges de son siége et spécialement les appels en cour de Rome, puisqu'en sa qualité de pasteur suprême c'était à lui de régir l'Église universelle. Il réclamait aussi le droit de célébrer les conciles œcuméniques toutes les fois qu'il serait nécessaire, et paraissait exiger des patriarches une obéissance aveugle à sa volonté[2].

Les actes disent que l'Empereur ayant entendu ce discours, désespéra de conclure le traité d'union, et ne répondit autre chose sinon : « Préparons notre départ[3] ».

Par cette attitude, les Grecs prouvèrent qu'ils étaient bien éloignés d'admettre que l'Église pût être gouvernée arbitrairement. Comme la rupture était imminente, les prélats grecs firent tout ce qu'il était possible pour la prévenir, et proposèrent une déclaration capable de concilier tous les droits. On reconnut donc qu'il appartenait au Pape de gouverner l'Église de Dieu, « sauf les droits et priviléges des patriarches d'Orient[4] ».

[1] *Conc. Florent.*, p. 502, 503.
[2] *Ibidem*, p. 503.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem*, p. 503.

Au moyen de cette importante réserve, il était clairement déterminé que l'Église ne pouvait être gouvernée ni par une puissance illimitée ni par une puissance arbitraire.

De nouvelles difficultés s'élevèrent quand il fallut rédiger le décret d'union. Il était dit dans un premier projet présenté par les Latins, que le Pape possédait ses priviléges « suivant ce qui est déterminé dans la sainte Écriture et dans les écrits des saints[1] ».

Quoi ! s'écria l'Empereur, le Pape acquiert-il un privilége parce qu'un saint lui aura écrit une lettre de compliments ? Il déclara donc au Pape qu'il fallait corriger ces paroles ou se séparer. Pour arriver à une entente, les Latins renoncèrent à faire mention des écrits des saints dans la déclaration des droits du Pape[2].

Après ces contestations et ces éclaircissements, le décret fut rédigé et adopté dans les termes que nous avons déjà rapportés.

La doctrine des Grecs sur l'autorité des conciles généraux, leur résistance aux projets latins, qu'ils ne comprirent pas toujours bien, démontrent jusqu'à l'évidence qu'ils n'ont jamais voulu recon-

[1] Ut habeat illa juxta determinationem sacræ Scripturæ et dicta sanctorum. *Conc. Florent.*, p. 506.

[2] An si quis sanctorum in epistola honorat Papam, excipiet hoc pro privilegio? Propter hoc, significavit Papæ ut hoc corrigeret, aut de reditu ejus cogitaret. Quod audiens Papa turbatus est... At vero Imperator cogebat aliquid apponi, dicebat enim ut adderetur : Juxta tenorem canonum, et non secundum dicta sanctorum... *Conc. Florent.*, p. 507.

naître au Pape une puissance absolue et illimitée; qu'ils n'ont confessé qu'une puissance réglée par les saints canons. Les efforts qu'ils firent pour sauvegarder les priviléges de leurs patriarches reposaient sur ces principes. Pénétrés de ces doctrines, pouvaient-ils admettre, même un seul instant, la pensée d'abandonner les droits des conciles généraux, bien plus importants à leurs yeux que les priviléges de leurs patriarches ?

Quand nous disons que la pensée d'abandonner les droits des conciles généraux n'a pu se présenter à l'esprit des Grecs, ne faut-il pas tenir le même langage à l'égard du pape Eugène et des Latins?

XI. Dispositions des Latins.

Le Pape qui présidait le concile de Florence n'était-il pas le même pontife qui, pour se conformer aux prescriptions du concile de Constance, avait convoqué celui de Bâle? N'était-il pas le même pontife qui avait solennellement approuvé les seize premières sessions de Bâle, et donné ainsi une nouvelle confirmation à la loi de Constance qui règle les rapports des conciles avec les Papes? N'était-il pas le même pontife qui avait dû revenir sur des actes arbitraires, retirer des bulles injurieuses au concile, et lui donner une satisfaction complète?

Tous ces faits étaient récents : ils étaient de la veille. Ils avaient eu dans le monde un retentissement immense. La chrétienté était encore agitée, émue, et plusieurs de ses parties étaient encore hésitantes entre l'assemblée de Bâle et celle de Florence.

A cette époque, l'opinion de la supériorité du

Pape en concile sur le Pape seul, et celle des droits du concile sur le Pape, quand le Pape se séparait du concile, était tellement accréditée, que les partisans les plus outrés de la puissance pontificale étaient obligés de la confesser. Ne trouvons-nous pas cette opinion jusque dans la bulle *Deus novit* désavouée par Eugène IV, et attribuée à un de ses plus zélés confidents, le cardinal de Turrecremata ?

L'auteur de cette bulle, quel qu'il soit, très-imbu des maximes de la monarchie absolue du Pape, et qui lui accorde la puissance d'abolir, *comme il lui plaît*, tous les jugements et statuts de ses prédécesseurs et de tout concile, est cependant forcé d'avouer que cette puissance ne s'étend *ni aux dogmes de la foi, ni aux mesures qui intéressent le bien général de l'Église;* « car, dans ces cas, dit-il, il faudrait plutôt obéir au concile qu'au Pape [1]. »

Telles étaient les doctrines professées dans la cour même d'Eugène IV. Et on voudrait que, dans ces dispositions générales des esprits, au milieu de cette émotion encore palpitante d'un monde qui avait pris parti pour le concile légitime de Bâle, le Pape, oubliant les hommages qu'il avait rendus à ce concile, oubliant ses actes et ses engagements, eût cherché à faire proclamer par les Pères de Florence la monarchie pure, indivisible, absolue, illimitée du Pontife romain ! Oui, s'il eût voulu faire abolir à Florence ce qu'il avait lui-même autorisé et consacré à Bâle, il serait

[1] Quia tunc concilii sententia esset potius attendenda. LABBE, *Conc.*, t. XII, p. 537.

tombé dans une misérable contradiction, et en trompant le monde, il se serait déshonoré lui-même. Telle est cependant la flétrissure à laquelle l'esprit de système ne craint pas d'exposer la mémoire d'un Pontife vénérable malgré ses fautes !

Si l'Église n'était qu'une société purement humaine et son gouvernement un simple jeu de la force ou de l'intérêt, on pourrait y défaire le lendemain ce qu'on y aurait fait la veille. Mais l'Église de Dieu ne doit pas connaître ces scandaleux revirements des passions humaines. Le concile de Florence ne peut pas être, n'est pas en opposition avec celui de Bâle, tant que ce dernier fut légitime. Pour se convaincre de leur accord, après avoir sondé les dispositions générales des esprits, il suffit de peser les termes mêmes du célèbre décret.

XII Examen du décret.

Au point de vue qui nous occupe, le décret de Florence se résume en ces paroles : « Le Pontife romain a reçu du Seigneur Jésus-Christ, en la personne du bienheureux Pierre, la pleine puissance de paître, de régir, de gouverner l'Église universelle, selon qu'il est contenu et dans les actes des conciles généraux et dans les sacrés canons [1]. »

Ces dernières paroles, « selon qu'il est contenu et dans les actes des conciles généraux et dans les sacrés canons », signifient-elles que nous trouvons dans les actes des conciles généraux et dans les sacrés canons la monarchie pure, indivisible, absolue, illimitée du

[1] Revoir le texte, supra, p. 472 et 473.

Pontife romain et sa supériorité absolue et illimitée sur le concile général? Ou bien veulent-elles dire que la plénitude de la puissance apostolique doit être prise selon l'étendue que lui donnent les actes des conciles généraux et les sacrés canons?

XIII. Le vra sens est donné pa l'histoire.

Si on embrasse la première interprétation, on se trouve ramené à une question purement et uniquement historique; et on est obligé d'affirmer que *les actes des conciles généraux et les sacrés canons* établissent la monarchie pure, indivisible, absolue, illimitée du Pape. Mais en face des faits et de l'histoire ecclésiastique, cette affirmation est-elle possible? Oui, les actes des conciles généraux et les sacrés canons démontrent la plénitude de la puissance apostolique. Des actes des conciles généraux et des sacrés canons, on déduit avec certitude, comme nous avons voulu le faire, les priviléges divins du Siége Apostolique : sa primauté, sa juridiction universelle, ses droits dans les conciles généraux. Mais prétendre que de ces mêmes actes, de ces mêmes canons, on peut inférer la monarchie pure, indivisible, absolue, illimitée du Pontife romain, sa supériorité absolue et illimitée sur les conciles généraux, c'est oublier ou méconnaître l'histoire. Sera-ce à Nicée, à Éphèse, à Chalcédoine, au cinquième, au sixième, au septième ou huitième concile, qu'on trouvera cet empire absolu? Comment expliquera-t-on, dans ce système, la condamnation de Vigile et celle d'Honorius? Parviendra-t-on à faire oublier le concile de Vienne et le procès de Boniface VIII?

Espère-t-on qu'un esprit attentif et impartial se contentera des subtilités par lesquelles on veut affaiblir l'autorité des conciles de Pise, de Constance et de Bâle? Comment écartera-t-on et Martin V et Eugène IV lui-même? Que fera-t-on enfin du canon *Si Papa,* respecté par les Papes les plus absolus du moyen âge, les Alexandre III, les Innocent III, les Innocent IV?

On voit dans quel dédale de difficultés et de contradictions on se trouve précipité par la première interprétation. Nous le répétons, elle ne peut se soutenir devant l'histoire; et quand le concile de Florence en appelait à son témoignage, quand il présentait les *actes des conciles généraux et les sacrés canons* comme le fondement solide de la plénitude de la puissance apostolique, il enseignait en même temps que cette plénitude devait être entendue conformément aux *actes des conciles généraux et aux sacrés canons.*

XIV. Sens grammatical.

La grammaire vient en aide à l'interprétation historique, et le sens grammatical du texte célèbre que nous commentons est entièrement conforme à son sens historique. On sait que le texte grec du concile de Florence fait autorité comme le texte latin. Pour avoir le vrai sens de la phrase latine où gît la difficulté : *quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur,* il est naturel de la rapprocher du texte grec. Or le texte grec : καθ' ὃν τρόπον καὶ ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται, est exactement rendu par la phrase latine : « *Secundum quod,*

vel secundum eum modum qui et in gestis œcumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur : De la manière ou de la façon qui est contenue et dans les actes des conciles généraux et dans les sacrés canons [1]. »

[1] Nous avons cru que, dans une question aussi importante, il était utile de connaître l'opinion des hommes les plus compétents, et en même temps les plus dégagés de tout intérêt théologique. Nous avons donc posé à trois de nos plus habiles hellénistes la question de savoir si le sens du καθ' ὃν τρόπον καὶ ἐν était mieux rendu par le *secundum quod et in*, ou *secundum eum modum qui et in*, que par le *quemadmodum etiam in*.

Voici ce que nous a fait l'honneur de nous répondre le savant traducteur de la *Métaphysique* d'Aristote, M. P... : « D'après le sens propre du mot τρόπος, et par celui du mot καί à cette place, l'expression a une signification plus précise que *ut etiam, quemadmodum etiam*, et équivaut, non pas à une simple conjonction, mais à : de la façon même dont. Le *quemadmodum* latin n'a en grec que la valeur de ὥσπερ, καθά, καθάπερ. »

Un autre savant, attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque impériale, M. C. W..., a bien voulu nous transmettre la note suivante :

« La traduction latine *secundum quod* ou *secundum eum modum qui et in*, rend parfaitement la force du grec. Il est à remarquer toutefois que le concile de Florence lui-même semble avoir regardé le *quemadmodum* comme une version suffisante des mots καθ' ὃν τρόπον. En effet l'acte original de ce concile, conservé à la Bibliothèque impériale de Paris (Mss grecs, ancien fonds, n° 430) et revêtu des signatures du pape Eugène IV et de l'empereur de Constantinople Jean Paléologue, ainsi que des évêques grecs et latins composant l'assemblée, est rédigé dans les deux langues. Le texte grec et le texte latin y sont placés en regard l'un de l'autre. Or voici la transcription littérale des deux phrases en question, telles qu'elles sont données par cet acte :

... Quemadmodum etiam in gestis conciliorum icumenicorum et in sacris canonibus continetur... »

... καθ' ὃν τρόπον καὶ ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, καὶ τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται... »

Dès lors, il ne reste plus l'ombre d'une difficulté; le sens historique se trouve pleinement confirmé par le sens grammatical, et le concile de Florence s'accorde entièrement avec tous les conciles généraux qui l'ont précédé.

XV. Conclusion.

Le Pape possède la plénitude de la puissance apostolique, parce qu'il est le chef de l'Église; parce que sa juridiction ne connaît aucune limite ni de temps, ni de lieux, ni de personnes; parce que ses décrets s'adressent à tous; parce qu'il conserve ses droits dans le concile général; parce qu'il est le juge

M. C. W... a remarqué, et le lecteur attentif remarquera avec lui, que, dans la seconde partie de la phrase grecque du célèbre manuscrit, la préposition ἐν est omise. Le manuscrit de la Bibliothèque impériale est celui même qui fut envoyé à Philippe le Bon, duc de Bourgogne, et qui passa plus tard de la bibliothèque de Colbert dans celle du Roi. Mais ce manuscrit n'est pas le seul qui reste du concile de Florence. Les savants et illustres éditeurs de ce concile au dix-septième siècle les comparèrent, et ils adoptèrent la version qui maintient la préposition ἐν dans les deux membres de la phrase. Leur autorite nous paraît décisive. Mais que l'on conserve ou que l'on supprime l'ἐν dans la seconde partie de la phrase, le sens reste le même. Voici ce que nous écrit à ce sujet un troisième savant, élève très-distingué de l'école d'Athènes, M. T... :

« Il y a dans le texte à déterminer le sens, 1° de καθ' ὃν τρόπον, 2° du premier καί.

» 1° καθ' ὃν τρόπον. La traduction littérale est *secundum quem modum, ad quem modum.* Le mot *quemadmodum* de la traduction officielle peut et doit être compris *de la façon que.*

» 2° Le sens du premier καί est subordonné au maintien ou à la suppression de la préposition ἐν dans la seconde partie de la phrase. Si on maintient ἐν, il faut traduire le premier καί comme correspondant au deuxième, et mettre deux fois *et.* Si on supprime ἐν, il n'y a plus de corrélation entre les deux καί, et le premier se traduit par *etiam;* de sorte que le sens reste : *de la façon même que...* »

naturel des causes majeures. Mais cette plénitude de puissance se concilie parfaitement avec les droits des conciles généraux tels qu'ils se sont produits dans leurs actes, et avec les prescriptions des saints canons.

D'ailleurs, le concile de Florence, en définissant les droits du Siége Apostolique, n'a-t-il pas fait acte suprême de souveraineté spirituelle? L'exercice de la puissance en est-il l'abdication? Le concile de Florence s'est donc mis au niveau de tous les autres. A Florence, comme dans les autres conciles généraux, comme dans toute l'histoire ecclésiastique, la constitution de l'Église s'est donc montrée identique à elle-même.

CHAPITRE XII.

LE CONCILE DE FLORENCE.

SOMMAIRE. — I. Profond besoin des conciles universellement senti au quinzième siècle. — II. Motifs de celui de Latran. — III. Question de son œcuménicité. — IV. La bulle *Pastor æternus*. — V. Son accord avec la loi de Constance et la pratique des conciles généraux. — VI. Utiles éclaircissements.

I. Besoin des conciles au quinzième siècle.

Si nous écrivions l'histoire de l'Église, nous aurions à raconter les suites de ces grands mouvements des conciles de Pise, de Constance, de Bâle et de Florence. La réforme ébauchée à Constance, compromise à Bâle, oubliée à Florence, n'eut pas assez de puissance pour corriger les abus; et les scandales du quinzième siècle ramenèrent les mauvais jours

du dixième et du onzième. L'heure des révolutions funestes et sanglantes allait bientôt sonner, et une sinistre démonstration des dangers redoutables que crée l'ajournement des réformes nécessaires allait être donnée au monde.

Dans cette situation violente, le besoin des conciles généraux se faisait toujours sentir. Leur périodicité, décrétée à Constance et à Bâle, avec le consentement exprès des Souverains Pontifes, fut réclamée soit par les évêques, soit par les rois. Ainsi, en 1477, Louis XI lui-même écrivit au Pape pour lui reprocher sa négligence à l'égard des conciles, et lui rappeler le décret de Constance qui ordonnait leur célébration décennale [1]. En 1478 et 1479, les assemblées générales du clergé français, à Orléans et à Lyon, demandèrent l'exécution du décret de Constance, comme un des grands moyens de la prospérité de l'Église [2]. Les états généraux de 1484 se montrèrent animés des mêmes sentiments [3]. Personne n'ignore que la menace d'un concile général troubla plusieurs fois l'indigne paix laissée au plus pervers des hommes, monté, par de coupables intrigues, sur le siége de saint Pierre [4].

La nécessité d'un concile général était si profondément et si universellement sentie, que, dans le conclave où fut élu Jules II, chaque cardinal avait

[1] *Hist. de l'Église gallicane,* t. XVII, p. 160.
[2] *Ibidem,* p. 164, 169.
[3] *Ibidem,* p. 205.
[4] *Ibidem,* p. 252.

souscrit l'engagement de célébrer un concile œcuménique deux ans après son élection, s'il devenait pape [1].

Ce fut l'inexécution de cette promesse qui devint un des motifs de la convocation du faux concile de Pise, faite par quelques cardinaux à l'instigation de Louis XII et de l'empereur Maximilien [2].

II. Concile de Latran.

Pour déjouer les desseins des cardinaux de Pise et des souverains qui les soutenaient, Jules II, se rappelant enfin les promesses de Julien de la Rovère, convoqua en 1511, dans l'église de Latran, un concile qu'il ne put clore lui-même, mais qui fut terminé par son successeur, Léon X. La condamnation du conciliabule de Pise, des procédures contre la France, l'abolition de la pragmatique sanction de Bourges, l'approbation du concordat de François Ier avec Léon X, furent les actes principaux de cette assemblée. Elle fit aussi quelques sages règlements disciplinaires.

III. Question d'œcuménicité.

La plus grave question qui se présente ici est celle de savoir si ce concile de Latran a été véritablement œcuménique. La convocation fut très-régulière, et l'approbation du Saint-Siége ne lui a pas fait défaut. Mais quoique l'Empereur, après sa réconciliation avec le Pape, eût envoyé au concile un ambassadeur, Mathieu Lang, évêque de Gurk; quoique Louis XII, après avoir aussi abandonné l'assemblée de Pise, eût aussi dirigé vers Rome une députation

[1] *Hist. de l'Église gallicane*, t. XVII, p. 375.
[2] *Ibidem*, p. 381 et suiv.

d'évêques, cependant le concile de Latran ne fut composé presque que d'évêques italiens, et en nombre peu considérable.

Aussi de nombreux théologiens catholiques ont-ils nié cette œcuménicité. La liste de leurs noms serait longue. Bellarmin lui-même n'ose pas affirmer d'une manière absolue cette œcuménicité. Quoiqu'il en adopte l'opinion, il ne blâme pas cependant sévèrement ceux qui en doutent [1].

A la suite de Bellarmin, et à son exemple, Muzzarelli ne condamne pas non plus les théologiens qui refusent de reconnaître cette œcuménicité, parce qu'il leur paraît difficile d'admettre qu'un petit nombre d'évêques, presque tous Italiens, aient pu représenter suffisamment l'Église universelle [2].

De pareils aveux, de pareilles concessions de la part de théologiens aussi graves, ne sont possibles que dans le cas d'une œcuménicité douteuse. La sincérité et la loyauté théologiques ne permettent donc pas de ranger le cinquième concile de Latran au rang des conciles d'une autorité incontestable. Mais après les grands conciles, après les constitutions pontificales acceptées par l'Église, nous ne voyons rien de plus respectable que le concile cinquième de Latran,

[1] Nonnulli dubitant an fuerit vere generale. *De Conc.*, lib. II, cap. XVII et XIII.

[2] Post hæc, si nihilominus renuant illud concilium appellare concilium œcumenicum, vim non inferam; imo, inter œcumenica concilia, quorum examen suscepi non recensebo... *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 444.

et ses enseignements doivent être étudiés avec une religieuse attention.

IV. Bulle *Pastor æternus.*

Un seul chef de ces enseignements intéresse l'objet de nos recherches. La bulle *Pastor æternus,* promulguée dans le concile de Latran, et avec son approbation, pour l'abolition de la pragmatique sanction de Bourges, porte ces paroles : « Le seul Pontife romain, comme ayant autorité sur tous les conciles, a le plein droit et la puissance de les convoquer, transférer et dissoudre; et ce droit est évidemment établi sur les témoignages des saintes Écritures, les paroles des saints Pères et des Pontifes romains, les saints canons et l'aveu même des conciles [1]. »

De graves théologiens veulent voir dans ces paroles une définition expresse et positive de la supériorité absolue et illimitée du Pape sur le concile général, et de la monarchie pure et indivisible du Pontife romain. Cette nouvelle décision aurait aboli les décrets des conciles de Constance et de Bâle. Ainsi, pour ces théologiens, un concile respectable sans doute, mais d'une œcuménicité contestable, prévaudrait à lui seul sur des conciles dont l'irréfragable autorité est solidement démontrée; sur des

[1] Cum etiam solum Pontificem Romanum, pro tempore existentem, tanquam auctoritatem super omnia concilia habentem, tam conciliorum indicendorum, transferendorum, dissolvendorum plenum jus et potestatem habere, nedum ex sacræ Scripturæ testimonio, dictis sanctorum Patrum, ac aliorum Romanorum Pontificum etiam prædecessorum nostrorum, sacrorum canonum decretis, sed propria etiam eorumdem conciliorum confessione manifesta constat. LABBE, *Conc.,* t. XIV, p. 311.

conciles qui n'ont fait autre chose que réduire en loi la pratique universelle des conciles généraux antérieurs, et transformer en constitution synodale un canon reçu par toute l'Église et par les Souverains Pontifes eux-mêmes [1]. Un concile douteux prévaudrait donc non-seulement sur ceux de Bâle et de Constance, mais sur tous les conciles antérieurs. Nous ne craignons pas de dire qu'il y aurait là le plus étrange phénomène que pût présenter l'histoire ecclésiastique.

Nous plaignons les théologiens qui ne craignent pas de commettre ainsi entre eux les conciles généraux, c'est-à-dire les plus grandes autorités qui existent dans l'Église catholique [2].

V. Accord de la bulle *Pastor* avec la loi de Constance et la pratique des conciles généraux.

Pour nous, nous ne trouvons aucune difficulté à concilier les paroles de la bulle *Pastor æternus*, et avec la loi constitutionnelle de Constance et de Bâle, et avec la pratique universelle des conciles généraux. Expression de cette pratique, la loi de Constance veut que le Pape ne puisse pas se séparer de la majorité conciliaire dans les choses qui intéressent la foi, l'extinction des schismes et la réforme de l'Église. Cette loi veut aussi que le Pape puisse être jugé par le concile dans certains cas déterminés. En quoi, nous le répétons, la bulle *Pastor æternus* contredit-elle cette loi? Est-ce parce qu'elle affirme que le Pontife romain *a autorité sur tous les conciles?* Tous les conciles

[1] Voir supra, liv. III, chap. VI.

[2] Nihil majus in Ecclesia concilio generali legitimo et approbato. BELLARMIN.

généraux, et ceux de Constance et de Bâle comme les autres, ont reconnu et proclamé que le chef de l'Église conserve dans le concile sa primauté, sa prééminence, ses divins priviléges. Il convoque, il préside, il suspend, il transfère, il dissout le concile. Et, en ce sens, il a véritablement autorité sur les conciles. Mais cette autorité n'est point absolue ni illimitée, et ne rend pas le Pape maître du concile. Mais cette autorité ne peut pas absorber ou supprimer les droits du concile; ces droits clairement exprimés dans la loi de Constance, et qui sont aussi divins que ceux du chef lui-même.

On ne prouvera jamais que la supériorité sur les conciles, enseignée dans la bulle *Pastor æternus*, soit la supériorité absolue, illimitée, la monarchie pure et indivisible. Dans ce cas seul, qui heureusement est impossible, il y aurait opposition réelle entre la bulle *Pastor æternus* et la loi de Constance.

Nous pensons même que la bulle de Léon X ne veut point nier que, dans certains cas extraordinaires et exceptionnels, comme, par exemple, dans le grand schisme, le concile ne puisse être légitimement convoqué sans le Pape. Nous pensons aussi que les paroles de la bulle peuvent se concilier avec le décret de la onzième session du concile de Bâle; et que, dans les temps ordinaires, un Pape sage ne suspendra pas et ne dissoudra pas un concile général sans le consentement du concile lui-même.

Nous croyons ces explications suffisantes pour démontrer que le cinquième concile de Latran ne

peut pas prévaloir sur tous les autres; et que, quelle que soit l'autorité qu'on lui attribue, il est d'accord avec eux.

VI. Utiles éclaircissements.

Plaçons encore ici quelques éclaircissements qui peuvent être utiles. De grands théologiens ont voulu prouver que, même dans l'hypothèse de l'œcuménicité du concile de Latran, les paroles de la bulle *Pastor æternus*, paroles qu'il est facile d'interpréter conformément à tous les précédents, comme nous venons de le faire, ne présentent pas les conditions des définitions conciliaires. En effet, disent-ils, peut-on regarder comme expressément définie une proposition sur laquelle il n'y a eu dans le concile aucune discussion, aucun examen, aucune délibération? Peut-il y avoir définition lorsqu'on n'a pas demandé les suffrages des Pères, lorsqu'il n'y a pas eu un décret spécial, mais une simple affirmation incidente dans une bulle qui avait un objet tout autre? Ils remarquent que l'approbation du concile tombe plutôt sur l'abrogation de la pragmatique que sur les arguments de Léon X. Ils ajoutent enfin que les paroles que nous avons commentées n'ont point été écrites par forme de décision, mais par forme de narration; et qu'on ne peut par conséquent leur donner plus de poids qu'aux décrets précis et faits à dessein dans le concile de Constance [1].

Nous n'avons point à examiner ici les preuves his-

[1] BOSSUET, *Defens. Declar.*, lib. VI, cap. XVIII; TOURNELY, *De Ecclesia*, t. II, p. 307, 308.

toriques sur lesquelles la bulle cherche à appuyer sa doctrine. Voici en quels termes ces preuves sont appréciées par le sage Tournely : « Pour confirmer sa thèse, la bulle avance des erreurs historiques ou des faits qui ne prouvent rien. Une simple lecture de la bulle suffit pour se convaincre de la vérité de cette assertion [1]. »

CHAPITRE XIII.

LE CONCILE DE TRENTE.

SOMMAIRE. — I. Nécessité du concile de Trente. — II. Liberté du concile. — III. Doctrine de la monarchie tempérée et le cardinal de Lorraine. — IV. Doctrine de la monarchie absolue et le jésuite Laynez. — V. Hommages rendus au souverain pontificat.

I. Nécessité du concile de Trente.

La question des rapports du concile général avec le Pape, tant débattue dans l'époque que nous venons de parcourir, ne fut pas l'objet spécial d'une décision du concile de Trente. Nous pourrions, à la rigueur, terminer ici notre revue historique des conciles généraux. Cependant l'histoire de ce grand concile de Trente nous fournit encore quelques données importantes que nous ne devons pas négliger.

Il est certain d'abord qu'au milieu de cette décadence des mœurs et de la discipline ecclésiastique

[1] Multa quippe in hujusce rei confirmatione adducit aut falsa, aut ad rem non pertinentia, sicut legenti constare facile poterit. *De Ecclesia*, t. II, p. 307, 308.

qui signala la fin du quinzième siècle et le commencement du seizième; il est certain qu'au sein des terribles orages soulevés par les passions et les doctrines de la fausse réforme, qui puisait sa plus grande force dans l'absence ou le retard de la vraie, il s'éleva de toutes parts, il sortit de la conscience universelle en détresse l'appel au concile général, comme au seul remède capable de guérir les maux de l'Église et de la société.

Personne n'ignore avec quelle insistance le concile fut réclamé par la France, l'Allemagne, l'Europe entière, par les souverains et les peuples, par les clergés et les fidèles des nations diverses. Les protestants eux-mêmes le demandèrent plusieurs fois. Il est permis de penser que si le concile, au lieu d'être retardé d'un tiers de siècle, avait été ou pu être réuni au commencement de ces sanglantes divisions, et avant que les esprits et les cœurs se fussent si profondément aigris et ulcérés, de grandes douleurs et de grands malheurs eussent été épargnés au monde et à l'Église. Nous déplorerons toujours que ceux qui tenaient en main les destinées des peuples, aient cru devoir chercher d'abord dans la politique et dans la force les moyens de ramener les dissidents. S'ils avaient employé leur activité et leur zèle à écarter les obstacles à la prompte réunion d'un concile pacifique, peut-être aurait-on prévenu le schisme funeste qui brisa l'unité chrétienne et divisa le monde religieux en deux camps ennemis!

Les Souverains Pontifes, même après la bulle de Léon X contre Luther [1], reconnurent et proclamèrent cette nécessité du concile général. « Il ne reste plus, ce semble, disait Clément VII dans une lettre à François Ier, que l'unique remède du concile général, qui, dans pareil cas, a été pratiqué par nos prédécesseurs [2]. »

Dans la bulle d'indiction, Paul III déclara que sa première pensée et son plus grand désir, depuis son élévation sur la chaire de saint Pierre, avait été la convocation du concile général, parce qu'il y voyait le remède le plus efficace et le plus opportun aux périls de la religion [3].

II. Liberté des délibérations à Trente.

Comme dans tous les conciles, la liberté des délibérations et des votes fut entière à Trente. Cette liberté, niée par les protestants, a trouvé un défenseur habile dans l'historien du concile de Trente, Pallavicin. Il serait trop long de rapporter ici les témoignages et les preuves qu'il donne de cette liberté. Le lecteur les trouvera facilement dans l'ouvrage lui-même de Pallavicin [4].

Une longue dissertation sur cette matière se trouve résumée dans cette proposition qui exprime un fait public et constant : « On laissa à chacun la faculté pleine et entière de suivre tel sentiment que sa con-

[1] LABBE, *Conc.*, t. XIV, p. 390, anno 1520.

[2] *Mémoires pour le concile de Trente*, ann. 1533, p. 3.

[3] In summis Christianæ reipublicæ periculis remedium optimum et opportunissimum œcumenica concilia et episcoporum generales conventus... LABBE, *Conc.*, t. XIV; *Conc. Trident.*, p. 726.

[4] Voir en particulier t. III, liv. XXIV, chap. XIV

science lui suggérerait; et ces dispositions des différentes sessions furent rédigées à la pluralité des voix [1]. »

III. Doctrine de la monarchie tempérée et le cardinal de Lorraine.

La défense des droits des conciles généraux et de l'épiscopat, tels qu'ils avaient été décrétés à Constance, se produisit à Trente avec une entière liberté et une telle insistance qu'on y renonça, d'après l'invitation du pape Pie IV, à renouveler le décret de Florence sur la primauté du Saint-Siége, parce que ce décret répugnait à un certain nombre de Pères, qui n'en pénétraient pas bien le vrai sens [2].

Pallavicin atteste plusieurs fois ces manifestations éclatantes en faveur des doctrines de la monarchie tempérée au sein du concile de Trente [3].

Mais à ce sujet rien n'est plus célèbre que la lettre écrite par le cardinal de Lorraine à son agent en cour de Rome, pour être mise sous les yeux du Pape.

« Reste à cette heure, dit le cardinal, le dernier des titres que l'on veut mettre pour notre saint Père le Pape pris du concile de Florence; et ne puis nier que je suis Français, nourri en l'Université de Paris, en laquelle on tient l'autorité du concile par-dessus le Pape; et sont censurés comme hérétiques ceux qui tiennent le contraire; qu'en France on tient le concile de Constance pour général en toutes ses parties; que l'on suit celui de Bâle; et tient-on celui de Flo-

[1] *Hist. du concile de Trente*, t. III, p. 710, éd. de Migne

[2] *Hist. du concile de Trente*, t. III, p. 714.

[3] Voir en particulier t. III, p. 62, 63, 118, 119, 123, 300, 354, 306, 307, 309, 313, 314, 320, 558.

rence pour non légitime ni général; et pour ce, l'on fera plutôt mourir les Français que d'aller au contraire. Les théologiens crieront jusqu'au ciel. Les priviléges du royaume sont tous fondés et appuyés sur cette vérité; et pour ce, telle dispute, si elle se propose, ne servira qu'à la séparation du royaume, qui sera son entière désolation. Car de penser que nul prélat s'y accorde, c'est une folie. Les ambassadeurs protesteront, et voilà un beau schisme commencé [1]. »

On peut voir par cette lettre avec quelle vigueur, et même quelquefois avec quelle exagération les opinions de nos pères étaient présentées et soutenues à Trente; et cependant elles y furent respectées.

Le lecteur s'étonnera peut-être d'entendre ranger parmi les conciles illégitimes celui de Florence. A cette époque, l'opinion de son œcuménicité n'était pas encore universellement admise, et quelques-uns le regardaient à tort comme contraire à celui de Constance. Le Saint-Siége, en temporisant, donnait un admirable exemple de modération. Conformément à ce sage esprit de conduite, Pie IV avait déclaré plusieurs fois son désir qu'on s'abstînt de porter des décisions sur les matières controversées entre les catholiques.

IV. Doctrine de la monarchie absolue et le jésuite Laynez.

La doctrine de la monarchie pure et absolue du Pontife romain fut aussi proposée dans les débats de

[1] *Mémoires pour le concile de Trente*, p. 556.

Trente. Elle est toute la pensée du célèbre discours que le général des Jésuites, Laynez, prononça dans une congrégation générale, et dont Pallavicin nous a conservé l'analyse [1]. Mais on sait aussi que ce discours ne fut pas approuvé de tous, et qu'il excita de vives réclamations de la part de l'évêque de Paris, Eustache du Bellay.

V. Hommages rendus au souverain pontificat.

Quoique le concile de Trente n'ait porté aucun décret particulier touchant la primauté du Pape, il saisit toutes les occasions de rendre au Siége Apostolique les plus solennels hommages. Toujours il lui témoigna la fidélité la plus inviolable, parlant de sa divine autorité dans les termes généralement consacrés par les conciles et les Pères, et réservant toujours ses priviléges. Ainsi il voulut offrir au Ponticat suprême, si violemment outragé dans ces jours troublés, cette compensation de la piété filiale [2].

[1] *Hist. du concile de Trente*, liv. XVIII, ch. XV; liv. XXI, ch. VI.

[2] *Conc. Trident.*, sessio ultima, *De reformatione*, cap. XXI, p. 917.

CHAPITRE XIV.

L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE DISPERSÉE.

SOMMAIRE. — I. Les conciles généraux ne sont pas toujours nécessaires. — II. Autorité du Souverain Pontife dans l'état de dispersion de l'Église. — III. Autorité des évêques. — IV. Manière dont se forment l'accord et le consentement commun des premiers pasteurs. — V. Exemples célèbres. — VI. Adhésion tacite des évêques aux décisions des Papes. — VII. Dans quels cas les conciles généraux ont été nécessaires. — VIII. Les évêques sont-ils vrais juges de la foi dans l'état de dispersion de l'Église comme dans les conciles généraux? — IX. Étendue des droits épiscopaux dans les conciles généraux et leur restriction dans l'état de dispersion. — X. Le premier de ces droits. — XI. Preuves de ce droit. — XII. Ce droit reconnu par les Papes. — XIII. Exemples modernes de l'exercice de ce droit. — XIV. Conclusion de ce chapitre. — XV. Autres droits et nécessité de nouvelles explications.

I. Les conciles généraux ne sont pas toujours nécessaires.

Avant de déduire des faits exposés dans ce livre leurs conséquences légitimes, nous avons à étudier l'autorité de l'Église en dehors du concile général ou quand l'Église se trouve à l'état de dispersion. Quelques rapides indications que nous avons présentées à ce sujet doivent recevoir dans ce chapitre leur développement nécessaire.

Ce serait une grave erreur de penser qu'aucune question de foi ou de discipline ne peut être terminée que par un concile général. Ces saintes assemblées ont été jusqu'à notre époque intermittentes et même rares. L'Église cependant a besoin, comme toute société, d'être toujours gouvernée et d'avoir à sa tête un pouvoir toujours vivant, présent, agissant. Nous croyons avoir établi d'une manière solide, dans

le chapitre cinquième de notre premier livre, la nécessité et l'existence de ce pouvoir[1].

II. Autorité du Souverain Pontife dans l'état de dispersion de l'Eglise.

En vertu de la primauté et de l'universalité de leur juridiction, les Souverains Pontifes, dès la plus haute antiquité, ont assumé la sollicitude de toutes les Églises. Pour remplir leur divine mission, ils ont pris souvent l'initiative de la décision d'une foule de questions touchant le dogme, la morale, la discipline, le culte, les causes personnelles. L'histoire ecclésiastique est remplie des exemples de cette initiative. Rappelons les principaux, qui sont presque tous contenus dans les récits que nous avons déjà présentés au lecteur. Le pape saint Victor condamne le premier, dans la célébration de la fête de Pâques, une diversité d'usages qui favorisait une erreur dangereuse. Le pape saint Étienne résiste le premier à l'envahissement d'une coutume nouvelle qui compromettait l'efficacité du baptême chrétien. Le pape saint Denis juge seul les plaintes portées à son tribunal contre la doctrine d'un autre Denys, évêque d'Alexandrie. Le pape Miltiade condamne le schisme des donatistes. Lorsque l'arianisme veut séduire le monde, les Pontifes romains savent préserver de ses atteintes la foi de l'Occident, et aident l'Orient à se débarrasser de l'erreur. Le pape saint Damase le premier démêle et proscrit dans Macédonius la dernière transformation de l'arianisme. Ce sont surtout les papes Innocent, Zosime, Boniface, Célestin, comme l'attestent saint Augustin et saint Prosper, qui triom-

[1] Voir ce chapitre, supra, p. 90.

phent de Pélage et de ses sectateurs. Les priscillianites ne trouvèrent pas d'adversaires plus redoutables que les Pontifes romains. Saint Cyrille réserve au pape saint Célestin la cause de Nestorius. Celle d'Eutychès est déférée à saint Léon. Toutes les grandes controverses qui s'élèvent plus tard sont également portées au tribunal du Pontife romain; et toutes les grandes hérésies condamnées par les conciles généraux l'avaient été d'abord par des Papes.

De cet ensemble de faits, qu'il serait facile de rendre plus nombreux, il résulte que les Pontifes romains, pour remplir les devoirs de leur charge suprême, conserver la foi et édifier l'Église, ont souvent prévenu les jugements des autres évêques, et porté leurs sentences les premiers et seuls.

Cet exercice de la première puissance ecclésiastique a été souvent provoqué par l'antique usage de consulter le Siége Apostolique dans les cas obscurs et douteux, et cet usage lui-même reposait sur la prééminence de ce Siége. Dès l'année 416, le pape saint Innocent écrivit à Félix, évêque de Nocera : « Il est naturel que votre charité se conforme aux institutions de nos pères, et qu'elle nous réfère, comme au chef de l'épiscopat, tous les doutes qui peuvent s'élever, afin que le Saint-Siége, ainsi consulté, puisse résoudre ces doutes et prononcer une sentence certaine[1]. »

[1] Mirari non possumus dilectionem tuam sequi instituta majorum, omniaque quæ possunt aliquam recipere dubitationem, ad nos, quasi ad caput, atque ad apicem episcopatus, referre; ut consulta videlicet Sedes Apostolica ex ipsis rebus dubiis, certum aliquid faciendum pronuntiet. LABBE, *Conc.*, t. II, p. 1260.

Saint Léon, comme saint Innocent, réclame ce beau privilége de l'Église romaine, et demande, dans une lettre célèbre adressée à Anastase, évêque de Thessalonique, que toutes les causes qui n'ont pu être terminées par les premiers juges soient portées à la connaissance du Saint-Siége[1].

Quelques siècles plus tard, nous retrouvons la même doctrine dans une lettre écrite à un évêque d'Arles par le pape Jean VIII : « Si quelque question de foi, dit-il, ou de toute autre nature, s'élève parmi les évêques, et qu'il ne soit point facile de la résoudre, qu'elle soit examinée et décidée dans une réunion de douze évêques; et dans le cas où elle ne pourrait être terminée par ce tribunal, qu'elle soit référée à notre jugement après une mûre discussion[2]. »

Ce ne sont pas seulement les causes douteuses et difficiles qui doivent être référées au Saint-Siége. La pratique de l'Église, comme la loi ecclésiastique, lui attribuait toutes les causes *majeures*. Citons encore le pape saint Innocent : « S'il naît quelque cause majeure, dit-il dans une lettre célèbre à Victrice,

[1] Si forte inter ipsos qui præsunt, de majoribus, quod absit, peccatis, causa nascitur, quæ provinciali nequeat examine definiri, fraternitatem tuam de totius negotii qualitate metropolitanus curabit instruere, ut si coram positis partibus, nec tuo fuerit res sopita judicio, ad nostram cognitionem, quidquid illud est, transferatur. LEONIS *Opera,* epist. 12 alias 14.

[2] Si qua inquisitio de fide vel fortasse aliarum rerum inter episcopos causa emerserit, quæ difficilius discerni possit, collectis duodecim episcopis ventiletur atque decidatur; sin autem decidi nequiverit, discussa veritate, ad nostrum judicium referatur. LABBE, *Conc.,* t. IX, p. 77.

évêque de Rouen, qu'elle soit déférée au Siége Apostolique après le jugement épiscopal, selon les prescriptions synodales[1]. » Le même Pontife félicite les évêques d'Afrique du soin qu'ils mettent à consulter l'Église romaine : « Car je pense, dit-il, que mes frères et coévêques, surtout dans les discussions sur la foi, ne doivent pas porter leurs causes à d'autre tribunal que celui de Pierre, auteur de leur dignité et de leur honneur[2]. »

Nous ne croyons pas nécessaire de fournir pour chaque siècle les preuves de cette législation. Elle a été invariable dans l'Église. Mais nous ne terminerons pas cette revue rapide sans citer encore un monument de cette tradition voisin de notre âge. Les évêques français qui dénoncèrent au pape Innocent X les cinq fameuses propositions de Jansénius commencèrent leur lettre par ces paroles : « C'est l'usage solennel de l'Église de déférer au Saint-Siége les causes majeures, et la foi indéfectible de Pierre demande que cet usage soit toujours conservé comme un droit sacré. Obéissant à la loi la plus juste, nous avons cru devoir écrire à Votre Sainteté sur une affaire très-grave qui intéresse la religion[3]. »

[1] Si autem majores causæ in medium fuerint devolutæ, ad Sedem Apostolicam, sicut synodus statuit, post episcopale judicium, referantur. LABBE, *Conc.*, t. II, p. 1250.

[2] Præsertim quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres et coepiscopos nostros non nisi ad Petrum, id est, sui nominis et honoris auctorem, referre debere, velut nunc retulit vestra dilectio... *Ibid.*, p. 1287.

[3] Majores causas ad Sedem Apostolicam referre solemnis Ecclesiæ mos est, quem fides Petri numquam deficiens perpetuo retineri pro

Par les causes majeures on entend celles qui intéressent le bien général de la religion, et parmi ces causes il est clair que celles de la foi tiennent le premier rang [1].

Si toutes les causes majeures appartiennent au Siége apostolique, nous savons également, par notre histoire des conciles, que ce Siége vénérable est aussi un tribunal d'appel ouvert à toute l'Église.

III. Autorité des évêques.

Le lecteur aura sans doute remarqué que, selon la doctrine du pape saint Innocent I^er^, les causes majeures sont ordinairement déférées au Siége Apostolique après un jugement épiscopal : *post episcopale judicium.* C'est qu'en effet les évêques sont juges en première instance des causes qui intéressent la foi et la religion; et, en cette qualité, soit dispersés dans leurs Églises respectives, soit réunis en conciles particuliers, souvent ils ont pris l'initiative des jugements ecclésiastiques.

Il est incontestable d'abord que de nombreuses hérésies ont été condamnées sans conciles par des évêques particuliers. Saint Augustin l'atteste d'une manière expresse dans son livre à Boniface : « On ne peut pas dire qu'aucune hérésie n'ait jamais été condamnée sans la réunion d'un synode. En réalité, les hérésies pour la condamnation desquelles il a été nécessaire de réunir des conciles ont été très-rares.

jure suo postulat. Æquissimæ huic legi obsequentes, de gravissimo circa religionem negotio sanctitati tuæ scribendum esse censuimus. *Mémoires du clergé,* t. I, p. 222.

[1] Voir, dans *les Canonistes,* l'énumération des *causes majeures.*

Un nombre incomparablement plus grand a été proscrit dans les lieux mêmes où elles avaient pris naissance, et ces condamnations locales ont été le signal de leur réprobation universelle[1]. »

Eusèbe nous fournit la preuve de l'assertion de saint Augustin, et, dans son Histoire ecclésiastique, il rapporte la condamnation de nombreuses hérésies par les évêques particuliers, sans qu'il eût été nécessaire de réunir des conciles contre elles. Ce fut le cas de la plupart des sectes gnostiques et de leurs fondateurs : Ménandre, Ébion, Cérinthe, Nicolas, Saturnin, Basilide, Carpocrate, Cerdon, Marcion, Valentin, etc.[2]. Nous ne voyons pas qu'aucun concile ait été réuni contre ces faux docteurs. Leurs systèmes étaient discutés et réfutés par des hommes fidèles à la tradition apostolique, et les hérésiarques étaient séparés de la communion des fidèles par l'autorité des évêques.

D'après le témoignage du même historien, ce fut contre les montanistes que se réunirent les premiers conciles qui s'occupèrent de la proscription des hérésies[3]. Nous avons déjà remarqué que, dans les

[1] Quasi nulla hæresis aliquando nisi synodi congregatione damnata sit : cum potius rarissimæ inveniantur, propter quas damnandas necessitas talis extiteret : multoque sint atque incomparabiliter plures, quæ ubi extiterunt, illic improbari damnarique meruerunt, atque inde per cæteras terras devitandæ innotescere potuerunt. Augustini *Opera*, t. X, *contra duas epist. Pelag.* lib. IV ad Bonifacium, cap. ult.

[2] Eusebius, *Hist. eccl.*, lib. III, cap. XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX; lib. IV, cap. VII, XI, XXIX.

[3] *Ibidem*, lib. V, cap. XVI.

controverses sur la célébration de la fête de Pâques et le baptême des hérétiques, les conciles furent très-nombreux; et dès cette époque reculée, ce fut principalement dans les synodes provinciaux que se traitèrent les causes de la foi.

Avant de se séparer, ces conciles portaient à la connaissance des évêques absents les sentences qu'ils avaient rendues, les règles qu'ils avaient adoptées, et leur demandaient de les confirmer par leur consentement. A ces communications synodales, les évêques répondaient par des adhésions expresses, ou se contentaient d'une approbation tacite. Nous avons des exemples célèbres de ces communications synodales et de ces confirmations que se donnaient réciproquement les diverses Églises. Dans la cause d'Arius, Alexandre, son évêque, après avoir condamné la doctrine du prêtre infidèle, fit part de cette décision à tous les évêques. Théodoret nous a conservé la lettre que l'évêque d'Alexandrie écrivit à celui de Constantinople pour solliciter son adhésion, en l'avertissant que tous les évêques des contrées voisines avaient déjà souscrit à la condamnation d'Arius[1].

L'Église romaine et le pape Corneille avaient tenu la même conduite dans l'affaire du schisme de Novat. Le saint Pape avait d'abord réuni un concile à Rome, et écrit ensuite aux évêques pour les inviter à approuver la sentence qui avait été portée[2].

[1] Theodoretus, *Histor.*, lib. I, cap. II, III.

[2] Cum Romæ congregata esset synodus in qua sexaginta quidem

IV. Jugement de l'Eglise dispersée.

Ainsi se forment les jugements de l'Église dispersée. En vertu de sa primauté et de sa juridiction universelle, le Pontife romain, soit seul, soit avec son synode, prend l'initiative des décisions qui lui paraissent nécessaires ou utiles au bien de la société chrétienne. D'autres fois il se borne à répondre aux consultations qui lui sont adressées par les évêques, ou à juger les causes majeures déférées à son tribunal suprême et les appels qu'on y interjette. De leur côté, les évêques, dispersés dans leurs diocèses, examinent et décident, soit seuls, soit unis à leurs comprovinciaux, les questions qui naissent autour d'eux. Jaloux avec raison de donner à leurs sentences une plus grande autorité, ils sollicitent l'adhésion de leurs collègues ; et l'approbation la plus précieuse et la plus utile pour eux sera sans doute celle de leur chef, du chef suprême de l'Église, du Pontife romain, auquel il est de leur devoir strict de rapporter toutes les causes majeures. Par ces communications, ces échanges, ces confirmations, se forme, même sans concile général, ce consentement commun des premiers pasteurs, qui a toujours été, qui sera toujours la règle absolue de la foi, hors du concile comme dans le concile.

episcopi, presbyteri vero et diaconi multo plures convenerunt, cumque in provinciis antistites quid agendum esset seorsum consultassent, hujusmodi decretum cunctis promulgatum est... Extant adhuc epistolæ Cornelii Romanorum episcopi ad Fabium Antiochensis Ecclesiæ præsulem missæ, in quibus et Romani synodi gesta, et omnium per Italiam et Africam aliasque locorum illorum provincias sententiæ declarantur. EUSEBIUS, *Hist. eccl.*, lib. VI, cap. XLIII.

En effet, si l'accord des premiers pasteurs est la grande règle de la foi dans les conciles généraux, cet accord sera également nécessaire, dans la dispersion de l'Église, pour sanctionner la vraie foi. Cette nécessité est fondée sur l'immutabilité de la constitution de l'Église et des droits qu'elle consacre; et, dans la formation de ce grand faisceau d'autorité, la part principale appartiendra nécessairement au Pontife romain, hors du concile comme dans le concile.

V. Exemples célèbres de ces jugements.

De grands troubles ont été apaisés, de grandes hérésies ont été vaincues par ces jugements et ce consentement de l'Église dispersée. Nous citerons les plus célèbres de ces hérésies qui se tiennent à une distance infinie l'une de l'autre, le pélagianisme et le jansénisme.

L'hérésie pélagienne faisait beaucoup de bruit, mais avait peu de partisans. « Toutes les oreilles catholiques, dit saint Augustin, repoussaient ces nouveautés profanes[1]. » A cause de leur petit nombre, le saint docteur les compare aux maximianites, qui n'étaient qu'une parcelle détachée de la secte des donatistes[2]. Julien lui-même, ne pouvant se dissimuler le petit nombre de ses adhérents, prit le parti d'en tirer vanité. « La multitude des aveugles ne sert de rien, disait-il. On doit honorer le petit nombre que la raison, la science et la liberté distinguent du

[1] Lib. IV *ad Bonifacium*, cap. XII, n 32; lib. III *contra Julianum*, cap. I et X.

[2] Lib. III *contra Julianum*, cap. I, n. 5.

commun[1]. » La vraie foi cependant était prêchée dans l'univers, et il n'y avait que quatre ou cinq évêques qui, dans un coin du monde, parlaient et agissaient en faveur de la doctrine de Pélage.

Elle fut condamnée par divers conciles, ceux de Diospolis et de Jérusalem en 415, celui de Milève en 416, ceux de Carthage en 412 et 416. Les actes de ces derniers conciles furent envoyés au Siége Apostolique, et, après un examen attentif, Rome condamna la doctrine pélagienne. Quand ce jugement apostolique fut connu en Afrique, saint Augustin prononça les célèbres paroles tant de fois répétées : « Les actes des deux conciles concernant cette affaire ont été envoyés au Siége Apostolique. Les réponses sont arrivées. La cause est finie. Puisse l'erreur trouver aussi sa fin[2]! » La cause était finie, parce qu'il y avait accord de toutes les Églises adhérant aux sentences portées par divers conciles et confirmées par le Saint-Siége.

La même unanimité morale se produisit dans l'affaire du jansénisme. Cette hérésie fit naître de grands troubles dans l'Église de France. Et cependant les évêques qui firent une opposition obstinée aux bulles et aux brefs d'Alexandre VII et de Clément XI étaient une minorité presque imperceptible par le nombre.

[1] Lib. II *contra Julianum,* cap. X, n. 35 et 36.

[2] Jam enim hac de causa duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam. Inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est. Utinam aliquando finiatur et error! AUGUSTINI *Opera,* t. V, sermo 13, *De verbis Apostoli,* cap. X, n. 10.

L'immense majorité, l'unanimité morale des évêques français resta toujours unie d'esprit et de cœur au Siége Apostolique. La même adhésion aux décisions émanées de la Chaire suprême se manifesta dans l'Église universelle, et le jansénisme fut irrévocablement condamné par cet accord de l'épiscopat et de la papauté, par ce consentement des premiers pasteurs.

VI. Adhésion tacite des évêques aux décisions du Pape.

C'est ici le lieu de noter avec soin que, pour la formation de cet accord et d'un jugement de l'Église dispersée, il n'est pas nécessaire que l'adhésion des évêques aux décisions des Souverains Pontifes se produise toujours d'une manière expresse et solennelle. Dans toutes les questions de la foi, et quand les évêques sont obligés, en vertu de leur charge pastorale, de se prononcer, une adhésion tacite de leur part aux décrets du Souverain Pontife est entièrement suffisante pour donner à ces décrets la valeur et l'autorité d'un jugement de l'Église dispersée.

En effet, à cause de l'assistance promise par Jésus-Christ à son Église, il est impossible d'admettre que la grande majorité des évêques n'élevât pas des réclamations et des protestations si, ce que Dieu écarte à jamais, une erreur contre la foi était renfermée dans un jugement pontifical. « On approuve l'erreur à laquelle on ne résiste pas, et la vérité qui n'est pas défendue se trouve opprimée, » dit un saint Pape [1]. « L'Église de Dieu, ajoute saint

[1] Error quippe cui non resistitur, approbatur; et veritas, cum non defendatur, opprimitur. *Corpus juris can.*, dist. 83, cap. *Error.*

Augustin, ne peut rien approuver, ni rien taire, ni rien faire contre la foi ou les bonnes mœurs [1]. »

Si on cherche la raison pour laquelle le silence des évêques, dans les causes de la foi, équivaut à leur approbation, on le trouvera dans l'unité même de l'Église. Ce lien sacré de la communion ecclésiastique qui unit le chef aux membres, les membres au chef, les évêques au Pape, le Pape aux évêques, rend tous les membres de ce grand corps solidaires. Ils ne sont véritablement qu'un en Jésus-Christ, *in nobis unum sint;* et, par conséquent, ils sont censés professer et professent en réalité la même foi, la même doctrine.

Le savant Tournely remarque que ce principe de l'autorité du consentement tacite des évêques a été admis par tous les théologiens de quelque valeur, et qu'il n'a été attaqué, dans le dernier siècle, que par les opposants à la bulle *Unigenitus* [2].

Le même théologien expose ensuite les caractères que doit présenter le silence des évêques pour devenir une adhésion aux définitions apostoliques. Nous prions le lecteur de recourir au texte même du sage théologien [3].

VII. Dans quel cas les conciles généraux ont-ils été nécessaires?

L'histoire des conciles généraux que nous venons d'étudier nous a appris que, dans les cas où cet accord des évêques avec leur chef, et ce consentement commun des premiers pasteurs, ne se sont pas

[1] Ecclesiæ Dei, ea quæ sunt contra fidem, vel bonam vitam, non approbat, nec tacet, nec facit. *Epist.* 55, al. 118.

[2] Tournely, *De Eccles.*, t. I, p. 340.

d'abord facilement établis et manifestés, et lorsque de grands troubles ont agité l'Église et créé des périls redoutables pour les âmes, la sagesse des Souverains Pontifes et des évêques a eu recours aux conciles généraux comme au vrai et au principal moyen de terminer les controverses, et de rétablir dans les esprits droits et sincères la paix et l'unité.

Ainsi saint Augustin rapporte au concile de Nicée la condamnation définitive de l'erreur des rebaptiseurs. Ainsi, après les sentences de saint Célestin contre Nestorius, de saint Léon contre Eutychès, des conciles généraux sont réunis pour apaiser les malheureuses divisions qui éclatent dans l'Église. L'histoire des autres conciles nous a présenté des faits analogues [1].

VIII. Les évêques vrais juges de la foi dans l'état de dispersion de l'Eglise.

Les principes généraux que nous venons de poser touchant les jugements de l'Église dispersée nous paraissent d'une incontestable vérité. Toutefois, il est nécessaire d'aborder directement une grave et délicate question qui naît de tout ce qui précède, et qui est déjà implicitement résolue, mais qui a besoin cependant de nouveaux éclaircissements.

Dans l'état de dispersion de l'Église, les évêques, nous l'avons vu, sont incontestablement juges en première instance des questions religieuses qui naissent autour d'eux, et ils peuvent les décider soit seuls, soit avec leurs collègues, en soumettant ensuite leurs décisions au jugement du Souverain Pon-

[1] Voir supra liv. II, passim.

tife. Mais lorsque le Souverain Pontife, saisi par des consultations et des appels, ou de sa propre et personnelle initiative, promulgue ses sentences, les évêques, dans ces circonstances, conservent-ils leur qualité de *juges de la foi*, ou en sont-ils dépouillés?

S'il est quelque chose de clair dans l'histoire des conciles généraux, c'est que les évêques y ont réellement participé à la souveraineté, et qu'ils y ont été de vrais juges, de vrais législateurs, avec le Souverain Pontife. Il est également certain qu'ils y ont examiné et jugé des questions et des causes déjà décidées par les Pontifes romains; et cette juridiction s'est étendue jusqu'au rejet de certaines constitutions, de certaines lettres dogmatiques des Papes, jusqu'à la condamnation, dans certains cas, de leurs personnes. Tous ces faits ont été établis dans notre histoire des conciles; et nous avons vu que toutes les atténuations d'une critique intéressée les laissent subsister dans leur réalité et leur signification.

Il est certain aussi que ces droits des évêques et des conciles généraux leur appartiennent par l'institution divine; et il est impossible d'en trouver l'origine dans des concessions gracieuses des Souverains Pontifes. Divins dans leur principe, ces droits restent à jamais sacrés et inviolables.

IX. Étendue et restriction de ces droits épiscopaux.

Personne cependant n'imaginera que les évêques dans l'état de dispersion, que les évêques pris individuellement, puissent exercer tous les droits qui ont appartenu et qui appartiennent aux conciles généraux. En tant qu'évêques particuliers, ils sont subor-

donnés au Pape, et lui doivent l'obéissance canonique. Individuellement ou réunis en conciles particuliers, ils n'ont aucun pouvoir pour condamner les actes ou la personne du Souverain Pontife. L'attribution d'une pareille puissance aux évêques dispersés serait la ruine de tout ordre ecclésiastique, et le règne de l'anarchie dans l'Église.

Mais si tous les attributs de cette souveraineté, à laquelle ils participent dans les conciles généraux, ne peuvent leur appartenir en dehors de ces conciles, les évêques doivent conserver, et ils conservent en effet, les droits inhérents à leur caractère et qui peuvent trouver une application légitime et nécessaire dans la dispersion de l'Église; et c'est par l'exercice de ces droits qu'ils concourent, même dans l'état de dispersion, au gouvernement général de l'Église.

X. Le premier de ces droits.

Nous croyons pouvoir dire que le premier de ces droits est celui de n'adhérer aux décisions du Souverain Pontife qu'après examen et avec connaissance de cause. Cet examen, qui doit être contenu dans les bornes du plus profond respect, de la plus entière modestie et d'un véritable esprit de subordination, consiste, de la part des évêques, à comparer les décisions nouvelles des Souverains Pontifes avec la tradition de leurs Églises et avec les enseignements de la foi.

Ce droit d'examen ainsi entendu nous paraît une conséquence nécessaire du droit incontestable de l'examen conciliaire.

Dans les conciles généraux, les évêques exami-

nent librement et juridiquement les constitutions pontificales; leur droit est allé jusqu'à réformer celles qu'ils ont jugées erronées ou dangereuses; et on voudrait que, dans l'état de dispersion, ils fussent obligés à rendre aux décrets émanés des Papes seuls une obéissance aveugle, absolue, illimitée! S'il en était ainsi, il n'y aurait aucune logique dans la constitution de l'Église. La raison, en effet, ne permet pas d'admettre que les évêques, membres du souverain par l'institution divine, puissent devenir des instruments passifs et aveugles d'une puissance absolue et irresponsable.

La logique est heureusement confirmée par les faits.

XI. Preuves de ce droit.

Rappelons d'abord que, dans les célèbres controverses sur la fête de Pâques et le baptême des hérétiques, de grands et saints évêques usèrent largement, et même abusèrent quelquefois de ce droit d'examen épiscopal des sentences pontificales. Mais l'abus ne détruit pas le droit. Toutefois, nous ne voulons le fonder ici que sur des exemples irréprochables.

Nous disons que ce droit de sage examen, qui nous paraît découler de la dignité épiscopale, a été pratiqué par les évêques dans des circonstances solennelles et décisives, et reconnu par les Souverains Pontifes.

Nous avons établi par des textes formels que les évêques du concile de Constantinople, qui est devenu le second concile général, avaient *librement* examiné la doctrine de Macédonius, quoiqu'elle eût été déjà condamnée par le pape saint Damase. Nous avons prouvé

que les évêques réunis encore à Constantinople par le patriarche Anatolius, n'avaient adhéré qu'après examen à la lettre de saint Léon sur le mystère de l'Incarnation, à cette lettre qui fut ensuite acceptée d'une manière si solennelle par le concile de Chalcédoine.

Les annales de l'Église ne nous fourniraient-elles que ces deux faits, ils suffiraient, ce nous semble, à prouver que les évêques, non-seulement dans le concile général, mais hors de ce concile et dans l'état de dispersion de l'Église, n'ont point cru manquer au respect et à l'obéissance qu'ils doivent à leur chef en examinant ses décrets et en n'y adhérant qu'après examen.

XII. Ce droit a été reconnu par les Papes.

Loin de regarder ce droit comme une usurpation et un attentat à leur suprématie, les plus grands et les plus saints Papes l'ont reconnu, et même en ont provoqué l'exercice. Quand saint Léon envoya aux évêques des Gaules cette même lettre sur l'Incarnation qui fut examinée par les évêques d'Anatolius, que se proposait-il, sinon d'avoir le sentiment des évêques gaulois? La réponse de ces évêques ne peut laisser aucun doute à cet égard. « Plusieurs d'entre nous, disent-ils, ont reconnu dans votre lettre leur ancienne foi, ce qui les a pénétrés de la joie la plus vive. Ils se sont applaudis de ce que leurs pères leur ont laissé par tradition des sentiments si conformes à ceux qui sont exposés dans la lettre de Votre Sainteté. Plusieurs, que vos sages avis ont rendus plus vigilants, reçoivent avec reconnaissance vos salutaires instructions, et se réjouissent d'avoir trouvé l'occa-

sion de dire librement ce qu'ils pensent, et de parler avec d'autant plus de confiance qu'ils y sont autorisés par le suffrage du Saint-Siége [1]. »

La lettre que les évêques d'Italie écrivirent à saint Léon, en réponse à la communication qu'il leur avait faite aussi de son épître, décèle d'une manière plus nette encore l'examen épiscopal : « Votre lettre à Flavien, disent-ils, nous a paru n'être qu'une simple exposition des mystères de la foi, soutenue sur les preuves lumineuses tirées des Prophètes, des Évangiles et des écrits des Apôtres. Elle est tout à fait conforme à la doctrine que saint Ambroise, inspiré par le Saint-Esprit, a enseignée dans ses livres sur l'Incarnation, et à toute la tradition de nos pères. C'est pourquoi nous jugeons d'un commun accord que ceux qui ont des sentiments impies sur le mystère de l'Incarnation doivent être punis par votre autorité d'une manière proportionnée à l'énormité de leur faute [2]. »

[1] Multi itaque in ea gaudentes pariter et exsultantes, recognoverunt fidei suæ sensum, et ita se semper ex traditione paterna tenuisse, ut apostolatus exposuit, jure lætantur. Nonnulli sollicitiores facti, beatitudinis vestræ admonitione percepta, modis omnibus se gratulantur instructos, datamque sibi occasionem gaudent, qua libere ac fiducialiter, suffragante etiam Apostolicæ Sedis auctoritate, eloquantur, et asserat unusquisque quod credit. LABBE, *Conc.*, t. III, p. 1329.

[2] Claruit eam plenam fidei simplicitate fulgere, Prophetarum etiam assertionibus, evangelicis auctoritatibus et apostolicæ doctrinæ testimoniis, nitore quodam lucis ac veritatis splendore radiare, omnibusque sensibus, convenire, quos beatus Ambrosius, de incarnationis Dominicæ mysterio, suis libris Spiritu sancto excitatus inseruit. Et quia omnia majorum fidei, nobis antiquitus tra-

Après ces paroles, il ne peut y avoir aucun doute sur la manière dont ces anciens évêques, dispersés dans leurs Églises, recevaient les décrets émanés de l'initiative du Pontife romain. S'ils donnaient leur consentement à ces décrets, c'était après un examen sérieux de la question. Si les évêques des Gaules et de la province de Milan souscrivirent à la lettre de saint Léon, ce fut parce qu'ils en jugèrent la doctrine conforme aux sentiments communs de la foi; et cette conviction les décida à unir leurs suffrages au jugement du Saint-Siége.

Les successeurs de saint Léon suivirent religieusement la tradition de leur siége. Le saint pape et martyr Martin Ier, quoiqu'il eût condamné l'hérésie monothélite dans un concile de Latran, ne refusa pas cependant aux évêques le droit de prononcer avec lui leur jugement sur cette même question, décidée par lui et par son concile. Bien loin de méconnaître ce droit, il en sollicite l'exercice, et, dans une lettre à Amandus, évêque de Troyes, il dit : « Confirmez par votre assentiment ce que nous venons de statuer pour la foi orthodoxe et la destruction de l'hérésie nouvelle [1]. »

ditæ, tota puritate conveniunt, domine sancte et beatissime Pater, placuit omnibus, quorum subscriptio subter annexa nomina poterit declarare, ut eos qui impie de incarnationis Dominicæ sacramento sentiunt, quamvis intellectus sui pravitate, a catholica fidei veritate recedentes, seipsos dignos abjectione fecerint, suo etiam consensu, auctoritatis vestræ præcedente sententia, damnatione congrua persequendos. LABBE, *Conc.*, t. III, p. 1334.

[1] Confirmantes atque consentientes iis quæ pro orthodoxa fide et destructione hæreticorum vesaniæ nuper exortæ a nobis statuta sunt. LABBE, *Conc.*, t. VI, p. 385.

Le pape Adrien Ier avait donné sa sentence contre Élipand de Tolède et Félix d'Urgel, qui renouvelaient une sorte de nestorianisme. Cependant Charlemagne n'hésita pas à convoquer un synode pour faire confirmer le jugement du Pape. Le grand empereur écrivit ensuite à ces deux évêques que, s'ils n'acceptaient pas la correction de l'autorité apostolique et de l'unanimité synodale, ils seraient regardés comme hérétiques [1].

Résumons tous ces témoignages par ces paroles si précises et si fortes du pape Gélase II, dans une lettre écrite aux évêques des Gaules contre un antipape : « Volontiers nous acquiesçons au jugement de nos frères..., puisqu'ils sont établis par Dieu juges dans son Église, et que cette cause ne peut être traitée sans eux [2]. »

XIII. Exemples modernes de l'exercice du droit épiscopal.

Les droits de l'épiscopat ne peuvent pas se perdre dans l'Église de Jésus-Christ. L'histoire religieuse du dix-septième siècle nous présente une application éclatante des anciennes maximes conservatrices de la dignité épiscopale et de la constitution de l'Église.

Les évêques français reçurent avec le plus profond respect et la déférence la plus filiale la constitution

[1] Post hanc vero correptionem, sive admonitionem apostolicæ auctoritatis et synodalis unanimitatis, si non resipiscitis ab errore vestro, scitote omnino vos pro hæreticis haberi. LABBE, *Conc.*, t. VII, p. 1052.

[2] Libenter acquiescimus... fratrum nostrorum judicio, qui a Deo sunt judices constituti in Ecclesia, et sine quibus hæc causa tractari non potest. LABBE, *Conc.*, t. X, p. 817.

célèbre d'Innocent X contre les cinq propositions de Jansénius; celle d'Innocent XII contre le livre des *Maximes des saints;* celle de Clément XI contre le *Cas de conscience*. Toutefois, sans s'écarter un seul moment de leurs devoirs envers le Saint-Siége, ils examinèrent les questions en litige, et portèrent leur jugement sur elles. Ils ne se donnèrent pas comme de simples exécuteurs des sentences pontificales, mais comme de vrais juges. En agissant ainsi, ils ne prétendirent pas se constituer les arbitres des décrets pontificaux. Ils ne voulurent pas s'élever au-dessus des Souverains Pontifes. Ils ne firent qu'user des droits inhérents à la dignité épiscopale, comme l'avaient fait leurs prédécesseurs sous saint Léon, sous saint Martin, sous Adrien I^er^, avec l'assentiment de ces grands Papes.

Exposons en peu de mots ces faits importants.

Le 31 mai 1653, le pape Innocent X publia la bulle qui qualifiait et proscrivait les cinq fameuses propositions extraites du livre de Jansénius. Envoyée en France, la bulle fut reçue dans une assemblée de prélats réunis au Louvre sous la présidence du cardinal Mazarin. La relation des actes de cette assemblée, publiée par le clergé en 1655, et signée par quarante évêques et un pareil nombre d'ecclésiastiques du second ordre, constate en ces termes l'examen de la bulle : « Quant à la matière traitée dans la Constitution, elle était si connue de tous les membres de l'assemblée, depuis douze ans qu'elle avait été agitée en France, que l'on n'eut point de

peine à reconnaître que la décision du Pape confirmait l'ancienne foi de l'Église, enseignée par les Conciles et par les Pères, et renouvelée dans le concile de Trente... Il fut donc arrêté, par l'avis unanime de tous les assistants, que les évêques assemblés acceptaient la bulle, et acquiesçaient aux choses décidées avec toute sorte de respect et de soumission [1]. »

Ces paroles sont la preuve d'une délibération dans l'acceptation de la bulle. La lettre que les évêques écrivirent au Pape pour lui rendre compte de leur réunion contient des paroles bien souvent citées, et que nous devons transcrire ici, parce qu'elles sont un hommage éclatant à la divine autorité du Siége Apostolique, et confirment en même temps la nécessité du concours épiscopal aux décisions du Saint-Siége : « Les jugements rendus par les Papes, disent les prélats de l'assemblée du Louvre, pour affermir la règle de la foi sur la consultation des évêques, soit que ces jugements renferment l'avis des évêques, soit qu'ils l'omettent, sont appuyés, dans toute l'Église, sur l'autorité divine et souveraine à laquelle tous les chrétiens sont obligés par un devoir de conscience de soumettre leur raison. La preuve s'en tire non-seulement de la promesse que Jésus-Christ a faite à saint Pierre, mais encore des actes des premiers Pontifes et des anathèmes que Damase avait fulminés contre Apollinaire et

[1] *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France*, t. IV, Pièces justific., p. 31.

Macédonius, quoiqu'ils n'eussent point été condamnés par aucun concile œcuménique[1]. »

Nos évêques rappellent avec raison que la décision d'un concile général n'est pas toujours nécessaire pour terminer les questions dogmatiques, mais que l'autorité du Pape suffit avec le concours des évêques; et leur conduite dans cette circonstance solennelle fut le meilleur commentaire des paroles que nous venons de rapporter. Des contestations s'étant élevées ensuite sur la portée de la bulle pontificale, les évêques français, dans trois assemblées consécutives, agissant toujours en qualité de juges, déterminèrent et fixèrent le vrai sens de la constitution apostolique, et méritèrent par leur zèle et leurs travaux les éloges d'Innocent X[2].

En 1699, lorsque parut le bref d'Innocent XII portant condamnation du livre de l'*Explication des Maximes des saints*, les assemblées métropolitaines furent convoquées en France, et il fut convenu qu'elles procéderaient *par voie de jugement* à l'acceptation de la sentence pontificale. Voici de quelle ma-

[1] Non solum ex Christi Domini nostri pollicitatione Petro facta, sed etiam ex actis priorum Pontificum, et ex anathematismis adversus Apollinarium et Macedonium, nondum ab ulla œcumenica synodo damnatos, a Damaso paulo antea jactis, judicia pro sancienda regula fidei, a Summis Pontificibus lata, super episcoporum consultatione (sive suam in actis relationis sententiam ponant, sive omittant prout illis collibuerit) divina æque ac summa per universam Ecclesiam auctoritate niti, cui christiani omnes ex officio ipsius quoque mentis obsequium præstare teneantur. *Relat.*, p. 36; D'ARGENTRÉ, *Coll. jud.*, t. III, pars 2, p. 276.

[2] D'ARGENTRÉ, *Coll. jud.*, t. III, p. 279.

nière le chancelier d'Aguesseau s'exprime sur l'examen qui fut fait, dans ces assemblées provinciales, du bref pontifical : « Il s'excita une louable émulation entre les différentes provinces ecclésiastiques. Chacun voulut avoir l'honneur d'avoir mieux soutenu le pouvoir attaché au caractère épiscopal, de juger ou avant le Pape, ou avec le Pape, ou après le Pape, et le droit dans lequel sont les évêques de ne recevoir les constitutions des Papes qu'avec examen et par forme de jugement. Ce qu'il y eut de plus remarquable dans ce témoignage solennel que l'Église gallicane rendit à sa doctrine, c'est qu'il fut placé dans un temps où nous n'avions aucun démêlé avec la cour de Rome, et où le roi vivait dans une parfaite intelligence avec le Pape, dont il ne craignait rien et n'avait rien à craindre ; en sorte que ce fut à la vérité seule et non à la nécessité des conjonctures qu'on fut redevable d'une déclaration des sentiments du clergé si authentique et si unanime [1]. »

En 1706, il fut aussi procédé, *par voie de jugement*, à l'acceptation de la bulle *Vineam Domini*, donnée par Clément XI pour la condamnation du fameux *Cas de conscience*. Enfin, les traces de la même méthode se retrouvent dans les formalités qui précédèrent l'acceptation solennelle de la bulle *Unigenitus*, en 1714.

Dans toutes ces circonstances solennelles, le clergé français, sans encourir aucune condamnation de la part du Siége Apostolique, affirma et exerça le droit

[1] *Mémoires du chancelier* D'AGUESSAU, t. XIII.

des évêques dispersés de juger avec le Pape et même après le Pape les questions de foi. Ce droit épiscopal fût défendu par Fénelon dans sa lettre de 1707 au cardinal Gabrielli [1] ; et si l'explication qu'il donne du jugement épiscopal est sujette à contestation, il n'en maintient pas moins le principe.

XIV. Conclusion de ce chapitre.

Si nous sommes parvenu à exposer clairement cette matière si grave des jugements de l'Église dispersée; s'il nous a été donné de constater solidement le droit des évêques d'être juges de la foi avant le Pape, et de rester encore juges de la foi après lui, il en résultera, pour tout lecteur attentif, que l'Église est constituée d'après des principes identiques, immuables, et lorsqu'elle est réunie en concile général, et lorsqu'elle est dispersée dans le monde. La cité divine de l'harmonie et de l'unité pourrait-elle être gouvernée par des principes contraires et variables ?

Il est donc certain que, dans les conciles comme hors des conciles, dans l'état de réunion et de dispersion, l'Église est une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie. Il est donc certain que la souveraineté spirituelle est toujours essentiellement composée de deux éléments, la papauté et l'épiscopat.

De ces faits authentiques, il sort avec évidence cette conséquence que, dans tous les états de l'Église, le concours de deux éléments du pouvoir spirituel est nécessaire pour constituer la règle absolue de la

[1] Voir cette lettre dans les Œuvres de Fénelon.

croyance et imposer aux fidèles l'acte de la foi divine.

XV. Autres droits et nécessité de nouveaux éclaircissements.

Les droits d'un sage et respectueux examen des constitutions émanées de l'initiative du Pape, ne sont pas les seuls droits généraux que l'épiscopat puisse exercer dans la dispersion de l'Église. Il en est d'autres fondés sur le code ecclésiastique, le canon *Si Papa* et la doctrine d'Innocent IV, que nous avons fait connaître[1]. Ces droits redoutables ont été appliqués lors de la réunion du concile de Pise. Que Dieu écarte à jamais de son Église de pareils malheurs ou des malheurs analogues !

La matière si grave et si délicate que nous venons de traiter dans ce chapitre, et, en particulier, tout ce qui se rapporte à l'examen épiscopal des constitutions pontificales, demanderaient des explications qui auraient pour but de montrer comment cet examen se concilie avec le respect et l'obéissance dus au Pape par les évêques. Il faudrait aussi établir que l'exercice de ce droit ne fait courir aucun danger à l'unité catholique. Ces explications ne peuvent pas être données en ce moment. Il est nécessaire auparavant de discuter, et dans son principe et dans ses conséquences, la théorie de la monarchie pontificale pure, indivisible, absolue, illimitée. Nous remplirons cette tâche dans le quatrième livre de cet ouvrage; et dans le cinquième nous présenterons nos derniers éclaircissements.

[1] Supra, liv. III, chap. I et II.

CHAPITRE XV.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION.

SOMMAIRE. — I. Résumé de tout ce qui précède. — II. Divin caractère de la constitution de l'Église. — III. Comparaison de cette constitution avec les meilleures formes des gouvernements humains. — IV. Nécessité de nouveaux développements.

I. Résumé de ce qui précède.

Dans le premier livre de ce volume, nous avons exposé les principes généraux de la constitution de l'Église, et nous avons reconnu qu'en vertu de l'institution divine la souveraineté spirituelle réside dans le corps des premiers pasteurs, c'est-à-dire dans le Pape et dans les évêques. Il restait à déterminer la vraie nature des rapports entre ces deux éléments de la souveraineté spirituelle; et cette question, si importante en elle-même, et d'un intérêt majeur à la veille de la réunion d'un concile général, devait être l'objet spécial de nos premières études.

Les principes divins de la constitution de l'Église sont dans les Livres saints; et c'est surtout dans l'Évangile que nous pouvons lire la charte divine que Dieu a donnée à la société religieuse et surnaturelle. Quand on veut embrasser dans l'ensemble de ses forces et dans sa vie intime cette divine institution, il ne faut point apporter à cette étude des systèmes préconçus et arbitraires. Il faut se mettre en

présence des textes sacrés et s'efforcer d'en pénétrer le vrai sens. Mais l'interprétation individuelle n'est pas ici un guide sûr. Pour arriver au vrai sens des divines Écritures, il ne faut jamais les séparer de la tradition ecclésiastique et de la vie générale de l'Église. C'est à la tradition de l'Église, c'est à l'Église elle-même qu'il appartient de nous donner le commentaire fidèle et authentique de la charte qui la gouverne; et elle nous livre ce commentaire officiel par les actes mêmes de son gouvernement. Les opinions des écrivains les plus vénérables, les théories des théologiens les plus éminents, ne peuvent jamais obtenir le degré d'autorité qui s'attache aux actes officiels de l'Église expliquant elle-même sa propre constitution.

Nous avons donc pensé que ce serait surtout dans les actes des conciles généraux qu'il nous serait donné d'apercevoir et de saisir les vrais rapports qui ont existé, et qui doivent toujours exister, entre la papauté et l'épiscopat.

Une vaste carrière s'est alors ouverte devant nous : seize siècles à parcourir, vingt-deux conciles généraux à étudier, non pas, il est vrai, dans la totalité de leur histoire, mais dans tous les faits où peuvent se révéler les rapports des éléments constitutifs de leur autorité.

L'Orient a été le siége des huit premières assises de la société religieuse. Ces huit conciles orientaux nous ont offert un intérêt immense, non-seulement par la grandeur des débats et des principaux acteurs,

mais surtout par le naturel, et, pour ainsi dire, par la naïveté qui ont présidé à la manifestation des rapports entre la papauté et l'épiscopat. Alors, quoique les droits réciproques de la papauté et de l'épiscopat fussent suffisamment déterminés et connus, on ne possédait pas encore ces théories et ces systèmes scientifiques qui, dans le but louable d'éclaircir les choses, s'exposent quelquefois à les obscurcir, et exercent souvent une influence où la pensée de l'homme se mêle trop à l'œuvre divine. Pendant la première époque des conciles généraux, l'influence scientifique sur les rapports de la papauté avec l'épiscopat nous paraît jouer un rôle restreint; ces rapports naissent surtout de la force de l'institution divine et de la tradition évangélique. Grâce à Dieu, cette même force se maintiendra toujours dans la suite des siècles chrétiens pour conserver l'inviolable unité de la constitution de l'Église; et rien d'essentiel ne sera emprunté aux systèmes humains, qui tenteront plus d'une fois de lui imprimer leur direction exclusive.

L'histoire de ces huit premiers conciles, si solennelle et si décisive, nous a donné une conclusion qui nous a paru entièrement certaine. Nous avons constaté que la souveraineté spirituelle s'y est montrée toujours composée de deux éléments essentiels ayant chacun ses droits et ses devoirs, la papauté et l'épiscopat, et que la monarchie papale a toujours été essentiellement tempérée par l'aristocratie épiscopale.

Les actes des conciles tenus en Occident ont-ils confirmé cette conclusion générale? La réponse n'est pas douteuse pour tout homme qui aura suivi avec attention la route que nous venons de parcourir. Oui, les faits que nous avons rapportés sont la suite logique et la continuation régulière de ceux qu'il nous a été donné de constater dans la première période conciliaire. Ces faits nouveaux jettent même une plus grande lumière sur la vraie nature de la constitution de l'Église; les rapports de la papauté et de l'épiscopat se précisent et deviennent des lois ecclésiastiques. Le génie occidental se montre ici avec son vrai caractère de netteté, de précision, de régularisation.

Certes, personne, ce nous semble, ne peut contester que les conciles de Latran, de Lyon, de Vienne, n'aient véritablement exercé la souveraineté spirituelle avec les Pontifes qui les ont convoqués et présidés. L'approbation donnée par ces conciles aux décrets portés par les Papes, est une preuve irrécusable que ces conciles s'attribuaient la qualité et l'autorité de juges de la foi au même titre que les huit premiers.

S'il pouvait rester le moindre doute sur la participation réelle de ces conciles à la souveraineté spirituelle, il serait levé par la législation du moyen âge. Le droit canonique lui-même soumet le Pape, comme Pape, au jugement de l'Église, dans le cas d'hérésie. Nous avons vu que les plus grands Pontifes de cet âge se croyaient responsables envers

l'Église, et mettaient de sages limites à l'obéissance qui est due à son chef suprême. La glose célèbre du canon *Si Papa* nous a appris comment ce canon était interprété dans les écoles, et l'étendue qu'on lui donnait.

La tradition conciliaire, la législation du moyen âge, les doctrines pontificales, préparèrent les décrets qui, à Constance et à Bâle, ont déterminé d'une manière nette et précise les rapports de la papauté et de l'épiscopat.

Cette solennelle question naquit du grand schisme, nous l'avons vu. Elle fut soulevée à Pise, décidée à Constance et à Bâle ; et les décrets qui renferment cette décision se sont présentés à nous avec la sanction des Papes qui gouvernaient alors l'Église. Nous croyons avoir répondu à toutes les difficultés que l'école extrême propose pour affaiblir l'autorité de ces décrets, de cette loi que nous avons appelée *constitutionnelle*.

Mais ce qui nous a le plus frappé dans ces décrets, c'est l'admirable sagesse qu'ils manifestent. Si les décrets de Constance rendent impossible la supériorité absolue et illimitée du Pape sur le concile général, ils n'attribuent pas non plus une supériorité absolue et illimitée au concile sur le Pape. Le pontificat suprême reste dans toute sa majesté, conserve tous ses priviléges, et possède même sur le concile certains droits déterminés. Le concile aussi reste inviolable dans sa dignité, dans son autorité, et possède certains droits déterminés sur le Pape lui-même.

Ainsi, lorsque les temps ont amené ces développements nécessaires, la sagesse de l'Église, guidée par l'Esprit de Dieu, a consacré par une loi positive les vrais rapports qui ont toujours existé entre les deux éléments de la souveraineté spirituelle. L'antique pondération qui s'était produite dans des faits d'une durée de quinze siècles s'est transformée en une loi ecclésiastique, et le caractère mixte et composé de la souveraineté spirituelle est devenu visible à tous les yeux. Le Pape n'est pas en tout supérieur au concile; le concile n'est pas en tout supérieur au Pape. Ni le Pape, ni le concile, pris isolément, ne possèdent la souveraineté absolue. Elle réside dans leur ensemble, dans leur concours, dans leur accord. L'unité est leur loi suprême comme leur force invincible.

Selon les occurrences et les besoins variables des temps, nous avons vu l'élément papal ou l'élément épiscopal exercer une influence prépondérante; mais toujours, par une vertu secrète, ces deux éléments sont ramenés à cette unité, qui est le sceau de Dieu sur son Église.

Réagissant contre de coupables excès, le concile de Florence a rendu à la papauté le plus bel hommage qu'elle ait jamais reçu; et cette définition glorieuse est en parfait accord avec les décrets de Constance et la tradition conciliaire. Dans cet accord, nous avons admiré un des plus beaux triomphes de l'unité et de l'invariabilité de la doctrine catholique.

Cette même unité ecclésiastique brille dans l'état de dispersion de l'Église, comme lorsqu'elle est réunie en concile. La même constitution de la souveraineté, les mêmes principes, les mêmes lois, les mêmes droits, quoique s'exerçant sous des formes et dans des conditions différentes, se retrouvent dans l'état de dispersion comme dans l'état conciliaire; et tout se correspond dans cet harmonieux ensemble de l'Église catholique.

Son caractère propre est de posséder l'autorité la plus forte et en même temps la plus modérée.

II. Divin caractère de la constitution de l'Église.

A la tête de cette Église se trouve un chef unique, étendant sur elle la plénitude de la juridiction spirituelle. Tous les pouvoirs nécessaires à l'accomplissement d'une divine mission, tous les pouvoirs d'enseignement, tous les pouvoirs législatifs, judiciaires, administratifs, lui appartiennent en vertu de l'ordre divin, des paroles et des promesses du fondateur de la religion. Il est le premier mobile des grandes affaires, et il y a toujours la principale part. Aucune juridiction dans l'Église qui ne soit subordonnée à cette suprême juridiction; et, en ce sens, cette juridiction est le centre d'où émane tout pouvoir externe, comme elle est également le centre où tout doit être ramené, où tout doit aboutir[1].

Ce centre divin est immobile et indestructible; et si le Pape meurt, si, dans certains cas rares, il peut être jugé et déposé par le concile général, la pa-

[1] Voir t. II, liv. IV, chap. Ier.

pauté se perpétue toujours par le concile lui-même, et sa durée est éternelle.

Et cependant ce pouvoir si grand, si fort, si redoutable, se trouve divinement pondéré; et, par cette pondération, rentre dans les conditions de la nature humaine qui n'est jamais capable d'une puissance illimitée.

Ce Pontife suprême de l'Église voit à côté de lui, quoique subordonnés à lui, ses frères les autres évêques, qui, comme lui, sont d'institution divine, et qui entrent en partage avec lui du gouvernement de l'Église universelle. Si les évêques doivent au Pape l'obéissance canonique, le Pontife souverain est obligé, par la force invincible de l'institution et de la tradition ecclésiastiques, de reconnaître dans les évêques de vrais juges de la foi, de vrais législateurs qui ont le droit de concourir, sous son autorité, aux actes suprêmes de la souveraineté spirituelle. Il ne doit pas leur imposer une obéissance aveugle et purement passive aux décrets qui émanent de son autorité seule; il ne peut, tant que ces évêques conservent le droit épiscopal, les dépouiller de leur qualité de juges de la foi. Hors du concile général, l'acceptation par les évêques des décrets pontificaux est nécessaire pour donner à ces décrets cette force souverainement obligatoire qui sépare de l'Église les réfractaires comme hérétiques formels. Dans le concile général, les évêques forment essentiellement une assemblée délibérante et libre; et, sans violer cette

liberté des délibérations et des votes, le Pape ne peut refuser de sanctionner les décisions concernant la foi et la réforme de l'Église, prises par l'unanimité morale ou la grande majorité des évêques. Si le Pape, ce que Dieu ne permettra jamais, il faut l'espérer, se séparait obstinément et définitivement de cette grande majorité conciliaire, il se séparerait de l'Église, et dès lors il cesserait d'être Pape.

Telles sont les lois générales qui nous paraissent dériver d'une histoire de seize siècles et des actes de vingt-deux conciles généraux. Le caractère efficacement tempéré de la monarchie pontificale en ressort avec une évidence qu'il est impossible de méconnaître. Répétons encore que cette monarchie est essentiellement aristocratique et délibérative; et que la souveraineté spirituelle étant ainsi essentiellement composée du Pape et des évêques, il ne peut y avoir d'acte de cette souveraineté absolument certain et obligatoire sous les peines portées contre les hérétiques, qu'avec le concours des deux éléments qui la composent.

Cette monarchie aristocratique se rapproche du régime démocratique en ce que toutes les dignités ecclésiastiques sont accessibles à tous; et qu'on y est arrivé longtemps, qu'on pourrait y arriver encore, par la voie de l'élection, comme nous l'avons montré dans notre premier livre.

Nous croyons donc qu'il est très-vrai de dire que le gouvernement de l'Église est à la fois le plus con-

centré et le plus libre, le plus fort et le plus contenu; et le trait de la sagesse divine s'y manifeste surtout en ce que, dans ce régime, l'absolu n'appartient à aucune individualité humaine. Nous plaindrions les théologiens qui ne sauraient pas lire ce grand caractère divin dans la constitution de l'Église, et n'y reconnaîtraient pas la main divine disposant tout avec *nombre, poids et mesure*.

III. Comparaison de la constitution de l'Église avec les meilleures formes des gouvernements humains.

Par son caractère essentiellement mixte et pondéré, la constitution de l'Église se rapproche évidemment des meilleures formes des gouvernements humains. On peut facilement la comparer à la monarchie constitutionnelle et représentative.

Toutefois cette comparaison ne doit pas être trop pressée, car s'il y a des ressemblances, il y a aussi des différences, et la constitution de l'Église est vraiment *sui generis*. Le Pape est un monarque électif qui possède la plénitude de la puissance apostolique, et qui cependant, dans certains cas extrêmes, peut être régulièrement et légalement jugé sans que la papauté reçoive la moindre atteinte. Rien de pareil dans la monarchie constitutionnelle; elle proclame une inviolabilité qui n'a d'autre correctif que la révolution.

Les évêques sont de vrais princes; leur adhésion expresse ou tacite est nécessaire pour établir la loi souveraine; et cependant ils doivent au Pape l'obéissance canonique; et lors même qu'ils le jugent, dans des cas extrêmes, ils réservent tous leurs hommages

et toute leur fidélité à l'autorité pontificale. Tous ces grands éléments de la souveraineté spirituelle sont durables et invincibles, parce qu'ils sont soutenus par le bras de Dieu même.

IV. Nécessité de nouveaux développements.

En terminant le dernier chapitre, nous disions que des développements et des éclaircissements étaient nécessaires pour mettre dans tout leur jour les principes que nous y avions établis. Nous devons renouveler ici cette déclaration, en lui donnant une plus grande étendue. Nous croyons solides et difficiles à ébranler les doctrines exposées et justifiées dans tout ce premier volume. Leurs conséquences sont considérables et fécondes. Déjà le lecteur, sans doute, en aperçoit plusieurs. Nous avons voulu sonder dans sa base historique la théorie de la monarchie pure, indivisible, absolue, illimitée du Pontife romain. Cette base nous a paru fragile, et de nos études est ressorti le vrai caractère, le caractère auguste de cette monarchie, de cette monarchie divine parce qu'elle est tempérée.

Et cependant une grande et illustre école présente cette monarchie pure et absolue comme la véritable institution du divin fondateur de l'Église! Notre devoir est de soumettre à un examen respectueux, mais sévère, cette théorie de la monarchie pure et absolue, et de la discuter dans son point de départ, son principe, ses conséquences et ses dernières transformations.

Alors, nous osons l'espérer de ce secours divin que nous ne cessons d'implorer dans l'œuvre difficile et cependant nécessaire que nous accomplissons, alors les principes posés dans ce premier volume brilleront d'un nouvel éclat, et la grandeur des conséquences s'imposera d'elle-même à tous les esprits libres et attentifs.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE ANALYTIQUE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

LIVRE PREMIER.

DE LA CONSTITUTION DE L'ÉGLISE EN GÉNÉRAL.

CHAPITRE Ier. — *Nécessité de l'Église. — Discussion des principes du protestantisme et du rationalisme chrétien.* — I. La méthode protestante, l'individualisme protestant et leurs suites. — II. Le rationalisme chrétien et ses négations. — III. Impuissance de la philosophie à remplacer le Christianisme. 1

CHAPITRE II. — *Liaison de l'Église avec le Christianisme. — Conditions essentielles de l'Église.* — I. Liaison nécessaire de l'Église catholique avec l'essence même du Christianisme. — II. La religion révélée et le Christianisme. — III. La tradition. — IV. L'enseignement et le ministère enseignant. — V. Les pouvoirs constitutifs du ministère enseignant. — VI. Vérification des données de la logique chrétienne par les institutions positives du Seigneur. — VII. L'Église catholique. 22

CHAPITRE III. — *Examen des systèmes qui placent le pouvoir spirituel dans la communauté chrétienne ou dans la société civile et politique.* — I. Deux doctrines sur le sujet ou le siége du pouvoir spirituel. — II. Aperçu historique du système qui le place dans la communauté chrétienne. — III. Argument rationnel. — IV. Arguments bibliques et historiques. — Système du rationalisme sur la nature et l'origine du sacerdoce ; réfutation. 47

CHAPITRE IV. — *Origine et constitution du pouvoir spirituel. — L'apostolat, la hiérarchie sacrée et ses trois degrés.* — I. État le plus récent de la science protestante sur la constitution de l'Église primitive. — II. L'apostolat. — III. Origine et nature de la hiérarchie sacrée, d'après les Livres saints. — IV. Témoignages de la tradition et de l'histoire. 70

CHAPITRE V. — *La primauté de saint Pierre et le souverain pontificat.* — I. L'Église de Jésus-Christ ne peut être ni une collection de petites républiques aristocratiques, ni une pure aristocratie souveraine. — II. La primauté de saint Pierre établie par l'Évangile et par la tradition. — III. Elle passe à ses successeurs, les évêques de Rome. — IV. Preuves de l'existence de la primauté du Pontife romain dans les trois premiers siècles. — V. Conclusion du chapitre. 90

CHAPITRE VI. — *Les divers degrés de la juridiction épiscopale et les conciles.* — I. Les divers degrés de la juridiction épiscopale. — II. Les conciles. 113

CHAPITRE VII. — *La démocratie dans l'Église ou le second ordre du sacerdoce et les laïques.* — I. Tous les théologiens donnent un rang honorable et utile à la démocratie dans l'Église. — II. Droits essentiels: admissibilité de tous les fidèles aux fonctions épiscopales. — III. Priviléges : l'élection dans l'Église; aperçu historique. — IV. Les prêtres et les laïques dans les conciles; les jugements ecclésiastiques. 117

LIVRE DEUXIÈME.

DES RAPPORTS DE L'ÉPISCOPAT AVEC LA PAPAUTÉ.

CHAPITRE Ier. — *Position de la question.* — I. La question. — II. Charte divine de l'Église catholique. — III. Cette charte doit être interprétée principalement par les actes des conciles généraux. — IV. Ce qu'il faut chercher dans ces actes. — V. Avertissement au lecteur. 129

CHAPITRE II. — *Le premier concile général de Nicée.* — I. La primauté du Pontife romain dans le premier concile général. — II. Loi et forme des délibérations de Nicée. — III. Vrais caractères de la monarchie de l'Église. — IV. Controverses terminées par le concile de Nicée qui ne l'avaient point été entièrement avant lui. — V. Justification de saint Cyprien par saint Augustin et doctrine du grand docteur. — VI. Conséquences de ces faits et de cette doctrine. — VII. Conclusion de ce chapitre. 145

CHAPITRE III. — *Le second concile général, premier de Constantinople.* — I. Doctrine de Macédonius et décisions pontificales. — II. Nécessité du concile général. — III. Lettre du concile de Constantinople au pape saint Damase et au concile romain. — IV. Les Pères de Constantinople vrais juges de la foi, comme

ceux de Nicée. — V. Le Pape et les évêques d'Occident acceptent le décret dogmatique du concile de Constantinople, qui devient œcuménique. — VI. Caractère de la souveraineté dans ce concile. 164

Chapitre IV. — *Concile d'Éphèse, troisième général.* — I. Nestorius et sa doctrine. — II. Jugement du pape saint Célestin. — III. Nécessité et convocation du concile général. État de la question en ce moment. — IV. Ouverture et procédure du concile contre la doctrine et la personne de Nestorius. — V. Arrivée des légats pontificaux à Éphèse, et leurs démarches dans le concile. — VI. Conclusion de cet exposé. 172

Chapitre V. — *Concile de Chalcédoine, quatrième général.* — I. Eutychès et sa doctrine. — II. Saint Léon le Grand. — III. Faux concile d'Éphèse et ses suites. — IV. Beaux témoignages en faveur du Saint-Siége apostolique. — V. Ouverture du concile de Chalcédoine et jugement de Dioscore, patriarche d'Alexandrie. — VI. Examen et approbation de la lettre de saint Léon à saint Flavien. — VII. Appréciation de ces faits. — VIII. Leur résultat. — IX. Autres affaires et le vingt-huitième canon. 200

Chapitre VI. — *La doctrine du pape saint Gélase.* — I. Défense absolue de soumettre à un nouvel examen les décisions dogmatiques des conciles généraux. — II. Quelques droits du Saint-Siége énumérés par saint Gélase. 242

Chapitre VII. — *Le cinquième concile général.* — I. Importance du cinquième concile. — II. Les trois Chapitres et le pape Vigile qui demande un concile général. — III. Refus du Pape de prendre part aux délibérations du concile. — IV. *Constitutum* de Vigile. — V. Conduite du concile envers le Pape. — VI. Sentence du concile. — VII. Décrétale de Vigile pour l'acceptation et la confirmation de cette sentence. — VIII. Enseignements que ces faits renferment 247

Chapitre VIII. — *Le sixième concile général.* — I. Origine et portée du monothélisme. Ses défenseurs et ses victimes. — II. Constantin Pogonat demande un concile général au pape saint Agathon. — III. État de la question au moment de l'ouverture du concile. — IV. Liberté complète des débats conciliaires. Le patriarche Macaire. — V. Examen solennel de la lettre du Pape et son acceptation. — VI. Condamnation de Macaire. — VII. Conséquences graves de ces faits. — VIII. Les lettres du pape Honorius et leur condamnation. — IX. Discussion de ce fait. — X. Conclusion. 273

CHAPITRE IX. — *Le septième concile général.* — I. Origine musulmane de la secte des iconoclastes. — II. Premières lettres des Papes et violences des empereurs. — III. Les patriarches Paul et Taraise. — IV. Demande d'un concile général. — V. Lettre du pape Adrien Ier. — VI. Délibérations et sentence du septième concile. — VII. Ce qui résulte de ses actes. . . . 301

CHAPITRE X. — *Le huitième concile général.* — I. Photius et son usurpation. — II. Les papes Nicolas Ier et Adrien II. — III. Le formulaire d'Hormisdas. — IV. Jugement de Photius dans le huitième concile. — V. Acceptation des lettres pontificales et du formulaire. — VI. Caractère de cette double acceptation. — VII. Le vingt et unième canon du huitième concile et les souscriptions. — VIII. Conclusion de ce chapitre. 314

CHAPITRE XI. — *Conclusion du second livre.* — I. Souveraineté spirituelle. — II. Certitude de la doctrine exposée. 336

LIVRE TROISIÈME.

SUITE DES RAPPORTS DE L'ÉPISCOPAT AVEC LA PAPAUTÉ.

CHAPITRE Ier. — *Les quatre conciles généraux de Latran.* — I. Suspension et reprise des conciles généraux. — II. Rareté des documents sur les conciles de Latran. — III. Objets de ces quatre conciles. — IV. Rapports du Siége Apostolique avec ces quatre conciles. — V. Bulle d'Alexandre III. — VI. Le canon *Si Papa* du décret de Gratien. — VII. Doctrine d'Innocent III. — VIII. Conclusion. 347

CHAPITRE II. — *Les deux conciles généraux de Lyon.* — I. Autorité délibérative du premier concile général de Lyon et doctrine d'Innocent IV. — II. Le second concile général de Lyon et son but principal. — III. Lettre de Grégoire X à l'empereur Michel Paléologue. — IV. Bulle de convocation et définition dogmatique. —V. Profession de foi signée par les Grecs. — VI. Conséquences. 358

CHAPITRE III. — *Le concile général de Vienne.* — I. Lettres de convocation et délibérations du concile général de Vienne. — II. Procès du pape Boniface VIII et liaison de ce procès avec le droit public du moyen âge. — III. Révocation de la bulle *Clericis laïcos.* — IV. Décrétale *Fidei catholicæ* et sa vraie doctrine. — V. Durand, évêque de Mende, et son plan de réforme ecclésiastique. 371

CHAPITRE IV. — *Le concile de Pise.* — I. Le grand schisme. — II. Importance particulière des conciles de cette époque et de l'époque suivante. — III. Convocation du concile de Pise par

les cardinaux. — IV. Autorité du concile de Pise. — V. D'après quels principes les Pontifes rivaux furent déposés et Alexandre V élu. 378

Chapitre V. — *Le concile de Constance.* — Première question. — *Œcuménicité indivisible de ce concile.* — I. Doutes qu'on élève contre l'œcuménicité du concile de Constance avant la réunion des obédiences séparées. — II. Le concile de Constance œcuménique dès son origine. — III. Le cardinal Pierre d'Ailly. — IV. Explication de la conduite du concile envers les obédiences séparées. — V. Confirmation du concile par Jean XXIII et par Martin V. — VI. Bulle *Inter cunctas.* — VII. Aveu de Muzzarelli. — VIII. Nouvelles objections. — IX. Les sessions quatrième et cinquième ne peuvent former une exception. — X. Nouvel aveu de Muzzarelli. 386

Chapitre VI. — *Suite du concile de Constance.* — Seconde question. — *Doctrine des décrets de la quatrième et de la cinquième session.* — I. Décrets de la quatrième et de la cinquième session. — II. Éclaircissement de la première difficulté. — III. Ces décrets, en matière de foi, ne contiennent pas des *articles de foi.* — IV. Ils sont une loi *constitutionnelle* réglant l'usage de la puissance ecclésiastique. — V. Première interprétation de cette loi et aveu de Muzzarelli. — VI. Seconde interprétation abandonnée par Muzzarelli. — VII. Autre interprétation susceptible d'un sens hétérodoxe et d'un sens orthodoxe, selon Muzzarelli. — VIII. Explication de l'École de Paris et du clergé français. — IX. Le concile de Constance lui-même interprète sa loi. — X. La vraie nature et la vraie portée de cette loi. — XI. Dernière réponse à Muzzarelli. 406

Chapitre VII. — *Suite du concile de Constance.* — Troisième question. — *Actes du concile confirmatifs des décrets des quatrième et cinquième sessions.* — I. Certaines définitions dogmatiques du concile de Constance sont en accord avec la doctrine des quatrième et cinquième sessions. — II. Le concile exerce la juridiction qu'il s'est attribuée. — III. Martin V exécute les ordonnances du concile. 427

Chapitre VIII. — *Le concile de Bâle. — Première époque.* — I. Convocation du concile de Bâle. — II. Ouverture et objet de ce concile. — III. Conflit entre le pape Eugène IV et le concile. — IV. Phases diverses de ce conflit. — V. Rupture : les bulles *Inscrutabilis, In arcano* et *Deus novit.* — VI. Réconciliation et la bulle *Dudum sacrum.* 433

CHAPITRE IX. — *Le concile de Bâle. — Seconde époque.* — I. Le concile s'applique à la réforme de l'Église. — II. Nouveaux démêlés avec le Pape. — III. Mémoire du Pape contre le concile. — IV. L'affaire de la réunion de l'Église grecque. — V. Translation du concile. — VI. Assemblée qui reste à Bâle. — VII. Ses actes et son schisme. — VIII. Vues de la France. 449

CHAPITRE X. — *Le concile de Bâle. — Ses enseignements.* — I. Rapports entre le pape Eugène IV et le pape Vigile, et entre le concile de Bâle et le cinquième concile général. — II. Œcuménicité des seize premières sessions. — III. Autorité des dix sessions suivantes. — IV. Examen des actes d'Eugène IV contre les schismatiques de Bâle. — V. Décrétale *Moyses*. — VI. Nicolas V et Pie II. — VII. Gravité des conséquences et importance des leçons. 458

CHAPITRE XI. — *Concile de Florence.* — I. Réaction nécessaire et grandeur du concile de Florence. — II. Véritable esprit des conférences avec les Grecs. — III. Décret célèbre sur la primauté du Saint-Siége. — IV. Deux interprétations de ce décret. — V. Position de la question. — VI. Accord du concile de Florence avec les conciles antérieurs. — VII. Réserve exprimée dans le décret. — VIII. Réserves sous-entendues. — IX. Les droits des conciles généraux ont-ils été réservés aussi? — X. Disposition des esprits à Florence. Les Grecs. — XI. Les Latins. — XII. Examen du décret. — XIII. Vrai sens donné par l'histoire. — XIV. Sens grammatical. — XV. Conclusion. . . 468

CHAPITRE XII. — *Concile de Latran.* — I. Profond besoin des conciles universellement senti au quinzième siècle. — II. Motifs de celui de Latran. — III. Question de son œcuménicité. — IV. La bulle *Pastor æternus*. — V. Son accord avec la loi de Constance et la pratique des conciles généraux. — VI. Utiles éclaircissements. 491

CHAPITRE XIII. — *Le concile de Trente.* — I. Nécessité du concile de Trente. — II. Liberté du concile. — III. Doctrine de la monarchie tempérée et le cardinal de Lorraine. — IV. Doctrine de la monarchie absolue et le jésuite Laynez. — V. Hommages rendus au souverain pontificat. 499

CHAPITRE XIV. — *L'autorité de l'Église dispersée.* — I. Les conciles généraux ne sont pas toujours nécessaires. — II. Autorité du Souverain Pontife dans l'état de dispersion de l'Église. — III. Autorité des évêques. — IV. Manière dont se forment l'accord et le consentement commun des premiers pasteurs. —

V. Exemples célèbres. — VI. Adhésion tacite des évêques aux décisions des Papes. — VII. Dans quels cas les conciles généraux ont été nécessaires. — VIII. Les évêques sont-ils vrais juges de la foi dans l'état de dispersion de l'Église comme dans les conciles généraux? — IX. Étendue des droits épiscopaux dans les conciles généraux et leur restriction dans l'état de dispersion. — X. Le premier de ces droits. — XI. Preuves de ce droit. — XII. Ce droit reconnu par les Papes. — XIII. Exemples modernes de l'exercice de ce droit. — XIV. Conclusion de ce chapitre. — XV. Autres droits et nécessité de nouvelles explications. 505

Chapitre XV. — *Résumé et conclusion.* — I. Résumé de tout ce qui précède. — II. Divin caractère de la constitution de l'Église. — III. Comparaison de cette constitution avec les meilleures formes des gouvernements humains. — IV. Nécessité de nouveaux développements. 532



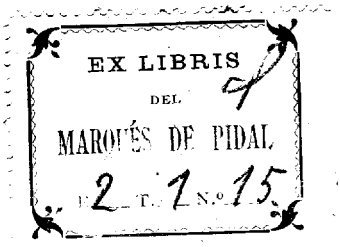
DU

CONCILE GÉNÉRAL

ET DE

LA PAIX RELIGIEUSE.

TOME DEUXIÈME.



L'auteur et l'éditeur déclarent réserver leurs droits de traduction et de reproduction à l'étranger.

Cet ouvrage a été déposé au ministère de l'intérieur (section de la librairie) en septembre 1869.

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE HENRI PLON, IMPRIMEUR DE L'EMPEREUR,
Rue Garancière, 8.

DU

CONCILE GÉNÉRAL

ET DE

LA PAIX RELIGIEUSE

PREMIÈRE PARTIE

LA CONSTITUTION DE L'ÉGLISE

ET

LA PÉRIODICITÉ DES CONCILES GÉNÉRAUX

MÉMOIRE

SOUMIS AU PROCHAIN CONCILE ŒCUMÉNIQUE DU VATICAN

PAR

M^GR H. L. C. MARET

ÉVÊQUE DE SURA, CHANOINE-ÉVÊQUE DE SAINT-DENIS

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS

TOME DEUXIÈME

PARIS

HENRI PLON, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

RUE GARANCIÈRE, 10.

1869

Tous droits réservés.

DU

CONCILE GÉNÉRAL

ET DE

LA PAIX RELIGIEUSE.

LIVRE QUATRIÈME.

THÉORIE DE LA MONARCHIE ABSOLUE DU PAPE.

CHAPITRE PREMIER.

POINT DE DÉPART HISTORIQUE DU SYSTÈME DE LA MONARCHIE ABSOLUE DU PAPE.

SOMMAIRE. — I. Préambule. — II. Systèmes divers sur l'origine de la juridiction épiscopale. — III. Notion précise du plus modéré. — IV. Liberté de cette discussion. — V. Vrai point de la question. — VI. Les trois grandes métropoles, les exarchats primitifs et le concile d'Éphèse. — VII. Le patriarcat de Jérusalem. — VIII. Origine de la juridiction épiscopale dans ces provinces. — IX. Conclusion.

I. Préambule.

Le premier volume de cet ouvrage a été consacré à l'étude de l'origine et des développements historiques de la constitution de l'Église. Nous avons cherché dans l'Évangile l'origine de cette constitution, et, dans les actes authentiques des conciles généraux, ses développements. Nous avons voulu nous rendre compte des éléments intégrants de cette constitution, et saisir le jeu de sa vie.



De cette longue et patiente étude s'est dégagé pour nous le caractère divin, le caractère essentiel et immuable que Jésus-Christ a voulu donner à son Église. Il en a fait une monarchie essentiellement et efficacement tempérée d'aristocratie, en plaçant la souveraineté spirituelle dans Pierre et les Apôtres, dans le Pape et les évêques formant un seul corps. A la tête de ce grand corps, le Pape conserve toujours tous les droits de sa suprématie; et, sous son autorité, les évêques participent véritablement à l'exercice de la souveraineté.

Avant de commencer une nouvelle étude des éléments intégrants de cette souveraineté spirituelle, pour déduire des grands faits établis toutes leurs conséquences légitimes, il nous semble nécessaire d'exposer et de discuter divers systèmes qui se sont produits sur la nature du pouvoir spirituel.

Le premier, le plus important de ces systèmes, est sans contredit celui de la monarchie pure et absolue du Pape.

Nous avons déjà signalé l'existence, dans l'Église catholique, d'une grande et illustre école qui fait profession de reconnaître et de défendre la monarchie pure et absolue du Pontife romain[1]. Le moment est venu d'approfondir ses doctrines.

La monarchie pure et absolue n'est pas, dans l'intention de tous ses défenseurs, le pouvoir arbitraire et despotique d'un seul. Il est vrai qu'humainement par-

[1] Voir t. Ier, liv. II, p. 130.

lant la monarchie pure et absolue tend naturellement au pouvoir despotique et arbitraire; il est vrai qu'elle finit presque toujours par y arriver. Mais, sous l'empire des idées et des sentiments chrétiens, les théologiens de l'école extrême ne peuvent pas attribuer à la monarchie pontificale, qu'ils veulent faire pure et absolue, ce caractère despotique et arbitraire. Ils ne veulent pas soustraire le Pontife romain à aucune loi divine naturelle ou révélée. Ils ne prétendent pas l'affranchir d'aucun devoir, ni le dérober au jugement de Dieu.

Les intentions de ces théologiens sont donc respectables; et tout le sens odieux qu'on peut si facilement apercevoir dans ces mots : *monarchie pure et absolue,* ne peut leur être personnellement imputé. Leur système cependant n'en est, selon notre opinion, ni plus vrai, ni meilleur; nous le démontrerons.

Prise dans son acception la plus générale, la monarchie pure et absolue est le pouvoir souverain d'un seul, sans aucun partage *nécessaire* de la souveraineté. C'est en ce sens que l'école italienne affirme que la monarchie du Pape est pure et absolue. Il est vrai que les chefs de cette école, pour rester fidèles au langage de la tradition, disent souvent que la monarchie papale est tempérée d'aristocratie et même de démocratie[1]. Mais, comme nous le verrons, la manière dont ils expliquent le rôle de l'aristocratie et de la démocratie dans l'Église laisse aux mains

[1] Voir BELLARMIN, *De Romano Pontifice,* lib. I, cap V.

du Pape seul tout l'exercice de la souveraineté spirituelle. Cette école est donc véritablement une école absolutiste; et, en rendant hommage aux pieuses pensées, aux intentions de ses maîtres, nous croyons pouvoir, sans manquer à aucune convenance, la désigner sous ce nom. Nous l'avons aussi appelée *italienne*, parce que l'Italie est son principal centre. C'est donc l'école *italienne* et *absolutiste* qui sera l'objet de cet examen.

Le grand et vénérable cardinal Bellarmin peut être regardé comme le chef de cette école. C'est ce théologien qui en a exposé les doctrines avec le plus de science, de méthode, de logique, de clarté, de précision; et on peut ajouter aussi : avec une modération relative. A la suite de ce grand esprit, marche une phalange très-nombreuse des savants et pieux théologiens de toutes nations, mais principalement de l'Italie. Qu'il nous suffise de nommer ici les plus illustres parmi les plus récents : Orsi, Ballerini, Muzzarelli.

Prononcer de tels noms, si justement honorés, et par le Saint-Siége et parmi les catholiques, c'est dire avec quel respect sincère, avec quel profond désir de rester toujours dans les bornes de la plus stricte justice, nous entrons dans cette grave discussion. Nous ne l'aurions pas abordée si elle n'était absolument nécessaire dans l'état actuel des esprits, et au milieu des graves et décisives circonstances où nous nous trouvons.

Cette étude aura trois parties : dans la première,

nous rechercherons le point de départ historique de l'école absolutiste; dans la seconde, nous discuterons son principe fondamental; dans la troisième, nous exposerons et apprécierons les principales conséquences de ce principe.

Le point de départ de la théorie *bellarmienne* se trouve dans des affirmations sur l'origine de l'apostolat et de l'épiscopat, affirmations qui auraient de vastes conséquences si elles étaient conformes à la vérité des faits.

II. Systèmes sur l'origine de la juridiction épiscopale.

« Parmi les ultramontains, dit le cardinal de la Luzerne, quelques-uns croient que saint Pierre seul a été établi par Jésus-Christ, et que c'est lui qui a institué les autres Apôtres; qu'ainsi l'apostolat et l'épiscopat qui lui a succédé tiennent immédiatement de saint Pierre, et seulement médiatement de Jésus-Christ. Cette opinion a été produite par Turrecremata et adoptée par quelques autres. La contradiction de ce système à la parole divine est si évidente qu'il a été abandonné par la plupart des ultramontains. Bellarmin lui-même l'a réfutée[1]. Mais il avance une autre opinion qui n'est pas plus soutenable. Il dit qu'à la vérité les Apôtres avaient reçu de Jésus-Christ immédiatement, et non par saint Pierre, leur état et leur juridiction; mais que c'était une mission extraordinaire et personnelle, qui ne devait pas passer à des successeurs; que la manière ordinaire de la conférer aux évêques est qu'elle leur soit communiquée par le

[1] *De Romano Pontifice*, lib. IV, cap. XXIII.

Pape, de qui elle vient immédiatement : en sorte qu'il peut l'ôter ou la diminuer à sa volonté. Orsi n'ose pas soutenir ces prétentions; mais il ne veut pas non plus les abandonner. Il dit que l'opinion que les évêques tirent leur juridiction du Pape, quoique fondée sur l'autorité de beaucoup de saints Pères et de Souverains Pontifes, n'est pas aussi certaine que la suprématie absolue, l'irréformabilité et l'infaillibilité des jugements pontificaux; qu'ainsi il ne traitera pas cette question.

« Benoît XIV reconnaît que l'opinion qui fait remonter à Jésus-Christ immédiatement la juridiction des évêques est appuyée de forts arguments[1]; mais il prétend que l'opinion contraire, qui la fait découler des Pontifes romains, est plus conforme à la raison et à l'autorité[2]. »

Rien n'est plus facile que de détruire le système de Turrecremata. Il suffit d'ouvrir et de lire l'Évangile. « Le Seigneur appela ses disciples, nous dit saint Luc, et en choisit douze, auxquels il donna le nom d'Apôtres[3]. » Saint Jean nous rapporte une parole du Seigneur où il déclare lui-même qu'il a choisi les douze : « N'est-ce pas moi qui vous ai élus au nombre de douze[4] ? » N'avons-nous pas aussi le texte célèbre par lequel Jésus-Christ délègue à ses Apôtres la mission même qu'il a reçue de son Père :

[1] Bened. XIV, *De Synodo diœces.*, lib. I, cap. IV, nº 2.
[2] Sur la Déclaration du clergé français, p. 19.
[3] Luc., VI, 13.
[4] Joan., VI, 71.

« De même que le Père m'a envoyé, je vous envoie [1]. »

C'est en conséquence de cette mission immédiate que saint Paul déclare qu'il est Apôtre, non par l'autorité d'aucun homme, mais par celle de Jésus-Christ et de Dieu le Père : « Paul, apôtre, non par le choix et la volonté des hommes, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père [2]. » Tous les autres Apôtres pouvaient tenir le même langage. Ils reçurent donc tous immédiatement du Sauveur la plénitude de la puissance apostolique. Nous ne croyons pas nécessaire de rapporter ici les témoignages innombrables de la tradition en faveur de cette origine immédiatement divine, et de cette plénitude de la puissance apostolique qui s'alliait avec la primauté de saint Pierre. Un esprit de système qui ne recule devant aucune absurdité a pu seul créer cette chimère de l'institution de l'apostolat par saint Pierre [3].

Cette incroyable hypothèse, si directement réfutée par l'Évangile, et abandonnée par tous les théologiens qui se respectent, deviendrait cependant une vérité s'il fallait admettre l'opinion de ceux qui veulent attribuer exclusivement à saint Pierre et à ses successeurs l'origine de la juridiction épiscopale. Nous nous en convaincrons quand nous aurons exposé et discuté une opinion qui, pour être soutenue

[1] JOAN., XX, 21.

[2] Paulus apostolus non ab hominibus, neque per hominem, sed per Jesum Christum et Deum Patrem. GALAT., I, 1.

[3] Voir t. Ier, liv. Ier, ch. IV.

par des théologiens fort recommandables, n'en est pas à nos yeux plus solide.

Les théologiens de l'école absolutiste, comme nous le savons déjà par les paroles citées du cardinal de la Luzerne, enseignent donc que toute la juridiction externe dans l'épiscopat découle uniquement et exclusivement, par le droit divin, du Siége apostolique. Ces théologiens distinguent avec raison trois sortes de puissance spirituelle dans le Souverain Pontife et les autres évêques. La première est celle de l'*ordre*, c'est-à-dire celle qui a pour objet la confection et l'administration des divins sacrements. La seconde est celle de la *juridiction interne*, qui se rapporte au gouvernement du peuple chrétien dans le for intérieur de la conscience. La troisième enfin, qui consiste dans ce même gouvernement du peuple fidèle *au for extérieur*. Ce gouvernement extérieur comprend tout l'exercice extérieur de l'autorité spirituelle : l'enseignement, le pouvoir législatif, administratif, judiciaire. Bellarmin affirme que, dans la controverse entre les théologiens catholiques, il ne peut être question de la première espèce de puissance, qui, de l'aveu universel, vient immédiatement de Dieu, et ne peut venir que de lui. La plupart des théologiens pensent aussi que la seconde espèce de puissance, qui, au fond, n'est que l'exercice de la première dans le for intérieur, vient aussi immédiatement de Dieu. Mais ils ajoutent, et avec vérité, que l'exercice de cette juridiction interne est et doit toujours être subordonné à la juridiction

externe. Ainsi le prêtre qui a reçu immédiatement de Dieu, dans son ordination, le pouvoir divin de remettre les péchés et de diriger les âmes dans le tribunal de la pénitence, ne peut exercer ce pouvoir qu'autant qu'il a reçu la mission du supérieur ecclésiastique.

III. Notion précise du système.

Toute la discussion se concentre donc dans la troisième espèce de puissance spirituelle, la juridiction externe qui embrasse les pouvoirs déjà mentionnés. D'après l'école absolutiste, la collation de ces pouvoirs appartient, de droit divin, *exclusivement* au Siége apostolique [1]. Il est vrai que cette école ne nie pas et ne peut pas nier que l'institution des évêques n'ait été attribuée, dès l'origine de l'Église et pendant plus de mille ans, aux conciles provinciaux, aux métropolitains, aux patriarches. Mais cette discipline, qui a régné pendant les siècles les plus glorieux de l'Église, n'existait, selon cette école, que par une concession gracieuse de la Papauté. La légitimité de cette discipline reposait *uniquement* sur le consentement exprès ou tacite des Souverains Pontifes. Et quand, par la force et la nécessité des circonstances, l'ancienne discipline a dû se transformer; quand les conciles, les métropolitains et certains patriarches ont perdu les droits qu'ils exerçaient depuis tant de siècles, l'école absolutiste n'a voulu voir, dans ces mémorables révolutions, que la réintégration des droits exclusifs du Saint-Siége. Il n'a

[1] Voir BELLARMIN, *De Romano Pontifice*, lib. IV, cap. XXII.

fait que reprendre, dit-elle, ce qu'il avait donné, ce qui lui appartenait exclusivement.

Les conséquences de cette manière d'envisager l'origine, la nature de l'épiscopat et les transformations disciplinaires qui se sont accomplies dans l'Église, sont d'une incomparable gravité. Source unique de la juridiction des évêques et de leur pouvoir de gouvernement, soit en dehors des conciles, soit dans les conciles eux-mêmes, le Pape, pour l'école extrême, devient le maître absolu de la juridiction épiscopale. Seul législateur véritable, il reste toujours supérieur aux lois disciplinaires qu'il porte; et il peut, sans être tenu par aucune prescription légale, et en ne consultant que sa conscience, ce qui revient quelquefois à n'agir que selon son gré, donner ou refuser l'institution canonique; étendre ou limiter l'autorité épiscopale; modifier les circonscriptions diocésaines; créer de nouveaux évêchés; transférer, juger, suspendre, déposer les évêques *même sans cause*. En un mot, il peut tout sur l'épiscopat, sinon *licitement*, au moins *validement*, excepté de décréter son abolition complète.

Toutes ces conséquences sont acceptées et prouvées, à leur manière, par des théologiens extrêmes. Nous allons examiner le principe fondamental sur lequel elles reposent[1].

En entrant dans cette grave discussion, nous nous sentons pressé de déclarer de nouveau que, par la grâce de Dieu, nous n'avons pas le moindre dessein

[1] On peut voir toutes ces thèses dans le Traité *De episcopo* de M. l'abbé Bouix. Paris, 1859.

de contester ou d'affaiblir les divines prérogatives du Siége apostolique, et les droits certains qu'il possède sur l'épiscopat. Nous regardons ces priviléges comme des fruits précieux des mystères de Jésus-Christ ; et, avec l'aide de Dieu, nous aurions le courage de les cimenter par notre sang, si ce témoignage était encore nécessaire. Mais une étude attentive de la divine constitution de l'Église, et des monuments les plus authentiques de son histoire, ne nous permet pas de souscrire à toutes les assertions de l'école absolutiste; et il en est que nous regardons comme entièrement fausses et attentatoires à la sainte majesté de l'Église catholique.

IV. Liberté de la discussion.

On ne doit pas oublier que la question que nous abordons a été agitée avec une extrême ardeur au concile de Trente. Les théories absolutistes s'y produisirent avec éclat [1]; mais elles furent vigoureusement combattues par les évêques espagnols et par les évêques français. Le concile, dans sa sagesse, ne crut pas devoir porter aucune décision sur une question si délicate, si grosse de conséquences, et si disputée. Elle reste donc toujours libre parmi les catholiques, et doit être traitée scientifiquement.

La célèbre question se posait à Trente dans ces termes : Les évêques reçoivent-ils leur juridiction immédiatement de Dieu, ou seulement par l'intermédiaire du Pape? La juridiction des évêques est-elle immédiatement de droit divin ?

[1] Voir le discours de Laynès, *Histoire du concile de Trente*, par PALLAVICIN, liv. XVIII, ch. XV; voir aussi les livres XVIII, XIX, XXI.

Cette question se trouve intimement liée à celle de l'institution même des évêques. Toutefois, ces deux questions sont liées sans être identiques; car on conçoit fort bien que l'institution des évêques pût appartenir exclusivement au Pape, sans que, pour cela, la question de la nature et de l'origine de la juridiction épiscopale se trouvât résolue.

L'institution des évêques par le Pape pourrait n'être que la condition et non pas la source de la juridiction épiscopale. Cette juridiction serait conférée par Dieu à la condition de l'institution pontificale; de même que la juridiction suprême du Pape ne lui est donnée qu'à la condition de son élection par les cardinaux. Quoique les cardinaux élisent le Pape, personne n'a jamais imaginé que la puissance pontificale émanât des cardinaux. Sans assimiler entièrement l'élection des évêques par le Pape à celle du Pape par les cardinaux, il est cependant évident qu'il ne répugne point en soi que l'institution des évêques par le Pape, comme l'élection du Pape lui-même par le Sacré Collége, ne soit que la condition et non la source de la juridiction épiscopale.

V. Vrai point de la question.

Mais s'il était historiquement démontré que l'institution des évêques n'a pas appartenu exclusivement au Siége apostolique, et qu'il y a eu, dans l'Église, un pouvoir d'institution des évêques, non pas indépendant, à Dieu ne plaise! de celui du Souverain Pontife, mais distinct du sien; s'il était prouvé qu'il y a eu, dans l'Église, pendant de longs siècles, de nombreux évêques parfaitement légitimes, qui cepen-

dant n'avaient reçu leur institution ni directement ni indirectement du Saint-Siége, et que cette discipline existait sans léser en rien les droits de la primauté romaine sur l'institution des évêques, la question se trouverait résolue.

Cette preuve historique de l'existence dans l'Église d'un pouvoir d'institution des évêques, distinct de celui qui appartient au Pape, mais non indépendant de sa suprématie, nous pouvons la fournir avec évidence et certitude.

Dans sa dissertation sur la juridiction des évêques, Bellarmin, après avoir établi les preuves de sa doctrine, veut répondre aux objections que lui opposent les partisans de la doctrine contraire. Il présente en ces termes la dernière : Si tous les évêques doivent recevoir du Pontife romain leur juridiction, il y a eu de nombreux évêques qui n'ont point été de vrais évêques, car ce Pontife ne créait pas tous les évêques, principalement en Asie et en Afrique. Le savant cardinal répond qu'il n'est pas nécessaire que le Souverain Pontife crée immédiatement les évêques; mais qu'il suffit d'une institution médiate par les patriarches et les archevêques. Ainsi saint Pierre a établi les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, qui, par l'autorité apostolique, présidaient à *presque* toute l'Asie et toute l'Afrique, créaient les archevêques, qui, à leur tour, pouvaient créer les évêques.

Que le lecteur pèse bien ces paroles :

Initio Petrus constituit patriarcham Alexandrinum

et Antiochenum, qui a Pontifice auctoritate accepta toti **FERE** *Asiæ et Africæ præerant*[1].

Bellarmin n'ose donc pas affirmer que toutes les Églises d'Asie, car nous n'avons pas à nous occuper de l'Afrique, qui était dans des conditions particulières, que toutes les Églises d'Asie, disons-nous, recevaient leurs évêques du patriarche d'Antioche, et, par son intermédiaire, du Pontife romain. Cependant toute la question est là. Y avait-il oui ou non des évêques légitimes qui ne tenaient leur juridiction du Souverain Pontife ni directement, on en convient, ni indirectement par le ministère du patriarche d'Antioche, dont l'autorité émanait de saint Pierre? Si on trouve un seul évêque légitime dans ce cas, c'est-à-dire non point indépendant du Souverain Pontife dans son institution, mais ne tenant pas de lui ni directement ni indirectement sa juridiction, tout le système de Bellarmin et de son école croule. Eh bien! ce n'est pas un seul évêque, ce sont de nombreux évêques qui se présentent à nous dans ces conditions.

Quelle idée devons-nous nous faire des exarchats ou petits patriarcats d'Éphèse, de Césarée, d'Héraclée, de Chypre? Quelle idée devons-nous avoir du patriarcat de Jérusalem lui-même? Nous arrivons ici à une des questions les plus délicates et en même temps les plus importantes de l'ancienne histoire de l'Église.

Mais avant de commencer cet exposé, rappelons

[1] Bellarmin, *De Romano Pontifice*, lib. iv, cap. xxv.

quelques faits capables de jeter un grand jour sur la question.

VI. Les trois grandes métropoles ; les exarchats ; le concile d'Éphèse.

Il est d'abord absolument certain que saint Pierre n'a pas seul fondé des églises et ordonné des évêques, et que les autres Apôtres ont été avec lui créateurs de l'épiscopat. En effet, ce furent les autres Apôtres qui, peu de temps après l'ascension du Sauveur, établirent saint Jacques, surnommé *le Juste*, premier évêque de Jérusalem[1]. Saint Paul fonda des chrétientés dans les villes les plus considérables; et nous savons en particulier, par ses divines épîtres, qu'il ordonna Timothée évêque d'Éphèse[2], et qu'il laissa Tite en Crète pour y instituer des évêques[3]. Saint Jérôme atteste que saint Jean, retiré à Éphèse, fonda et gouverna toutes les églises d'Asie[4].

Les autres Apôtres tinrent la même conduite; et de nombreuses églises, par une tradition qui leur était chère, rattachaient leur origine à ces fondations apostoliques. Tertullien, parlant de ces églises apostoliques, nomme en particulier Corinthe, Philippes, Thessalonique, Éphèse, Rome[5].

Parmi les Églises fondées par les Apôtres et leurs disciples, une organisation générale et hiérarchique ne tarda pas à naître. Les Apôtres ayant annoncé

[1] Euseb., *Chronic.*, ann. 33.

[2] *I Tim.*, I, 3; *II Tim.*, I, 6. — [3] *Tit.*, I, 5.

[4] Totas Asiæ fundavit rexitque ecclesias. *De scriptoribus ecclesiasticis*, cap. IX.

[5] Proxima est tibi Achaia? habes Corinthum. Si non longe a Macedonia, habes Philippos, habes Thessalonicenses. Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italia adjaces, habes Romam. *De præscript.*, cap. XXXVI. Voir aussi t. Ier, liv. Ier, ch. IV.

l'Évangile principalement dans les villes importantes qui étaient métropoles civiles, et la lumière évangélique ayant rayonné autour de ces principaux centres par la création de nouvelles Églises, les métropoles devinrent comme les mères des Églises de la province, et s'acquirent ainsi un juste titre de domination maternelle. L'évêque de ces métropoles fut d'abord nommé *le premier* ou *le chef* de la province, d'après le canon apostolique [1].

Ce fut le concile d'Antioche qui, renouvelant le canon apostolique que nous venons de rapporter, donna le nom de *métropolitain* au premier évêque de chaque province [2].

Parmi les Latins, le métropolitain était nommé tout simplement l'évêque du premier siége. Le concile d'Elvire lui attribue la principale autorité pour donner les lettres de communion [3]; et celui de Laodicée lui donne la présidence des élections [4].

Mais parmi tous ces métropolitains, il y en avait trois qui jouissaient d'une juridiction beaucoup plus étendue, et embrassaient dans leur vaste ressort des métropoles d'un ordre secondaire. Ces trois grandes métropoles, dont les titulaires reçurent plus tard les noms d'archevêques, d'exarques, de patriarches,

[1] Episcopos uniuscujusque gentis nosse oportet eum qui in eis est primus, et existimatur ut caput. Can. XXXIII.

[2] Per singulas provincias episcopos convenit nosse eum qui in metropoli præest episcopum, etiam curam gerere totius provinciæ. *Conc. Antioch. I*, can. IX.

[3] *Conc. Elib.*, can. LVIII.

[4] *Conc. Laod.*, can. XII.

étaient Rome, Alexandrie, Antioche, les trois capitales du monde romain [1].

Le concile de Nicée, par son sixième canon, confirme cette vieille organisation des Églises, cette antique discipline et les priviléges des trois grands métropolitains. Il veut que l'évêque d'Alexandrie conserve le droit d'ordonner tous les évêques de l'Égypte, de la Libye et de la Pentapole. Le même pouvoir d'ordonner les évêques de plusieurs provinces qui composaient l'Orient est aussi confirmé à l'évêque d'Antioche ; et tous ces droits doivent être maintenus, parce que, dit le concile, l'évêque de Rome est en possession incontestable d'ordonner les évêques de plusieurs provinces [2].

Ce fut sous l'empire d'une nécessité évidente que commença cette organisation par petites et grandes métropoles. Jusqu'au concile de Nicée, dit Thomassin, toutes les affaires ecclésiastiques s'étaient terminées dans les conciles de chaque province, et il n'y avait eu que très-peu de rencontres où il eût été nécessaire de convoquer une assemblée de plusieurs provinces. Le concile de Nicée même ne parle que des conciles

[1] Voir t. Ier, liv. Ier, ch. VI.

[2] Antiqua consuetudo servetur per Ægyptum, Libyam et Pentapolim, ita ut Alexandrinus episcopus horum omnium habeat potestatem. Quia et urbis Romæ episcopo parilis mos est. Similiter autem et apud Antiochiam cæterasque provincias sua privilegia serventur ecclesiis. Illud autem generaliter clarum est, quod si quis præter sententiam metropolitani fueret factus episcopus, eum magna synodus definivit episcopum esse non oportere. *Conc. Nicæn.*, can. VI.

provinciaux, et veut que toutes choses s'y résolvent. Les restes de la première ferveur du christianisme et la difficulté de réunir de grandes assemblées parmi les orages des persécutions avaient été les véritables causes de cette police si modeste et si pacifique. Mais depuis il arriva souvent que les dissensions et le partage des voix dans les conciles provinciaux, les démêlés de plusieurs métropolitains ou de plusieurs provinces entre elles, découvrirent l'impossibilité qu'il y avait de finir tous les différends par la seule autorité des conciles de la province. On eut souvent recours aux empereurs chrétiens qui convoquèrent des conciles ou universels, ou au moins plus amples que les provinciaux, pour y juger ces causes communes à plusieurs provinces. Mais les évêques mêmes qui avaient fait intervenir l'autorité impériale dans les causes spirituelles et ecclésiastiques s'aperçurent des suites dangereuses que cette police pouvait avoir. Ils s'efforcèrent alors d'établir une nouvelle jurisprudence pour empêcher que les causes ecclésiastiques fussent portées au tribunal séculier.

Le concile d'Antioche décida que les évêques, les prêtres et les diacres, condamnés par le concile de la province, pourraient recourir à un plus grand concile d'évêques [1].

Le concile de Sardique trouva un moyen plus efficace encore de garantir l'indépendance des jugements

[1] Oportet ad majus episcoporum converti concilium, et quod putaverunt habere jus ad plures episcopos referre ; eorumque examinationem et judicium suscipere. *Conc. Antioch.*, can. XIII.

ecclésiastiques et de consolider l'unité catholique. S'inspirant de la pratique des siècles précédents, il recommanda la voie d'appel au Siége romain ; et les différends qui n'avaient pu être apaisés ni par les conciles provinciaux, ni par les conciles de plusieurs provinces réunies, durent être terminés par l'autorité de celui à qui Jésus-Christ a confié le gouvernement général de son Église. Aussi le concile de Sardique motiva son décret sur l'honneur qui est dû au Siége de Pierre et de ses successeurs : « Honorons, dit-il, la mémoire de saint Pierre [1]. »

Ces paroles du concile de Sardique nous font suffisamment connaître que l'établissement de cette discipline, dont nous venons d'esquisser les traits généraux, n'était que le développement nécessaire et régulier des principes mêmes de la constitution de l'Église.

La primauté de saint Pierre et de son siége fut le fondement solide de ce droit d'appel que le concile de Sardique consacra de nouveau par son autorité ; et dans cette même primauté, nous trouvons la source première des autres priviléges attribués aux trois grands métropolitains de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche.

La magnificence et la splendeur de ces trois centres du monde ancien, les commodités qu'ils offraient aux réunions ecclésiastiques, leur titre et leur autorité même d'*Églises mères* ne furent pas les seules causes,

[1] Sancti Petri memoriam honoremus. *Conc. Sard.*, can. III, IV, VII.

les causes principales de leur prépondérance dans l'Église. Les Pères, les écrivains ecclésiastiques sont généralement d'accord pour reconnaître à Alexandrie et à Antioche une émanation de la primauté de saint Pierre. D'après ces témoignages, le chef du collége apostolique, ayant fondé par lui-même ou par son disciple ces trois Églises, avait laissé à Alexandrie et à Antioche un rayon de cette primauté qui s'était ensuite concentrée à Rome. Nous pourrions faire entendre ici saint Innocent, saint Léon, saint Épiphane, saint Chrysostome, Eusèbe, Théodoret. Qu'il suffise de rapporter ces paroles de saint Gélase : « Quoique l'Église catholique, dans le monde entier, ne forme qu'un seul berceau du Christ, cependant ce n'est pas par les constitutions synodiques que la sainte Église romaine est au-dessus des autres Églises; mais elle a obtenu la primauté par l'autorité même du Sauveur lorsqu'il a prononcé ces paroles : Tu es Pierre..... L'Église romaine est donc le premier siége de Pierre. Le second a été fondé à Alexandrie, au nom de Pierre, par Marc son disciple et son évangéliste, qui fut envoyé en Égypte par l'apôtre Pierre pour y prêcher l'Évangile et *où il consomma* son martyre. Le troisième siége reçut aussi son honneur du bienheureux Pierre, qui, avant de s'établir à Rome, résida à Antioche, où le nom de chrétien fut donné pour la première fois à la race nouvelle[1]. »

[1] Quamvis universæ per orbem catholicæ Ecclesiæ unus thala-

De l'autorité si grave que nous venons de citer, et de toutes les autres qu'on peut invoquer[1], nous ne croyons pas qu'on doive conclure que saint Pierre a été le véritable auteur des grandes divisions métropolitaines de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche, et que ces métropoles ont été une institution personnelle du chef du collége apostolique. Cet ordre disciplinaire est sorti, comme nous l'avons vu, de la force des choses, de la nécessité; mais il a trouvé pour asseoir sa base la primauté du Siége apostolique. Ainsi le droit ecclésiastique est venu s'appuyer sur le droit divin, et il est très-vrai de dire, en un sens, que tous les degrés de la juridiction épiscopale, dans les trois grandes métropoles de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, ont été et sont une participation ou une imitation de la primauté du Saint-Siége[2].

Maintenant naît une question du plus haut intérêt pour le sujet qui nous occupe. Les métropoles nom-

mus Christi sit, sancta tamen Romana Ecclesia nullis synodicis constitutis cæteris ecclesiis prælata est, sed Evangelica voce Domini et Salvatoris nostri, primatum obtinuit : Tu es Petrus, et super... Est ergo prima Petri apostoli sedes Romana Ecclesia. Secunda autem sedes apud Alexandriam B. Petri nomine a Marco ejus discipulo et evangelista consecrata est, ipseque a Petro apostolo in Egyptum directus verbum veritatis prædicavit, et gloriosum consummavit martyrium. Tertia autem sedes apud Antiochiam ejusdem B. Petri apostoli nomine habetur honorabilis, eo quod illic priusquam Romam venisset, habitavit, et illic primum nomen christianorum novellæ gentis exortum est. LABBE, *Conc.*, t. IV, *Conc. roman.*, anno 494.

[1] Voir THOMASSIN, *Discipline eccl.*, t. I, 1re partie, liv. Ier, ch. VII.

[2] Voir THOMASSIN, *Discipline ecclés.*, t. Ier, p. 60.

mées plus tard patriarcats d'Alexandrie et d'Antioche embrassaient-elles dans leur ressort toutes les Églises de ces régions? En particulier, le patriarcat d'Antioche renfermait-il toutes les Églises de l'Orient? Qu'on relise avec attention le canon de Nicée qui consacre les droits des anciens patriarches. Après avoir déterminé ceux des grandes Églises de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, il ajoute : « Que, dans les autres provinces, on conserve les priviléges des Églises [1]. »

Quelles étaient ces autres provinces, ces autres Églises, ces priviléges dont parle le saint concile?

Thomassin, dans le chapitre III de son premier livre, remarque qu'il y avait des métropoles qui *n'étaient pas des démembrements de plus grandes et de plus anciennes métropoles* [2].

En effet, nous trouvons dans les actes du premier concile général de Constantinople un canon qui fait une mention expresse de ces métropoles qui n'étaient pas englobées dans les trois grandes : « Que les évêques qui sont hors du diocèse ne visitent pas les Églises situées en dehors de leurs limites, et que les Églises ne soient ni confondues ni mêlées. Mais, selon les règles établies, que l'évêque d'Alexandrie gouverne seulement l'Égypte, que l'évêque de l'Orient prenne soin du seul Orient, en conservant tous les honneurs de la primauté d'Antioche consa-

[1] Apud... cæteras provincias sua privilegia serventur ecclesiis. *Vid. superius*, p. 17.

[2] Thomassin, *Discipline ecclés.*, t. Ier, p. 19.

crés par le concile de Nicée. Que l'évêque de la province d'Asie gouverne uniquement les Églises qui appartiennent à cette province. Que l'évêque de la province du Pont prenne soin seulement des Églises de cette province, comme celui de la province de Thrace des Églises de la sienne [1]. »

Rappelant les canons de Nicée et se fondant sur leur autorité, le concile de Constantinople reconnaît les trois grandes métropoles primitives : Rome, Alexandrie, Antioche, et leur adjoint trois autres métropoles plus petites, moins importantes sans doute, mais dont les priviléges devaient être respectés d'après les ordres du grand concile de Nicée. Ces Églises étaient celles de l'Asie, du Pont, de la Thrace, c'est-à-dire les métropoles d'Éphèse, de Césarée, d'Héraclée. Ces trois petites métropoles, d'après le concile de Constantinople, n'étaient pas soumises à la juridiction du grand métropolitain d'Antioche, dont l'autorité se trouvait circonscrite dans l'Orient proprement dit.

[1] Episcopi qui extra diœcesim sunt, ad ecclesias quæ extra terminos eorum sunt, non accedant, neque confundant et permisceant ecclesias. Secundum regulas constitutas, Alexandriæ quidem episcopus ea quæ sunt in Egypto tantum gubernet. Orientis autem episcopi, solius Orientis curam gerant, servatis honoribus primatus ecclesiæ Antiochenæ quæ in regulis Nicænæ synodi continentur. Sed et Asianæ diœcesis episcopi ea quæ sunt in Asia, et quæ ad Asianam tantummodo diœcesim pertinent, gubernent. Pontici autem episcopi Ponticæ tantum diœcesis habeant curam; Thraciæ vero ipsius tantummodo Thraciæ. LABBE, *Conc.*, t. II, *Conc. Constant.* I, can. II.

Sous la discipline en vigueur du temps du premier concile général de Constantinople, à côté des trois grands patriarches, il en existait donc de petits, dont trois nous sont déjà connus, et sur lesquels les trois grandes métropoles, dont la fondation est attribuée à saint Pierre, n'exerçaient pas le même empire que sur les Églises de leur ressort.

Les personnes initiées à l'histoire ecclésiastique savent que ces trois petits patriarcats subsistèrent jusqu'au concile de Chalcédoine. Envahis peu à peu par les patriarches de Constantinople, qui cherchaient à se former un ressort patriarcal, leurs priviléges furent enfin abolis ou plutôt réunis à ceux de l'Église de Constantinople, car aucun droit ne peut se perdre dans l'Église de Jésus-Christ. Cette réunion se fit du consentement des titulaires, dans le concile de Chalcédoine [1].

Depuis cette époque, les archevêques d'Éphèse, de Césarée et d'Héraclée ne conservèrent plus que le titre et le rang de patriarches.

Les trois petits patriarches que nous venons de nommer n'étaient pas les seuls métropolitains exemptés de la juridiction du patriarche d'Antioche.

Au concile d'Éphèse, il s'éleva un débat très-curieux qui montre que le métropolitain de Chypre prétendait au même rang et à la même autorité.

Ce métropolitain affirmait qu'il avait le droit de se faire ordonner par les évêques de son île ; de les or-

[1] Labbe, *Conc.*, t. IV ; *Conc. Calched.*, can. XXVIII.

donner aussi sans aucune participation de l'évêque d'Antioche, et que ce droit remontait à l'origine de son Église.

Les évêques d'Antioche contestaient ce droit, et disaient que les évêques cypriotes ne s'étaient soustraits à l'obéissance qu'ils devaient au siége d'Antioche qu'à cause de la longue domination des ariens sur cette Église, et du schisme qui en avait été la suite; mais que la paix et l'unité ayant été rétablies, ils devaient rentrer sous son autorité. Alexandre, archevêque d'Antioche, porta cette cause au tribunal du Saint-Siége; et le saint pape Innocent Ier donna raison au patriarche d'Antioche, et ordonna aux évêques de Chypre de rentrer dans l'ancienne obéissance qu'ils lui devaient [1]. Mais cette affaire ne fut pas terminée par cette décision. Les évêques de Chypre réclamèrent de nouveau leurs droits devant le concile général d'Éphèse. Ils demandèrent le maintien de leur ancienne liberté, et protestèrent que c'était contre les canons apostoliques, contre les décrets du concile de Nicée, contre la coutume, que l'archevêque d'Antioche prétendait au droit d'ordonner leur métropolitain et les autres prélats de leur île. Ils assurèrent que depuis le temps des Apôtres, jamais l'archevêque d'Antioche n'avait fait des ordinations dans leur île, et que ce pouvoir était uniquement réservé au concile de la province [2].

[1] Labbe, *Conc.*, t. III; Innocentii *Epist.* 18, alias 24, ch. II.

[2] Vi cogere voluerunt, et subjicere sibi sanctos episcopos insulæ contra apostolicos canones et definitiones sanctissimæ Nicænæ

Telle était la question posée devant le concile d'Éphèse. Quelle fut la décision de la sainte assemblée? Il admit les évêques de Chypre à la preuve de leur droit, et ordonna que si ce droit était prouvé, ils resteraient dans leur indépendance.

« Si ce n'est pas une ancienne coutume, dit le saint synode, que l'évêque d'Antioche fasse les ordinations dans l'île de Chypre, comme l'affirment les très-religieux personnages qui ont porté l'affaire au concile, les évêques de Chypre garderont leur droit intact et inviolable selon les canons et les anciennes coutumes [1]. »

« Quoique la résolution du concile d'Éphèse fût conditionnelle, dit Thomassin, l'histoire néanmoins nous apprend qu'elle eut lieu, et que les Églises de Chypre demeurèrent αὐτοκέφαλοι, c'est-à-dire libres et indépendantes, n'ayant point d'autre chef que leur propre métropolitain [2]. »

Il existe des preuves de cette indépendance jusqu'au règne de l'empereur Zénon.

Ainsi voilà un concile général qui a décidé qu'il

synodi..... ordinandi jus ad se rapere attentat, præter canones et consuetudinem, quæ jam olim invaluit..... A sanctis apostolis numquam possunt ostendere, quod adfuerit Antiochenus et ordinaverit... Sed synodus nostræ provinciæ congregata constituebat metropolitanum. LABBE, *Conc.*, t. III; *Conc. Ephes.*, act. VII.

[1] Si non est vetus mos, quod episcopus Antiochenus ordinet in Cypro, sicut libellis et proprius vocibus docuerunt religiosissimi viri qui ad sanctam synodum accesserunt, habebunt jus suum intactum et inviolatum qui sanctis in Cypro præsunt ecclesiis, secundum canones sanctorum Patrum et veterem consuetudinem. *Conc. Eph.*, act. VII.

[2] THOMASSIN, *Discipline ecclés.*, t. Ier, p. 142.

pouvait y avoir, et qu'il y avait en effet des Églises possédant depuis les temps apostoliques le droit indépendant d'ordination, c'est-à-dire ne recevant pas l'institution canonique du Saint-Siége de Rome, ni directement par lui-même, ni indirectement par les patriarches d'Antioche ou d'Alexandrie.

VII. Le patriarcat de Jérusalem.

Nous ne dirons qu'un mot sur le patriarcat de Jérusalem. L'origine apostolique de cette Église est un des faits les plus certains de l'histoire primitive de l'Église. Clément d'Alexandrie, selon le rapport d'Eusèbe, dit que Pierre, Jacques et Jean ne contestèrent pas sur le droit de la primauté, mais qu'ils cédèrent tous l'épiscopat de Jérusalem à saint Jacques[1].

Le même Eusèbe raconte qu'après la mort de saint Jacques, les Apôtres lui donnèrent pour successeur Siméon, qui était aussi parent du Seigneur; qu'après Siméon il y eut quinze évêques circoncis, et que leurs successeurs furent des gentils convertis. Cependant cette vénérable Église subit une éclipse après la prise de Jérusalem. Ælia, bâtie à côté des ruines de la cité infidèle, parut ne plus être ni la même ville ni le même évêché, et fut soumise à la métropole de Césarée et au patriarcat d'Antioche.

Le concile de Nicée lui reconnut une préséance d'honneur, sans l'affranchir de cette subordination.

[1] Quamvis ipsos Dominus cæteris prætulisset, non idcirco de primo honoris gradu inter se contendisse, sed Jacobum cognomine Justum Hierosolymorum episcopum elegisse. Euseb., *Hist.*, lib. II, cap. I.

Mais après le rétablissement de Jérusalem, les évêques de la ville nouvelle voulurent reprendre leurs traditions, leurs droits interrompus, mais non éteints, selon eux. Ils les réclamèrent sans succès par l'organe de Juvénal devant le concile d'Éphèse. Ils furent plus heureux à Chalcédoine, et ce concile mit fin aux longues contestations qui existaient entre les évêques d'Antioche et ceux de Jérusalem, en attribuant à ce dernier les trois Palestines et le cinquième rang patriarcal. Ainsi l'Église de Jérusalem fut rétablie dans ses droits de siége apostolique.

VIII. Origine de la juridiction épiscopale dans les provinces mentionnées.

C'était sur ce titre glorieux de siége apostolique, c'est-à-dire sur une origine dérivant immédiatement d'un Apôtre, que se fondait l'autonomie tant de Jérusalem que des petits patriarcats dont nous avons raconté rapidement l'histoire : Chypre, Éphèse, Héraclée, et probablement Césarée.

Chypre faisait remonter son origine à saint Barnabé, qui porta dans cette île les premiers rayons de la foi.

Éphèse, avec toute sorte de raison, rattachait ses commencements à l'apôtre saint Jean. Eusèbe nous dit que l'Asie était échue en partage à cet Apôtre, qu'il habita longtemps à Éphèse et qu'il y mourut[1]. Nous avons déjà rapporté le témoignage de saint Jérôme attestant que saint Jean avait fondé et gouverné toutes les Églises d'Asie.

L'Église de Thrace et la métropole d'Héraclée, se-

[1] Euseb. *Hist.*, lib. III, cap. I, 4.

lon une tradition fort autorisée, ont eu pour fondateur l'apôtre saint André.

Les origines de la métropole de Césarée sont plus obscures; mais il est bien probable qu'il y avait là aussi quelque trace de l'autorité apostolique.

Ces petits patriarcats comptaient un grand nombre d'Églises. Ainsi l'exarchat d'Éphèse et celui de Césarée avaient onze provinces; celui d'Héraclée en possédait six; et toutes ces provinces renfermaient de nombreux diocèses.

L'autonomie, l'autorité très-étendue de ces patriarches provenaient, au moins pour la plupart d'entre eux, comme le remarque Thomassin [1], d'une certaine participation à la juridiction universelle de l'Apôtre auquel ces Églises rattachaient leur origine. Ces priviléges aussi, pour quelques-unes, pouvaient émaner d'anciennes coutumes fondées sur le droit apostolique ou légitimement prescrites. Ces coutumes particulières existaient sans doute avec le consentement des Souverains Pontifes. Mais la conduite et la décision du concile d'Éphèse, dans l'affaire des évêques de Chypre, ne permettent pas de généraliser cette explication et d'affirmer que tous les droits des petits patriarches n'étaient que des concessions des Pontifes romains. L'archevêque d'Antioche, dont l'autorité patriarcale était regardée comme une émanation de la primauté de saint Pierre, réclamait des droits

[1] *Discipline ecclés.*, t. Ier, p. 60, 61, 62, 114, 116, 141, 142, 277, 282, 287, 396; t. II, p. 719, et surtout I, 117.

que les évêques de Chypre, se fondant sur une possession apostolique, refusaient de reconnaître. Nous avons vu qu'il était soutenu dans ses prétentions par le pape Innocent I^er^, et que ce fut malgré le jugement du Pape que l'archevêque de Chypre fut maintenu dans son indépendance. Si les droits des évêques de Chypre avaient été considérés comme une simple concession du Pape, en présence de la décision d'Innocent, la conduite du concile d'Éphèse serait inexplicable.

Il est tout aussi difficile de considérer les droits des petits patriarches comme une émanation de la primauté de saint Pierre lui-même, à moins de prétendre que tous les droits des Apôtres eux-mêmes et leur juridiction universelle venaient de saint Pierre, et que cet Apôtre n'a pas été seulement le chef, mais encore véritablement le fondateur et le maître absolu de l'apostolat. On serait ramené ainsi au système anti-évangélique, anti-historique, au système absurde de Turrecremata, abandonné par tous les théologiens graves. Nous avons dit que le système de la juridiction médiate ramenait forcément celui de Turrecremata, et on en voit ici la preuve.

IX. Conclusion.

Il y a donc eu dans l'Église un pouvoir d'institution épiscopale distinct de celui qui appartenait au siége de saint Pierre. Les anciens exarques, plus tard le patriarche de Constantinople en tant qu'il les représentait, l'évêque de Jérusalem lorsqu'il eut été rétabli dans ses priviléges primordiaux, possédaient un droit apostolique d'institution épiscopale

qui leur était propre. Si, par le schisme et la domination des infidèles sur les territoires de ces patriarcats, ces droits ont cessé d'être exercés, ils ne sont pas perdus, car dans l'Église aucun droit divin ne peut se perdre. Ces droits, selon la doctrine de Thomassin, ont fait retour à l'Église universelle. Ils sont confiés à la garde du Siége apostolique, et déposés entre les mains du Souverain Pontife. Ils pourraient revivre le jour où prendrait fin la puissance tyrannique qui tient sous son joug ces provinces, autrefois florissantes. Le lecteur n'a pas oublié avec quel soin tous les droits des anciens patriarches, et, par conséquent, ceux que le patriarche de Constantinople possédait comme représentant des anciens exarques, ont été réservés par le concile général de Florence.

Répétons-le donc, comme expression légitime d'un fait certain : il y a eu dans l'Église un pouvoir d'institution épiscopale qui se distinguait de celui du Siége apostolique, et qui se plaçait à côté de lui.

Toutefois, ce pouvoir distinct n'a jamais été, ne pouvait jamais être indépendant de celui du Souverain Pontife. Le successeur de saint Pierre possède, de droit divin, une puissance principale dans l'institution des évêques, soit que cette institution émane directement ou indirectement de lui, soit qu'elle se donne à côté de lui. Nous ne tarderons pas à le démontrer.

Les faits que nous venons de recueillir nous découvrent tout ce qu'il y a d'erreur et d'illusion

dans le point de départ historique de la théorie de la monarchie pure et absolue du Pape. Il ne sera jamais démontré que le Pape seul ait joui du privilége apostolique de l'institution des évêques. Le contraire est solidement établi. C'est donc poser la monarchie pure et absolue du Pontife romain sur une base fragile que de l'asseoir sur ce principe exclusif. Dans sa chute, ce privilége entraîne les conséquences extrêmes qu'une école veut en tirer. Nous le verrons bientôt.

CHAPITRE II.

VÉRITABLE ORIGINE DE LA JURIDICTION ÉPISCOPALE.

SOMMAIRE. — I. Vraie nature de l'institution des évêques, et véritable origine de la juridiction épiscopale. — II. Opinion de Thomassin et preuves traditionnelles. — III. Réponse aux objections tirées de certains raisonnements théologiques. — IV. Examen de plusieurs textes célèbres des saints Pères. — V. Conclusion.

I. Origine de la juridiction des évêques.

Le fait considérable que nous venons d'exposer n'est pas seulement la ruine d'un système exclusif; il nous donne encore la vraie nature de l'institution épiscopale, soit qu'elle vienne du Souverain Pontife, soit qu'elle émane des priviléges apostoliques conservés dans certaines Églises.

Nous avons déjà remarqué que s'il était établi solidement que l'institution des évêques a toujours appartenu exclusivement au Pape, de droit divin, la

question de savoir si la juridiction divine des évêques est immédiate ou médiate ne serait pas résolue, car l'institution canonique par le Pape pourrait n'être qu'une condition de l'exercice de cette juridiction, et se concilierait ainsi facilement avec son origine immédiatement divine. Mais s'il est prouvé, comme nous croyons l'avoir fait, que l'institution des évêques n'est pas, de droit divin, un privilége exclusif du Saint-Siége; s'il est prouvé qu'il y a eu de nombreux évêques qui ne tenaient pas leur mission du Saint-Siége ni directement ni même indirectement, quoiqu'ils restassent toujours, même dans leur institution, subordonnés à sa puissance, la question de l'origine et de la nature de la juridiction épiscopale se trouve résolue.

En effet, le fondement principal du système de la juridiction médiate étant le droit exclusif d'institution des évêques par le Pape, et ce droit exclusif ayant contre lui le témoignage certain de l'histoire, par ce seul fait le système se trouve ébranlé; et on voit apparaître dans sa majesté divine la véritable origine de la juridiction épiscopale.

La nature de cette juridiction est essentiellement une; et la juridiction donnée par le Souverain Pontife ne peut pas être essentiellement différente de celle que donnaient autrefois, que pourraient donner encore, si les conditions de leur existence se trouvaient rétablies, les anciens exarques. Toute la question se réduit donc à savoir quelle était la vraie portée de l'institution et de la mission conférée par les exarques apostoliques. Cette institution était-elle

considérée comme la source, ou seulement comme la condition de la juridiction épiscopale?

Nous ne croyons pas qu'on puisse citer un seul Père, un seul écrivain ecclésiastique dans l'antiquité, qui aient pensé que les nombreux évêques des patriarcats de Jérusalem et des exarchats d'Éphèse, d'Héraclée, de Césarée, de Chypre, recevaient leur juridiction d'une autre main que de celle de Jésus-Christ lui-même. La mission donnée par le métropolitain ou le concile provincial, la confirmation accordée par l'exarque ou par le patriarche n'étaient, aux yeux de cette antiquité, que la condition et non point la source de la juridiction épiscopale. Dans ces temps primitifs on ne trouve pas trace du système de la juridiction médiate, qui, d'après Bossuet, a pris naissance au treizième siècle [1].

II. Opinion de Thomassin et preuve traditionnelle.

« Toute la tradition des Conciles, des Pères, des écrivains ecclésiastiques, nous apprend, dit Thomassin, cette vérité constante, et autrefois incontestable, que les évêques ont été institués par une autorité toute divine, pour être les vicaires de Jésus-Christ même dans leurs diocèses, les successeurs des Apôtres et les successeurs mêmes de saint Pierre dans un sens très-véritable, qui n'empêche pas que le Pape ne soit, en un sens encore plus propre et plus particulier, et avec une étendue et une plénitude bien plus grandes, le successeur du chef et du prince des Apôtres [2]. »

[1] *Defensio Declar.*, lib. VIII, cap. II.

[2] THOMASSIN, *Discipline ecclés.*, t. Ier, p. 368.

Écoutons d'abord les Constitutions apostoliques : « L'évêque est après Dieu comme un Dieu terrestre. Que l'évêque ait la présidence, puisqu'il est honoré d'une dignité toute divine qui lui donne le pouvoir de gouverner le clergé et tout le peuple fidèle [1]. »

Cette dignité toute divine dont l'évêque est revêtu permet-elle de distinguer en lui un pouvoir d'ordre d'origine divine, et un pouvoir de juridiction d'origine humaine?

Fidèle écho de cette tradition apostolique, saint Cyprien enseigne que Jésus-Christ est l'auteur de la juridiction des évêques, comme de celle des Apôtres; que c'est Dieu qui fait les évêques, c'est-à-dire qu'il leur donne toute leur puissance. « Que les diacres se souviennent que le Seigneur a choisi lui-même les Apôtres, c'est-à-dire les évêques et les prélats, tandis que ce sont les Apôtres qui ont établi les diacres pour être les ministres de l'épiscopat et de l'Église. Que pouvons-nous contre Dieu, qui fait les évêques [2]? »

Sans nier la primauté du Saint-Siége, mais aussi sans distinguer entre le caractère et la juridiction,

[1] Qui episcopus est, hic post Deum Deus terrenus. Episcopus vobis præsideat, ut dignitate Dei cohonestatus, qua clerum sub potestate sua tenet et toti populo præest. Lib. II, cap. 26.

[2] Meminisse debent diaconi quoniam Apostolos, id est episcopos et præpositos Dominus elegit; diaconos autem Apostoli sibi constituerunt, episcopatus sui et Ecclesiæ ministros. Quod si nos aliquid audere contra Deum possumus qui episcopos facit, etc. Lib. III, *Epist.* 9, alias 65.

saint Jérôme affirme que la dignité épiscopale est la même dans tous les évêques, y compris le Pontife romain, parce que les évêques sont tous successeurs des Apôtres et qu'il n'y a qu'un apostolat et qu'un épiscopat : « Que l'évêque soit à Rome ou à Gubbio, qu'il soit à Constantinople ou à Reggio; qu'il soit à Alexandrie ou à Tanis, sa dignité et son sacerdoce sont les mêmes. Ni les richesses ne rendent un évêque supérieur à l'autre, ni la pauvreté ne le constitue dans un rang inférieur. Ils sont tous successeurs des Apôtres [1]. » Si on pèse bien la force de ces paroles : *la dignité et le sacerdoce sont les mêmes dans tous les évêques*, sans exception du Souverain Pontife lui-même, on reconnaîtra facilement qu'elles ne peuvent se concilier avec le système de la juridiction médiate, qui établit non-seulement une différence d'autorité, mais encore une différence de qualité entre l'épiscopat et le Souverain Pontificat.

Nous ne croyons pas nécessaire de multiplier des témoignages qu'on trouve réunis dans l'illustre Thomassin. Il est certain que le système de la juridiction médiate n'était pas connu dans les plus beaux siècles de l'Église, alors que Rome comptait presque autant de saints que de pontifes; alors que l'Église pouvait se glorifier des Athanase et des Hilaire, des Basile et

[1] Ubicumque fuerit episcopus, sive Romæ sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, sive Alexandriæ, sive Tanis, ejusdem meriti, ejusdem est et sacerdotii. Potentia divitiarum et paupertatis humilitas vel sublimiorem vel inferiorem episcopum non facit. Cæterum omnes Apostolorum successores sunt. *Epist. ad Evangelum.*

des Augustin. L'épiscopat était regardé comme divin, comme immédiatement divin dans toutes ses facultés, dans toutes ses puissances. La juridiction externe paraissait aussi nécessaire à l'évêque, aussi surnaturelle que la puissance de l'ordre, que la juridiction interne. On ne pensait pas qu'il pût y avoir entre ces choses une différence de qualité, et on concluait avec raison que tout ce qui constitue la puissance épiscopale est de Jésus-Christ et vient de lui immédiatement [1].

Sans doute le divin fondateur de l'Église n'est pas l'auteur de la division de son territoire en divers diocèses. Sans doute le divin Maître n'élit pas visiblement le nouvel évêque, ne désigne pas le consécrateur, n'assigne pas à l'élu le diocèse qu'il doit régir. C'est à l'Église, c'est au Souverain Pontife que tous ces pouvoirs appartiennent par la nature même des choses, et par la volonté de Jésus-Christ; mais ces pouvoirs ne sont, ne peuvent être, nous le répétons, que les conditions nécessaires de l'exercice de la juridiction épiscopale, et non la source de cette juridiction.

III. Réponse à des raisonnement théologiques.

Non-seulement l'antiquité ignore le système de la juridiction médiate, mais elle lui est contraire et enseigne formellement la doctrine opposée; on vient de le voir. Que reste-t-il donc au système pour se soutenir? Des raisonnements bien faciles à réfuter. Ainsi, de ce fait que l'Église est une monarchie, l'école absolutiste veut conclure que toute juridiction

[1] Voir t. Ier, liv. Ier, ch. IV, VI.

doit partir immédiatement du Pape, parce que, dit-elle, dans une monarchie toute autorité civile et politique émane du souverain. Voici de quelle manière Bergier répond à cet argument : « Le gouvernement de l'Église n'est ni une monarchie pure ni une aristocratie, mais un mélange de l'une et de l'autre; et en cela il est plus parfait et moins sujet aux inconvénients. Dans une monarchie même, le pouvoir du souverain peut être plus ou moins étendu. Lorsque dans l'origine il a été restreint par des lois fondamentales, par des formes inviolables, par des pouvoirs intermédiaires et perpétuels, le souverain ne cesse pas pour cela d'être monarque; il s'ensuit seulement qu'il n'est pas despote [1]. » Bossuet ajoute que nous n'avons pas le droit de juger du gouvernement de l'Église par des assimilations aux gouvernements humains; et que, dans cette matière, nous ne devons prendre pour guides que l'Écriture et la tradition [2].

Un autre raisonnement tiré de ce que la juridiction peut être séparée du caractère épiscopal, n'est pas plus solide que celui que nous venons de détruire, car le maître souverain de l'Église lui donne le droit de faire tout ce qui est nécessaire, selon les circonstances, à son bon gouvernement [3]; et il in-

[1] *Dict. de Théol.*, art. *Juridiction.*

[2] *Defens. Declar.*, lib. VIII, cap. XV.

[3] On fait ordinairement remonter à Innocent III cette séparation du caractère épiscopal et de la juridiction. Ce pontife, pour les raisons les plus sages, attribua le premier la juridiction à des prélats qui n'étaient pas encore consacrés.

vestit de la juridiction le sujet désigné quand s'accomplissent les formes de l'institution canonique; de même qu'il confère au Pape la suprême puissance, quand il est régulièrement élu par le sacré collége.

On cherche enfin une dernière preuve dans quelques textes des saints Pères qui semblent dire que le siége de saint Pierre est la source unique de l'autorité épiscopale.

IV. Examen de plusieurs textes de la tradition.

Transcrivons d'abord ces textes célèbres; on verra ensuite bien facilement qu'ils ne peuvent pas prouver les thèses de l'école absolutiste.

Nous avons en premier lieu les paroles du pape saint Innocent : « Pierre est la source du nom et de la dignité épiscopale..... L'épiscopat et toute l'autorité qui lui est attachée tirent de lui son origine [1]. » Nous avons ce texte de saint Optat de Milève : « Saint Pierre a dû, pour faire concevoir le précieux avantage de l'unité, être mis au-dessus des autres Apôtres, et recevoir seul les clefs du royaume des cieux, qui devaient être ensuite communiquées aux autres Apôtres [2]. » Saint Grégoire de Nysse nous dit aussi que « Jésus-Christ a donné aux évêques, par le ministère de Pierre, la clef des biens célestes [3]. »

[1] Arbitror omnes fratres et coepiscopos nostros non nisi ad Petrum, id est suî nominis et honoris auctorem referre debere. *Resc. Inn. ad concilium Milev.; Conc.*, t. II, p. 1287.

[2] Bono unitatis beatus Petrus præferri Apostolis omnibus meruit, et claves regni cœlorum communicandas cæteris solus accepit. Optat. Milev., *De schism. Donat., Adv. Parm.*, lib. VII.

[3] Per Petrum episcopis dedit claves cœlestium bonorum. Greg. Nyss., t. III, p. 314, edit. Paris.

Saint Césaire d'Arles, dans sa requête au pape Symmaque, adresse à ce pontife ces paroles : « Puisque l'épiscopat prend son origine dans la personne de l'apôtre saint Pierre, il faut que Votre Sainteté, par ses sages décisions, apprenne clairement aux Églises particulières les règles qu'elles doivent observer [1]. »

Nous terminerons ces citations par ces passages de saint Léon : « Si Jésus-Christ a voulu que les autres princes de l'Église (les Apôtres) eussent quelque chose de commun avec lui (Pierre), c'est toujours par Pierre qu'il leur a donné ce qu'il ne leur a pas refusé..... Jésus-Christ a accordé aux autres Apôtres le ministère de la prédication, de telle manière qu'il est placé principalement en Pierre, et que les dons se sont répandus sur tout le corps, en prenant leur source dans Pierre comme dans le chef [2]. »

S'il faut prendre à la lettre les paroles que nous venons de rapporter, en particulier celles de saint Léon, il faudrait en conclure que saint Pierre a été

[1] Sicut a persona beati Petri apostoli, episcopatus sumit initium, ita necesse est ut disciplinis competentibus sanctitas vestra singulis ecclesiis quid observare debeant evidenter ostendat. Cæsar. Arelat. *Libell. ad Symm.*; *Conc.*, t. IV, p. 1294.

[2] Si quid cum eo commune cæteris voluit esse principibus, nunquam nisi per ipsum (Petrum) dedit quidquid aliis non negavit. *Sermo in anniv. assum. ejusdem*, Sermo III, cap. II. Sed hujus muneris sacramentum ita Dominus ad omnium Apostolorum officium pertinere voluit ut in beato Petro Apostolorum omnium summo, principaliter collocarit, atque ab ipso, quasi quodam capite dona sua velut in corpus omne diffunderet. *Epist.* 10, *ad Episc. prov. Vienn.*, cap. I.

le fondateur de l'apostolat, et que la juridiction des autres Apôtres est émanée de lui. Or, ce système est évidemment contraire à la sainte Écriture; et il est abandonné et réfuté par les plus graves théologiens, entre autres par Bellarmin. Il faudrait en conclure que saint Pierre a été le seul instituteur de l'épiscopat dans l'Église, et que l'autorité épiscopale émane de saint Pierre seul. Or, nous l'avons prouvé, ce second système est aussi contraire que le premier et à l'Écriture et aux faits les plus certains de l'histoire ecclésiastique. Les Apôtres ont fondé des Églises et institué des évêques, comme saint Pierre et avec saint Pierre; et, d'après la conduite et les décisions du concile général d'Éphèse, nous savons qu'il y a eu dans l'Église des évêques qui ne devaient pas leur origine ni directement ni indirectement aux successeurs de saint Pierre.

Si le sens absolu que semblent présenter les passages que nous venons de rapporter n'est pas admissible, comment doivent-ils être interprétés?

D'abord, quant aux paroles de saint Léon, le cardinal de la Luzerne n'hésite pas à y voir une exagération oratoire ou une erreur. « Disons-le donc nettement : ou la proposition de saint Léon est une exagération, comme on en voit souvent dans les discours oratoires, et dont spécialement saint Léon, entraîné par sa brillante éloquence, présente beaucoup d'exemples, et, si cela est, comment peut-on en inférer son opinion? ou elle est véritablement l'expression de sa doctrine, mais d'une doctrine

contraire à la tradition; d'une doctrine que les ultramontains eux-mêmes, pour l'adapter à leur système, sont forcés d'adoucir ou plutôt de changer, et dès lors il est nécessaire de l'abandonner franchement [1]. » Les autres paroles, celles de saint Hilaire, de saint Grégoire de Nysse, de saint Optat et de saint Innocent, ne présentent pas de difficulté sérieuse. Pour les bien entendre, il suffit de se rappeler que l'épiscopat a commencé dans Pierre; et que, pour fonder l'unité de son Église, le Seigneur lui a donné d'abord les *clefs,* qu'il devait ensuite communiquer lui-même aux autres Apôtres. Il suffit de se rappeler que Pierre a été le chef de l'apostolat et de l'épiscopat, et qu'en cette qualité il a eu la part principale dans la fondation et le gouvernement des Églises. Par la création des grandes métropoles d'Antioche, d'Alexandrie, de Rome, presque tout l'épiscopat émane directement ou indirectement de saint Pierre, et son autorité s'étend sur les Églises elles-mêmes dont l'origine, d'après le concile d'Éphèse, peut ou doit être rattachée aux autres Apôtres.

V. Conclusion.

Cette interprétation des textes que nous avons transcrits, seule en harmonie avec des faits incontestables, laisse dans leur inviolable majesté tous les droits du Siége apostolique, et confirme en même temps ceux de l'épiscopat.

[1] *Déclar. du clergé,* p. 37.

CHAPITRE III.

DROITS DU SAINT-SIÉGE SUR L'INSTITUTION DES ÉVÊQUES.

SOMMAIRE. — I. L'institution des évêques, quoiqu'elle n'ait pas toujours été un privilége exclusif du Saint-Siége, n'a jamais été ni pu être indépendante de son autorité. — II. Coup d'œil sur l'ancienne discipline. — III. Confirmation par le Saint-Siége des élections et des ordinations épiscopales. Lettres de communion. Exercice direct de l'autorité pontificale. — IV. Conséquences des faits établis. — V. L'ancienne discipline existait-elle par une simple concession gracieuse des Souverains Pontifes? — VI. Légitimité des transformations disciplinaires et de la discipline actuelle. — VII. Résumé de la doctrine de ces trois chapitres.

1. L'institution épiscopale n'est jamais indépendante du Saint-Siége.

Nous venons de démontrer, par des preuves directes et par des preuves indirectes, que la juridiction épiscopale est immédiatement divine, de quelque part que lui vienne l'institution canonique, qui n'est et ne peut être qu'une condition nécessaire de l'exercice de cette juridiction. Nous avons prouvé aussi que l'institution des évêques, quoiqu'elle ait appartenu principalement au Saint-Siége, ne lui a pas toujours appartenu exclusivement. Nous avons ajouté que ces institutions épiscopales, qui ne venaient pas du Saint-Siége ni directement par lui-même, ni indirectement par les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, n'étaient cependant jamais *indépendantes* de son autorité suprême et universelle. C'est le point capital qu'il s'agit maintenant de justifier.

Si saint Pierre a été établi par le divin Maître chef

du collége apostolique, son successeur est le chef de tout l'épiscopat, et tout est soumis, dans l'Église, à son autorité suprême.

D'après ce principe, les évêques, qui pendant les premiers siècles et dans de nombreuses Églises étaient établis en vertu d'un droit particulier, d'un droit apostolique héréditaire, consacré par d'anciens canons et par des coutumes universellement approuvées, n'étaient pas, ne pouvaient pas être indépendants du Saint-Siége.

Cette subordination n'existait pas seulement quant à l'exercice de leur puissance, mais aussi quant à son origine; et nul ne pouvait devenir évêque indépendamment de l'autorité du Saint-Siége. Comment cette autorité du Saint-Siége, comment son droit général sur l'institution des évêques s'exerçaient-ils dans ces temps reculés ?

II. Coup d'œil sur l'ancienne discipline.

Pour répondre à cette question, rappelons, en peu de mots, et sans craindre quelques répétitions, les actes successifs qui concouraient à la création des évêques : l'élection, la consécration, la confirmation.

Fondée sur l'exemple et la tradition apostolique, l'élection, comme nous l'avons vu, n'était que le moyen de connaître ceux qu'une vocation divine appelait au ministère des autels [1].

Nous savons, par de nombreux exemples et par les témoignages exprès de saint Cyprien que, dans les

[1] Voir t. Ier, liv. Ier, ch. IV et VI.

trois premiers siècles, l'élection des évêques se faisait en présence de tout le peuple et du clergé, par les évêques de la province, juges et arbitres de l'élection [1].

Ce fut d'après cette tradition apostolique que les conciles postérieurs réglèrent l'élection des évêques, et, en conservant aux fidèles et au clergé une juste part dans l'élection, en rendirent les évêques de la province les suprêmes modérateurs. Nous pourrions citer ici les conciles de Nicée, d'Antioche, de Constantinople, d'Éphèse, de Chalcédoine; qu'il suffise de rapporter ce texte du concile de Laodicée : « Que les évêques soient élus par le jugement des métropolitains et des évêques voisins [2]. »

La présidence de ces évêques comprovinciaux appartenait naturellement à leur chef, au métropolitain; et son consentement exprès était nécessaire à la validité de l'élection. Nous lisons dans le concile de Nicée : « Le grand concile déclare que celui-là ne peut être évêque qui aurait été élu sans le consentement du métropolitain [3]. »

[1] Propter quod diligenter de traditione divina, et apostolica observatione servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas, ad eam plebem, cui præpositus ordinatur, episcopi ejusdem provinciæ proximi quique conveniant, et episcopus deligatur plebe præsente, quæ singulorum vitam plenissime novit, et uniuscujusque actum de ejus conversatione perspexerit. Lib. I, *Epist.* 67, et alibi.

[2] Ut episcopi judicio metropolitanorum et eorum episcoporum qui circumcirca sunt provehantur ad ecclesiasticam potestatem. LABBE, *Conc.*, t. II.

[3] Illud generaliter clarum est, quod si quis præter sententiam metropolitani fuerit factus episcopus, hunc magna synodus defi-

Nous apprenons par le second concile de Carthage qu'en cas d'absence du métropolitain, on ne pouvait consommer l'élection « sans son consentement *par écrit*[1]. »

D'accord avec les conciles, les Souverains Pontifes proclament et confirment les droits des métropolitains; et nous avons des décrétales de saint Sirice, de saint Innocent, de saint Léon, écrites dans ce but[2].

Ordinairement, après l'élection, le nouvel élu était consacré par le métropolitain assisté des évêques électeurs; et la mission lui était conférée par ou avec la consécration elle-même, et n'en était pas distinguée.

Au-dessus des métropolitains assemblés, ou au-dessus des conciles provinciaux, il y avait, nous le savons, les grands et les petits patriarches qui exerçaient une autorité légitime sur les élections et les ordinations épiscopales. Nous avons rapporté ce célèbre canon de Nicée qui ordonnait que les anciens droits des trois grands siéges, et les priviléges des autres Églises, fussent inviolablement respectés.

Ces droits et ces priviléges consistaient en ce que les évêques de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche, et des autres grandes Églises apostoliques, confirmaient et ordonnaient eux-mêmes les métropolitains de leur

nivit episcopum esse non posse. LABBE, *Conc.*, t. II; *Conc. Nicæn.*, can. VI.

[1] Sine ejus præcepto. *Conc. Carth. II*, can. XII.

[2] INNOCENT. *Epist.* 2, c. 1; LEON. *Epist.* 89, 92.

ressort, et se réservaient le droit d'approuver et de confirmer les élections et les consécrations faites par les métropolitains, chacun dans sa province respective. Une lettre du pape Innocent Ier à Alexandre, évêque d'Antioche, nous apprend que telle était la coutume de l'Église romaine; et il est bien probable qu'elle était imitée en cela par toutes les autres Églises [1].

Sous l'empire de cette discipline générale, comment s'exerçait cette juridiction universelle du Saint-Siége qui ne permet pas qu'un seul évêque soit créé dans le monde catholique sans son autorité?

Nous avons déjà établi que l'antiquité la plus respectable considérait les prérogatives des grands siéges d'Alexandrie et d'Antioche comme une émanation de la primauté de saint Pierre. Cette participation à l'autorité du Saint-Siége ne faisait pas sans doute de ces grands patriarches des *légats* du Siége apostolique, comme le furent plus tard les métropolitains de Thessalonique et en général les primats de l'Occident. Mais elle établissait entre les trois premiers siéges un lien très-étroit; et la subordination des deux grandes Églises orientales à celle qui possédait

[1] Arbitramur, frater charissime, ut sicut metropolitanos auctoritate ordinas singulari, sic et cæteros non sine permissu et conscientia tua sinas episcopos procreari. In quibus hunc modum recte servabis, ut longe positos litteris datis ordinari censeas ab his, qui nunc eos suo tantum ordinant arbitratu : vicinos autem, si æstimas, ad manus impositionem tuæ gratiæ statuas pervenire. Quorum enim te maxima expectat cura, præcipue tuum debent mereri judicium. *Epist.* 18.

incontestablement la plénitude de l'autorité de saint Pierre était bien établie.

Mais nous avons démontré aussi qu'il y avait de nombreux évêques qui ne recevaient pas leur mission épiscopale d'aucune de ces trois grandes Églises. Par quel moyen s'exerçait donc, et sur ces Églises autonomes, et en général sur toutes les Églises, le droit du Saint-Siége touchant l'institution des évêques?

III. Confirmation des évêques.

Nous disons que ce droit se manifestait et s'exerçait surtout par la confirmation des élections et des ordinations canoniques, qui résultait de l'acceptation des lettres de communion, que tous les patriarches, les exarques et les primats devaient écrire au Souverain Pontife au moment de leur installation.

Quoique ces lettres de communion, selon Thomassin [1], ne continssent pas une demande expresse de la confirmation des dignités dont étaient revêtus ceux qui devaient les écrire; quoique même, toujours selon Thomassin [2], elles parussent porter le simple caractère *d'une civilité religieuse et d'une respectueuse déférence que les premiers de tous les évêques rendaient à leur chef,* ces lettres n'en donnaient pas moins lieu à tout l'exercice de la suprématie pontificale.

Par l'acceptation de ces lettres, le Pape reconnaissait que dans l'élection et la consécration du nouveau patriarche, du nouvel exarque, du nouveau primat, tout s'était passé régulièrement et conformément aux

[1] *Discipl. ecclés.*, t. II, p. 720.
[2] *Discipl. ecclés.*, t. II, p. 776.

règles de la foi et de la discipline; et ainsi il confirmait le nouveau prélat dans la possession de sa dignité. Il pouvait, au contraire, infirmer toute son autorité, tous ses droits, par le refus motivé de ces lettres, qui impliquait le refus de la communion du Saint-Siége.

Que telle fût la portée de l'acceptation ou du refus des lettres de communion, nous en avons des preuves dès le quatrième et le cinquième siècle. Ainsi, lorsque Nectaire, encore néophyte, eut été élu évêque de Constantinople, dans le premier concile général de cette ville, l'empereur Théodose lui-même envoya une députation au pape Damase pour lui demander cette lettre de communion qui devait *confirmer* l'élection du patriarche [1]. Ainsi saint Léon le Grand déclare qu'il a, en faveur de la paix, *approuvé* l'élection d'Anatole pour Constantinople et celle de Maxime pour Antioche, quoique l'une et l'autre élection fussent entachées de nullités canoniques[2]. Il serait facile de multiplier des exemples pareils.

Il est donc prouvé que les Papes, par l'acceptation des lettres de communion, confirmaient les élections des grands et des petits patriarches, qui eux-mêmes, ainsi confirmés dans leur autorité, instituaient les métropolitains. Ceux-ci, à leur tour, donnaient l'institution aux évêques de leur res-

[1] Formatam huic a Sede romana dirigi regulariter depoposcit, quæ ejus sacerdotium roboraret. BONIFACII *Epist.* 15.

[2] LEON. *Epist.* 78, al. 54; *Epist.* 80, al. 53. *Conc. Calched.*, p. 673.

sort. Ainsi étaient reliées entre elles toutes les Églises.

Cet exposé suffit pour justifier la seconde partie de notre thèse, et démontrer que, sous le règne de la première discipline, comme sous celui de la discipline actuelle, l'institution des évêques n'a jamais été indépendante de la juridiction universelle du Pontife romain.

A l'appui de cette thèse si nécessaire, on pourrait, au besoin, invoquer l'intervention directe des Papes dans les contestations qui s'élevaient au sujet des élections épiscopales. L'histoire de l'Église occidentale en présente plusieurs exemples célèbres. Mais cette suprématie pontificale ne s'exerçait pas seulement en Occident. Pendant que le monothélisme ravageait l'Orient, le pape saint Martin envoya un légat pour établir des évêques, des prêtres, des diacres, où le besoin s'en faisait sentir : « Hâtez-vous, dit le saint Pape à son légat, de corriger ce qui doit l'être; établissez dans toutes les villes qui dépendent des siéges de Jérusalem et d'Antioche des évêques, des prêtres, des diacres. Nous vous en donnons l'ordre en vertu de l'autorité apostolique qui nous a été communiquée par le Seigneur dans la personne de saint Pierre, prince des Apôtres. Nous vous donnons cette mission à cause de la difficulté des temps et des ravages des ennemis, et pour ne pas laisser périr dans ces régions l'ordre sacerdotal[1]. »

[1] Ut sic properans in Domino, ea quæ desunt corrigas: et constituas per omnem civitatem earum quæ sedi tum Hierosolymitanæ

On voit par cet exemple célèbre que l'intervention directe des Souverains Pontifes dans l'institution des évêques était toujours amenée par des circonstances extraordinaires, et par les nécessités les plus impérieuses.

IV. Conséquence des faits établis.

Sans porter la moindre atteinte aux droits divins du Siége apostolique non-seulement sur la juridiction épiscopale, mais encore sur l'institution même des évêques, nous venons de ramener à sa véritable source le pouvoir épiscopal. Il vient immédiatement de Notre-Seigneur Jésus-Christ; il est immédiatement divin dans toutes ses facultés, soit qu'on considère en lui la puissance surnaturelle conférée par l'ordination, soit qu'on l'envisage comme puissance de gouvernement au for interne ou au for externe. Sous ce dernier aspect, l'acquisition et l'exercice de cette juridiction sont soumis, par l'ordre divin lui-même, à des conditions de subordination à la puissance du chef suprême de l'Église. Mais cette subordination nécessaire ne rend pas le Souverain Pontife maître absolu de la juridiction épiscopale.

Émanée directement de Jésus-Christ, cette juridiction ne peut être exposée aux coups d'une puissance discrétionnaire et arbitraire. S'inspirant de cette

tum Antiochenæ subsunt, episcopos et presbyteros et diaconos : hoc tibi omnimodo facere præcipientibus nobis, ex apostolica auctoritate, quæ data est nobis a Domino per Petrum sanctissimum et principem Apostolorum, propter angustias temporis nostri et pressuram gentium; ne usque in finem in illis partibus deficiat sacerdotalis decoris eximius ordo. LABBE, *Conc.*, t. VI; MARTIN. I. *Epist.* 5.

sagesse divine qui a formé le gouvernement de l'Église, la puissance pontificale sur la juridiction épiscopale ne s'exerce que selon toutes les règles divines et ecclésiastiques. Elle n'est donnée ou retirée, limitée ou étendue, que selon les lois de la justice, les prescriptions canoniques, et pour le bien de l'Église.

Ainsi se trouve entièrement renversé un principe très-cher à des canonistes extrêmes, qui ne craignent pas d'affirmer que le Pape, conférant la juridiction épiscopale, en est le maître absolu.

Le même principe conduit ces théologiens à considérer toute l'ancienne discipline, qui réglait l'usage de la juridiction épiscopale, comme une simple grâce des Souverains Pontifes. Opposons ici de suite quelques réserves à une doctrine que nous discuterons à fond plus tard [1].

L'ancienne discipline, qui attribuait, dans la mesure que nous venons de déterminer, l'institution des évêques aux conciles provinciaux, aux métropolitains et aux patriarches, conférait aussi à ces conciles et à ces métropolitains d'autres droits non moins précieux pour eux. Dans la mesure d'une sage subordination au Pontife romain, la fondation des nouveaux évêchés; l'union de plusieurs évêchés en un; la séparation de ceux qui avaient été unis; la division d'un évêché en plusieurs; la translation du siége épiscopal d'un lieu à un autre; la faculté de transférer les évêques; de recevoir leur démission; de juger

[1] Voir le chapitre x de ce livre.

leurs causes, avec droit d'appel au tribunal suprême du chef de l'Église ; tous ces pouvoirs que les révolutions des âges et les dispositions de la Providence ont concentrés peu à peu dans le Siége apostolique, appartinrent d'abord et pendant de longs siècles aux conciles provinciaux et aux métropolitains.

L'école extrême ne veut voir dans ces droits et ces anciennes coutumes que des concessions gracieuses et révocables à volonté des Souverains Pontifes.

Une étude attentive de l'histoire ecclésiastique, comme des vrais principes de la constitution de l'Église, permet-elle d'accepter sans réserve ces assertions ? Elles n'ont pas plus de solidité que celles qui veulent attribuer exclusivement au Saint-Siége l'institution épiscopale.

V. Vraie nature de l'ancienne discipline.

Émanée des nécessités providentielles, des principes évangéliques et des droits apostoliques, l'ancienne discipline, dont nous avons esquissé les principaux traits, fut consacrée ou même en partie instituée par les conciles particuliers et les conciles généraux. Sans doute les conciles généraux furent présidés par les Papes qui eurent la principale part dans leur célébration, et qui en confirmèrent les canons. Les décrets des conciles particuliers ne devinrent jamais des lois générales sans le consentement des Souverains Pontifes. Mais peut-on inférer de ces faits que les Papes aient été jamais maîtres absolus des conciles ? Nous invitons les canonistes absolutistes à prouver que les conciles d'Antioche, de Laodicée, de Nicée, de Sardique, d'Éphèse, de Chalcédoine, ces célèbres

conciles qui par leurs décrets ont confirmé, réglé, consolidé l'ancienne discipline, n'agissaient, ne décrétaient qu'au nom du Souverain Pontife. Tous ces décrets, nous l'avons vu, sont souscrits par les évêques en leur qualité de juges et de législateurs.

L'ancienne discipline reposait donc non-seulement sur le consentement des Souverains Pontifes, mais encore sur l'autorité de l'Église universelle. Aussi, bien loin de se regarder comme les arbitres volontaires et les maîtres absolus de ces lois conciliaires, les Souverains Pontifes faisaient profession du plus profond respect pour elles, et donnaient l'exemple de leur observation la plus exacte. Quand le premier concile général de Constantinople voulut élever l'évêque de cette ville impériale au-dessus des patriarches d'Alexandrie et d'Antioche et lui donner le second rang dans l'Église, sur quel motif le pape saint Damase fonda-t-il son opposition à cette décision? Sur les canons de Nicée. Nous le savons par l'exemple du pape saint Léon, qui, refusant de sanctionner le nouveau décret de Chalcédoine en faveur de Constantinople, prononçait ces graves paroles :

« L'ordre établi dans l'Église par les canons de Nicée inspirés du Saint-Esprit, ne peut périr dans aucune de ses parties [1]. »

Et saint Grégoire le Grand regardait-il ces droits consacrés par ces conciles généraux comme de pures

[1] Tanquam... illa Nicænorum canonum per Spiritum vere sanctum ordinata conditio, in aliqua unquam sit parte solubilis. *Epist.* 53.

concessions de ses prédécesseurs, quand il déclarait qu'il vénérait les cinq premiers conciles généraux à l'égal des saints Évangiles eux-mêmes?

Est-il donné à un homme, tant soit peu familiarisé avec l'antiquité, de concevoir un Pape modifiant, changeant, abolissant la discipline universelle, sans autre motif que sa volonté, et confisquant à son gré les droits des patriarches, des primats, des métropolitains, des conciles provinciaux? Une pareille tentative eût-elle été possible? Ces hypothèses sont-elles supportables? Et cependant les principes de l'école absolutiste contiennent ces déplorables conséquences, puisque cette école ne craint pas d'affirmer que tous les droits anciens n'ont été que des concessions gracieuses des Papes, toujours révocables à leur volonté : *Jus illud fuit ab initio et semper a Papa revocabile*[1].

Nous n'ignorons pas que de graves écrivains ecclésiastiques et des Souverains Pontifes ont voulu faire émaner de la primauté de saint Pierre toutes les prérogatives des patriarches, des primats, des métropolitains[2]; et il est très-vrai, dans un sens, que toute supériorité d'un évêque sur d'autres évêques provient par émanation ou par imitation de la primauté de saint Pierre. Mais nous ne croyons pas qu'on puisse inférer de cette glorieuse origine que les autres Apô-

[1] Voir M. Boutx, *De episcopatu*, t. Ier, p. 183 à 203.

[2] Nicolaus I *ad Consultat. Bulg.*, cap. xcviii; Pius VI, *In responsione de nunciaturis*, cap. ix, sect. i; Hincmarus, t. II, p. 408, 432; Innocent. III *Epist.* 154; Benedic. XI *Extrav. comm.*, lib. i, t. iii, cap. iii.

tres n'ont pas eu la puissance de fonder de vraies métropoles ecclésiastiques; de les rendre dépositaires d'une partie de leur autorité universelle, en les subordonnant toujours à la suprématie du chef de l'apostolat.

Soutenir le contraire, ce serait aller, comme nous l'avons démontré, contre des faits avérés et certains de l'histoire de l'Église. Mais quelle que soit l'origine des degrés juridictionnels établis dans l'épiscopat, cette organisation a été au moins sanctionnée par des lois générales qui jamais n'ont pu être abolies par des volontés arbitraires.

Ainsi, de quelque manière qu'on l'envisage, le principe absolutiste ne peut soutenir un examen sérieux.

VI. Légitimité des transformations disciplinaires.

De ce qui précède, il ne faudrait pas conclure que nous regardons les révolutions disciplinaires qui se sont opérées dans la suite des âges comme illégitimes. Loin de concevoir le dessein d'usurper les droits anciens des métropolitains, des conciles provinciaux, des évêques, les Papes s'en sont montrés constamment les protecteurs, les défenseurs; et lorsque des nécessités évidentes et le bien général de l'Église ont introduit peu à peu ces grands changements qui ont concentré dans le Siége apostolique les droits exercés par les primats, les métropolitains, les conciles, les Papes et les conciles généraux, en secondant ces mouvements des choses ecclésiastiques, n'ont fait que suivre la marche de la divine Providence et lui obéir.

Nous souscrivons de tout cœur aux graves et saintes paroles de Thomassin : « Ces changements universels de police dans l'Église, aussi bien que dans les États, ne dépendent nullement de la volonté des particuliers. C'est la Providence toute-puissante de Dieu qui les fait ou qui les permet. C'est à nous à nous y soumettre, et à nous accommoder même à ses accommodements. Quelque part que réside la principale autorité des chefs et de la juridiction ecclésiastique, puisqu'elle réside toujours dans les successeurs des Apôtres, l'important est qu'elle soit administrée selon les lois saintes de la justice et de la vérité, et que l'on n'use ni des rigueurs ni des condescendances du droit, que selon l'utilité évidente ou les pressantes nécessités de l'Église [1]. »

VII. Résumé de la doctrine de ces trois chapitres.

Il paraît utile de résumer en quelques propositions la doctrine établie dans ces trois chapitres. Elles peuvent se ramener à ces termes :

La juridiction externe des évêques est immédiatement divine, comme le pouvoir d'ordre, comme la juridiction interne; et ils sont véritablement vicaires de Jésus-Christ et successeurs des Apôtres.

La mission canonique ou l'institution est la condition nécessaire de l'exercice légitime de tout pouvoir épiscopal, de toute juridiction épiscopale.

Cette institution n'a pas toujours appartenu exclusivement au Souverain Pontife.

Les droits des Églises apostoliques autres que

[1] THOMASSIN, *Discipl. ecclés.*, t. Ier, p. 361.

Rome, Alexandrie, Antioche, ont fait retour à l'Eglise universelle et au Pape, parce qu'aucun droit divin et apostolique ne peut se perdre dans l'Église.

L'institution des évêques, de quelques mains qu'elle vienne, ne peut jamais être indépendante des Souverains Pontifes. La confirmation des évêques, qu'ils n'instituent pas par eux-mêmes, directement ou indirectement, leur appartient de droit divin; et il n'y a jamais eu d'évêque légitime qui n'ait été accepté expressément ou tacitement par le Pape.

L'ancienne discipline concernant l'élection, la consécration et la confirmation des évêques, n'était pas une simple concession des souverains Pontifes, révocable à volonté.

Toutefois, les changements disciplinaires ont été nécessaires, sages; et, par conséquent, la discipline actuelle est conforme aux vrais intérêts de l'Eglise.

De cette légitimité et des droits généraux du Saint-Siége, il suit que rien, dans cette discipline, ne pourrait être modifié qu'avec le consentement et par l'autorité du Souverain Pontife.

Immédiatement divine dans leurs diocèses respectifs, la juridiction des évêques l'est également lorsqu'ils sont réunis en concile général. Là, comme successeurs des Apôtres, et par une participation à leur juridiction universelle, ils sont, par le droit divin, juges et législateurs avec le Pape et sous son autorité. Ce grand privilége de l'épiscopat ressort avec trop d'évidence et de sa divine institution, et

de notre histoire des conciles généraux, pour qu'il soit nécessaire d'y insister davantage. Il leur donne le droit certain, en vertu de leur caractère, de prendre part au gouvernement général de l'Eglise, soit dans les conciles, soit hors des conciles : *Posuit episcopos regere Ecclesiam Dei* [1].

[1] Nous croyons faire plaisir au lecteur en plaçant ici, sous ses yeux, l'extrait suivant d'un canoniste célèbre, Bolgeni. On y verra qu'il enseigne aussi l'origine immédiatement divine de la juridiction universelle des évêques, et de leurs droits dans les conciles généraux :

Il Corpo episcopale succede veramente al Collegio apostolico, ed ha tutta quella potestà di giurisdizione sopra la Chiesa universale, col privilegio ancora della infallibilità, che aveva il Collegio apostolico. Di quì nasce una importantissima distinzione nella giurisdizione episcopale, che dee dividersi in *giurisdizione* UNIVERSALE sopra tutta la Chiesa, ed in *giurisdizione* PARTICOLARE sopra una, ò più diocesi determinate : abbiamo esposta questa distinzione in addietro. La giurisdizione *universale* non si esercita, nè può esercitarsi dai vescovi se non unitamente cogli altri, e col loro Capo il Papa, facendo corpo e collegio, o dentro o fuori di Concilio : abbiamo di ciò una giusta idea in un Senato sovrano, nel quale i senatori divisamente considerati non commandano, nè possono commandare alla Republica, quantunque commandino sovranamente quando formano senato. Questa *universal* giurisdizione è annessa per istituzione di Gesù Cristo al carattere episcopale, e si conferisce da Dio immediatamente ad ogni vescovo nella sua ordinazione. BOLGENI, *l'Episcopato*, parte II, cap. I, nº 464.

Nei vescovi, oltre la giurisdizion particolare sopra la loro diocesi, dee considerarsi una giurisdizion universale sopra tutta la Chiesa. Mi spiego. I vescovi considerati, non ciascuno da se, ma uniti insieme, e sempre nell' unione, e sotto l'autorità del Papa, loro Capo, formano quello che si chiama *Corpo episcopale*, il quale succede in tutto rigor de' termini al Collegio apostolico, e il quale possiede l'episcopato in tutta la sua pienezza, universalità, e sovranità, come fu istituito, e conferito da Gesù Cristo. Infatti un vescovo considerato da se, benchè sia giudice della fede, non è tuttavia

Enfin, la dernière et la plus importante conclusion de toute cette dissertation, c'est que l'Esprit-Saint, immédiatement présent aux enfants de l'adoption divine, communique immédiatement ses dons divins au Souverain Pontife, aux évêques, à l'Église universelle, et qu'il est véritablement l'âme qui anime ce grand corps.

infallibile nelle sue decisioni ; e quantunque sia legislatore nella disciplina, nondimeno le sue leggi non hanno vigore, e non obbligano fuori della sua diocesi. Ma quando si considera tutto il Corpo de' vescovi ò adunato legittimamente a general Concilio, ò anche disperso per la Chiesa; allora le decisioni di fede emanate da questo Corpo sono decisioni infallibili, e le leggi di disciplina obligano tutta la Chiesa. Ciascun vescovo nell' atto, e in vigore della sua ordinazione, entra ad esser membro del Corpo episcopale, e per consequenza entra in diritto di governare, e ammaestrare tutta la Chiesa, quando sarà in unione con tutti gli altri, e formerà Corpo cogli altri. Questa è quella che io chiamo *giurisdizione universale* in ciascun vescovo, e che è distinta onninamente dalla particolar giurisdizione sopra le diocesi, o il popolo assegnato. Questa giurisdizione *particolare* si conferisce dal Papa immediatamente : quella *universale* si conferisce da Dio insieme col carattere episcopale, al quale va annessa. I tre vescovi Barse, Eulogio, e Lazaro citati di sopra, i quali furono ordinati soltanto *ad honorem*, erano veri vescovi di carattere, benchè non avessero giurisdizione alcuna particolare sopra qualche determinato popolo ; e contuttociò avrebbero potuto sedere in un Concilio generale a decidere, ed a comandare come gli altri vescovi. E sappiamo effettivamente dagli Atti de' Concilii generali e più lontani e più vicini a noi, che v' intervennero di tali vescovi senza popolo, e vi sederono giudici, e legislatori come gli altri.

Benchè l'universal giurisdizione spiegata di sopra voglia dirsi che da Dio si conferisca ai vescovi *immediatamente;* tuttavia la sovrana potestà della Chiesa può legittimamente impedirne l'esercizio, sospendendo un vescovo, o deponendolo dal vescovato. Di queste pene canoniche abbiamo molti esempj nell' antichità. Bolgeni, *l'Episcopato*, parte I^a^, cap. VII, n^os^ 95 et 97. Act. X, 28.

En tout ce qui précède, nous croyons avoir tenu le milieu de la vérité entre ceux qui nient ou amoindrissent les droits du Saint-Siége, et ceux qui les exagèrent.

CHAPITRE IV.

L'INFAILLIBILITÉ ABSOLUE, SÉPARÉE, PERSONNELLE DU PONTIFE ROMAIN.

SOMMAIRE. — I. Principe fondamental du système de la monarchie pure et absolue du Pontife romain. — II. Incomparable gravité de cette question. — III. Elle est déjà résolue pour nous. — IV. Nécessité cependant d'un nouvel examen. — V. Vrai sens de l'infaillibilité pontificale. — VI. Ce qu'il faut entendre par l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain et doctrine de Bellarmin. — VII. Identité du système de l'infaillibilité absolue et de celui de la monarchie absolue.

I. Principe du système.

De ce point de départ historique, que le Pape possède seul une juridiction immédiatement divine, l'école absolutiste fait sortir les plus vastes conséquences qui, à leur tour, deviennent les principes généraux de ses théories. Déjà nous les avons rapidement signalées ; notre devoir maintenant est de les exposer et de les discuter.

Le premier, le plus important de ces principes est celui de l'infaillibilité absolue et séparée, personnelle du Souverain Pontife. En traçant ces mots, notre plume est émue! Quelle immense, quelle redoutable

question se présente à nous! D'une incomparable gravité, d'une incomparable délicatesse dans tous les temps, elle le devient surtout à ce jour, veille d'un concile général, appelé sans doute à discuter et peut-être à résoudre ce problème tant agité, ce problème que les siècles nous ont légué. Dans les écoles, dans l'Église et même dans le monde, cette question, au milieu du mouvement des nations modernes, a encore le pouvoir de passionner les plus nobles esprits, indice certain de sa grandeur et des puissantes conséquences qu'elle contient.

II. Gravité de la question.

En effet, cette question est celle même de la souveraineté, la plus importante de toutes celles que les nations, en tant que nations, sont appelées à résoudre. L'Eglise n'échappe pas à cette loi; et pour elle aussi, la question de la souveraineté est la question vitale.

Dans toute société, le vrai souverain, quelles que soient sa nature et ses conditions, est celui qui porte les lois irréfragables, qu'on ne peut violer sans renverser tout l'ordre politique. En ce sens, on peut dire, si l'on veut, avec Joseph de Maistre, qu'il faut accorder une apparence d'infaillibilité à la souveraineté même politique, afin que les sociétés humaines jouissent de quelque stabilité.

Mais, dans la société spirituelle, dans l'Église qui commande à la raison et dirige la conscience, l'infaillibilité n'est pas simplement une supposition ; elle est un attribut nécessaire de la souveraineté ; elle est un de ses caractères essentiels. De cette intime liaison de

la souveraineté spirituelle avec l'infaillibilité, il suit que, dans l'Église et pour l'Église, la question d'infaillibilité est identique à celle de la souveraineté. Le pouvoir infaillible est le vrai pouvoir souverain. Que peut-il y avoir, en effet, au delà et au-dessus de l'infaillibilité?

Si le Pape possède l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle, le Pape possède la souveraineté absolue. La monarchie de l'Église est pure, indivisible; le Pape est un monarque absolu, et le plus absolu qui fut jamais.

III. La question est résolue pour nous.

Amenée à ces termes, la question, nous osons le dire, est déjà résolue pour nous, et pour le lecteur attentif du premier volume de cet ouvrage.

Une monarchie divine, la monarchie pontificale, qui admet nécessairement et de droit divin une aristocratie divine, l'aristocratie épiscopale, à la participation du pouvoir suprême législatif, est-elle une pure monarchie, une monarchie indivisible? Des monarques de droit divin, les Papes, qui ont vu leurs décisions dogmatiques et solennelles librement examinées, librement discutées, librement acceptées dans les conciles généraux, sont-ils des monarques absolus? Des Papes qui, dans certains cas, ont été légalement jugés, condamnés ou absous par les conciles généraux, se présentent-ils à l'histoire comme des monarques absolus?

Nous croyons que tous ces faits décisifs ont été solidement établis dans notre revue des conciles généraux et de leurs rapports avec les Papes; et s'il reste

encore quelques difficultés à éclaircir, elles le seront dans les chapitres suivants de ce livre. Mais déjà nous regardons nos conclusions des livres second et troisième comme certaines; déjà nous croyons pouvoir affirmer de nouveau que la souveraineté dans l'Église est complexe et composée de deux éléments intégrants, dont l'un, quoique subordonné à l'autre, n'en est pas moins partie essentielle de cette souveraineté. Le Pape ne possède donc pas la souveraineté pure, indivisible et absolue. Et si l'infaillibilité est identique à la souveraineté, le Pape ne possède pas l'infaillibilité absolue et séparée.

IV. Nécessité d'un nouvel examen.

La question est donc implicitement résolue; mais son importance extrême demande une étude spéciale et approfondie. Nous allons y entrer, en implorant, du fond de notre cœur, la lumière divine, plus que jamais nécessaire à notre faiblesse.

V. Vrai sens de l'infaillibilité pontificale.

Chef suprême de l'Église et de l'épiscopat, le Pape, en vertu des divines promesses, possède l'infaillibilité quand il décide les questions de foi avec le concours de ses frères et cojuges, les évêques catholiques[1]. L'infaillibilité est donc un privilége du souverain pontificat, puisque le Pape, et le Pape seul, a toujours le droit et le pouvoir, dans les questions de foi, de faire parler et agir l'épiscopat, de concerter avec lui les décisions suprêmes. Prise dans ce sens, l'infaillibilité pontificale ne peut faire une question pour aucun catholique. Nous admettons d'esprit et de cœur cette

[1] Voir t. Ier, liv. II et III.

infaillibilité du Pape conjointe à celle de l'Église. Nous exposerons cette doctrine; nous la démontrerons de notre mieux; nous la proclamerons avec bonheur, quand le moment sera venu [1].

Ici, nous sommes uniquement en présence d'un système d'école. L'école est illustre; le système est soutenu par de grands esprits. Mais quelle que soit l'autorité des noms qui le protégent, ce système reste discutable. Il n'a pas le droit de se soustraire à l'examen.

VI. L'infaillibilité absolue, séparée, personnelle.

Nous venons de dire que ce système consiste à affirmer l'infaillibilité *absolue, séparée, personnelle* du Pontife romain. D'abord, que faut-il entendre par cette infaillibilité *absolue, séparée, personnelle ?*

Parmi les théologiens de l'école absolutiste, nous n'en connaissons pas, nous l'avons déjà dit, de plus respectable et de plus autorisé que Bellarmin. Ce sera donc surtout la doctrine de ce grand homme que nous examinerons avec tous les égards qui sont dus à une mémoire aussi vénérable. « Tous les catholiques conviennent que le Pontife romain, considéré comme docteur privé, dit Bellarmin, peut errer même dans les questions universelles du droit et qui concernent la foi et les mœurs; et qu'il peut errer par ignorance, comme il arrive quelquefois aux autres docteurs [2]. »

[1] Voir liv. v, ch. iv, v.

[2] Pontificem Romanum, ut privatum doctorem, errare posse, etiam in quæstionibus juris universalibus tam fidei quam morum, idque ex ignorantia, ut aliis doctoribus interdum accidit, omnes catholici conveniunt. *De Rom. Pont.*, lib. iv, cap. ii.

Ainsi voilà un point fixe, d'après Bellarmin lui-même, et quoi qu'en disent certains théologiens extrêmes de son école : le Pape peut errer comme docteur et personne privée. La question est de savoir si cette faillibilité, apanage inséparable de la nature humaine, se retrouve dans le Pontife comme pontife, c'est-à-dire considéré comme personne publique, comme pasteur et docteur de tous les chrétiens, et dans l'enseignement qu'il adresse à l'Église universelle touchant la foi et les mœurs.

Bellarmin n'hésite pas à affirmer que le Pape, considéré à ce point de vue, est infaillible. Cependant il semble d'abord mettre certaines conditions à cette infaillibilité. Ainsi il veut que le Pape, qu'il prononce sa sentence dans le concile ou hors du concile général, ne procède jamais qu'avec maturité, après un sérieux examen des questions, et en prenant conseil des personnes doctes qui sont autour de lui. L'illustre théologien est bien loin, sans doute, de placer l'infaillibilité dans les conseillers du Pape ; elle ne réside qu'en lui, dit-il. Mais il affirme en même temps que le Pape est tenu de prendre tous les moyens humains que la sagesse conseille pour s'éclairer et arriver à la vérité.

S'il négligeait ces moyens et ne portait pas dans ses décisions suprêmes la science, la sagesse, la prudence qu'elles demandent, Bellarmin avoue qu'il serait sujet à l'erreur. Toutefois, comme cette infaillibilité conditionnelle pourrait être contestée et s'évanouirait facilement, il ajoute qu'il est impossible que

le Pape « fasse témérairement une définition[1]. » Car Dieu qui a voulu la fin veut aussi les moyens nécessaires à la fin. « En effet, dit Bellarmin, il serait peu utile de savoir que le Pape ne peut se tromper quand il ne fait pas de définition téméraire, si nous ne savions pas en même temps que Dieu ne permettra jamais qu'il fasse des définitions téméraires[2]. » Remarquons bien ici, avant d'aller plus loin, que Bellarmin met en thèse ce qui est en question, et qu'il tombe dans une vraie pétition de principe. En effet, il s'agit de savoir si Dieu a voulu réellement accorder au Souverain Pontife l'infaillibilité absolue et séparée, et ce n'est pas résoudre la question que de supposer cette volonté en Dieu.

Par cette supposition, les conditions que Bellarmin cherche d'abord à mettre à l'infaillibilité pontificale s'évanouissent pour le public chrétien, pour les évêques comme pour les fidèles. Personne n'a le droit de s'informer si ces conditions ont été observées ; personne n'a le droit d'élever le moindre doute à cet égard. L'infaillibilité conditionnelle du Pape devient en réalité et pratiquement l'infaillibilité *absolue*. Elle est égalée de tout point à celle de l'Église elle-même, à cette infaillibilité absolument certaine et incontestable qui porte avec elle-même ses conditions.

[1] Non posse fieri ut Pontifex temere definiat. *De Rom. Pontif.*, lib. IV, cap. II.

[2] Parum autem prodesset scire Pontificem non erraturum quando non temere definiat, nisi etiam sciremus non permissuram Dei providentiam ut ille temere definiat. *De Rom. Pontif.*, lib. IV, cap. II.

Cette infaillibilité absolue, le Pape la possède-t-il en tant qu'il est le chef de l'Église et des premiers pasteurs ? en tant qu'il forme avec les premiers pasteurs une unité morale ? Ou bien, en vertu des divines promesses, la tire-t-il de lui-même, de lui seul, de manière que l'infaillibilité découle du Pape sur l'Église et le concile général ?

Sur ce point capital, Bellarmin est fort explicite lorsqu'il affirme que « toute la solidité des conciles généraux légitimes ne provient pas en partie du Pontife et en partie du concile, MAIS DU PONTIFE SEUL [1]. »

Nous n'examinerons pas ici si Bellarmin est toujours bien conséquent avec lui-même, et si l'idée qu'il donne de l'autorité des conciles généraux, dans son livre *Des Conciles,* peut facilement se concilier avec la doctrine qui fait dépendre du Pape seul toute leur infaillibilité [2]. Il reste qu'il enseigne très-nettement cette doctrine dans son traité *De Romano Pontifice.*

Ainsi, d'après Bellarmin et son école, le Pape, considéré en dehors du corps épiscopal, en dehors du concile général et séparément de lui, possède, par lui-même et par lui seul, le divin privilége de l'infaillibilité. Le Pape jouit donc du privilége de l'infaillibilité *séparée,* comme il jouit de celui de l'infaillibilité *absolue.*

Nous n'affirmons pas que tous les théologiens de

[1] Totam firmitatem conciliorum legitimorum esse a Pontifice, non partem a Pontifice, partem a concilio. *De Rom. Pont.,* lib. IV, cap. III.

[2] *De conciliis,* lib. II, cap. I, et alibi.

l'école italienne professent sur le point qui nous occupe des doctrines aussi absolues et aussi exclusives que celles de Bellarmin. Nous n'avons à nous enquérir ici que de la théorie de l'illustre cardinal.

Cette infaillibilité absolue et séparée que Bellarmin attribue au Souverain Pontife s'étend-elle à tous les actes, à toutes les décisions, à tous les décrets émanés de l'autorité pontificale ? Il résulte d'une longue dissertation sur des erreurs attribuées à trente-cinq papes[1] que le théologien romain ne réclame l'infaillibilité que pour l'enseignement qu'il appelle « entièrement apostolique et solennel[2] ».

Que faut-il entendre par cet enseignement *ex cathedra?* On sait que les théologiens de l'école italienne sont loin d'être d'accord sur les conditions et les signes de cet enseignement. Les uns disent que l'enseignement *ex cathedra* est celui qui est conforme à l'Écriture et à la tradition. Les autres que c'est celui qui procède d'un mûr examen et de sages conseils. Ceux-ci exigent que le Pape jouisse d'une liberté entière d'esprit, et prie avec ferveur avant de prononcer sa sentence. Ceux-là veulent qu'il l'environne d'une grande solennité, qu'il emploie certaines formules, et frappe les opposants des plus redoutables censures. Nous reviendrons sur ce sujet d'une extrême importance, et nous expliquerons plus tard

[1] Cette dissertation occupe les ch. VIII, IX, X, XI, XII, XIII et XIV du liv. IV *De Romano Pontifice.*

[2] Plane apostolicum et ex cathedra. *De Rom. Pontif.,* lib. IV, cap. XIV.

ce qui constitue, selon notre opinion, le véritable enseignement *ex cathedra* [1]. Il s'agit uniquement en ce moment de chercher l'idée juste et complète du système de Bellarmin.

Nous avons vu que le grand théologien, tout en reconnaissant que le Pape, avant de prononcer ses décisions, doit prendre tous les moyens humains de connaître la vérité, ne fait pas cependant dépendre l'infaillibilité pontificale de la constatation de l'observation de ces sages règles, puisque son système l'oblige à supposer qu'elles seront toujours observées. L'infaillibilité, pour lui, deviendrait incertaine, par conséquent inutile, s'il pouvait s'élever le moindre doute touchant l'observation par le Pape de toutes les règles de la prudence. Pour être conséquent avec son rigoureux système, Bellarmin ne peut distinguer les jugements *ex cathedra* que par l'objet même de ces jugements. En d'autres termes, Bellarmin admet et doit admettre qu'il y a jugement *ex cathedra* toutes les fois que le Pape enseigne toute l'Église dans les choses de la foi et des mœurs [2]. La plupart des conditions et des formalités demandées par les théologiens de l'école italienne pour les jugements *ex cathedra*, tendant par

[1] Voir le ch. XII de ce livre, et liv. V, ch. I et V.

[2] Summus Pontifex, cum totam Ecclesiam docet, in his quæ ad fidem pertinent, nullo casu errare potest. *De Rom. Pontif.*, lib. IV, cap. III. Non solum in decretis fidei errare non potest Summus Pontifex; sed neque in præceptis morum quæ toti Ecclesiæ præscribuntur; et quæ in rebus necessariis ad salutem, vel in eis quæ per se bona, vel mala sunt, versantur. *Ibidem*, cap. V.

leur nature à rendre chacun juge des jugements du Pape, ne peuvent entrer dans le système de Bellarmin. Il aura souvent recours à ces conditions, à ces formalités, pour échapper aux graves difficultés qu'on a élevées contre plusieurs décrétales et bulles des Souverains Pontifes. Mais l'esprit de son système le ramènera toujours à ses affirmations absolues.

On pourra maintenant, nous l'espérons, se faire une idée exacte de ce que nous entendons par l'infaillibilité *absolue et séparée* du Pape. L'infaillibilité absolue, c'est l'infaillibilité sans condition, ou avec des conditions que personne ne peut ni ne doit vérifier. L'infaillibilité séparée, c'est l'attribution de ce divin privilége au Pape, en dehors de tout concours des évêques aux décisions pontificales, que ce concours soit antécédent, concomitant ou subséquent; qu'il soit exprès ou tacite.

Cette infaillibilité absolue et séparée étant attachée non à la personne humaine, au Pape en tant qu'homme, nous l'avons vu, mais à la personne pontificale, au Pontife, devient, en ce sens, *personnelle*. L'infaillibilité absolue et séparée est donc, en même temps, personnelle.

VII. L'infaillibilité absolue et la monarchie absolue.

Après avoir dégagé autant qu'il est en nous l'idée fondamentale de la théorie bellarminienne, nous pouvons affirmer de nouveau et maintenir avec une certitude entière que cette théorie de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain, est identique à celle de sa monarchie pure, indivisible,

absolue. Si le Pape possède l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle, répétons-le encore, le Pape est le plus absolu des monarques.

Les preuves de la théorie bellarminienne sont empruntées à l'Écriture et à la tradition. Nous allons les examiner avec toute l'attention et le respect que demande la gravité de ces questions.

CHAPITRE V.

EXAMEN DES PREUVES DU SYSTÈME ABSOLU TIRÉES DE L'ÉCRITURE SAINTE.

SOMMAIRE. — I. Notre méthode. — II. Premier texte : *Tu es Petrus.* — III. Second texte : *Rogavi pro te ut non deficiat fides tua.* — IV. Troisième texte : *Pasce oves.* — V. Application des deux méthodes d'isolement et de rapprochement des textes. — VI. Résultats positifs de la méthode comparative. — VII. Confirmation de ces résultats par l'histoire des conciles généraux. — VIII. Vraie théorie de l'*indéfectibilité*.

Les textes sacrés sur lesquels de graves écrivains veulent fonder la théorie de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain; ou, en d'autres termes, sa monarchie pure, indivisible, absolue, contiennent-ils, d'une manière évidente et certaine, les conséquences qu'on veut en déduire? Et, s'ils ne les contiennent pas, quel est leur vrai sens, leur portée légitime? Tel est le sujet immédiat de nos recherches; mais avant d'entrer dans cette discussion, nous devons nous expliquer très-nettement sur la méthode que nous allons suivre.

I. Notre méthode.

Les théologiens de l'école de Bellarmin, et surtout les théologiens modernes, lorsqu'ils veulent établir leur thèse favorite, prennent successivement les textes des divines Écritures qui leur paraissent propres à la démontrer, isolent ces textes, raisonnent sur eux en leur appliquant une logique abstraite, sans tenir d'abord compte de l'ensemble des textes analogues, de leurs conséquences légitimes, de l'interprétation que l'Église elle-même en donne par les actes des conciles généraux, et de l'expérience historique. Après avoir établi leurs raisonnements, ces théologiens cherchent, il est vrai, à concilier leurs conclusions absolues avec l'ensemble des textes sacrés, comme avec la tradition elle-même. Mais ils se sont placés d'abord à un point de vue isolé, abstrait, exclusif; et ce point de départ peut et doit exercer une influence décisive sur leur procédé d'investigation et sur les résultats de leurs recherches.

Nous ne suivrons pas cette méthode d'isolement des textes et de raisonnements abstraits sur leur teneur. Nous croyons cette marche dangereuse. Pour avoir le vrai sens des textes sacrés, nous ne les isolerons pas des textes analogues et de l'ensemble qu'ils présentent. Nous ne tirerons pas d'un texte isolé une conclusion qui pourrait être opposée à l'enseignement résultant de l'ensemble même des textes. Nous n'interpréterons jamais un texte concernant la divine autorité de l'Église, que d'une manière conforme à la nature même de la constitution de l'Église, telle

qu'elle s'est authentiquement développée dans la suite des siècles et par les actes des conciles généraux. Quand nous chercherons le vrai sens des divines promesses faites à l'Église, nous nous mettrons toujours en présence de l'expérience historique, parce que nous voyons dans l'expérience l'enseignement de la divine Providence.

Ainsi, dans toutes les discussions des textes, nous avons une base solide et des points de départ très-fixes. Chaque texte sera interprété d'après l'esprit qui résulte de l'ensemble des textes; d'après la vraie nature de la constitution de l'Église; d'après les faits de l'expérience historique.

Notre méthode d'interprétation est donc essentiellement une méthode de rapprochement et de comparaison des textes sacrés; une méthode de vérification des résultats obtenus et par la loi et le caractère général de la constitution de l'Église, et par les leçons de l'expérience.

Nous sommes bien loin, grâce à Dieu, d'oublier ou de méconnaître la grande loi qui, dans l'explication des divines Écritures, ne permet pas de s'écarter de l'interprétation commune et générale des saints Pères. Nous n'avons adopté les interprétations que nous allons présenter que parce qu'elles nous paraissent conformes à la tradition; et ce point important sera vérifié et prouvé dans le chapitre qui suit immédiatement celui-ci.

II. Examen du premier texte

Le premier texte qui se présente à nous est celui sur lequel reposent la primauté du Saint-Siége

et ses divins priviléges. Déjà nous l'avons cité, déjà nous en avons déduit l'autorité du Pontife romain [1]. Transcrivons encore ici ces divines paroles adressées à saint Pierre : « ... Je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Et je te donnerai les clefs du royaume du Ciel; et tout ce que tu lieras sur la terre sera aussi lié au Ciel, et tout ce que tu délieras sur la terre sera aussi délié au Ciel [2]. » Ces paroles, comme nous l'avons établi, concèdent à saint Pierre et à ses successeurs la primauté et l'universalité de la juridiction spirituelle, désignées par le symbole des clefs, ou par le pouvoir de lier et de délier, pouvoir qui renferme, avec la mission de l'enseignement, la puissance législative, judiciaire, administrative; et ces grands pouvoirs sont donnés à cause de la profession de foi solennelle que Pierre vient de faire.

En conférant à saint Pierre et à ses successeurs, sous le symbole des clefs, une primauté et une plénitude d'universelle juridiction, ces divines paroles constituent-elles en faveur de Pierre et de ses successeurs une monarchie pure, indivisible, absolue, selon l'interprétation de l'école absolutiste? Non, puisque ce pouvoir de lier et de délier, c'est-à-dire la puissance législative, judiciaire, administrative, comme la mission de l'enseignement, est donné

[1] T. Ier, liv. Ier, ch. v.
[2] Matth., xvi, 16, 17, 18, 19.

aussi aux autres Apôtres et à leurs successeurs, sans aucun détriment, il est vrai, de la primauté du Saint-Siége [1]. Cette primauté suffit pour conserver, dans la constitution de l'Église, le principe monarchique ; mais cette extension d'une partie des pouvoirs souverains aux Apôtres et à leur succession, écarte à jamais de cette Église la monarchie pure et indivisible. Et nous avons vu l'histoire des conciles généraux donner à la logique des textes sacrés une confirmation éclatante.

Non-seulement le divin Maître confère à saint Pierre et à ses successeurs cette juridiction première et universelle qui n'en est pas moins un pouvoir souverain, quoiqu'on ne puisse voir en elle une pure monarchie, mais encore il présente au genre humain cette foi de Pierre et cette juridiction première et universelle comme le premier fondement d'une Église éternelle et invincible à toutes les puissances de l'erreur et du mal.

Les pouvoirs publics sont les fondements des sociétés civiles et politiques, parce qu'ils donnent à ces sociétés l'ordre, la justice et la paix. La société spirituelle fondée par Jésus-Christ est soumise à cette loi de toute société ; et le pouvoir suprême qui la régit lui sert aussi de fondement, parce qu'il enseigne, juge, gouverne cette société. Il est son lien, il est son centre. Sa force principale réside en lui.

Mais si les pouvoirs publics qui soutiennent les

[1] Matth., xviii, 1, 18 ; xxviii, 19.

sociétés purement humaines sont fragiles et périssables comme ces sociétés elles-mêmes, le pouvoir spirituel, fondement d'une société éternelle, devra durer autant qu'elle.

Il y aura donc toujours à la tête de l'Église de Jésus-Christ une succession de Souverains Pontifes, qui rempliront les fonctions de leur charge suprême en enseignant et en gouvernant la société religieuse.

La tradition des Pères, comme nous le verrons, est unanime à proclamer la nécessité et l'éternelle durée de cette succession.

De cette nécessité et de cette éternité du pontificat, s'ensuit-il que chaque Souverain Pontife, quand il parlera seul, sera toujours et nécessairement à l'abri de toute faiblesse, de toute erreur dans son enseignement dogmatique et solennel, de toute chute dans sa foi publique? En un mot, s'ensuit-il qu'il possédera le privilége de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle, comme le veut l'école extrême? Selon ses docteurs, ce privilége est absolument nécessaire à chaque Pape, car sans lui il pourrait errer dans un décret dogmatique et solennel, et dès lors la foi de Pierre périrait, le fondement de l'Église croulerait, et les promesses divines seraient menteuses.

Remarquons tout de suite que si, d'une part, ce privilége crée au profit du Souverain Pontificat une monarchie pure, indivisible, absolue; et que si, d'autre part, la monarchie de l'Église, d'après l'ensemble de l'institution évangélique et d'après ses développements historiques, est véritablement une mo-

narchie tempérée, ce privilége serait en opposition avec la vraie nature de la constitution de l'Église. Cette opposition nous avertit de chercher aux divines promesses un sens plus en harmonie avec l'institution même du divin Maître.

Les divines promesses garantissent l'éternelle durée de la foi et du pouvoir de Pierre dans la succession de Pierre, l'éternelle durée du pontificat. Ce sont des promesses de solidité et de durée pour l'institution que le Seigneur fonde; rien de plus, rien de moins.

Il est évident d'abord que la mort naturelle des Papes n'empêche pas la durée du pontificat suprême, parce que la succession est renouée au moment même où elle a été interrompue. Mais le Pape peut être frappé de mort légale comme de mort naturelle; et cette mort légale arrive par la chute dans l'hérésie. Il est certain, selon Bellarmin, que le Pape peut se tromper quand il n'enseigne pas *ex cathedra*. Nous avons rapporté les textes du droit canonique et des plus grands Pontifes du moyen âge attestant la possibilité de l'hérésie chez un Pape[1]. Nous verrons bientôt les plus graves théologiens affirmer, avec Bellarmin, que le Pape peut tomber dans une hérésie privée; que cette hérésie privée peut devenir publique; que dès ce moment le Pape, déchu du Souverain Pontificat, doit être déposé par le concile général[2]. Ce fait d'ailleurs de l'hérésie privée d'un Pape s'est vérifié dans la chute de Libère; et il n'est pas

[1] Voir t. Ier, liv. III, ch. I, II, III, IV, et liv. II, ch. X.

[2] Voir les ch. IX, X, XI de ce même livre.

nié même par ceux qui ne veulent pas reconnaître dans les lettres de ce Pontife un jugement solennel.

Dans ces cas de mort légale, la succession pontificale reprend son cours avec le successeur du Pape déposé, et elle reste aussi entière et aussi pure que dans le cas des morts naturelles.

En serait-il autrement si le Pape, infidèle et tombé dans l'hérésie, voulait l'introduire dans un enseignement dogmatique et solennel? Qui pourrait en ce cas l'empêcher de faire un décret conforme à son opinion?

Sans doute le scandale serait plus grand, le danger des âmes plus redoutable. Mais, à ce mal extrême, si Dieu le permettait, ce qui, nous l'espérons, n'arrivera jamais; à ce mal extrême n'y aurait-il aucun remède dans l'ordre ordinaire de la Providence? et Dieu serait-il obligé de faire un miracle pour arrêter les effets de la liberté humaine et pour conserver son Église? Cette Église ne possède-t-elle pas l'Esprit divin? ne possède-t-elle pas dans sa constitution les moyens de conjurer tous les périls qui peuvent la menacer?

La foi pontificale sera-t-elle altérée par une erreur passagère et bientôt corrigée; par une erreur qui ne pourra prendre dans la tradition pontificale aucune consistance? La succession pontificale sera-t-elle brisée par l'infidélité d'un Pape qui, par cette infidélité, s'exclura lui-même de cette succession?

Le pape Vigile donne un décret solennel pour déclarer orthodoxe un livre que le cinquième concile général condamne comme renfermant les plus graves erreurs

contre la foi. La sentence du concile frappe d'excommunication tous les défenseurs du livre flétri, et cette sentence atteint le Pape lui-même. Si le Pontife n'avait pas révoqué son *Constitutum ;* s'il n'avait pas adhéré au concile et confirmé ses décisions, déposé à jamais du Souverain Pontificat, il aurait subi la mort légale; mais la chaîne de la succession apostolique n'aurait point été rompue par cette mort. Cette chaîne aurait été renouée à son successeur[1].

Honorius, dans ses trop célèbres lettres aux patriarches orientaux, favorise ou enseigne l'erreur monothélite. Ses lettres et sa mémoire sont condamnées, dans les termes les plus sévères, par trois conciles généraux et par les Papes qui régnèrent après le sixième; mais déjà l'erreur d'Honorius avait été réparée par ses successeurs immédiats. Honorius ne fut qu'une branche tombée de cet arbre immortel de la Papauté, toujours alimenté par la séve de la vie[2].

Eugène IV fulmine contre le concile de Bâle, lorsqu'il était encore légitime, des bulles pleines d'anathèmes. Il le déclare infidèle à sa mission, coupable des plus grands excès, ennemi de l'Église, et annule ses actes principaux. Bientôt après, une nouvelle bulle révoque les premières, proclame la légitimité, l'autorité, la sainteté de ce concile réprouvé[3]!

Ces trois exemples suffisent sans doute pour prouver

[1] Voir t. Ier, liv. II, ch. VII.
[2] T. Ier, liv. II, ch. VIII.
[3] T. Ier, liv. III, ch. VIII, IX, X.

qu'il y a dans l'Église une force divine conservatrice de la papauté. A la rigueur, on ne peut nier que l'erreur ne puisse se montrer dans un Pape, mais elle ne prendra jamais racine sur le Siége apostolique. Lorsque l'Église aura signalé l'erreur et averti le Pontife, l'erreur sera corrigée ou par le Pape lui-même qui se sera trompé, ou par son successeur, ou par l'autorité du concile général. Ainsi le premier fondement de l'Église, la foi et l'autorité pontificales, resteront toujours durables et solides. Ni la mort naturelle, ni la mort légale des Papes ne pourront ébranler ce fondement; et les promesses divines auront toujours leur effet. Elles se vérifieront sans aucune atteinte à la vraie constitution donnée par Jésus-Christ à son Église.

On nous objectera peut-être ici que nous sommes hors de la question, puisque l'école de Bellarmin n'applique les promesses divines qu'aux jugements *ex cathedra* du Siége apostolique, et qu'on peut contester ce caractère au décret de Vigile, aux lettres d'Honorius, aux bulles d'Eugène IV.

En prenant les jugements *ex cathedra* dans le sens proposé par l'école de Bellarmin, nous croyons avoir prouvé qu'aucune des conditions demandées pour ces jugements ne fait défaut au *Constitutum* de Vigile.

Étudiées sous tous les rapports, et comparées aux plus célèbres lettres dogmatiques des anciens Papes, celles d'Honorius portent le même caractère dogmatique et solennel. Le défaut d'une sanction pénale ne détruit pas plus ce caractère dans ces

lettres, qu'il ne l'enlève au décret du concile des Apôtres.

Enfin, il nous a semblé impossible que tout lecteur attentif ne reconnût pas dans les bulles *Inscrutabilis* et *In arcano* d'Eugène IV un jugement revêtu de toute l'autorité qu'un Pape peut donner à ses décisions.

Nous ne sommes donc pas sorti de la question; nous y sommes, au contraire, strictement resté.

Les preuves que nous avons données pour démontrer le caractère dogmatique et solennel des jugements pontificaux que nous venons de citer, ne nous sont pas personnelles. Elles ont été présentées par un grand nombre de savants et pieux théologiens dont nous pourrions citer les noms, tous dominés à une incomparable hauteur par celui de Bossuet. Si ces preuves n'apparaissent pas au lecteur dans toute la force qu'elles possèdent, il devrait, pour rester dans les limites de la sagesse et de l'impartialité, leur reconnaître au moins un très-haut degré de probabilité. Ce qui paraît vrai à un génie aussi vaste, aussi profond, aussi juste, aussi pur que celui de Bossuet, peut-il être faux de tout point? Mais cette probabilité grande, qu'on ne peut refuser à l'opinion de théologiens nombreux et exacts, ne permet à personne d'affirmer, d'une manière absolument certaine, qu'il n'y a jamais eu d'erreurs dans l'enseignement dogmatique et solennel de quelques Papes. Et en présence de l'impossibilité de cette dénégation absolue, n'est-il pas également impossible de tirer

du texte sacré les conclusions absolues que l'école extrême veut y voir?

La divine Providence, qui conduit les destinées de l'Église, nous donne donc elle-même, par les chutes et les fautes qu'elle a permises, le vrai sens des divines promesses.

Ce sens est encore justifié par la contradiction frappante où se trouve entraînée l'interprétation qui veut déduire de ces promesses l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain.

Nous avons vu que, d'après Bellarmin lui-même, le seul enseignement garanti par les divines promesses est l'enseignement *ex cathedra;* c'est-à-dire, selon lui, l'enseignement le plus solennel du Saint-Siége. Mais, en cette matière, pourquoi des degrés dans la solennité? Dès que le Pape parle comme Pape, et décide des questions qui appartiennent à la foi et à la morale, son enseignement ne s'adresse-t-il pas, par sa nature, à l'Église? N'est-il pas universel et solennel par sa nature? Pourquoi, dès lors, cet enseignement ne serait-il pas sous la protection des divines promesses? Qui possède le droit d'en borner les effets, et de les restreindre au seul enseignement solennel revêtu de certaines conditions, de certaines formules? Où trouve-t-on ces conditions, ces formes, ces formules dans le texte sacré? Si les divines paroles accordent au Pape l'infaillibilité absolue, séparée et personnelle, cette infaillibilité doit couvrir tous les enseignements, tous les actes du Pape en tant que Pape et dans l'exercice de sa charge suprême.

Les distinctions que l'on fait entre tel ou tel degré de solennité dans l'enseignement pontifical ne sont donc pas conciliables avec la majesté, l'étendue, la souveraineté des promesses divines, prises comme on veut les entendre.

Il faut bien le dire, plusieurs des conditions exigées pour l'enseignement *ex cathedra*, comme, par exemple, celles qui font dépendre l'infaillibilité des conseils qui environnent le Pape ou des formules qu'il emploie dans ses jugements, semblent n'avoir été imaginées que pour échapper à des objections accablantes. Impossible de nier le caractère vraiment pontifical et solennel du décret de Vigile, des lettres d'Honorius, des bulles d'Eugène IV. Que fait-on alors dans le but d'écarter des conséquences redoutables ? On cherche à établir que ces décisions manquaient de certaines conditions, de certaines formalités dont les divines promesses ne font aucune mention [1].

Nous croyons avoir prouvé que, même en se plaçant au point de vue de ces conditions et de ces formes, les décrétales que nous avons citées étaient des jugements dogmatiques et solennels.

La vraie nature de la constitution de l'Église, l'expérience des siècles, les idées les plus dignes de la Sagesse divine, démontrent donc qu'il ne faut pas chercher dans les promesses divines faites à saint Pierre et à ses successeurs, par les célèbres paroles : *Tu es Petrus*, l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain.

[1] Voir même livre, ch. XII.

Ces promesses garantissent l'éternelle durée du Siége apostolique, premier fondement de l'Église; elles garantissent que la succession pontificale restera toujours dans la vérité catholique, et ne pourra être altérée par l'infidélité passagère d'un Pape. Notre-Seigneur Jésus-Christ donne à son Vicaire le moyen infaillible de remplir dignement sa charge suprême, en lui conférant le droit d'appeler, dans les circonstances graves, le concours de ses frères les évêques. Il met dans les mains de son Église le remède assuré contre les erreurs et les scandales possibles d'un Pape infidèle [1].

Par ces dispositions de la divine sagesse, par les soins de la Providence, l'Église romaine, siége de la papauté, se trouve aussi solidement établie dans la vérité. Elle n'acceptera et ne professera jamais l'erreur.

Ainsi il est pourvu à la sainteté inviolable, à l'entière solidité de l'Église, à l'indéfectibilité du Saint-Siége et de l'Église romaine, sans que toute la vérité soit placée dans un seul homme et ne soit placée qu'en lui. La foi peut périr dans un Pape; elle ne périra jamais dans la papauté.

Il nous reste à écarter une dernière objection. Si un Pape, dans son enseignement dogmatique et solennel, peut errer, tous peuvent errer, dit-on; et dès lors l'Église et la papauté périclitent et peuvent périr. Ce raisonnement nous paraît aussi juste que ceux-ci : Tous les chefs de famille peuvent être de mauvais pères; donc, la famille est impossible. Tous

[1] Voir, pour une objection, p. 149 et le chap. XI.

les chefs des nations peuvent être d'affreux tyrans; donc les nations sont impossibles. Tous les hommes peuvent être méchants, voleurs et assassins; donc l'humanité est impossible.

Qui ne voit que ces raisonnements extrêmes ne prouvent rien?

Après avoir réfléchi à la doctrine que nous venons de lui présenter, le lecteur pourra peut-être pénétrer la beauté et l'exactitude de l'image employée par le divin Maître, pour figurer son Église, dans les paroles de la promesse. Cette Église est un grand édifice que le divin architecte bâtit et fait reposer sur le fondement de Pierre et de sa succession. Les Apôtres aussi et leurs successeurs entrent sans doute dans ce fondement; mais Pierre et sa succession en sont la plus profonde et la principale assise. Ce fondement porte l'édifice, et la solidité du fondement est nécessaire à celle de l'édifice. Mais l'édifice aussi protége le fondement; et si le fondement n'était pas abrité par l'édifice, il serait bientôt décomposé sous l'influence des intempéries atmosphériques. La solidité du fondement n'empêche pas d'ailleurs que quelques pierres ne puissent s'en détacher et tomber. Ainsi le fondement et l'édifice forment un tout qui se soutient par lui-même et qui s'appuie par toutes ses parties.

Le pouvoir papal est la condition principale de la force, de la durée, de la vie de l'Église. Mais, dans certaines circonstances, l'Église elle-même soutient et protége la papauté.

Telle est la loi de toute vie organique; tels sont

les enseignements de l'histoire ; et la vérité de l'image divine se trouve ainsi entièrement confirmée.

Nous croyons avoir prouvé qu'on ne peut déduire du premier texte, invoqué par l'école absolutiste à l'appui de ses théories, l'infaillibilité absolue, séparée et personnelle du Pontife romain, pas plus que sa monarchie pure, indivisible, absolue. L'éternelle durée, l'indéfectibilité de la papauté, l'indéfectibilité de l'Église romaine, sont les seules conclusions qui paraissent en harmonie avec l'ensemble des textes sacrés, avec la vraie nature de la constitution de l'Église, avec l'expérience historique.

III. Le second texte.

Le second texte que nous devons étudier est celui de saint Luc : « Simon, Simon, Satan vous a demandés pour vous cribler comme on crible le froment ; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Lors donc que tu auras été converti, confirme tes frères [1]. »

Déjà nous avons présenté les célèbres paroles : *Confirma fratres tuos,* comme une preuve de la primauté de saint Pierre et de ses successeurs [2]. Toute la question ici est de savoir si les divines paroles que nous venons de transcrire en leur entier confèrent aux successeurs de saint Pierre, avec la primauté et l'universalité de la juridiction, l'infaillibilité absolue et séparée.

Les divines paroles attestent que le Seigneur a

[1] Luc., XXII, 32.
[2] T. Ier, liv. Ier, ch. V.

prévu une chute de saint Pierre; qu'il a prié pour lui afin que sa foi ne périsse pas dans cette épreuve; qu'il a obtenu sa conversion, et qu'il donne au converti la mission ou le commandement de confirmer ses frères dans la foi.

On se demande d'abord si, lorsque Pierre entendit ces grandes paroles, il était déjà élevé à la dignité de chef du collége apostolique et de Souverain Pontife. Cette dignité lui était annoncée et promise; mais en était-il déjà revêtu? De graves écrivains répondent négativement, et ils induisent de ce que saint Pierre, dans ces circonstances, n'était encore qu'un homme privé, qu'on ne doit rien préjuger de sa chute contre sa succession pontificale. Ces théologiens ne s'aperçoivent pas, sans doute, que si on ne peut rien conclure de la chute d'un homme privé contre la succession pontificale, on ne peut rien inférer aussi, en faveur de cette succession, des promesses faites à l'homme privé. Dans cette hypothèse, les paroles rapportées par saint Luc ne s'adresseraient qu'à saint Pierre et ne lui conféreraient qu'un privilége personnel.

Mais quoique les saints Pères interprètent de diverses manières les paroles de saint Luc, il est certain qu'ils sont généralement d'accord à étendre aux successeurs de saint Pierre le précepte et la promesse que renferme le texte sacré. Les successeurs de saint Pierre auront, comme saint Pierre lui-même, le devoir de *confirmer leurs frères dans la foi;* et *la foi* des successeurs de saint Pierre, comme celle de saint Pierre lui-même, *ne périra pas.*

L'application des paroles du Seigneur à la succession pontificale ne peut donc être contestée par aucun catholique. La question est de savoir dans quelle mesure elle doit être faite.

D'abord il est certain qu'on ne peut attribuer aux successeurs de saint Pierre, dans toute sa perfection et son étendue, le don accordé à l'Apôtre seul. Écoutons saint Augustin : « Quel est l'objet de la prière de Jésus-Christ, si ce n'est la persévérance finale de saint Pierre? Quand il demande pour cet Apôtre que sa foi ne périsse pas, que demande-t-il, sinon une volonté très libre, très-forte, très-invincible, très-persévérante dans la foi [1] ? »

Le don de la foi accordé à saint Pierre est donc celui d'une foi très-parfaite, non-seulement extérieure, mais surtout intérieure, de la foi la plus ferme unie à la charité la plus vive; d'une foi qui, sans le préserver de toute infidélité, de toute chute, lui donnera la force de se relever, de réparer sa faute, de devenir l'exemple et l'affermissement de ses frères les autres Apôtres.

Tous les théologiens graves qui admettent sans difficulté que les Papes peuvent tomber dans l'hérésie privée, dans l'infidélité; qu'ils peuvent perdre

[1] Quid rogavit nisi perseverantiam usque in finem?.... Quando rogavit ne fides ejus deficeret quid aliud rogavit, nisi ut haberet in fide liberrimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem? Lib. *De corrept. et grat.*, cap. VI et VIII. Voyez aussi SAINT CHRYSOSTOME, *Homil.* 83 *in Matth.*; S. LEON., *Serm. tert. de anniversario die assumptionis suæ.*

la foi et être du nombre des réprouvés; tous ces théologiens ne peuvent attribuer à la succession pontificale le don parfait accordé à saint Pierre.

Ces théologiens sont donc obligés d'admettre certaines réserves, certaines restrictions dans les promesses divines, en tant qu'elles s'adressent aux successeurs du chef des Apôtres.

Ils se bornent à dire que le privilége accordé aux Pontifes romains, en vertu de la prière de Jésus-Christ, consiste en ce que le Pape, comme pape, ne peut rien enseigner contre la foi [1].

Mais ne peut-on pas répondre à ces respectables théologiens que la condition des successeurs de saint Pierre ne peut être meilleure que celle de l'Apôtre lui-même? Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a pas donné à sa prière l'effet de préserver saint Pierre d'une chute publique, d'une chute lamentable dans la foi, parce que Dieu respecte la liberté de l'homme, Au moment le plus solennel qui se soit présenté dans toute la durée des temps, au moment où le mystère du salut universel allait s'accomplir, Pierre, chef du collége apostolique, renia trois fois son Maître! Par l'effet de la divine prière, il se releva promptement de cette chute profonde; il la pleura amèrement, et son amour pour son Maître ne fit que s'accroître par l'ardeur même de son repentir.

S'il faut suivre l'analogie, ne doit-on pas dire que la prière du Seigneur ne préservera pas plus les succes-

[1] Ut ipse, tanquam Pontifex, non possit unquam docere aliquid contra fidem. BELLARMINUS, *De Rom. Pontif.*, lib. IV, cap. III.

seurs de saint Pierre de toute faute publique contre la foi, qu'elle ne l'en a préservé lui-même ? Mais ces fautes, comme celle de saint Pierre, seront passagères, bientôt réparées, et ne pourront nuire au souverain pontificat.

Ici, on objecte que la faute de saint Pierre fut celle de l'homme privé et non pas celle du Pontife, et que par conséquent on ne peut rien en conclure contre l'enseignement pontifical.

Cette réponse nous ramène à la première interprétation, que nous avons écartée comme contraire à la tradition des Pères; à cette interprétation qui, ne rapportant la prière et les promesses de Jésus-Christ qu'à la personne de Pierre, ne permettrait plus de les étendre à sa succession.

Mais il est incontestable que saint Pierre était, en ce moment, choisi et désigné comme le chef du collége apostolique et de l'Église. Il est incontestable que le divin Sauveur, à cette heure si solennelle, à cette heure où il allait fonder son Église en versant son sang pour elle, ne pouvait pas voir en Pierre l'homme seul. Il voyait en lui le chef de ses Apôtres, puisqu'il lui donnait le précepte particulier de confirmer ses frères; il voyait en lui tous ses successeurs. Peu importe que saint Pierre, dès qu'il était considéré par le Seigneur comme le chef de son Église, n'eût pas encore reçu tous les dons spirituels qui lui étaient réservés.

Le Seigneur priait pour le chef; il priait pour les successeurs de ce chef, sans donner à sa prière l'effet

de préserver Pierre, de préserver ses successeurs de toute chute publique dans la foi.

On insiste, et on dit que Pierre, en renonçant à Jésus-Christ, n'a pas enseigné l'Église, n'a pas fait une *définition*. Ces distinctions désespérées sont-elles dignes de la gravité théologique? Disons-le, puisque nous y sommes forcé par des systèmes outrés : saint Pierre a plus fait qu'une *définition erronée,* puisqu'il a renié publiquement l'*auteur* et le *consommateur de toute foi!* Ce renoncement, tant pleuré et si glorieusement réparé, n'était-il pas un enseignement indirect capable de produire des effets funestes, si Dieu n'avait pas tiré de cette faute un plus grand bien?

L'histoire évangélique vient donner ainsi à la prière du Seigneur la portée réelle qu'il a voulu lui accorder. Mais ce n'est pas seulement l'histoire évangélique qui nous conduit à la véritable interprétation du texte sacré. L'histoire de l'Église nous présente des faits analogues à celui que les évangélistes nous racontent.

Personne, sans doute, ne niera la relation intime qu'il y a entre le commandement donné à saint Pierre et à ses successeurs: « Après votre conversion, confirmez vos frères », et la prière qui précède le commandement : « J'ai prié afin que votre foi ne périsse pas. » Or, comme la prière du Seigneur est toujours efficace, la manière dont le précepte a été rempli par plusieurs successeurs de saint Pierre nous découvre aussi l'étendue et la portée de la prière. Tous les successeurs de saint Pierre ont-ils également bien rempli le précepte et la mission de *confirmer leurs frères dans la*

foi? Cette question est d'une solution facile. Qu'on veuille bien remarquer d'abord que ce précepte a une très-grande étendue et se rapporte généralement à tout ce qui intéresse de près ou de loin la conservation du dépôt de la foi.

Quelque opinion que l'on embrasse sur le caractère plus ou moins dogmatique et solennel du décret de Vigile, des lettres d'Honorius, des bulles d'Eugène IV, il est au moins incontestable que, dans toutes les circonstances, ces Pontifes n'ont pas confirmé leurs frères dans la foi. Quand Vigile décrétait l'orthodoxie d'une lettre qu'il devait condamner ensuite comme *impie* et *hérétique*, confirmait-il ses frères dans la foi? Quand Honorius se déclarait uni d'esprit et de cœur avec l'hérésiarque Sergius, confirmait-il ses frères dans la foi? Quand Eugène offensait un concile qu'il devait déclarer ensuite légitime et *sacré*, confirmait-il ses frères dans la foi? Quand Libère souscrivait la formule au moins suspecte de Sirmium; quand il abandonnait saint Athanase, dont la cause était alors si intimement liée à celle de la foi, confirmait-il ses frères dans la foi[1]? Quand Jean VIII, s'étant laissé tromper par les artifices de Photius, portait atteinte à l'autorité du huitième concile dans le but de rendre le siége de Constantinople à cet homme si dangereux pour la foi, confirmait-il ses frères dans la foi[2]? Il reconnut et répara sa faute; mais elle avait été commise. Quand des bulles célèbres de Boniface VIII et

[1] Liberii Papæ *Epistolæ* apud Hilarium.
[2] Labbe, *Conc.*, t. viii, p. 1413 et 1478.

de Nicolas III, qui touchaient aux matières de la foi ou des mœurs durent être expliquées ou révoquées par leurs successeurs, peut-on dire que les premiers, dans ces cas particuliers, avaient rempli d'une manière irréprochable en tout le devoir de leur charge suprême [1] ?

Ces faits ne prouvent-ils pas que le Sauveur, toujours exaucé dans sa prière, n'a pas demandé pour les successeurs de saint Pierre l'impeccabilité dans l'accomplissement de leurs devoirs relatifs à l'exposition, à la défense, à la conservation de la foi ? De la seule prière du Seigneur, personne n'a donc le droit d'inférer l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain. Ce privilége, qui changerait la nature de la constitution de l'Église, n'est pas nécessaire à la conservation du Saint-Siége. Nous l'avons vu, nous allons le voir encore.

Le Seigneur impose aux successeurs de saint Pierre le devoir de *confirmer leurs frères*. Il leur obtient et leur offre toutes les grâces et tous les moyens nécessaires pour remplir ce grand devoir. Toutefois, ces secours divins ne suppriment pas la liberté humaine. Les Papes resteront hommes dans l'exercice de leur auguste et suprême ministère; mais la Providence veillera sur son Église. Jésus-Christ a promis que la

[1] La bulle *Unam sanctam* et la bulle *Clericis laïcos*, l'une expliquée et l'autre révoquée par le pape Clément V, dans ses bulles *Meruit* et *Quoniam;* la décrétale *Exiit* de Nicolas III, expliquée et ensuite révoquée par Jean XXII dans les bulles *Ad conditorem, Cum inter nonnullos* et *Quia quorumdam*.—Corpus juris canonici.

foi de Pierre ne périra pas; il a demandé à son Père l'inébranlable solidité de cette foi. Cette divine prière aura son plein effet. Quelques erreurs, quelques fautes, quelques faiblesses passagères, fruits naturels de la défaillance humaine; quelques erreurs, quelques fautes, quelques faiblesses passagères, toujours réparées et corrigées, ne pourront troubler ni la pureté de la foi pontificale, ni le courant de sa tradition dans sa suite et sa constance; ne pourront altérer la foi indéfectible de l'Église romaine. En permettant quelquefois ces erreurs et ces fautes, le Seigneur Jésus-Christ prouve que si ses vicaires sont des hommes, sa main divine soutient toujours le Souverain Pontificat, comme l'Église dont il est le faîte; et, dans l'éclat de vérité que l'enseignement pontifical présentera au monde, les taches de l'humaine faiblesse s'effaceront et disparaîtront.

Le second texte invoqué en faveur du système de l'infaillibilité absolue et séparée du Pontife romain, nous présente un sens parfaitement analogue à celui du premier. L'un et l'autre révèlent le dessein de l'éternelle Sagesse de conserver les institutions divines, sans arracher aux conditions de notre nature aucune individualité humaine, prise isolément.

IV. Troisième texte.

Trouvera-t-on, dans les dernières paroles adressées à saint Pierre par le Sauveur après sa résurrection, la démonstration que cherche l'école extrême? Le divin Maître voulut rendre à Pierre, d'une manière authentique et solennelle, le rang suprême et le privilége qu'il avait pu perdre par une faute déjà pleu-

rée, expiée et pardonnée. Alors s'établit entre le divin Maître et son premier Apôtre cet admirable et émouvant dialogue, que nous lisons dans le chapitre vingt-unième de l'Évangile de saint Jean :

« Jésus dit à Simon-Pierre : Simon, fils de Jean, m'aimez-vous plus que ne font ceux-ci? » Il lui répondit : « Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime. » Jésus lui dit : « Paissez mes agneaux. »

Il lui demanda de nouveau : « Simon, fils de Jean, m'aimez-vous? » Pierre lui répondit : « Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime. » Jésus lui dit : « Paissez mes agneaux. »

Il lui demanda pour la troisième fois : « Simon, fils de Jean, m'aimez-vous? » Pierre fut touché de ce qu'il lui demandait pour la troisième fois : « M'aimez-vous? » Et il lui dit : « Seigneur, vous savez toutes choses, vous connaissez que je vous aime. » Jésus lui dit : « Paissez mes brebis [1]. »

Déjà nous nous sommes servis, avec toute la tradition des Pères, des paroles divines : « Paissez mes agneaux... paissez mes brebis », pour établir la primauté de saint Pierre et de ses successeurs, leur juridiction universelle sur les évêques et les prêtres, sur les pasteurs et les fidèles. Cependant il serait difficile de voir dans cette gracieuse et touchante image du pasteur l'idée de l'empire absolu et illimité. Le pasteur n'est pas toujours nécessairement le maître du troupeau. Sans doute les brebis doivent écouter et

[1] JOANN., XI, 15, 16, 17.

suivre sa voix. Mais lui aussi est tenu de les conduire dans les pâturages salutaires.

Il en reçoit le commandement exprès, avec toute la grâce nécessaire pour l'accomplir. Mais cette grâce ne le rendra pas nécessairement impeccable dans l'exercice de la charge pastorale. Qu'on remarque surtout que les brebis du bercail de Jésus-Christ sont des êtres raisonnables, qui rendent à tous les pasteurs et au Pasteur suprême une obéissance raisonnable : *rationabile obsequium*. Cette obéissance raisonnable est-elle une obéissance aveugle, absolue, illimitée ? A cette question, nous n'avons d'autre réponse que celle du code canonique lui-même, réponse conforme à la doctrine de grands et de saints Papes. Nous avons déjà rapporté cette loi ecclésiastique, nous avons exposé cette doctrine. Nous prions le lecteur de se remémorer ces choses[1].

On objectera peut-être que le canon *Si Papa* ne parle pas de l'enseignement *ex cathedra*. Nous dirons que la généralité des termes ne permet pas d'introduire de distinction dans cette loi, et que personne n'a le droit d'imposer une obéissance absolue et illimitée, lorsque la loi elle-même fait des réserves et des exceptions à l'obéissance.

Cependant, ce ne serait qu'en s'appuyant sur la nécessité d'une obéissance absolue, aveugle et illimitée à tous les enseignements des Papes, en tant que Papes, qu'on pourrait déduire du texte : *Pasce*

[1] T. Ier, liv. III, ch. I, II.

ores, l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain. Ce texte ne fournit donc pas la démonstration de ce système.

V. Application des deux méthodes.

Nous avons dit, en commençant ce chapitre, que la méthode d'isoler les textes sacrés, pour raisonner sur ces textes isolés, d'après une logique abstraite qui ne tient pas compte de l'ensemble des textes et de l'histoire, est pleine de dangers. Qu'il nous soit permis de donner ici un exemple des inconvénients de cette méthode; et cet exemple, nous l'espérons, sera une nouvelle et positive confirmation de la doctrine exposée dans cet ouvrage.

En isolant les textes qui ont fondé l'autorité de saint Pierre et du souverain Pontificat; en les considérant séparément de l'ensemble que présentent l'institution évangélique et l'histoire ecclésiastique, les théologiens extrêmes arrivent logiquement à l'infaillibilité absolue et séparée, à la monarchie pure, indivisible, absolue du Pontife romain.

Mais les divines paroles adressées à saint Pierre et à ses successeurs, ces divines paroles que nous venons de commenter ne font pas disparaître les autres paroles adressées aux autres Apôtres et à leurs successeurs.

Les Apôtres, et, dans leurs personnes, leurs successeurs, ont été appelés par saint Paul : *fondement* de l'Église [1]. Ils ont reçu aussi le pouvoir *de lier* et *de délier* [2]. La plénitude de l'Esprit-Saint leur a été con-

[1] *Eph.*, II, 20.
[2] MATTH., XVIII, 1, 18.

férée [1]. Ils *remettent* et *retiennent les péchés* [2]. Enfin tous les pouvoirs spirituels leur sont accordés, lorsqu'ils reçoivent l'ordre d'enseigner et de baptiser toutes les nations; et, dans l'accomplissement de cette sublime mission, l'assistance continuelle de Jésus-Christ leur est solennellement promise [3].

Si, conformément à la méthode d'isolement, on séparait les paroles adressées aux Apôtres de celles qui ont été dites, en particulier, à saint Pierre, à quel résultat arriverait-on? Il serait impossible sans doute de ne pas voir dans le pouvoir de lier et de délier, de remettre et de retenir les péchés; dans la puissance universelle et éternelle d'enseigner, de régénérer et de gouverner la société chrétienne, avec la promesse solennelle de l'assistance divine continuelle; il serait impossible, disons-nous, de ne pas voir, dans ces magnifiques prérogatives, la souveraineté absolue, l'infaillibilité absolue. Mais, dès lors, il faudrait aussi nécessairement conclure que Jésus-Christ a mis à la tête de son Église un corps aristocratique, et que la souveraineté pure et absolue comme l'infaillibilité absolue elle-même appartiennent à cette aristocratie. L'Église serait donc une grande république aristocratique, possédant tous les attributs d'une puissance absolue, illimitée, infaillible.

Mais, d'autre part, en isolant les paroles adressées

[1] JOANN., XX, 21, 22.

[2] JOANN., XX, 23.

[3] MATTH., XXVIII, 19, 20. Voir l'ensemble des textes, t. Ier, liv. II, ch. Ier.

à saint Pierre et à ses successeurs, on est conduit à la monarchie pure, indivisible, à l'infaillibilité absolue du Pontife romain.

S'il fallait suivre jusqu'au bout ces méthodes intéressées et exclusives, il faudrait donc affirmer que Jésus-Christ a établi deux souverainetés dans son Eglise : la monarchie pure, indivisible, absolue, du Pape infaillible; l'aristocratie souveraine, illimitée et absolue des évêques infaillibles. Mais cette conséquence serait absurde. Dans toute société, il ne peut y avoir qu'une souveraineté, un seul souverain. Quoiqu'elle puisse être composée de plusieurs éléments, la souveraineté est essentiellement une. Telle est la loi nécessaire de toute constitution sociale; et cette loi a été reconnue et respectée par tous les législateurs, qu'ils se soient montrés dans leur œuvre grands ou médiocres.

Certes, qui pourrait supposer que la Sagesse divine, source de toute raison, aurait méconnu, dans la constitution de la société spirituelle, la loi établie par elle-même pour servir de base à toute société? Il n'est pas permis de s'arrêter, même un seul instant, à une hypothèse aussi contraire à la raison humaine, aussi injurieuse à la sagesse divine.

La méthode d'isolement des textes, et des conclusions absolues qu'une logique exclusive peut tirer de cet isolement, est donc condamnée par ses résultats. Tout théologien qui s'affranchit des préjugés d'école et de l'esprit de parti doit l'abandonner; à cette méthode fausse et dangereuse, il doit substi-

tuer la vraie, la sage méthode qui rapproche les textes au lieu de les isoler, qui les combine au lieu de les séparer; cette méthode seule peut conduire à des résultats légitimes et nous dévoiler la vraie nature et la grandeur de l'institution évangélique. Quelle témérité comparable à celle de séparer ce que Jésus-Christ a uni! C'est le divin Maître lui-même qui nous donne le principe de la vraie méthode interprétative de la charte divine qu'il a octroyée à son Église.

VI. Résultats positifs de la méthode comparative.

Quand le Sauveur a donné les pouvoirs spirituels aux Apôtres réunis, quand il leur a fait les divines promesses, Pierre était avec eux, Pierre était au milieu d'eux ou plutôt à leur tête. Il n'a pas révoqué sans doute les priviléges particuliers qu'il avait déjà accordés à Pierre seul; mais quand il a étendu aux Apôtres réunis les pouvoirs souverains, les promesses souveraines, il a déclaré d'une manière bien évidente son intention de fonder un corps souverain sous un chef unique. Il a montré qu'il voulait composer la souveraineté qui devait régir son Église d'éléments complexes, et manifesté le dessein d'établir une monarchie tempérée d'aristocratie. A ce point de vue, tout se conçoit, tout s'explique facilement dans l'institution évangélique. Les contradictions que font naître des vues partielles et incomplètes disparaissent; et une belle harmonie se révèle à l'intelligence. La divine Sagesse, qui a fondé l'ordre physique du monde sur le poids, le nombre et la mesure, a écarté de la constitution de son Église

tout ce qui est extrême et violent. Le divin Maître a rapproché et fondu ensemble l'élément monarchique et l'élément aristocratique. Il a créé un monarque parce qu'il a voulu l'unité. Mais, en lui réservant les priviléges incommunicables de la primauté, il a voulu laisser dans son œuvre le sceau des divines harmonies; et pour réaliser ce grand dessein, il a étendu à un corps, à un collége aristocratique, une partie des droits et des pouvoirs constitutifs de la souveraineté spirituelle. Ainsi il a uni les membres au chef, et constitué un corps vivant, un organisme vivant.

Le gouvernement de l'Église est donc une grande unité morale. A cette unité morale le divin Maître a tout donné, tout promis, tout soumis.

Il lui a tout donné : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre; allez, enseignez, baptisez toutes les nations [1]. »

Il lui a tout promis : « Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles [2]. »

Il lui a tout soumis : « Celui qui vous écoute m'écoute... Que celui qui n'écoute pas l'Église soit regardé comme un payen et un publicain [3]. »

Si le dessein et la fondation de cette grande unité morale de gouvernement spirituel ressortent avec une entière évidence des paroles et des actes de l'Homme-Dieu; si on tombe forcément dans l'absurde en lui attribuant un autre dessein et une autre conduite, il faut nécessairement reconnaître aussi que les plus hautes prérogatives de la souveraineté spi-

[1] MATTH., XXVIII, 19. — [2] *Ibidem*, 20. — [3] *Ibidem*, XVIII, 17.

rituelle appartiennent, de droit divin, à cette grande unité morale de gouvernement, à Pierre et aux Apôtres, au Pape et aux évêques. Or l'infaillibilité certaine et absolue est la plus haute prérogative de la souveraineté spirituelle. Tout en conservant ses divins priviléges, sa primauté, sa juridiction universelle et pleine, le chef de l'Église ne participera donc à l'infaillibilité certaine et absolue qu'autant qu'il formera une grande unité avec les évêques; et ceux-ci, à leur tour, ne prendront part au divin privilége qu'autant qu'ils seront unis au Pape.

Telles sont les conséquences rigoureuses du rapprochement et de la comparaison des textes sacrés sur lesquels repose la constitution de la souveraineté spirituelle.

VII. Les conciles généraux.

Ces conséquences ont été consacrées par les actes de vingt conciles généraux; ces conséquences ont été vérifiées par l'histoire. La démonstration humaine ne peut aller plus loin.

En interprétant, à la lumière de l'institution évangélique prise dans son ensemble, et à celle des faits de l'histoire ecclésiastique, les paroles qui sont le fondement de l'autorité pontificale, nous venons de constater que le divin Maître a pourvu à l'éternelle durée et à l'entière solidité du Siége apostolique et de l'Église romaine. Quelques explications nouvelles sont peut-être nécessaires ici pour mettre dans son plein jour la doctrine que nous venons d'exposer.

VIII. Vraie théorie de l'indéfectibilité.

Cette doctrine suppose évidemment qu'il y a une distinction à faire entre le Siége apostolique et la

personne qui occupe ce siége, selon la parole de saint Léon le Grand : *Aliud sunt sedes, aliud sunt præsidentes*[1].

Tous les pouvoirs spirituels sont donnés, toutes les grâces divines sont accordées à la personne du Pontife. Mais il reste homme, c'est-à-dire libre et peccable. Nous savons comment Jésus-Christ pourvoit à l'immortalité de la succession pontificale, quand il permet qu'un Pontife en particulier n'accomplisse pas fidèlement ses devoirs relatifs au dépôt sacré de la foi. L'erreur est promptement réparée, promptement corrigée; et la succession pontificale conserve toujours la vraie foi.

Sans qu'il soit porté aucun changement essentiel aux conditions de l'individualité humaine, la papauté est donc une personne morale, immortelle, éternelle, invincible, infaillible. N'est-il pas évident que ces grands priviléges doivent appartenir à la succession et non pas aux individus, puisque ces priviléges ne sont que la solidité ou la durée de l'institution? Or, la durée n'est pas dans les individus, qui passent, mais dans la succession, qui se perpétue.

Il en est de la papauté comme il en serait de la royauté, si la royauté avait des promesses divines d'éternelle durée. Le roi mourrait de mort naturelle, il pourrait être frappé de mort légale; la royauté serait immortelle.

L'indéfectibilité pontificale n'est donc que la succession immortelle et invincible des Papes. Il y aura

[1] Leonis *Epist.* 53, et *Epist.* 52.

toujours des Papes, et toujours des Papes enseignant la vraie foi.

On dit donc avec raison que l'indéfectibilité appartient au Siége, parce qu'elle appartient à la succession ou à l'institution. Il y a donc dans l'institution et dans la succession plus que dans les individus; il y a plus dans le Siége que dans la personne qui l'occupe, et les paroles citées de saint Léon sont exactement vraies: *Aliud sunt sedes; aliud sunt præsidentes.*

Cette indéfectibilité de l'institution de la papauté, ou de la succession du Siége apostolique, couvre et protége l'Église romaine. Cette Église n'existe que par ses évêques, souverains pontifes de l'Église universelle. Quoique cette Église reçoive les noms glorieux de *mère* et de *maîtresse*, personne sans doute n'imaginera que la juridiction universelle appartienne au clergé et aux fidèles de l'Église romaine. Cette juridiction est l'attribut essentiel de ses évêques. Toutefois, comme cette Église romaine est le siége de la papauté, comme elle restera toujours sous l'autorité de l'immortelle succession de ses Pontifes, elle sera toujours préservée d'erreur dans la majorité de son clergé et de ses fidèles, et elle participera ainsi à l'infaillibilité passive de l'Église universelle.

Il est évident que cette indéfectibilité de l'Église romaine tient à l'indéfectibilité même de la succession et de l'institution pontificales.

Nous retrouverons toutes ces nécessaires et importantes distinctions dans la tradition ecclésiastique, que nous allons étudier.

Ajoutons que si, dans la discussion qui précède, nous n'avons pas reproduit tous les raisonnements que l'école extrême emploie pour tirer des textes sacrés l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain, c'est qu'il nous a paru inutile de répondre à des raisonnements dont nous détruisions toutes les bases. Cette même remarque trouvera son application aux raisonnements qu'on veut faire aussi sur les textes de la tradition.

CHAPITRE VI.

LES TRADITIONS DES PÈRES ET ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES.

SOMMAIRE. — I. Application de la méthode comparative. — II. La question et aveu des théologiens de l'école italienne. — III. Saint Irénée. — IV. Tertullien. — V. Saint Cyprien. — VI. Saint Ambroise. — VII. Saint Jérôme. — VIII. Saint Augustin. — IX. Saint Pierre Chrysologue. — X. Saint Vincent de Lérins. — XI. Les Souverains Pontifes. — XII. Saint Léon le Grand. — XIII. Saint Gélase. — XIV. Saint Grégoire le Grand. — XV. Saint Léon IX. — XVI. Conclusion.

I. Nouvelle application de la méthode comparative.

La méthode d'isolement des textes et des raisonnements abstraits sur leur teneur, est appliquée souvent aux témoignages de la tradition, comme aux paroles des divines Écritures. Dans l'un et l'autre cas, les résultats sont fautifs, et on n'arrive pas, par cette voie exclusive, à l'intelligence parfaite de la tradition, pas plus qu'à celle des Écritures saintes. Il est facile de comprendre, en effet, qu'on s'expose à l'erreur quand on argumente sur un passage tiré

d'un Père sans tenir compte suffisamment de l'ensemble de la doctrine de cet écrivain, de l'esprit général de son époque, et des faits dominateurs où se révèlent la vie sociale de l'Église et la vraie nature de son gouvernement.

Quant à nous, dans l'étude que nous allons faire des témoignages que la tradition a rendus à l'autorité pontificale, fidèle à notre méthode, nous rapprocherons toujours, de la doctrine générale de l'écrivain, de la constitution de l'Église, et des faits de son histoire, les textes que nous aurons à interpréter.

II. La question. Aveu des théologiens italiens.

La question qui se présente à examiner est celle de savoir si les Pères et les écrivains ecclésiastiques des dix premiers siècles ont admis et enseigné l'infaillibilité séparée, absolue, personnelle du Pontife romain; soit, en d'autres termes, sa monarchie pure, indivisible, absolue. Les sages théologiens de l'école italienne conviennent que ces doctrines ne se trouvent pas d'une manière expresse et formelle dans les écrits des Pères de ces premiers âges. Mais ils affirment qu'elles y sont contenues d'une manière équivalente. Selon ces théologiens, les Pères auraient posé des prémisses dont l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle, et la monarchie pure et absolue du Pape seraient les conséquences logiques, les développements nécessaires [1].

[1] Ego vero ut recte et sapienter agam, non asserere positive præsumam quod sententiam infallibilitatis Pontificiæ expresse primorum sæculorum Patres docuerint; sed tamen absque ulla hæsita-

C'est déjà un aveu fort grave, ce nous semble, que de reconnaître que les doctrines favorites de l'école italienne ne se lisent pas expressément dans les saints Pères, et qu'on ne peut les déduire de leur enseignement que par voie de conséquence. Ce procédé logique peut être souvent légitime, sans doute; mais il peut amener aussi des résultats auxquels les écrivains qu'on prétend interpréter n'avaient jamais pensé.

Le seul moyen, selon notre opinion, d'échapper à l'arbitraire des conséquences, c'est de rester fidèles à la méthode d'ensemble et de comparaison que nous avons adoptée.

Au point de vue de cette méthode, seule légitime, nous ne craignons pas d'affirmer d'avance que si les saints Pères nous fournissent de nombreux et éclatants témoignages en faveur de la primauté, de l'universalité, de la plénitude de la juridiction pontificale, de l'indéfectibilité du Siége apostolique, ils sont contraires, par l'ensemble de leurs doctrines, et par l'aspect général de leur époque, au système de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle, comme à celui de la monarchie pure, indivisible, absolue du Pontife romain.

III. Saint Irénée.

Le premier texte qui se présente est celui de saint

tione affirmabo, quod ipsi ea principia et semina jacuerint, quæ deinde paulatim evoluta in uberiorem cognitionem primatus Pontificii tum quoad supremam jurisdictionem, tum quoad infallibilem docendi auctoritatem denique excreverunt. MUZZARELLI, *De auct. Rom. Pontif.*, t. Ier, p. 146 et 147.

Irénée. Déjà nous en avons cité un fragment dans le premier volume de cet ouvrage. Il est nécessaire maintenant de le transcrire en son entier :

« Ceux qui veulent connaître la vérité n'ont qu'à considérer dans le monde entier la tradition des Apôtres manifestée dans toutes les Églises, et nous pouvons faire l'énumération de ceux qui, dans les Églises, ont été institués évêques, et de leurs successeurs jusqu'à nous, lesquels n'ont rien enseigné ni connu de ce que rêvent les hérétiques. Mais comme il serait trop long, dans un ouvrage comme celui-ci, de rapporter les successions de toutes les Églises, nous montrons la tradition et la foi annoncée aux hommes par la succession parvenue jusqu'à nous de la grande, antique Église de Rome, connue de tous et fondée par les glorieux Apôtres Pierre et Paul. Par là nous confondons tous ceux qui, par mauvaise complaisance, par vaine gloire, par aveuglement, par opinion criminelle, moissonnent où ils ne doivent pas, car il est nécessaire que toute Église se réunisse à celle-là, à cause de sa principale puissance; c'est-à-dire que de tous les côtés les fidèles reçoivent la tradition venue et conservée depuis les Apôtres. » Saint Irénée fait ensuite l'énumération des Papes, depuis saint Pierre jusqu'à saint Éleuthère, qui occupait alors le siége de Rome, et il poursuit :

« Par cet ordre et par cette succession, la tradition qui est dans l'Église depuis les Apôtres et la prédication de la vérité parviennent jusqu'à nous; et c'est la marque certaine que c'est la même foi

vivificatrice qui depuis les Apôtres jusqu'à présent s'est conservée avec la vérité [1]. »

Reprenons et pesons les paroles les plus importantes de ce texte célèbre.

Le saint évêque de Lyon place la vérité dans la *tradition des Apôtres, manifestée dans toutes les Églises.* Mais afin d'abréger cette recherche de la vérité, il enseigne qu'il suffit, pour confondre l'erreur, de consulter *la tradition et la foi annoncées aux hommes par la succession de l'Église romaine.* Il ajoute qu'*il est nécessaire que toutes les Églises et tous les*

[1] Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre. Et habemus annumerare eos qui ab Apostolis instituti sunt episcopi in Ecclesiis, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt, neque cognoverunt quale ab iis deliratur... Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximæ, et antiquissimæ, et omnibus cognitæ, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romæ fundatæ et constitutæ Ecclesiæ, eam quam habet ab Apostolis traditionem, et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientes usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui quoquomodo, vel per sui placentiam malam, vel vanam gloriam, vel per cæcitatem et malam sententiam, præter quam quod oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam, propter potiorem (*al.* potentiorem) principalitatem, necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles; in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quæ ab Apostolis est traditio. Fundantes igitur et instruentes beati Apostoli Ecclesiam Lino episcopatum administrandæ Ecclesiæ tradiderunt... Cum autem successisset Aniceto Soter, nunc duodecimo loco episcopatum ab Apostolis habet Eleutherius. Hac ordinatione et successione, ea quæ est ab Apostolis in Ecclesia traditio, et veritatis præconatio pervenit usque ad nos. Et est plenissima hæc ostensio unam et eamdem vivificatricem fidem esse, qua in Ecclesia ab Apostolis usque nunc sit conservata, et tradita in veritate. IRÆNEUS *Adv. hæreses*, lib. III, cap. III.

fidèles s'accordent avec elle, à cause de sa principauté supérieure, et parce que les fidèles de toutes les Églises conservent en elle la tradition apostolique. Il enseigne enfin que *c'est par l'ordre et la succession de ses évêques que cette tradition apostolique et la prédication de la vérité parviennent jusqu'à nous;* et il trouve dans cet ordre et cette succession *la marque certaine de la conservation de la foi vivifiante.*

Il est nécessaire de conclure de ces paroles, comme déjà nous l'avons fait, que, d'après saint Irénée, les évêques de Rome, successeurs de saint Pierre et de saint Paul, possèdent une vraie principauté dans l'Église universelle; que l'Église romaine, en particulier, conserve la vraie foi sous la succession et l'autorité de ses Pontifes; que tous les fidèles doivent rester en communion avec cette Église; et que *la succession* de l'enseignement pontifical, c'est-à-dire son antiquité, sa perpétuité, son invariabilité, sont les marques de la vraie foi.

Voilà certes des conclusions que tous les catholiques acceptent et professent avec amour.

Mais l'évêque de Lyon affirme-t-il que cet évêque de Rome, *ce prince* de l'Église universelle, est un monarque absolu? Affirme-t-il que, dans aucune circonstance et pour terminer de funestes controverses, il ne sera jamais nécessaire de consulter cette tradition de l'Église universelle, où il place lui-même la vérité? Enseigne-t-il qu'il ne sera jamais nécessaire de comparer cette tradition avec celle de l'Église romaine et avec les enseignements de ses Pontifes? Saint

Irénée aurait donc condamné d'avance la convocation et la conduite de tous les conciles généraux! Il aurait donné d'avance un démenti à saint Léon le Grand, avouant que les jugements dogmatiques du Pape, acceptés, après examen, par les évêques, étaient plus *pleins* ou avaient plus d'autorité que les jugements du Pape seul [1]? Saint Irénée a-t-il affirmé que chaque Pape s'acquittera toujours fidèlement de sa charge suprême, et que tous les décrets des Papes, même dogmatiques et solennels, seront toujours conformes à la vraie tradition de leur Église, à la vraie foi? L'évêque de Lyon aurait donc donné d'avance un démenti à saint Léon II attestant qu'Honorius, « par une trahison profane, ou en suivant une tradition profane, s'était efforcé de renverser la foi immaculée [2]. »

Certes, personne n'osera dire que les fidèles étaient tenus de se conformer aux décisions de ce Pape; et ce fait seul écarte l'idée de cette monarchie absolue qu'on ne craint pas d'attribuer à saint Irénée.

N'oublions pas enfin que la controverse de la célébration de la fête de Pâques fut agitée du temps même de saint Irénée; qu'il y prit une grande part pour modérer le zèle du pape saint Victor; et que cette question ne fut entièrement terminée, comme nous l'avons vu, que par le concile de Nicée [3].

On le voit : quand on met en regard de la constitution de l'Église et des faits les plus éclatants de

[1] Voir t. Ier, liv. II, ch. V, p. 204.
[2] Voir t. Ier, liv. II, ch. VIII, p. 291.
[3] Voir t. Ier, liv. II, chap. II, p. 152 à 160.

son histoire, le texte que nous examinons, il est impossible d'en déduire le système de l'infaillibilité absolue et personnelle, de la monarchie pure et absolue du Pontife romain, à moins de prétendre que saint Irénée avait une doctrine différente de celle de son époque et des siècles postérieurs. La vérité est, on peut l'affirmer sans hésiter, que le saint martyr de Lyon n'avait pas même l'idée de la puissance et des priviléges qu'on veut trouver dans ses paroles.

Saint Irénée, en affirmant les priviléges certains de l'Église romaine, n'en reconnaît pas moins l'autorité de la tradition universelle. Il appartenait à Tertullien de mettre dans tout son jour cette autorité.

IV. Tertullien.

Il suffit de lire le traité des *Prescriptions* pour reconnaître que le docteur africain place la règle absolue de la foi, non dans l'enseignement seul de l'Église romaine, mais dans celui de toutes les Églises apostoliques. Il rend un bel hommage à l'Église romaine par ces paroles : « Qu'elle est heureuse cette Église dont les Apôtres ont répandu toute leur doctrine avec leur sang! Voyons ce qu'elle a appris, ce qu'elle a enseigné, ce qu'elle a concerté avec les Églises africaines[1]. » Mais, avant d'écrire ces paroles, il avait dit : « O vous qui sur l'affaire de votre salut voulez user d'un examen légitime, parcourez les Églises apostoliques où président encore les chaires dans lesquelles ont siégé les Apôtres, où se conservent en-

[1] Ista quam felix Ecclesia cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt!... Videamus quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque Ecclesiis contesserarit. *De præscript.*, cap. XXXVI.

core leurs lettres authentiques qui rappellent le son de leur voix et qui représentent leurs personnes [1]. » Il avait dit encore : « Il est constant que toute doctrine qui s'accorde avec ces Églises apostoliques, mères et sources de la foi, doit être réputée la vérité [2]. »

Rien n'est plus clair : Tertullien, avec son siècle, faisait consister la règle de la foi dans la tradition commune et universelle des Églises apostoliques. Cette doctrine n'exclut pas la primauté et l'autorité légitime de l'Église romaine; mais pourrait-elle subsister avec le système de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle, de la monarchie indivisible du Pape?

V. Saint Cyprien.

Les témoignages rendus par saint Cyprien au Siége apostolique sont plus explicites que ceux de Tertullien, aussi beaux que ceux de saint Irénée. Nous les avons déjà cités textuellement; nous prions le lecteur de les relire [3]. Nous nous contenterons ici de les résumer :

Saint Cyprien appelle l'Église de Pierre *l'Église principale*, d'où est sortie l'unité du sacerdoce. Quoique Jésus-Christ, après sa résurrection, ait accordé à tous ses Apôtres une puissance égale, dit-il,

[1] Age qui voles curiositatem melius exercere, in negotio salutis tuæ, percurre Ecclesias apostolicas, apud quas ipsæ adhuc cathedræ Apostolorum suis locis præsident; apud quas ipsæ authenticæ litteræ eorum recitantur, sonantes vocem, et repræsentantes faciem uniuscujusque. *De præscript.*, cap. XXXVI.

[2] Si hæc ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quæ cum illis Ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandum est. *De præscript.*, cap. XXI.

[3] Voir t. Ier, liv. Ier, ch. V, p. 109.

cependant, pour faire régner l'unité, il a établi une chaire, et il a voulu que l'origine de cette unité prît son commencement en un seul. Tout commence dans l'unité, et la primauté est donnée à Pierre afin qu'il n'y ait qu'une Église du Christ et une chaire. Plusieurs pasteurs, un seul troupeau qui doit être gouverné par un consentement unanime.

Ce texte célèbre fournit un puissant argument, nous l'avons vu, en faveur de la primauté, de l'universelle juridiction du Pontife romain, de l'indéfectibilité de la foi romaine. Mais comment en déduire l'infaillibilité absolue et séparée de chaque Pape, ou sa monarchie absolue? Ce sont les dernières paroles du texte qui nous donnent toute la pensée de saint Cyprien : *Pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur.* Ce concert commun des premiers pasteurs dans le gouvernement de la société spirituelle n'exclut pas sans doute la primauté pontificale; mais peut-il se concilier avec l'infaillibilité séparée et la domination absolue?

D'ailleurs, la conduite de saint Cyprien à l'égard du Pape saint Étienne, dans la question de la rebaptisation, expliquerait et confirmerait, au besoin, sa doctrine. Si le martyr de Carthage avait reconnu les priviléges qu'une école extrême veut attribuer au Pape seul, il se serait mis en contradiction avec lui-même, par sa résistance au décret solennel de saint Étienne. Or un pareil reproche ne lui a jamais été adressé par ses contemporains et par les écrivains

des premiers siècles. Bien loin de le mettre en opposition avec lui-même, saint Augustin et Vincent de Lérins ont excusé le saint martyr par ce motif que, de son temps, l'erreur des rebaptisants n'avait pas été *éclaircie* et *décidée* par l'autorité suprême et irréfragable de l'Église universelle [1].

C'est en traitant de la règle de la foi, ou de la constitution de l'Église, que les Pères du second et du troisième siècle ont exposé leur doctrine sur l'autorité du Siége apostolique. Dans leurs commentaires des textes de saint Matthieu, de saint Luc et de saint Jean, qui ont trait à saint Pierre, les Pères des âges suivants ont eu occasion de faire connaître leur foi aux divins priviléges accordés au chef du collége apostolique et à ses successeurs.

VI. Saint Ambroise.

Saint Ambroise enseigne que « Pierre, en vertu de cette parole : Sur cette pierre j'édifierai mon Église, a été établi docteur dans l'Église [2]. »

De ce droit d'enseignement universel attribué à saint Pierre et à ses successeurs par saint Ambroise, s'ensuit-il que, selon la doctrine de l'évêque de Milan, chaque Pape remplira toujours son ministère d'enseignement sans faiblesse aucune, sans erreur aucune? Rien n'autorise une pareille conclusion.

VII. Saint Jérôme.

Saint Jérôme écrit au pape saint Damase qu'il veut rester uni à la chaire de Pierre, fondement de l'Église.

[1] Voir t. Ier, liv. II, ch. II, p. 154 à 161.

[2] Petrum in Ecclesia magistrum esse constitutum, dicente Domino : Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam. Ambrosii *Opera*, t. II, sermo 62, *De tempore*.

Il ajoute que tous ceux qui mangent l'Agneau pascal hors de cette maison sont des profanes; que tous ceux qui veulent moissonner hors de ce champ sont des dissipateurs et n'appartiennent point au Christ, mais à l'Antechrist. Enfin, il demande au Souverain Pontife d'éclaircir ses doutes et de fixer sa foi sur la question des hypostases [1].

En bonne logique, ces belles paroles de saint Jérôme n'expriment que les sentiments de tous les catholiques à l'égard du Saint-Siége. Tous les fidèles regardent la Chaire de Pierre comme le fondement de la religion et le centre de la communion ecclésiastique. Aucun d'eux ne consentirait jamais à sortir de cette unité. Tous les catholiques savent que de tout temps le Saint-Siége a été consulté sur les questions de doctrine, et qu'on a toujours eu la confiance que ses réponses seraient conformes à la vérité. Saint Jérôme n'ignorait pas, comme il l'atteste lui-même dans sa lettre au prêtre Marc, que la foi du Saint-Siége était celle de la majorité des Églises [2].

Ce n'est donc que par des conséquences forcées qu'on peut déduire des paroles que nous venons de rapporter la doctrine de l'école extrême.

[1] Ego beatitudini tuæ id est cathedræ Petri, communione consocior; super illam petram ædificatam Ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum Agnum comederit, profanus est..... Quicumque tecum non colligit, spargit; hoc est qui Christi non est, Antichristi est... Quamobrem obtestor beatitudinem tuam, per crucifixam mundi salutem, ut mihi, epistolis tuis, sive tacendarum, sive dicendarum hypostaseon detur auctoritas. HIERONYMI *Opera*, t. I; *Epist.* 15, alias 57, n° 4.

[2] HIERONYMI *Opera*, t. I, p. 42.

VIII. Saint Augustin.

Déjà nous avons eu l'occasion d'exposer celle de saint Augustin sur la constitution de l'Église. Quand le grand docteur d'Hippone a excusé la résistance de saint Cyprien au décret du pape saint Étienne par ce motif que la question en litige n'avait pas encore été jugée par un concile général; quand il a reconnu que les donatistes, condamnés par le Pape, pouvaient recourir au concile général, quand il a affirmé que l'hérésie pélagienne était définitivement proscrite par le jugement des évêques, confirmé par Rome, avec l'assentiment de l'Église universelle; il a évidemment déclaré qu'il mettait le Pape avec les évêques au-dessus du Pape tout seul. Cette doctrine exclut, avec la monarchie pure et indivisible du pontife romain, son infaillibilité absolue et séparée, qui n'est qu'une autre forme de la monarchie absolue. Tous les passages où saint Augustin rend hommage au Siége apostolique et proclame ses droits et son autorité, doivent donc être entendus d'après la doctrine générale du saint docteur, et dès lors ils ne peuvent fournir au système absolutiste un argument sérieux [1].

IX. Saint Pierre Chrysologue.

Le lecteur n'aura pas oublié peut-être une lettre très-remarquable écrite par saint-Pierre Chrysologue à Eutychès, lettre que nous avons citée dans le cinquième chapitre du second livre de cet ouvrage [2]. Le saint évêque de Ravenne exhorte Eutychès à se

[1] Voir t. Ier, liv. II, ch. II, p. 158, et liv. III, ch. XIV, p. 514, 515.

[2] Voir t. Ier, p. 214, 215.

soumettre au jugement du Saint-Siége, « parce que, dit-il, Pierre, qui vit toujours et préside dans son siége, enseigne la vraie foi à ceux qui la cherchent. »

On n'a pas manqué de conclure de ces paroles que saint Pierre Chrysologue croyait à l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain. Mais la conclusion est-elle renfermée dans les prémisses? Saint Pierre Chrysologue parle de l'enseignement du Saint-Siége, et il est certain que cet enseignement, dans sa constance et sa suite, prêche au monde l'éternelle vérité. On ne prouvera jamais que saint Pierre Chrysologue, pas plus qu'aucun de ses contemporains, ait eu dans l'esprit l'idée précise de l'infaillibilité personnelle de chaque Pape.

X. Saint Vincent de Lérins.

Nous avons un irrécusable monument de la doctrine de cet âge dans un écrit célèbre où la question de la règle de la foi se trouve traitée *ex professo*, nous voulons parler du *Commonitoire* de saint Vincent de Lérins. Cet ouvrage est trop connu pour qu'il soit nécessaire d'en exposer ici longuement les principes. Nous nous contenterons de rappeler deux faits irrécusables :

Premier fait : Vincent de Lérins, cherchant les caractères de la vraie foi et les moyens de la reconnaître, ne dit pas un mot de l'infaillibilité pontificale;

Second fait : il assigne comme marque de la vraie doctrine de l'Église, l'universalité, l'antiquité, le consentement.

L'universalité est la foi que l'Église professe dans tout l'univers. L'antiquité est la fidélité à conserver

les sentiments authentiques des saints Pères. Le consentement est la définition de tous ou de presque tous les évêques.

En cas de nouveauté ou de division, le sage de Lérins veut qu'on préfère aux sentiments particuliers *l'intégrité et l'universalité*. Il met au-dessus de tout les décrets d'un concile général, s'il en existe. Sinon, on doit s'attacher, dit-il, à ce qui approche beaucoup du concile général, c'est-à-dire aux sentiments conformes des nombreux et grands maîtres [1].

Telles sont, en abrégé, les règles de Vincent de Lérins. Elles placent au premier rang l'autorité du

[1] In ipsa item catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.

Hoc est etenim vere proprieque catholicum, quæ ipsa vis nominis, ratioque declarat, quod omnia fere universaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fiet, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem. Sequemur autem universitatem hoc modo; si hanc unam fidem veram esse fateamur, quam tota per orbem terrarum confitetur Ecclesia. Antiquitatem vero ita, si ab his sensibus nullatenus recedamus, quos sanctos majores, et patres celebrasse manifestum est. Consensionem quoque idem, si, in ipsa vetustate, omnium vel certe pene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones, sententiasque sectemur. VINCENTII LIRIN. *Commonit.*, cap. II.

Si quando pars contra universitatem, novitas contra vetustatem, unius vel paucorum dissentio, contra omnium, vel certe multo plurium catholicorum consensionem rebellaverit, præferant partis corruptioni universitatis integritatem; in qua eadem universitate, novitatis profanitati antiquitatis religionem. Itemque in ipsa vetustate, unius sive paucissimorum temeritati primum omnium generalia, si qua sint, universalis Concilii decreta præponant. Tum deinde, si id minus est, sequantur, quod proximum est, multorum atque magnorum, consentientes sibi sententias magistrorum. *Ibidem*, cap. XXVII.

concile général et de l'Église. Et si ces principes laissent dans toute leur intégrité les droits et les priviléges de la primauté romaine, ils ne seront jamais ramenés au système de l'infaillibilité absolue et séparée, de la souveraineté indivisible et absolue de chaque Pape.

Or il est certain que Vincent de Lérins exposait dans son livre la doctrine commune de son temps.

XI. Les Souverains Pontifes.

Plus que tous les autres pasteurs et docteurs, les Souverains Pontifes étaient tenus de proclamer les droits divins de leur siége suprême. Ils n'ont pas failli à ce grand devoir, et nous avons recueilli avec respect les paroles des Célestin, des Léon, des Gélase, des Hormisdas, des Agathon, des Nicolas, des Adrien, dans les lettres qu'ils écrivaient aux conciles généraux ou à l'occasion de ces conciles [1].

Les partisans de l'infaillibilité absolue et séparée cherchent leur doctrine dans ces vénérables témoignages. Nous avons prouvé que si ces témoignages attestent à tous les siècles la primauté et l'indéfectibilité du Saint-Siége, ils ne peuvent servir à fonder le système de la monarchie pure, indivisible, absolue, et par conséquent celui de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain, quand on les rapproche des conciles généraux et qu'on les interprète d'après les actes et les doctrines de ces saintes assemblées.

Tous ces nobles témoignages rendus à l'autorité

[1] Voir t. Ier, liv. II, ch. IV, V, VI, VIII, IX, X.

apostolique, tous ces nobles témoignages écoutés avec faveur et approuvés par les conciles, n'ont pas empêché ces mêmes conciles de délibérer librement sur les enseignements émanés des Papes, de ne les accepter qu'avec connaissance de cause, d'en rejeter plusieurs. Cette conduite des conciles nous donne le vrai sens qu'ils attachaient à ces témoignages pontificaux. Ils ne pouvaient pas y approuver la doctrine de l'infaillibité personnelle, sans être en contradiction avec eux-mêmes; et s'ils n'y voyaient pas cette doctrine, c'est qu'elle n'y était pas.

Il est encore d'autres témoignages pontificaux très-célèbres, qu'il est utile de transcrire.

XII. Saint Léon.

Dans un sermon souvent cité, saint Léon assure que « le Seigneur a un soin particulier de Pierre; c'est pour la foi de Pierre qu'il supplie, comme si l'état de tous devait être plus assuré quand l'esprit du chef ne serait pas vaincu. Dans Pierre donc la force de tous est garantie, et le secours de la grâce divine est tellement ordonné que la stabilité qui, par Jésus-Christ, est attribuée à Pierre, est par Pierre conférée aux Apôtres [1]. »

Ces belles paroles reçoivent leur application dans l'éternelle durée du suprême ministère confié à la

[1] Specialis a Domino Petri cura suscipitur; et pro fide Petri proprie supplicatur; tanquam aliorum status certior sit futurus, si mens principis victa non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur; et divinæ gratiæ ita ordinatur auxilium, ut firmitas quæ per Christum Petro tribuitur, per Petrum Apostolis conferatur. Leon. *Serm.* 3, alias 4, *in annivers. assumptionis suæ.*

succession de saint Pierre. Mais peut-on en tirer les conclusions absolues que l'école extrême veut en déduire, lorsqu'on voit saint Léon lui-même reconnaître dans le concile général un *jugement plus autorisé* que celui du Pape seul [1]; avouer que ce que Dieu avait d'abord défini par lui avait été ensuite *confirmé par l'irrétractable assentiment de la fraternité*, et que dans cette unanimité se trouvait la marque de l'assistance divine [2] ?

XIII. Saint Gélase.

Saint Gélase affirme « que le Siége apostolique a grand soin d'éviter toute faute, afin que la glorieuse confession de saint Pierre, qui est le fondement solide de tout l'univers, ne donne pas la plus petite entrée à l'impiété, et ne se laisse souiller en aucune manière. Car si un tel malheur arrivait (ce qu'à Dieu ne plaise! et ce que nous croyons avec confiance ne pouvoir arriver), de quel front oserions-nous nous élever contre les erreurs des autres [3] ? »

Par ces paroles, saint Gélase rappelle le devoir des Souverains Pontifes d'éviter avec le plus grand soin

[1] Ut pleniori judicio omnis error possit aboleri. LEON. *Epist. ad* conciliabulum *Ephes. Conc. Calch.*, pars 1ª.

[2] Quæ (Deus) nostro prius ministerio definierat, fraternitatis universæ irretractabili firmavit assensu : ut vere a se prodisse ostenderet quod prius a prima omnium sede formatum, totius christiani orbis judicium recepisset. LEON. *Epist. ad Theodoretum.*

[3] Hoc est quod Sedes apostolica magnopere cavet, ut quia mundo radix est Apostoli gloriosa confessio, nulla rima pravitatis, nulla prorsus contagione maculetur. Nam si (quod Deus avertat, quod fieri non posse confidimus) tale aliquid proveniret, unde cuiquam resistere auderemus errori, vel unde correctionem errantibus posceremus? GELASII *Epist. ad imper. Anastasium.* LABBE, *Conc.*, t. IV, p. 1183.

toute erreur dans leur enseignement, toute faute dans leur gouvernement; et il atteste sa ferme espérance que l'accomplissement exact et fidèle de ce devoir préservera les Pontifes romains de toute chute. Mais il y a loin d'une espérance à une certitude absolue. Donc, aucune conséquence rigoureuse en faveur du système que nous discutons ne peut être tirée du texte de saint Gélase.

XIV. Saint Grégoire le Grand.

Nous dirons la même chose de celui de saint Grégoire le Grand, où il enseigne que toute la solidité de l'Église est appuyée sur celle du prince des Apôtres, dont la fermeté d'esprit est figurée par son nom de Pierre [1]. Cet hommage à la primauté et à l'indéfectibilité du Siége apostolique est digne de celui qui l'a rendu. Mais comment y reconnaître l'infaillibilité absolue et séparée de chaque Pape, lorsque saint Grégoire le Grand lui-même a mis au rang des Évangiles le cinquième concile général qui avait condamné et le pape Vigile et son *Constitutum* [1].

XV. Saint Léon IX.

Dans les temps plus modernes, les Papes ont continué la tradition de leurs prédécesseurs. Ainsi saint Léon IX atteste que la foi de Pierre n'a jamais manqué; il croit qu'elle ne manquera jamais sur son Siége, et que Pierre raffermira toujours ses frères [2].

[1] Quis nesciat, sanctam Ecclesiam in Apostolorum principis soliditate firmatam, qui firmitatem mentis traxit in nomine, ut Petrus a petra vocaretur. S. Gregorii Magni, *Epistol. ad Eulogium Alexandrinum*. Labbe, *Conc.*, t. V, p. 1281.

[2] Nimirum solus est ille (Petrus) pro quo, ne deficeret fides ejus, Dominus et Salvator asserit se rogasse, dicens : Rogavi pro te, etc. Quæ venerabilis et efficax oratio obtinuit, quod hactenus fides

Nous proclamons avec ce saint Pape que le Siége de Pierre est invincible et éternel. Nous disons avec lui que le Saint-Siége ne cesse point d'affermir dans la foi ceux qui chancellent; nous entendons ces expressions, empruntées à la lettre de saint Agathon au sixième concile général, dans le même sens que ce saint Pape les a entendues. Or elles signifient, dans la lettre d'Agathon, que la suite et la succession de saint Pierre s'acquitte de ce devoir; mais non le Pape qui s'isole, puisque le concile sixième, avec l'assentiment du Siége apostolique, allait condamner la doctrine d'Honorius [1]. Rien donc encore ici de décisif pour le système de l'infaillibilité absolue et séparée.

XVI. Conclusion.

Nous ne prétendons pas, sans doute, avoir donné toute la tradition des dix premiers siècles. Un volume entier y suffirait à peine. Mais nous croyons avoir rapporté les témoignages les plus significatifs, et nous pouvons affirmer que ceux que nous omettons ne disent pas plus que ceux que nous citons. Nous arrivons ainsi au onzième et au douzième siècle sans rencontrer un seul témoignage positif, incontestable, en faveur du système de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain. Tous les textes des saints Pères et des écrivains ecclésiastiques de ces

Petri non defecit, nec defectura creditur in throno illius usque in sæculum sæculi. Sed confirmabit corda fratrum...., sicut usque nunc confirmare non cessavit. LABBE, *Conc.*, t. IX, p. 975; LEON. *Epist.* 5 *ad Petrum Antioch.* Comparer la lettre de Léon IX à la lettre d'Agathon. LABBE, *Conc.*, t. VI, p. 636.

[1] Voir t. Ier, liv. II, ch. VIII.

temps reculés proclament unanimement la primauté, l'universalité, la plénitude de la juridiction pontificale; l'éternelle durée, l'indéfectibilité de la papauté; l'inviolable pureté de la foi romaine. Mais, pour en tirer des conséquences plus étendues, pour en déduire la doctrine d'infaillibilité absolue et séparée, il faut violenter un peu les textes les plus importants, et s'exposer à faire dire aux vénérables écrivains ce qui n'était pas dans leur pensée, même ce qui était contraire à leur pensée. Nous venons de le prouver par des exemples qui nous paraissent décisifs.

Dans cette revue rapide de la tradition des premiers siècles, le lecteur, sans doute, aura été frappé de l'antiquité, de la généralité, de la persistance de ce langage ecclésiastique, qui, pour désigner l'autorité pontificale, emploie presque toujours ces mots: *le siége de Pierre; la chaire de Pierre; l'Église de Pierre; la foi de Pierre; l'Église romaine.* La généralité et la constance de ces expressions prouvent évidemment, pour tout homme judicieux et impartial, qu'il y avait en elles, non une métaphore, mais le sentiment profond de la différence qui existe entre les Papes en tant qu'individus, et la personne morale de la Papauté. Si les grands hommes que nous avons entendus avaient été convaincus que Pierre était véritablement et réellement présent dans chacun de ses successeurs comme dans sa succession, ne l'auraient-ils pas dit clairement? L'interprétation de l'école extrême leur prête un faux réalisme; et substitue ce réalisme à une grande et belle conception morale.

CHAPITRE VII.

SUITE DE LA TRADITION ECCLÉSIASTIQUE.

SOMMAIRE. — I. Commencements de la doctrine infaillibiliste. Saint Bernard et saint Thomas d'Aquin. — II. L'antique tradition perpétuée par le code ecclésiastique et Gratien; par Innocent III et Innocent IV. — III. Les conciles généraux du moyen âge. — IV. La grandeur du Pontificat, cause de la nouvelle doctrine. — V. Décadence. — VI. Pierre d'Ailly, Gerson et les décrets de Constance. — VII. Injustes accusations contre Pierre d'Ailly et Gerson. — VIII. Déclarations conciliaires et leurs graves conséquences. — IX. L'école italienne; l'école de Paris. Bossuet.

I. Commencement de la doctrine infaillibiliste.

Nous touchons à l'époque où on croit trouver des témoignages plus formels à l'appui du système de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle. On cite ordinairement saint Bernard et saint Thomas d'Aquin lui-même en faveur de cette doctrine. Nous croyons inutile, pour notre but, d'entrer dans la discussion des textes de ces grands et saints docteurs. On trouvera un examen approfondi de ces textes dans Tournely [1] et dans Bossuet [2]. Ces deux théologiens veulent prouver que les paroles des deux saints docteurs peuvent être interprétées dans un sens très-modéré et nullement exclusif de la doctrine qui place la souveraineté spirituelle et par conséquent l'infaillibilité absolue dans le Pape et dans les évêques, formant l'unité du gouvernement spirituel.

[1] *De Ecclesia*, t. II, p. 248.

[2] *Defensio Declar.*, lib. X, cap. XVI.

Quoi qu'il en soit, et eût-on prouvé que saint Bernard et saint Thomas d'Aquin appartiennent réellement à une doctrine qui plus tard a été celle de grands et de nombreux théologiens, nous ne voyons pas quelle conclusion décisive on pourrait tirer de ce fait.

II. L'antique tradition perpétuée.

En serait-il moins vrai qu'au douzième et au treizième siècle, et parmi les contemporains les plus autorisés de saint Bernard et de saint Thomas d'Aquin, on rencontre les témoignages les plus formels contre la doctrine de l'infaillibilité absolue et séparée du Pontife romain. Elle est niée dans le code ecclésiastique, qui parut dans le douzième siècle, avec l'approbation des Souverains Pontifes. Déjà plusieurs fois nous avons cité le célèbre canon *Si Papa*[1]. Il est inutile de le reproduire ici. Mais il sera bon de placer sous les yeux du lecteur des paroles de Gratien, qui ne laissent aucun doute sur la vraie doctrine de l'auteur du *Décret*. Après avoir rapporté une lettre du pape saint Léon le Grand, sur l'obéissance due aux Souverains Pontifes, il y met ce commentaire : « Ces paroles doivent être entendues des décisions et des décrétales, dans lesquelles on ne trouve rien de contraire aux précédents décrets des Pères, ni aux préceptes de l'Évangile[2]. »

[1] Voir t. Ier, liv. III, ch. Ier, p. 355.

[2] Hoc intelligendum est de illis sanctionibus vel decretalibus epistolis, in quibus nec præcedentium Patrum decretis, nec Evangelicis præceptis aliquid contrarium invenitur. *Decr. Gratiani*, *dist.* XIX, cap. VII.

Ces paroles ont suffi, et avec raison, à Cano pour ranger Gratien parmi les théologiens contraires à l'infaillibilité du Pape[1]. Ainsi, dans le recueil des lois qui gouvernaient alors l'Église, dans le manuel de la législation ecclésiastique, l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain, était non-seulement inconnue, mais formellement niée.

Cette même négation se fait lire dans des paroles célèbres du grand pape Innocent III, paroles que nous rappellerons au lecteur à cause de leur importance, et quoiqu'il les connaisse déjà. Si Innocent perpétue avec soin la tradition de ses prédécesseurs sur la primauté et l'indéfectibilité du Siége apostolique, il est loin de s'attribuer et d'attribuer aux autres Papes le privilége d'infaillibilité que réclame pour eux l'école extrême. « La foi m'est d'autant plus nécessaire, dit-il, qu'ayant Dieu seul pour juge de mes autres fautes, le seul crime d'hérésie me soumet au jugement de l'Église[2]. » Innocent reconnaît donc qu'il peut tomber dans l'hérésie et encourir les peines portées contre elle par l'Église. Mais peut-être ce sera comme homme privé et non comme Pontife que le grand Pape se déclare sujet aux défaillances humaines? Sa lettre à Philippe Auguste, qui lui avait demandé la dissolution de son premier mariage, ne laisse aucun doute à cet égard. C'est au Pape que la demande royale avait été présentée; c'est le Pape, c'est Innocent en

[1] *De locis theologicis*, lib. VI, cap. VIII.

[2] *Sermo II in consecratione Pontificis.*

tant que pape qui répond au roi : « Si j'osais statuer sur cette affaire sans la délibération d'un concile général, outre l'offense de Dieu et l'infamie que je pourrais encourir, je m'exposerais à perdre ma dignité, comme ayant usé d'un pouvoir de dispense qui ne m'appartient pas [1]. »

Dans l'exercice de sa charge suprême et dans des décisions qui touchent à la règle des mœurs, le Pape, selon Innocent, peut donc commettre les fautes les plus graves, et subir la peine de la déposition.

La même doctrine se retrouve dans le troisième discours prononcé pour l'anniversaire de sa consécration : « L'Église romaine, dit Innocent, peut renvoyer le Pontife romain, pour cause de fornication spirituelle, c'est-à-dire s'il tombe dans l'infidélité de l'erreur [2]. »

Il est évident qu'Innocent parle ici du Pontife et non de l'homme. C'est en effet le Pontife qui est l'époux de l'Église romaine. Innocent manifeste encore sa pensée plus clairement quand il ajoute : « Je ne croirais pas facilement que Dieu permette que le Pontife romain erre dans la foi, parce que le Seigneur a prié pour lui en priant pour Pierre [3]. » Dans la pensée d'Innocent, il est donc bien incontestablement question du Pontife et non de l'homme ; et si le grand Pape espère que Dieu préservera toujours le Pontife

[1] Innocentii III *Epist.*, lib. xv, epist. 106.

[2] *Sermo III in consecratione Pontif.*

[3] *Sermo III in consecr.*

d'erreur dans la foi, il n'ose pas l'affirmer d'une manière absolue.

Après des témoignages aussi formels, nous osons dire, nous : Innocent III ne croyait pas à l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain, pas plus qu'à sa monarchie pure, indivisible, absolue [1].

Les mêmes conclusions doivent être tirées, ce nous semble, du passage où Innocent IV, avec l'applaudissement universel de ses contemporains, détermine les limites de l'obéissance due au Pape. Quand il suppose qu'un ordre du Pape, *mandatum*, peut contenir une hérésie, il ne pouvait admettre l'infaillibilité absolue du Pontife romain [2].

III. Les conciles généraux du moyen âge.

Ces deux grands noms d'Innocent IV et d'Innocent III nous ramènent naturellement aux conciles généraux du moyen âge. Nous avons esquissé leur histoire dans le premier volume de cet ouvrage. Nous croyons y avoir démontré que ces conciles occidentaux ont été des assemblées souveraines, comme les huit premiers conciles; nous croyons avoir démontré que les évêques y ont véritablement exercé, sous l'autorité du Pontife romain, les droits de la souveraineté; et de ce grand fait nous avons conclu que l'Église, à cette époque, était véritablement une monarchie tempérée, comme dans les siècles antérieurs.

La monarchie tempérée exclut la monarchie ab-

[1] Revoir les textes latins, t. Ier, liv. III, ch. Ier, p. 357.
[2] Voir t. Ier, liv. III, ch. II, p. 360, 361.

solue, et, par conséquent, l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Souverain Pontife, infaillibilité qui n'est que la forme la plus absolue de la monarchie absolue. L'histoire et les actes de tous les conciles du moyen âge, depuis le premier de Latran jusqu'à celui de Vienne, sont les témoins les plus authentiques de cette tradition qui conserve la vraie notion de la souveraineté spirituelle. Serions-nous réduits à ce seul témoignage des conciles généraux, pendant la période du moyen âge, ce témoignage serait plus que suffisant pour balancer celui qu'on essaye de tirer de quelques passages, plus ou moins bien compris et bien interprétés, des plus graves et des plus savants écrivains de cet âge[1]. Ne cessons pas de le répéter : en tout ce qui concerne la nature et les droits de la souveraineté spirituelle, les vrais témoins de la tradition sont les actes des conciles généraux. Toutefois, nous venons de prouver que la doctrine des plus grands Papes du moyen âge, d'accord avec le droit public de cette époque, donnait à nos conclusions une confirmation éclatante.

IV. Causes de la nouvelle doctrine.

Quand on recherche les causes pour lesquelles la doctrine de l'infaillibilité absolue et séparée semble prévaloir dans une partie des écrivains ecclésiastiques des douzième et treizième siècles, on croit la trouver dans l'incomparable grandeur que le pontificat suprême revêtait à cette époque. Les Grégoire, les Alexandre, les Innocent, malgré des fautes qu'on

[1] Voir t. Ier, liv. III, ch. I, II, III.

peut reprocher bien plus à leur temps qu'à leurs personnes, furent les maîtres et les bienfaiteurs du genre humain. Lorsqu'un tel éclat de génie et de vertu brillait sur le trône apostolique, on ne lui marchandait pas l'autorité ; on était naturellement porté à la lui attribuer dans son absolu ; et c'étaient ces grands Papes eux-mêmes qui, supérieurs à leur propre grandeur, savaient rappeler les limites de leur puissance, maintenaient et perpétuaient la tradition des doctrines modérées.

V. Décadence.

Mais les choses humaines ont toujours leur retour. Cette grandeur où s'était élevé le pontificat à force de génie et de vertu, devint un piége pour lui. Les passions humaines amenèrent les jours de la décadence, et le grand schisme vint montrer au monde l'affaiblissement qu'avait subi la papauté des Grégoire et des Innocent.

A des maux extrêmes, il fallut chercher un souverain remède. Les conciles de Pise et de Constance rétablirent dans l'Église l'ordre et la paix. Le genre humain n'aura jamais assez de reconnaissance pour ces saintes assemblées, qui montrèrent tout ce qu'il y a, tout ce qu'il peut y avoir de force réformatrice et rénovatrice au sein d'une Église immuable.

VI. Pierre d'Ailly, Gerson. Décrets de Constance.

La question de la souveraineté spirituelle et de l'infaillibilité pontificale ne pouvait manquer d'être élevée et agitée à cette époque et dans ces conciles. Les grandes lumières du concile de Constance, Pierre d'Ailly et Jean Gerson, nièrent hardiment et la monarchie pure et l'infaillibilité séparée et personnelle

du Pontife romain[1]. Nous n'avons pas à entrer ici dans l'exposé particulier de leur doctrine. Plusieurs des points de cette doctrine demanderaient de notre part quelques réserves. Mais il est incontestable que cette doctrine se produisit avec le plus grand éclat devant les Pères de Constance qui représentaient l'Église universelle. Il est incontestable que ces doctrines, dans leur esprit général, obtinrent la faveur marquée du concile. Les doctrines contraires s'y montrèrent aussi, mais timidement, et en se reniant elles-mêmes[2]. Les décrets célèbres sur la puissance ecclésiastique promulgués dans les quatrième et cinquième sessions, furent évidemment rédigés sous l'influence de Pierre d'Ailly et de Gerson.

Ces décrets, en obligeant le Pape à ne point se séparer du concile général légitime en tout ce qui concerne la foi, excluent, par voie de conséquence nécessaire, l'infaillibilité séparée et absolue du Pontife romain, comme sa domination absolue sur l'Église. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de démontrer longuement une assertion évidente par elle-même.

VII. Injustes accusations.

Des théologiens modernes n'ont pas craint d'avancer que Pierre d'Ailly et Gerson étaient les inventeurs de la doctrine de la faillibilité du Pape; et alors il n'est pas d'injures que ces écrivains n'accumulent contre la mémoire de ces grands et saints personna-

[1] Voir Gersonii *Opera*, t. Ier, II; et parmi les œuvres de Gerson, les écrits qui nous restent de Pierre d'Ailly.

[2] Voir t. Ier, liv. III, ch. V, p. 404.

ges. Il faut être étranger à l'histoire ecclésiastique et aux monuments de la tradition, ou sous le poids de passions théologiques qui ne laissent aucune liberté à l'esprit, pour accuser de nouveauté la doctrine générale de Pierre d'Ailly et de Gerson. Quoi ! avant Gerson et Pierre d'Ailly le décret de Gratien n'existait-il pas? N'était-il pas dans toutes les mains ? Ne faisait-il pas loi pour tout le monde ? Le canon *Si Papa* n'était-il pas, en particulier, commenté dans les écoles, et n'avons-nous pas encore les commentaires qu'on y ajoutait ? Conforme à l'esprit de cette législation, la doctrine d'Innocent IV, celle d'Innocent III, étaient-elles inconnues au quatorzième et au quinzième siècle? Les actes des conciles généraux soumettant à un libre examen les décisions dogmatiques émanées des Papes seuls, acceptant ou rejetant ces jugements selon qu'ils paraissaient aux Pères conformes ou contraires à la vraie foi, ces actes, disons-nous, étaient-ils entièrement ignorés des théologiens de Constance ? Pierre d'Ailly et Gerson n'étaient donc point, certes, embarrassés pour rattacher leur doctrine à une tradition imposante et décisive, quoique, selon l'esprit de leur temps, ils cherchassent surtout leurs preuves dans une métaphysique scolastique.

Ne craignons donc pas de dire qu'un esprit de parti, se refusant à l'évidence historique, peut seul expliquer, sinon excuser, les injustes accusations qu'on élève encore aujourd'hui contre des hommes dignes du respect universel.

Dans le premier volume de cet ouvrage, nous avons démontré l'œcuménicité des quatrième et cinquième sessions de Constance. Les raisons que l'on met en avant pour la contester sont d'une faiblesse évidente[1]. Mais enfin, aurait-on prouvé que ces décrets ne possèdent pas cette suprême autorité, il leur en resterait encore assez pour fournir aux doctrines modérées un argument puissant et même décisif.

VIII. Graves onséquences des Déclarations de Constance et de Bâle.

Impossible à tout homme sincère et attentif de restreindre la portée de ces décrets aux temps de schisme et aux Papes douteux, puisqu'il y est question de la foi et qu'il y est déclaré *que le Pape est tenu d'accepter les décisions de tout concile général en matière de foi*. Nous l'avons déjà remarqué, cette décision est incompatible avec le système de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain. Mais si cette infaillibilité est un privilége divin qui lui appartient et que personne, par conséquent, n'a le droit de lui contester, il en résulte que les décrets des quatrième et cinquième sessions de Constance sont injurieux au Pape et violent ses droits divins.

Dans ce cas, ces décrets appelaient nécessairement une protestation et de la part des Souverains Pontifes et de la part de la majorité des évêques : *Quæ sunt contra fidem aut bonos mores nec probat, nec facit, nec tacet Ecclesia,* dit saint Augustin.

Cette protestation nécessaire s'est-elle élevée, s'est-elle fait entendre? Qu'on en donne des preuves

[1] Voir t. Ier, liv. III, ch. V, VI.

concluantes. On parle de certaines difficultés suscitées par Jean XXIII dans sa fuite et par ses partisans. Mais ces difficultés ont-elles empêché ce malheureux Pontife de reconnaître, en définitive, l'œcuménicité, l'infaillibilité du concile de Constance, et de se soumettre à son autorité [1]?

On dit que Martin V a exclu de son approbation du concile de Constance les quatrième et cinquième sessions. Mais qu'on donne de cette exclusion des preuves certaines. On les cherche en vain depuis quatre siècles [2]! Quoi! Martin V aurait voulu affaiblir l'autorité des décrets sur lesquels reposait la légitimité de son élection! A quel homme, dégagé des préjugés d'école, le persuadera-t-on?

Supposons un moment que Martin V, une fois pape, n'ait plus été aussi favorable aux décrets qui favorisèrent son élévation qu'il l'était avant de l'obtenir. Si ces décrets étaient vraiment attentatoires à l'inviolable dignité, aux droits divins du souverain pontificat, Martin V devait-il, pouvait-il se contenter d'une réserve équivoque? Ne devait-il pas protester énergiquement et faire expliquer les décrets dans un sens orthodoxe? Où sont ces protestations et ces explications?

Et la majorité des évêques a-t-elle jamais manifesté, nous ne dirons pas une opposition aux décrets sacriléges, mais le moindre doute sur leur légitimité, sur leur autorité, sur leur vraie portée?

[1] Voir t. Ier, liv. III, ch. V, p. 395.

[2] *Ibidem*, p. 396 et suivantes.

Et Eugène IV, quand il a révoqué les bulles violentes et diffamatoires qu'il avait lancées contre le concile de Bâle; lorsque, par la bulle *Dudum*, il a reconnu l'œcuménicité, la parfaite légitimité, l'autorité de ce concile jusqu'à sa seizième session, a-t-il protesté contre ces décrets de Constance que le concile de Bâle renouvelait sans cesse en les lui opposant?

Pour expliquer Eugène IV, on ose répéter encore que ce Pontife n'était pas libre dans ces circonstances, et qu'il était sous le poids de la peur. Mais quoi! Dieu donne au Pape l'infaillibilité et il ne lui donne pas le courage d'être infaillible? Voilà cependant jusqu'où on abaisse la théologie, pour soutenir des systèmes extrêmes [1].

Il est donc certain que des déclarations conciliaires, exclusives de la doctrine de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain, se sont produites au quinzième siècle, avec l'applaudissement universel, avec l'assentiment de l'immense majorité des évêques, sans exciter aucune protestation certaine de la part des Souverains Pontifes; et ce fait prodigieux s'est renouvelé deux fois en un demi-siècle.

Il y a là un argument que nous livrons à la méditation la plus sérieuse des théologiens sincères qui cherchent la vérité avant tout. Si la doctrine de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pape est

[1] Revoir tout ce qui concerne le concile de Bâle et Eugène IV, t. Ier, liv. III, ch. VIII, IX, X.

la vérité, l'Église, au quinzième siècle, a approuvé ou toléré l'erreur. Devant cet argument, tous les textes qu'on peut invoquer en faveur du système, toutes les citations qu'on peut faire perdent leur valeur, et la vraie tradition de l'Église revêt une force et un éclat nouveau.

Nous ne poursuivrons pas plus loin cette revue de la tradition des Pères. Pour nous, la question se trouve tranchée par l'autorité des conciles du quinzième siècle; nous avons voulu montrer seulement que, même en dehors des questions d'œcuménicité débattues entre les théologiens, la tradition des doctrines modérées se maintient, et va même en gagnant plus de poids et d'autorité.

IX. Les deux écoles.

A partir du quinzième siècle, les deux écoles, celle de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle, et celle de l'infaillibilité conditionnelle et conjointe; celle de la monarchie pure, indivisible, absolue, et celle de la monarchie tempérée et composée, se dessinent de plus en plus et formulent leurs doctrines avec plus de précision. Tous les grands noms théologiques se rangent sous l'un ou l'autre de ces deux drapeaux.

Nous n'entrerons pas dans une étude qui offrirait au théologien un immense intérêt, mais qui nous conduirait à trop de longueurs. Disons seulement que l'école italienne arrive à son apogée avec Bellarmin, tandis que celle de Paris ne jette son immortel éclat qu'avec Bossuet. Avant et après ce sublime génie, la France resta toujours le foyer des doctrines modérées. Jamais elle n'abandonna les bonnes traditions

de Constance et de l'école de Paris. Des faits éclatants le démontrent, malgré de petits accidents d'école dont on cherche en vain à faire des événements. Pendant le quinzième siècle, le clergé français ne cessa d'invoquer la périodicité conciliaire, comme le régime disciplinaire le meilleur et le plus conforme aux vrais intérêts de l'Église. Ce même clergé ne voulut pas reconnaître tout de suite l'autorité du concile de Florence, parce que son œcuménicité ne lui paraissait pas d'abord certaine; et parce qu'il croyait, par erreur, que les décrets de cette sainte assemblée portaient atteinte à des doctrines qui lui étaient chères. A Trente, il soutint ces mêmes doctrines avec une invincible fermeté; et le dix-septième siècle ne fit guère que recueillir l'héritage des âges précédents [1]. Mais tout en repoussant des doctrines qu'elle regardait comme incompatibles avec sa tradition, son histoire, son génie, la France se montra toujours le pays le plus fermement attaché, le plus dévoué au Siége apostolique; et à la fin du dernier siècle, le clergé français donna au monde les témoignages les plus héroïques de cette foi, de ce dévouement. On peut dire que si le grand clergé français est toujours resté fidèle aux doctrines qui veulent modérer et tempérer l'autorité pontificale, c'est qu'il a vu, dans ce tempérament, le vrai moyen de rendre cette autorité plus respectable et plus aimable.

[1] Voir t. Ier, liv. III, ch. XI, XII, XIII, XIV.

CHAPITRE VIII.

TRADITION DES CONCILES GÉNÉRAUX.

SOMMAIRE. — I. La tradition des conciles généraux demande une attention particulière. — II. Nouvel examen du formulaire d'Hormisdas. — III. Retour sur le fait d'Honorius. — IV. Nouvel examen du décret de Florence.

I. Attention particulière à la tradition des conciles généraux.

Quiconque étudiera sérieusement et profondément les actes et l'histoire des conciles généraux, arrivera inévitablement à cette conviction que la tradition de ces saintes assemblées n'est point favorable au système de l'infaillibilité absolue, séparée et personnelle du Pontife romain. Comment une monarchie essentiellement, efficacement tempérée d'aristocratie, pourrait-elle être en même temps une monarchie absolue? Comment les évêques, en jugeant les doctrines et même les personnes des Papes, ont-ils pu reconnaître et proclamer leur infaillibilité séparée et personnelle? Tous les droits divins du Saint-Siége ont toujours été pour les évêques aussi sacrés, aussi inviolables que les leurs propres. Mais ont-ils pu donner à ces droits pontificaux une extension, un caractère absolu qui auraient annulé ou du moins diminué leurs propres droits?

Cependant l'école extrême veut chercher dans la tradition des conciles généraux des preuves à l'appui de sa doctrine.

Elle ne se contente pas d'invoquer la tradition des Pères, elle a recours aussi à celle des conciles. Il nous semble que notre histoire des rapports de la papauté avec l'épiscopat, dans les conciles généraux, répond d'avance à toutes les assertions de l'école absolutiste. Nous nous bornerons donc ici à quelques courtes observations.

Les preuves de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain, empruntées à la tradition des conciles, sont tirées de certains témoignages rendus au Siége apostolique, soit par les Pères dans les conciles, soit par les conciles eux-mêmes.

Nous avons rapporté les plus importants de ces témoignages dans notre histoire des conciles [1]. Nous prions le lecteur de les relire, depuis les paroles du légat Philippe, au concile d'Éphèse, jusqu'à la lettre de saint Ignace au pape Adrien II; depuis la sentence portée à Éphèse contre Nestorius, jusqu'aux lettres synodales écrites par les divers conciles aux Papes qui les avaient présidés.

Nous dirons de ces témoignages ce que nous avons déjà dit des lettres adressées aux conciles généraux par les Souverains Pontifes. Qu'on rapproche ces paroles des actes de ces conciles et des enseignements qu'ils renferment, on y reconnaîtra sans doute avec bonheur une éclatante proclamation des droits divins du Saint-Siége et de son indéfectibilité; mais on n'y trouvera pas une profession de foi de l'infaillibilité abso-

[1] Voir t. Ier, liv. II et III. *passim*.

lue, séparée, personnelle du Pontife romain. Nous ne croyons pas nécessaire de reproduire ici une argumentation que nous avons déjà plusieurs fois présentée, et que nous venons de rappeler sommairement.

Il sera cependant utile de nous arrêter encore un instant à deux documents vénérables, qu'on donne comme des preuves démonstratives du système que nous discutons. Nous voulons parler du formulaire d'Hormisdas et du décret de Florence.

II. Nouvel examen du formulaire d'Hormisdas.

Nous avons déjà fait l'histoire abrégée du formulaire d'Hormisdas. Nous avons dit qu'il fut accepté et approuvé par le huitième concile général. Ce formulaire pose d'abord la condition essentielle du salut, qui *est de garder la règle de la foi et de ne s'écarter en rien des constitutions divines et de celles des Pères.* Il déclare ensuite que *la religion est toujours conservée pure, et la sainte doctrine toujours annoncée dans le Siége apostolique; qu'en lui se trouve l'intègre et vraie solidité de la religion chrétienne.* Après avoir constaté ce fait, les signataires du formulaire ajoutent : *qu'ils ne veulent point se séparer de cette foi et de cette doctrine; qu'ils adoptent en tout toutes les constitutions des Pères, et principalement celles des saints Pontifes romains; qu'ils restent fidèles en tout à la foi apostolique et obéissent à tous ses décrets; et qu'ils ne réciteront point dans les saints mystères les noms de ceux qui se sont séparés de la communion de l'Église catholique, c'est-à-dire qui ne sont pas d'accord avec le Siége apostolique* [1].

[1] Voir le texte entier, t. Ier, p. 349.

La première question qui se présente est celle de savoir si le formulaire qu'on vient de lire exprime un fait ou pose un principe. Les signataires se bornent-ils à affirmer que jusqu'à leur époque l'Église romaine et l'enseignement de ses Pontifes sont restés purs de toute erreur dogmatique, et que c'est à cause de cette persévérance fidèle qu'il faut obéir aux préceptes des Pontifes romains, et regarder la communion avec le Siége apostolique comme le vrai signe de la catholicité? Dans ce cas, nulle induction pour l'avenir ne pourrait sortir du formulaire.

Mais tout lecteur attentif de cet important document, tout lecteur qui le comparera avec l'ensemble de la tradition ecclésiastique, restera convaincu que le formulaire dépasse le fait et exprime un principe.

Ce principe, c'est celui de l'éternelle durée de la foi et de l'autorité pontificale; de la nécessité d'obéir à tous les préceptes des Pères et principalement à ceux des Pontifes romains; de rester entièrement fidèle à la foi apostolique; et de placer le vrai signe de la catholicité dans la communion avec le Siége apostolique. Ces principes du formulaire sont ceux de tous les catholiques; et tous les cœurs fidèles seront toujours prêts à les proclamer.

Mais est-il nécessaire de voir, dans ce formulaire, l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain? L'école extrême le veut ainsi, et assure que le formulaire n'est pas susceptible d'une autre interprétation. Si le Siége apostolique, dit-elle, annonce toujours la vraie doctrine; s'il faut obéir à

tous ses préceptes, chaque Pontife, dans tous ses enseignements dogmatiques, doit être infaillible. Eh bien, nous ne craignons pas de dire que les Papes qui avaient dressé le formulaire, que les évêques et le concile huitième qui l'acceptèrent, l'approuvèrent et le signèrent, n'auraient point admis ces conséquences absolues. Remarquons bien que, dans le formulaire, il est toujours question du Siége apostolique ou de la succession pontificale. Remarquons que les constitutions des Papes ne sont jamais séparées de celles des Pères et des constitutions divines. Ce soin de rapprocher des constitutions des Pères celles des Pontifes romains a sa raison sans doute. Les auteurs, les signataires du formulaire, affirment-ils qu'aucun Pape n'enseignera jamais d'après un esprit particulier; qu'aucun Pape, même dans ses préceptes dogmatiques, ne s'isolera jamais et de la tradition de son Siége et de la tradition de l'Église universelle? Non, certainement. Les auteurs et les signataires du formulaire ignoraient-ils, pouvaient-ils ignorer que Vigile, en s'isolant du cinquième concile, avait donné *une constitution dogmatique* qu'il fut obligé de retirer? Les Pères du huitième concile, qui rènouvelèrent la condamnation d'Honorius, ignoraient-ils qu'Honorius, en s'isolant, avait enseigné l'erreur dans ses lettres *dogmatiques?* Certes, ni les auteurs ni les signataires du formulaire ne pouvaient et ne voulaient imposer l'obéissance au décret de Vigile, aux lettres d'Honorius. Et cependant ces documents étaient dogmatiques et contenaient des

préceptes formels [1]! Ils exceptaient donc de la vraie tradition et des vrais préceptes apostoliques et le décret de Vigile et les lettres d'Honorius. Qu'on ne cherche pas ici un refuge dans la distinction des jugements *ex cathedra*. Cette distinction était entièrement inconnue des anciens et en particulier des Pères du huitième concile. Les signataires du formulaire professent d'adhérer à toutes les *constitutions apostoliques*, c'est-à-dire à toutes celles qui méritent véritablement ce nom; car, de fait, ils exceptent nécessairement et le décret de Vigile et les lettres d'Honorius, qui contenaient très-certainement *un précepte ecclésiastique* et voulaient être des *constitutions apostoliques*. Donc, ils n'admettaient pas que chaque Pape, quand il s'isole, ne peut errer même dans des constitutions dogmatiques et solennelles; donc ils n'admettaient pas, l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain; et ils n'attachaient l'indéfectibilité dans la foi qu'à la succession pontificale et non à la personne de chaque Pape.

Nous avons exposé la manière dont le formulaire fut accepté et approuvé par le huitième concile, et établi que dans cette approbation le concile n'avait pas abdiqué ses droits, ni reconnu la monarchie pure, indivisible, absolue du Pontife romain [2]. Il est tout naturel alors que le formulaire ne contienne pas une profession de foi sur l'infaillibilité absolue et

[1] Voir t. Ier, liv. II, ch. VII, VIII.
[2] Voir t. Ier, liv. II, ch. X, p. 328.

personnelle. Ainsi le concile se montre parfaitement d'accord avec lui-même.

III. Retour sur le fait d'Honorius.

Nous venons de rappeler encore la chute et la condamnation d'Honorius. Nous croyons avoir exposé très-complétement ce fait et ses conséquences [1]. Cependant nous trouvons ici l'occasion de combler ce qui pourrait paraître à quelques esprits une lacune. Nous n'avons rien dit, en effet, de la justification d'Honorius tirée de cette assertion que ce Pape, en condamnant les deux volontés en Jésus-Christ, ne parlait que de deux volontés contradictoires, c'est-à-dire de la contradiction de la volonté humaine, inclinée au mal depuis la chute originelle. Cette explication est si formellement contredite par les lettres d'Honorius, que nous n'avions pas cru devoir lui donner un seul moment d'attention. Honorius prononce que « ni l'Écriture ni les conciles ne nous autorisent à enseigner en Jésus-Christ *une ou deux* volontés. » Il enseigne que les *divines Écritures nous apprennent clairement qu'il y a en Jésus-Christ deux natures;* mais qu'*on ne peut, sans inepties, en déduire une ou deux volontés* [2]. Il est clair comme le jour qu'Honorius parle dans ces passages des volontés en tant qu'elles appartiennent aux deux natures de Jésus-Christ et non des qualités de la volonté humaine; et il déclare nettement qu'on n'a pas le droit d'affirmer et de croire deux volontés de natures; en d'autres termes, qu'on n'a pas le droit de croire qu'il

[1] Voir t. Ier, liv. II, ch. VIII.

[2] Voir les textes t. Ier, p. 288, 289.

y a en Jésus-Christ une volonté divine et une volonté humaine! Nous pensons qu'il est inutile d'ajouter aucune réflexion. Nous dirons seulement que les nouveaux apologistes d'Honorius, pour justifier sa doctrine, lui mettent dans la bouche une accusation d'impiété contre les catholiques : oui, si leur défense est légitime, Honorius aurait accusé saint Sophrone et tous les catholiques d'attribuer à Jésus-Christ une volonté contradictoire, c'est-à-dire une volonté inclinée au mal!

IV. Nouvel examen du décret de Florence.

Le célèbre décret de Florence qui résume tout l'enseignement conciliaire sur l'autorité et les droits de la papauté, est-il plus décisif pour l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle, que le formulaire d'Hormisdas?

Le concile de Florence définit que : « Le Siége apostolique et le Pontife romain possèdent la primauté universelle; que le Pontife romain est le successeur de Pierre, prince des Apôtres, le vrai vicaire de Jésus-Christ, le chef de toute l'Église, le père et le docteur de tous les chrétiens[1]. »

Ces titres magnifiques expriment les droits divins du Souverain Pontife. Mais impliquent-ils l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle? Oui, dit l'école extrême, car le Pape ne peut posséder ces titres et ces droits qu'autant qu'il est infaillible personnellement. En effet, comment peut-il être chef de l'Église, père et docteur de tous les chrétiens, si, dans un moment donné, il enseigne l'erreur?

Nous répondons que les nobles qualités de vicaire

[1] Voir le texte t. Ier, liv. III, ch. XI, p. 472, 473.

de Jésus-Christ, de père et de docteur des fidèles, n'impliquent point par elles-mêmes l'infaillibilité, puisque tous les évêques sont vicaires de Jésus-Christ, pères et docteurs de leurs diocésains. Il est vrai, et nous le proclamons bien haut, le Pape est par excellence le vrai vicaire de Jésus-Christ, le père et le docteur universel. Mais ces grandes prérogatives ne le mettent pas à l'abri de la mort naturelle; il les perd par la mort naturelle. Peut-il les perdre aussi par une chute dans l'hérésie et par la mort légale qui s'ensuit? Le décret de Florence ne l'affirme pas, il est vrai; mais il ne le nie pas; il n'en dit rien.

On objecte ici que si le père et le docteur de tous les chrétiens enseigne l'erreur, il entraînera dans l'erreur tous les chrétiens, qui sont obligés de lui obéir.

Déjà nous avons rencontré cette objection, et elle n'a pu nous arrêter. Nous répondons d'abord que l'Église, assistée par l'Esprit de vérité, ne peut jamais se laisser entraîner dans l'erreur; nous répondons en second lieu que véritablement tous les chrétiens sont tenus d'obéir, et d'esprit et de cœur, au Souverain Pontife; mais que cette obéissance a ses limites, déterminées par le droit ecclésiastique lui-même, et par la doctrine des plus grands et des plus saints Papes [1].

On réplique en disant que, dans ce cas, ce seront les inférieurs qui feront la loi au supérieur, les enfants au père, les disciples au maître, et que la confusion et le chaos s'introduiront dans l'Église.

[1] Voir t. Ier, liv. III, ch. I et II.

Si l'Église était une monarchie pure, indivisible, absolue, cette objection pourrait avoir sa valeur. Mais le divin Maître l'a constituée sur une autre base. Nous avons reconnu, par l'étude de l'Évangile et par celle des conciles généraux, que la monarchie ecclésiastique est essentiellement tempérée; et que les évêques, de droit divin, participent, sous la primauté du Pape, au pouvoir souverain, au pouvoir d'enseignement, aux pouvoirs législatif et judiciaire. Nous avons reconnu que les prérogatives les plus hautes, l'infaillibilité absolument certaine, avaient été données à cette union, à ce concert du Pape avec les évêques; et que le Pape, avec les évêques, est supérieur au Pape tout seul. Le Pape doit donc rester toujours uni à l'épiscopat, comme l'épiscopat au Pape. Si le Pape s'isole, il peut se tromper, même dans son enseignement dogmatique et solennel, comme les évêques pourraient se tromper s'ils se séparaient de la papauté par un schisme. Toutefois, la faute que le Pape commettrait en s'isolant ne ferait pas perdre aux évêques, qui resteraient toujours unis au Saint-Siége, leurs droits de co-souveraineté; l'Esprit-Saint n'abandonnerait pas l'Église, et l'Église trouverait les moyens d'avertir le Pape et de conserver la foi. Dans ces circonstances critiques, que la Providence a rendues et rendra toujours si rares, le Pape, qui écouterait l'Église, écouterait Jésus-Christ lui-même, et obéirait au souverain Maître.

On voit donc que, dans la constitution de l'Église, essentiellement complexe et composée d'éléments qui

se pondèrent, tous les droits ne sont pas d'un côté, tous les devoirs de l'autre, mais qu'il y a une réciprocité de droits et de devoirs. Le Pape a ses droits, les évêques ont les leurs; et c'est dans les actes des conciles généraux que ces droits se sont manifestés et affirmés. Cette réciprocité de droits et de devoirs fournit la solution de la difficulté qu'on nous oppose. Si Dieu permettait que des faits analogues à ceux de Vigile, d'Honorius, de Jean XXIII, d'Eugène IV se renouvelassent, l'Église saurait résister; le concile général saurait prendre les mesures conservatrices; et cependant il n'y aurait jamais aucune révolte dans l'Église, et tous les droits du souverain pontificat resteraient inviolables[1].

On objectera peut-être, en dernier lieu, que le Pape ne s'isolera jamais du corps épiscopal et procédera toujours avec le concours de l'Église. Dans ce cas, on affirmerait non l'infaillibilité du Pape, mais son impeccabilité, et la question changerait entièrement de face.

Quoi qu'il en soit, on doit voir qu'aucune nécessité logique ne nous oblige à déduire du décret de Florence l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain.

Après les paroles que nous venons de commenter, le décret de Florence ajoute que « le Pontife romain a le plein pouvoir de paître, de régir et de gouverner l'Église universelle, selon qu'il est contenu dans les actes des conciles généraux et les sacrés canons. »

[1] Voir le ch. XI.

Nous croyons avoir démontré que cette plénitude de pouvoir n'est point la monarchie pure, indivisible et absolue [1]. Nous ne reviendrons pas à cette démonstration, qui confirme l'interprétation que nous venons de donner de la première partie du décret.

S'il reste encore quelques difficultés au sujet des conciles généraux, elles seront levées, nous l'espérons, dans les chapitres suivants.

CHAPITRE IX.

SUPÉRIORITÉ ABSOLUE DU PAPE SUR LE CONCILE GÉNÉRAL.

SOMMAIRE. — I. Première conséquence du système absolu. — II. Doctrine de la supériorité absolue du concile général sur le Pape. — III. Réfutation de cette doctrine. — IV. Doctrine de la supériorité absolue du Pape sur le concile général, et raisons générales contre elle. — V. Contradictions de cette doctrine. — VI. Examen de son principal argument tiré de la confirmation des conciles généraux par les Papes. — VII. Exposé historique. — VIII. Conséquences de cet exposé. — VIII. Caractère et utilité des confirmations solennelles. — IX. Résumé et conclusion de ce chapitre.

I. Première conséquence du système absolu.

Du principe de la monarchie indivisible et absolue, du principe de l'infaillibilité pontificale séparée et personnelle, l'école extrême déduit des conséquences qui achèvent sa théorie, et mettent dans tout son jour le caractère qu'elle veut donner à la monarchie

[1] Voir t. Ier, liv. III, ch. XI, p. 472 à 491.

de l'Église. La première de ces conséquences, c'est la supériorité absolue du Pape sur le concile général.

A l'égard de la question de la supériorité du Pape sur le concile général, ou du concile général sur le Pape, nous croyons avoir tenu le milieu de la vérité. Guidé par la tradition et les actes des conciles généraux; appuyé sur des faits qui sont des lois pour l'Église, nous avons cru pouvoir affirmer que le Pape ne possède pas une supériorité absolue et illimitée sur le concile, ni le concile sur le Pape.

II. Supériorité absolue du concile sur le Pape.

La doctrine de la supériorité absolue du concile général sur le Pape nous a paru, nous paraît dépourvue de vérité. Cependant cette doctrine, d'après Bellarmin, est encore un objet de discussion libre pour les catholiques[1]; et il range parmi les défenseurs orthodoxes de cette opinion Pierre d'Ailly, Gerson, Almain, le cardinal Nicolas de Cusa, le Panormitain, Zabarella ou le cardinal de Florence, et plusieurs autres[2]. A la liste de Bellarmin, on pourrait ajouter, dans les temps plus modernes, d'autres noms également respectables.

Toutefois Bellarmin pense qu'après le décret du

[1] Usque ad hanc diem quæstio superest etiam inter catholicos. BELLARMINUS, *De conciliis*, lib. II, cap. XIII.

[2] Idem asserunt cardinalis Cameracensis, Joannes Gerson, Jacobus Almainus, et alii nonnulli in suis tractatibus *De potestate Ecclesiæ*. Item Nicolaus Cusanus in tractatu *De concordia canonica*, lib. II, cap. VII; Panormitanus, in capite Significasti, ex tract. *De electione*, et ibidem magister ejus cardinalis Florentinus; item Abulensis, in cap. XVIII *Matth.*, quæst. 18, et quidam alii. *De conciliis*, lib. II, cap. XIV.

cinquième concile de Latran sur les droits du Pape relativement aux conciles, on ne peut soutenir sans témérité la supériorité du concile sur le Pape, et qu'au contraire celle du Pape sur le concile est presque une vérité de foi[1]. Il reconnaît, il est vrai, qu'on ne peut pas prouver d'une manière absolument certaine l'œcuménicité du cinquième concile de Latran; et que, dans tous les cas, le décret de Latran touchant la supériorité du Pape sur le concile n'appartient pas à la foi. Quant à nous, nous croyons avoir démontré qu'il y a des raisons très-fortes contre l'œcuménicité du cinquième concile de Latran; et que dans l'hypothèse de cette œcuménicité, le décret touchant la puissance du Pape n'établit pas une supériorité absolue et illimitée du Pape sur le concile, mais bien une supériorité déterminée et circonscrite dans certaines limites[2]. Et ainsi les censures de Bellarmin, dont on peut certes contester l'autorité, n'atteignent pas du tout les doctrines que nous professons.

III. Réfutation.

Celles des anciens théologiens qui ont soutenu la supériorité absolue du concile sur le Pape, manquent, nous osons le dire, d'exactitude et de solidité. En effet, ces doctrines semblent quelquefois attribuer toute l'autorité spirituelle et tous les priviléges divins à l'Église prise dans sa totalité. D'après ce système, le Pape n'aurait qu'une puissance déléguée et ministérielle; et cette puissance ne s'exercerait que

[1] *De conciliis*, lib. II, cap. XVII.

[2] Voir t. Ier, liv. III, chap. XII.

sur chaque Église en particulier, et non point sur l'Église entière réunie en concile général. Dans ces assemblées représentatives, l'Église reprendrait toute son autorité, et le Pape lui serait entièrement subordonné. On reconnaît ici la distinction scolastique qui attribue la puissance suprême au Pape sur l'Église *distributive* et non *collective sumpta*.

Nous ne prétendons pas certes que les théologiens dont nous avons prononcé les noms vénérés aient sciemment et volontairement enseigné une doctrine qui tend à déplacer le pouvoir spirituel au profit de la communauté chrétienne, et à constituer l'Église en république aristocratique ou démocratique. Non, jamais ces grands hommes n'ont admis les doctrines anti-monarchiques que nous avons combattues, que nous combattrons encore [1]. Nous nous bornons à dire que les théories de ces anciens théologiens sur la souveraineté spirituelle ne semblent ni assez approfondies, ni assez mûries.

Pour nous, fidèle à la tradition de la vraie doctrine, nous avons établi que le pouvoir pontifical, comme le pouvoir épiscopal, étaient d'origine immédiatement divine; que le Pape est le vrai vicaire de Jésus-Christ, et qu'il possède l'universalité et la plénitude de la juridiction spirituelle. Cette puissance s'étend sur l'Église dispersée et sur l'Église assemblée, et la distinction du *distributive* et du *collective,* prise dans un sens absolu, est dépourvue de fondement.

[1] Voir t. Ier, liv. Ier, ch. III, et le ch. XIV de ce liv. IV.

Et cependant de ce que le Pape possède dans le concile et sur le concile ses droits et ses priviléges divins, nous n'en concluons pas qu'il a sur lui une supériorité absolue et illimitée, nous n'en concluons pas qu'il est maître absolu du concile. Cette doctrine, pour nous, est aussi peu fondée que celle de la supériorité absolue du concile sur le Pape.

IV. Supériorité absolue du Pape sur le concile et raisons générales contre cette doctrine.

Comme nous venons de le dire, cette doctrine de la supériorité absolue du Pape sur le concile repose sur le principe de l'infaillibilité séparée et personnelle, qui lui-même n'est qu'une forme du principe plus général de la monarchie pure, indivisible, absolue; cette doctrine n'est qu'une conséquence de ces principes. Si, dans notre étude historique des conciles généraux, nous sommes parvenu à démontrer solidement que la monarchie pontificale est essentiellement et efficacement tempérée par l'aristocratie épiscopale; si, d'autre part, nous avons démontré aussi que l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain n'est point un privilége qu'on puisse déduire avec certitude ni de l'Écriture ni de la tradition; qu'il ne peut se concilier avec l'institution évangélique prise dans son ensemble, et qu'il a contre lui des faits certains de l'histoire et de l'expérience, nous avons détruit la base du système qui veut rendre le Pape maître absolu du concile général. Toutes les preuves directes de ce système, toutes les preuves tirées de l'Écriture et de la tradition, se trouvent donc déjà discutées; et nous ne croyons pas nécessaire de revenir sur ces démonstrations.

V. Contradictions de ce système.

Pour confirmer ces preuves, il suffira de montrer ici combien le système que nous examinons est peu d'accord avec lui-même.

Écartons d'abord tout malentendu. — Nous proclamons avec les défenseurs de la supériorité absolue du Pape sur le concile que, dans les temps ordinaires, il n'y a pas de concile général sans Pape. Par la force même de l'institution évangélique, par le droit divin, et d'après les précédents des conciles généraux, le Pape possède incontestablement le droit de convoquer le concile, de le présider, de le diriger; il a le pouvoir de le suspendre, de le transférer, de le dissoudre; il doit le confirmer. Tous ces beaux priviléges lui donnent sans doute une supériorité sur le concile, mais une supériorité déterminée. Entre cette supériorité incontestable et l'empire absolu que l'école extrême veut lui attribuer, il y a un abîme. Ainsi, dans une monarchie constitutionnelle, du droit que possède le chef de l'État de convoquer le parlement national, de le faire présider, de le dissoudre, il ne suit pas du tout qu'il en soit le maître absolu. L'école extrême ne peut donc tirer aucun avantage d'un principe reconnu par tous les catholiques; et sa théorie va inévitablement échouer contre des obstacles insurmontables. On va en juger.

Nous venons de dire que c'est au Pape à convoquer le concile général. Cette règle souffre cependant des exceptions que l'école extrême est obligée de reconnaître et d'admettre. Ainsi Bellarmin n'ose pas nier d'une manière absolue que si un Pape refusait de

convoquer un concile reconnu nécessaire, ce concile ne pût être réuni sans lui. Il espère avec Turrecremata que Dieu ne permettra pas qu'un Pape méconnaisse à ce point son devoir. Mais enfin, le cas arrivant, Bellarmin veut que le Pape soit traité comme suspect d'hérésie[1].

Si l'accusation d'hérésie contre le Pape s'accrédite; si son gouvernement dégénère en tyrannie insupportable; si ses mœurs dépravées sont incorrigibles, le droit de convoquer le concile sans le Pape devient bien plus certain, selon Bellarmin[2]. C'est aux cardinaux à faire cette convocation ou aux évêques à se réunir dans un même lieu; et le concile doit déposer le Pontife coupable d'hérésie, ou du moins l'admonester, s'il reste incorrigible dans ses mœurs criminelles. Ce concile, il est vrai, n'est point un concile parfait qui puisse porter des décrets de foi, mais il a toute l'autorité nécessaire à la conservation du souverain pontificat[3].

Il est évident que, par ces aveux, Bellarmin fait

[1] Si nihil horum fieret, posse eum haberi tanquam suspectum de hæresi; nam, ut dicitur *Dist.* 83, can. Error, qui errori manifesto non resistit, cum posset et debeat, eam approbare censetur. *De conciliis*, lib. I, cap. XIV.

[2] Quarta causa (celebrandi concilii) est suspicio hæresis in Romano Pontifice, si forte accideret, vel etiam tyrannis incorrigibilis. Tunc enim deberet congregari generale concilium, vel ad deponendum Pontificem, si inveniretur hæreticus, vel certe ad admonendum, si in moribus videretur incorrigibilis. *Ibidem*, cap. IX.

[3] Ecclesia sine dubio habet auctoritatem sibi providendi de capite, quamvis non possit sine capite statuere de multis..... Porro concilium istud imperfectum fieri poterit, si vel indicatur a collegio cardinalium, vel ipsi per se episcopi in locum unum conveniant. *De conciliis*, lib. I, cap. XIV.

fléchir la théorie de la monarchie absolue et de la supériorité absolue du Pape sur le concile. S'il est des cas où le concile général peut être légitimement convoqué sans le Pape et même contre le Pape; s'il est des cas où le Pape peut être admonesté, et même déposé par le concile général, le principe absolutiste ne se soutient plus. Un absolutisme qui souffre de pareilles exceptions se détruit lui-même.

Mais le courant traditionnel et les exemples des conciles généraux imposent à Bellarmin des aveux plus significatifs encore. Le grand théologien reconnaît sans hésiter que les évêques, dans les conciles généraux, sont de *vrais juges*, et non de simples conseillers[1]. Tous les actes, toute l'histoire des conciles généraux, lui font une nécessité absolue d'attribuer aux évêques cette qualité, cette autorité de *juges*. Cette qualité de juges dans les évêques, et la liberté d'examen qu'elle implique nécessairement, portent Bellarmin jusqu'à reconnaître, *une fois*, que les instructions que le Souverain Pontife peut donner aux évêques, pour diriger leurs délibérations, ne les obligent pas et qu'ils ne sont pas tenus de les suivre[2]. Bellarmin reconnaît également que le vrai décret du concile est celui qui est fait par la majorité conciliaire[3].

[1] *De conciliis*, lib. I, cap. XVIII.

[2] Non tenentur episcopi in concilio sequi illam instructionem, alioquin non essent judices, neque essent libera suffragia. *De conc.*, lib. II, cap. XI.

[3] Est autem verum decretum quod fit a majori parte, alioquin nullum esset legitimum concilii decretum, cum semper aliqui dissentiant. *Ibidem.*

Mais, tout en faisant de pareils aveux, l'illustre théologien n'en persévère pas moins dans sa théorie favorite : celle de la supériorité absolue du Pape sur le concile. Selon lui, les évêques, en concile général, ne sont assurés de ne point errer dans les causes de la foi qu'autant qu'ils suivent les instructions pontificales; et le Pape conserve toujours le droit de casser et d'annuler les décrets de la majorité[1]. Ces assertions, difficiles à concilier avec celles qui précèdent, reposent sur le principe de l'infaillibilité absolue du Pontife romain, que nous avons discutée.

Il n'en reste pas moins certain, d'après l'aveu de Bellarmin, que les évêques sont *vrais juges* dans le concile général. Or, le *vrai juge* est essentiellement un homme qui examine et discute librement les causes dévolues à son tribunal et qui les décide uniquement selon ses lumières, et sa conscience dirigée par la loi. Si une autorité quelconque intervient entre sa conscience et la loi pour lui dicter une opinion, lui commander un arrêt, sur-le-champ il déchoit de son rang de juge; il cesse d'être juge. Donc, si le Pape peut imposer une décision aux évêques réunis en concile général, ceux-ci perdent une autorité qui se concentre entièrement et exclusivement dans le Pape. Le Pape seul reste *juge;* le Pape seul est *juge*. C'est là une contradiction palpable où vient aboutir le système de la supériorité absolue du Pape

[1] *De conciliis*, lib. II, cap. XI, et lib. I, cap. XVIII.

sur le concile général. Point de milieu : ou il faut retirer aux évêques leur droit de *vrais juges*, dans les conciles généraux, ou il faut refuser au Pape le pouvoir de leur imposer ses décisions. Mais en prenant le premier parti, on méconnaît la tradition constante de tous les conciles généraux; on est forcé de nier ou de dénaturer des faits incontestables, de fouler aux pieds des droits vingt fois séculaires; et on donne à ses propres principes un démenti éclatant [1].

La même contradiction reparaît, sous une autre forme, quand on affirme que le Pape a le droit de casser et d'annuler les décisions régulières d'un concile général. Le concile général est essentiellement une assemblée souveraine, un tribunal suprême dont les arrêts légitimes sont irréformables. Toute l'histoire des conciles l'atteste. Pour contester ce fait et ce principe, il faudrait d'abord effacer toute cette histoire. Mais comment une même assemblée peut-elle être à la fois souveraine et dépendante [2]?

Ce caractère de souveraine autorité dans le concile général est tellement frappant, il s'impose avec une telle puissance à tout homme qui connaît les monuments de l'histoire ecclésiastique, que Bellarmin est obligé de lui rendre hommage, tout en l'effaçant autant qu'il peut. Le vénérable théologien ne fait pas difficulté de reconnaître que le Pape avec le concile général est supérieur au Pape tout seul; que l'auto-

[1] Voir *infra*, ch. XII.

[2] Voir *infra*, p. 174, 175, 176, 177, 178, et ch. XI.

rité du Pape jointe à celle du concile général est supérieure à celle du Pape seul [1].

Mais il prétend que cette plus grande autorité n'est qu'*extensive* et non pas *intensive*. Cette distinction n'est qu'une subtilité scolastique, qui semble dire quelque chose, et qui, au fond, ne dit rien.

L'autorité suprême, en matière religieuse, est le droit d'obliger la conscience. Bellarmin veut-il dire que le Pape, réuni au concile général, possède un droit d'obliger les consciences plus certain, plus incontestable que lorsqu'il est seul? Dès lors, il détruit son système de la supériorité absolue du Pape sur le concile. Prétend-il, au contraire, que le Pape avec le concile ne possède pas un droit d'obliger les consciences plus grand que lorsqu'il est seul? Alors on doit cesser de parler de plus grande autorité; car il n'y a, dans le concile, de véritable autorité que celle du Pape.

L'exemple que Bellarmin choisit pour rendre sa distinction intelligible se tourne contre son système, ce semble. La création, dit-il, n'est pas un plus grand bien que Dieu tout seul; et cependant, par la création, il y a extension d'être dans le monde. On peut répondre qu'il ne s'agit pas d'*être* mais d'*autorité;* et qu'il ne paraît pas raisonnable de dire qu'il y a plus d'autorité en Dieu, parce qu'il est créateur.

Il est facile de le voir, ce système se soutient mal.

[1] Si accipiatur Ecclesia cum Papa, tunc, ut alias diximus, major est auctoritas Ecclesiæ extensive quam Papæ solius, intensive autem æqualis. *De conciliis*, lib. II, cap. XIX, et cap. XIII.

On lui cherche un nouvel appui dans le droit que possède le Pape de *confirmer* les décrets des conciles généraux. Il n'y a de concile vraiment général que celui qui est approuvé et confirmé par le Pape. Donc, dit-on, toute l'autorité du concile général émane du Pape; donc le Pape est maître absolu du concile général.

VI. Confirmation des conciles généraux par les Papes.

Nous voilà donc amenés à examiner et à discuter cette grave question de la confirmation du concile général par le Pape. Nous en avons dit quelques mots dans les livres précédents. Le moment est venu de l'approfondir.

Il importe d'abord de se faire une juste idée de la signification du mot *confirmer*, dans le langage ecclésiastique. Tout homme qui a parcouru avec quelque attention les monuments de l'histoire de l'Église sait très-bien que souvent les égaux et même les inférieurs *confirment* les décrets de leurs supérieurs. Ainsi nous lisons dans une foule de monuments ecclésiastiques que le symbole et les décrets de Nicée ont été *confirmés* non-seulement par les conciles généraux de Constantinople, d'Éphèse, de Chalcédoine, mais encore par des conciles particuliers, tels que ceux de Sardique, de Jérusalem, etc.[1].

Le concile de Nicée n'est pas le seul concile général *confirmé* par des conciles particuliers.

Dans le recueil des lettres écrites, après le concile de Chalcédoine, à l'empereur Léon par les évêques

[1] Socrat., lib. II, cap. XX et XXIV; lib. IV, cap. XII.

qu'il avait consultés sur l'autorité de ce concile, nous trouvons plusieurs fois cette formule, ou d'autres semblables : « Nous consentons aux décrets des saints Pères, que nous *confirmons* par notre foi et notre confession [1]. »

Si des conciles généraux ont été *confirmés* par des évêques et des conciles particuliers, nous ne devons plus nous étonner que les décrets des Souverains Pontifes aient été aussi *confirmés* par des conciles particuliers. Le pape Hilarus, disciple et successeur de saint Léon, tint un concile à Rome en 465. Après que ce Pape eut prononcé les décrets, tous les évêques et les prêtres s'écrièrent : « Nous *confirmons* et nous enseignons la même chose [2]. »

Dans le troisième concile de Rome, sous saint Grégoire le Grand, ce saint Pape fit un discours auquel tous les évêques répondirent en ces termes : « Nous *confirmons* ce que Votre Béatitude vient d'établir [3]. »

Personne n'ignore que les Papes ont souvent *confirmé* les décrets de leurs prédécesseurs. Or un Pape n'est pas supérieur à un autre Pape.

Il nous semble inutile de produire d'autres exemples ou d'autres faits; et nous croyons pouvoir con-

[1] Ego et omnis Ecclesia Dei sic sapimus, et in consensu nostro sanctorum Patrum definitiones fide et devota confessione firmamus. LABBE, *Conc.*, t. IV, pars 3ª; *Conc. Calch.*, cap. XXXI, p. 911.

[2] Ab universis episcopis dictum est : Sententias fratrum omnes sequimur, omnes confirmamus, et observandas esse decernimus. LABBE, *Conc.*, t. IV, p. 1063, 1064.

[3] Quæ nunc statuit beatitudo vestra firmamus. LABBE, *Conc.*, t. V, p. 1608.

clure de ces *confirmations* des jugements des supérieurs par les égaux et les inférieurs, qu'il est impossible de voir dans ces confirmations des actes d'autorité supérieure.

Ces évêques, ces conciles particuliers, qui *confirmaient* les décrets des Papes ou des conciles généraux, ne prétendaient pas donner à ces décrets une force qu'ils n'avaient pas. Ils n'exprimaient donc par ces formules que leur consentement ou leur soumission à ces actes ecclésiastiques.

Il est évident aussi que les conciles généraux qui *confirmaient* les décisions des conciles précédents, que les Papes qui *confirmaient* les décrets de leurs prédécesseurs avaient pour seul but, dans ces confirmations, de renouveler et de maintenir les décrets antérieurs.

On ne doit donc pas attacher toujours au mot de *confirmation* l'idée d'une puissance supérieure. Ce mot, dans le langage ecclésiastique, est donc très-vague et susceptible de plusieurs sens. Quelle est sa vraie signification quand il s'agit de la confirmation des conciles généraux par le Pape?

Cette signification doit ressortir des actes et des circonstances où le mot est employé. Il est donc nécessaire de rechercher dans les actes des conciles généraux ce qui se rapporte à leur confirmation par les Souverains Pontifes.

VII. Exposé historique.

Le concile de Nicée est présidé par les légats du pape saint Sylvestre. Les actes sont souscrits en ces termes par ces mêmes légats : « Osius, évêque de

Cordoue en Espagne, dit : Ma foi est conforme à ce qui vient d'être défini. Vitus et Vincent, prêtres de Rome, dirent : Au nom de notre vénérable Pape et saint évêque Sylvestre, nous croyons aussi et nous souscrivons à la définition qui vient d'être portée[1].»

Ainsi appuyés sur l'autorité du corps épiscopal représenté à Nicée, et sur celle du Pape présent par ses légats, les décrets du saint concile obtinrent sur-le-champ force de loi dans l'Église, et n'eurent aucun besoin d'une confirmation particulière du Saint-Siége.

Le second concile général ne nous offre rien qui ait véritablement trait à la question qui nous occupe. Ce concile n'était pas d'abord et par lui-même œcuménique, puisqu'il était composé des seuls Orientaux. Ses décrets, par conséquent, devaient être librement discutés et librement acceptés par le Pape et son concile. C'est ce qui eut lieu, et ce fut cette libre adhésion du Pape et des évêques occidentaux qui donna au concile de Constantinople le caractère et l'autorité œcuméniques[2].

A Éphèse, les choses se passèrent comme elles s'étaient passées à Nicée. Les légats du Saint-Siége donnèrent leur consentement ou leur confirmation à ce qui s'était fait avant leur arrivée, comme à ce qui

[1] Osius episcopus civitatis Cordubensis provinciæ Hispaniæ dixit : Ita credo, sicut superius scriptum est. Vitus et Vincentius presbyteri urbis Romæ pro venerabili viro Papa et episcopo nostro sancto Sylvestro, subscripsimus, ita credentes, sicut supra scriptum est. LABBE, *Conc.*, t. II, p. 50.

[2] Voir t. Ier, liv. II, ch. III.

se fit en leur présence. Les Pères, de leur côté, se contentèrent d'envoyer au pape Célestin une relation du concile sans lui en demander une confirmation nouvelle. Dans sa réponse, le Pape regarda si bien cette affaire comme entièrement consommée, qu'il se borna uniquement à féliciter les Pères sur le succès plein et entier de leur entreprise [1].

L'école extrême croit trouver à Chalcédoine le triomphe de sa cause; elle se trompe. Dans leur relation à saint Léon, les évêques de Chalcédoine demandèrent-ils la *confirmation* de leurs décrets sur la foi? Non. Comment auraient-ils pu se croire obligés à demander cette confirmation eux qui, après l'examen juridique le plus solennel, se glorifiaient d'avoir adopté la doctrine du Pape; du Pape, disaient-ils, « qui, en sa qualité de chef, avait présidé leur assemblée et y avait assisté en esprit [2]? »

Ils savaient donc qu'ils étaient parfaitement unis au Saint-Siége. Aussi les décrets de Chalcédoine touchant la foi et la déposition de Dioscore furent immédiatement exécutés, comme revêtus de toute la force de jugements définitifs.

Il est donc bien certain que les Pères de Chalcédoine, pas plus que ceux d'Éphèse et de Nicée, n'ont demandé au Pape une nouvelle confirmation de leurs décrets dogmatiques. Cependant il est certain que

[1] Voir t. Ier, liv. II, ch. IV.

[2] Quibus tu quidem, sicut membris caput, præeras in his qui tuum tenebant ordinem.... Qui spiritu præsens eras. LABBE, *Conc.*, t. IV, p. 833 et seq.

saint Léon a donné cette confirmation. Quelle fut la raison de cette conduite? C'est saint Léon lui-même qui va nous l'apprendre. Comme ce saint Pape n'avait pas voulu recevoir le vingt-huitième canon, quelques personnes malintentionnées en prirent occasion de répandre le bruit qu'il n'approuvait pas le concile de Chalcédoine. Saint Léon, pour dissiper ce faux bruit, écrivit en ces termes aux évêques du concile : « J'adresse cette lettre à tous ceux de nos frères et collègues dans l'épiscopat qui ont assisté au saint concile de Chalcédoine, afin de confondre les fausses interprétations qu'on a données malignement à notre conduite en voulant faire croire que nous n'approuvions pas les décrets de foi publiés unanimement par le concile... Que tous les fidèles sachent donc que, non-seulement nous avons concouru avec vous par l'entremise des légats qui tenaient notre place à faire ces décrets, mais encore que nous approuvons tous vos actes synodaux, ce qu'il faut entendre seulement de ceux qui concernent la foi[1]. »

On conviendra sans doute qu'une confirmation

[1] Ne ergo per malignos interpretes dubitabile videatur, utrum quæ in synodo Calchedonensi per unanimitatem vestram de fide statuta sunt, approbem; hæc ad omnes fratres et coepiscopos nostros, qui prædicto concilio interfuerunt, scripta direxi, quæ gloriosissimus et clementissimus princeps, sicut poposci, in notitiam vestram mittere pro catholicæ fidei amore dignabitur. Ut et fraterna universitas, et omnium fidelium corda cognoscant, me non solum per fratres qui vicem meam executi sunt, sed etiam per approbationem gestorum synodalium, propriam vobiscum iniisse sententiam, in sola videlicet fidei causa (quod sæpe dicendum est). LABBE, *Conc.*, t. IV, p. 884, 882.

donnée uniquement pour « confondre quelques interprétations fausses et malignes » ne prouve pas du tout que les décrets fussent incertains auparavant; mais plutôt que saint Léon crut devoir la donner afin d'affirmer et d'inculquer davantage ce qui était déjà certain et émané d'une autorité souveraine et irréfragable.

Nous avons dit que le vingt-huitième canon relatif aux nouvelles prérogatives du siége de Constantinople fut rejeté par le Pape. Mais on ne peut rien inférer de ce fait relativement à la question présente, puisque le concile lui-même n'avait pas voulu prendre à ce sujet une résolution définitive, et avait laissé la décision au Pape. « On a réservé à Votre Sainteté d'autoriser et de confirmer ce canon », écrivait le patriarche Anatolius au pape saint Léon [1].

D'ailleurs ce grand Pape, en annulant le vingt-huitième canon de Chalcédoine, se fondait sur l'autorité des décrets de Nicée, que les Pères de Chalcédoine ne pouvaient abolir, malgré l'opposition du Pape et des Occidentaux. Les canons de Nicée ne peuvent être abrogés sur aucun point, leur disait saint Léon, et tout ce qui se trouve contraire à ce concile est dès lors nul et sans autorité [2].

[1] *Epist. Anat. in coll. Holstenii*, pars 4ª, cap. XXII.

[2] De custodiendis quoque sanctorum Patrum statutis, quæ in synodo Nicæna inviolabilibus sunt fixa decretis, observantiam vestræ Sanctitatis admoneo, ut jura ecclesiarum, sicut ab illis trecentis decem et octo patribus divinitus inspiratis sunt ordinata, permaneant. LABBE, *Conc.*, t. IV, p. 884, 886.

Quoique l'adhésion du pape Vigile aux décrets du cinquième concile ait donné à cette assemblée le caractère incontestable de l'œcuménicité, tout théologien attentif se gardera bien de présenter la décrétale de Vigile, par laquelle il adhéra au cinquième concile, comme une preuve de la supériorité absolue du Pape sur le concile.

Dans cette décrétale, le Pape fait l'humble aveu de ses fautes et de ses erreurs, confesse qu'il a eu tort de se séparer du concile, rétracte son propre décret pour embrasser celui du concile. Certes il y a dans ce fait la preuve éclatante que la confirmation d'un concile par un Pape n'est pas nécessairement un acte de supériorité, et qu'il peut porter, au contraire, le caractère et le sceau de la déférence et de la soumission [1].

Le sixième concile général, présidé par les légats du pape Agathon et *dirigé par ses instructions*, envoya des copies de sa définition de foi aussitôt qu'elle eut été dressée à toutes les Églises patriarcales. Cette copie portait la signature de tous les évêques et de l'Empereur, qui fit une ordonnance pour l'exécution immédiate des décrets du concile.

Cette conduite prouve que le concile regardait l'autorité de ses décrets fondée sur le consentement unanime des légats et des Pères comme absolument certaine et irréfragable avant toute nouvelle confirmation ; et si, dans leur relation du concile adressée au pape Agathon, ils demandent une *confirmation* de

[1] Voir t. I^er^, liv. II, ch. VII.

leurs décrets, cette confirmation ne pouvait être pour eux qu'un moyen de plus de faire éclater l'accord déjà établi entre le chef de l'Église et les évêques. Les paroles de ces évêques ne peuvent laisser aucun doute sur leur pensée : « Éclairés par le Saint-Esprit, disent-ils au Souverain Pontife, et dirigés par vos instructions, nous avons repoussé les dogmes corrompus de l'hérésie..... Dans un parfait accord de cœur, de parole et d'action, et avec le secours de l'Esprit vivifiant, nous avons porté une définition pure de toute erreur, certaine, infaillible ; nous avons fait briller avec vous l'éclatante lumière de la foi orthodoxe, et nous prions Votre Sainteté de la confirmer de nouveau par vos honorables rescrits[1]. »

Il est évident que des évêques qui déclarent leur unanime définition, vraie, certaine, infaillible, inspirée du Saint-Esprit, ne pouvaient avoir aucun doute sur son caractère immédiatement obligatoire.

Le septième concile général ne demanda pas au Saint-Siége une nouvelle confirmation de ses décrets. L'accord le plus parfait avait régné entre les légats du pape Adrien, fidèles à leur mandat, et les Pères du concile.

Sans déroger à son autorité souveraine, le huitième

[1] Sic nos sancto Spiritu illustrati, vestraque instituti doctrina, infesta dogmata impietatis depulimus... et corde nos, et lingua, et manu convenientes, omnis erroris expertem, certamque nec fallentem definitionem, vivifici Spiritus ope, edidimus... Orthodoxæ fidei splendidam lucem vobiscum clarè prædicavimus... Quam ut iterum per honorabilia vestra rescripta confirmetis, vestram oramus paternam sanctitatem. LABBE, *Conc.*, t. VI, p. 1076.

concile général ne fit autre chose qu'exécuter les jugements des papes Nicolas Ier et Adrien II contre Photius. Il n'avait donc pas besoin d'une nouvelle confirmation. Il la demanda cependant en ces termes : « Que Votre Sainteté, instruite de la parfaite unanimité qui a régné parmi nous dans le saint concile, en prêche la doctrine avec un nouveau zèle, comme étant la sienne propre; qu'elle la *confirme* par ses saintes ordonnances, afin que la parole de vérité se fasse entendre dans les autres Églises par votre ministère, et qu'on y reçoive les décrets équitables que nous avons publiés[1]. » N'est-il pas clair que les Pères, sous le nom de *confirmation,* demandent uniquement au Saint-Siége de publier et de faire exécuter les décrets qui venaient d'être rendus?

La question de la confirmation ne pouvant être soulevée au sujet des conciles que les Papes ont présidés en personne, nous ne devons pas nous arrêter à ces conciles.

La bulle de *confirmation* donnée en faveur du concile de Pise par le pape Alexandre V ne prouve pas que les décrets de ce concile manquassent par eux-mêmes d'autorité, puisque l'élection d'Alexandre était basée sur la validité de ces mêmes décrets.

[1] Igitur libenter oppido et gratanter imitatrice Dei sanctitate vestra omnium nostrum conventuum et universalis hujus atque catholicæ synodi consensum et consenantiam recipiente, prædica eam magis, ac veluti propriam, ac sollicitius confirma coangelicis præceptionibus et admonitionibus vestris; ut per sapientissimum magisterium vestrum, etiam aliis universis Ecclesiis personet et suscipiatur veritatis verbum et justitiæ decretum. LABBE, *Conc.,* t. VIII, p. 1169.

Le concile de Constance ne demanda pas une confirmation de ses décrets au pape Martin V, qu'il avait élu et qui lui resta toujours si profondément uni. A l'occasion d'une dispute soulevée par les ambassadeurs polonais, nous avons vu que ce Pontife déclara verbalement qu'il ne *confirmait* que les décrets de foi publiés *synodalement*, c'est-à-dire dans les sessions générales, et non tout ce qui s'était fait dans les congrégations particulières; et cette confirmation lui parut si peu nécessaire, qu'il ne la donna pas par une bulle authentique.

Les décrets de Bâle jusqu'à la quinzième et seizième session ont eu par eux-mêmes une autorité si certaine, que le pape Eugène IV fut obligé de s'y soumettre et de révoquer les bulles qu'il avait publiées pour dissoudre le concile.

Une simple lecture de la dernière session du concile de Trente nous apprend que les Pères de ce concile qui, dans leurs décrets, s'étaient toujours mis d'accord avec les légats du Saint-Siége, étaient profondément convaincus de l'autorité souveraine de ces mêmes décrets, avant toute nouvelle *confirmation* du Souverain Pontife. Immédiatement après avoir demandé cette confirmation, ils firent entendre les acclamations suivantes : « *Le cardinal de Lorraine :* Le saint et sacré concile œcuménique de Trente : confessons sa foi; observons à jamais ses décrets. *Réponse :* Confessons à jamais sa foi; observons à jamais ses décrets. *Le Cardinal :* Nous croyons tous ainsi; nous avons tous les mêmes sentiments. Nous souscrivons tous d'un

même accord et d'une même affection ; c'est la foi de saint Pierre et des Apôtres ; c'est la foi de tous les catholiques. *Réponse :* Nous croyons tous ainsi ; tels sont nos sentiments ; nous y souscrivons tous. *Le Cardinal :* Qu'en adhérant de tout notre cœur à ces décrets, nous soyons rendus dignes d'obtenir de Dieu miséricorde. *Réponse :* Que cela soit ainsi ; que cela soit ainsi. *Le Cardinal :* Anathème à tous les hérétiques. *Réponse :* Anathème, anathème[1] ! »

Pouvait-il y avoir, dans des évêques qui manifestaient de tels sentiments, le moindre doute sur l'autorité définitive de leurs décisions conciliaires? Comme celles des conciles précédents, la demande de *confirmation* qu'ils adressent au Saint-Siége ne pouvait avoir d'autre but que de faire briller de plus en plus la vérité de leur doctrine, certaine et inébranlable par elle-même.

VIII. Conséquences de cet exposé.

D'après l'exposé qui précède, il nous paraît certain que le concours libre et spontané du Pape et de l'unanimité morale des évêques aux décisions conciliaires est le fait ordinaire qui ressort de l'histoire des conciles généraux. L'adhésion du Pape aux décrets conciliaires, de quelque manière qu'elle se produise, soit par la fidélité des légats à exécuter le mandat pontifical, soit par la présence et l'approbation personnelle du Pontife, cette adhésion, disons-nous, a toujours été regardée comme une condition de

[1] *Conc. Trid.* sess. XXV.

l'œcuménicité. Mais aussitôt que cet accord entre le Pape et les évêques s'est manifesté dans les dernières définitions et résolutions conciliaires, le concile acquiert une autorité irréfragable.

La nécessité de ce consentement du Pape aux décisions conciliaires, quoique ce consentement soit essentiel à leur autorité définitive et incontestable, n'est cependant pas la preuve de la supériorité absolue du Pape sur le concile, comme le voudrait l'école extrême. En effet ce consentement, ou, pour nous servir du langage ecclésiastique, cette confirmation, quand tout dans le concile s'est passé régulièrement et canoniquement, ne sera pas refusée, ne pourra pas être refusée. Dès que le concile général, quoique sous l'autorité et la direction du Pape, reste essentiellement libre dans ses délibérations et ses votes, il est contradictoire d'admettre, comme fait régulier, que le Pape, s'il se montre fidèle aux précédents et aux lois constitutives des conciles généraux, veuille ou puisse confisquer une liberté qui doit lui être sacrée et inviolable.

La doctrine que nous exposons ici, qui est celle du concile de Constance, nous l'avons vu, tire de son évidence tant d'autorité, qu'elle est admise et enseignée par les plus sages théologiens de l'école romaine. Nous citerons Duval, qui, dans ces paroles, nous donne la raison de la loi que nous rappelons : « Un concile œcuménique, légitimement assemblé et qui procède suivant les saints canons, reçoit l'infaillibilité non du Pape, mais du Saint-Esprit qui le dirige en vertu de l'ordre

établi par Jésus-Christ et de la promesse faite à son Église de l'assister toujours par son Esprit... Le Pape est donc obligé de consentir et de se soumettre aux décisions d'un tel concile sur la foi et sur les mœurs. S'ensuit-il de là que le Pape doive le regarder comme supérieur? Non, et ce n'est pas au concile qu'il obéit, mais seulement à la vérité révélée par le Saint-Esprit[1]. »

Malgré cette restriction, cet aveu n'en contient pas moins la réfutation du système de la supériorité absolue du Pape sur le concile général[2].

Le devoir imposé au Pape de sanctionner et de promulguer les décisions du concile, ne rend pas impossible tout conflit entre le Pape et le concile. Nous en avons vu des exemples célèbres dans le cinquième concile et dans celui de Bâle. Dans ces deux mémorables circonstances, Vigile et Eugène, le premier sous le poids d'une excommunication générale, le second sous celui d'une procédure poussée très-loin, rétractèrent et révoquèrent, quoique soutenus tous les deux par une minorité d'évêques, les doctrines, les actes, les décrets solennels

[1] Concilium œcumenicum legitime coactum, et legitimo modo procedens, non a Pontifice, sed a Spiritu sancto sibi assistente, suam infallibilitatem habere... Respondeo verum esse teneri Pontificem concilii generalis legitime congregati et procedentis tam in fide quam in moribus, sententiæ consentire et stare, ut ait Sotus loco citato, non quasi sit inferior concilio, cique tanquam superiori obediens, sed ut obediens veritati per Spiritum sanctum certissime revelatæ. *De suprema Rom. Pontif. potestate,* p. 534 ad 536. Voir Jacobatius, *De concilio,* lib. IX, p. 386.

[2] Voir *infra,* ch. XI, p. 202 et suiv.

qu'ils avaient opposés d'abord aux deux conciles. Ces Pontifes firent véritablement envers ces conciles des actes de déférence et de satisfaction [1].

Si Dieu permettait que de pareils conflits fussent renouvelés, ils s'apaiseraient, ils se termineraient par les mêmes moyens; et les choses pourraient rester en suspens jusqu'à la réconciliation définitive du Pape et du concile.

Mais est-il permis de supposer que tout conflit entre un Pape et un concile général pourrait ne pas avoir une issue aussi pacifique que ceux qui s'élevèrent entre Vigile et le cinquième concile, entre Eugène et le concile de Bâle avant le schisme? Est-il permis de supposer qu'un Pape refuserait obstinément de sanctionner les décisions régulières et nécessaires de la grande majorité conciliaire?

Quoique peu vraisemblable, cette supposition cependant n'est pas entièrement inadmissible, puisque nous venons de voir Bellarmin avouer, avec les théologiens les plus considérés à Rome, que le Pape peut devenir un tyran insupportable, se rendre suspect d'hérésie, tomber dans l'hérésie ou dans l'infidélité. Ces malheurs publics pourraient avoir lieu dans le concile, comme hors du concile, et à l'égard d'une doctrine condamnée, comme à l'égard d'une doctrine qui devrait l'être. Nous avons déjà dit que, dans ces redoutables épreuves, les décrets de Constance pourraient recevoir leur application [2]. Le Pape hérétique

[1] Voir t. Ier, liv. II, ch. VII, et liv. III, ch. VIII, IX et X.

[2] Voir t. Ier, liv. III, ch. VI, XV.

ou du moins suspect d'hérésie par son opposition irréconciliable à la grande majorité conciliaire et à ses décrets, le Pape voulant exercer une domination violente et tyrannique qui mettrait toute l'Église en péril, le Pape infidèle encourrait les peines canoniques; et, s'il était déposé, un autre Pape qui saurait tout pacifier serait immédiatement élu, parce que l'Église ne peut jamais être un corps sans tête [1].

Qu'on ne nous objecte pas ici que le Pape, pour se défendre, pourrait dissoudre le concile.

Cette faculté de dissolution, qui appartient au Pape dans les temps ordinaires, lui serait d'un faible secours dans ces circonstances, car le conflit entre le Pape et les évêques devrait être vidé, et il ne pourrait l'être que par une nouvelle convocation de concile, qui ferait renaître la difficulté.

Mais répétons ici qu'il faut espérer que Dieu ne permettra jamais une pareille désolation de son Église; et si nous admettons un moment la possibilité de pareils malheurs, c'est uniquement pour nous rendre un compte rigoureux de la constitution de l'Église.

IX. Caractère des confirmations solennelles.

Quand, dans un concile général, tout a été décidé d'un accord commun entre le Pape et les évêques, ou lorsque les conflits ont été apaisés par des voies pacifiques, la confirmation solennelle qui peut intervenir, comme celle que Pie IV accorda au concile de Trente, est un acte utile quoique non nécessaire. Cette confirmation nouvelle, disons-nous, n'est pas nécessaire, puisque plusieurs conciles généraux s'en

[1] Voir *infra*, ch. XI.

sont passés, nous venons de le voir; mais elle peut être utile. En effet, elle a pour but de constater de nouveau, de faire éclater à tous les yeux l'accord parfait du Pape avec le concile; de recommander, avec une solennité nouvelle, les doctrines définies; de publier et de faire exécuter les décrets portés. Enfin, au besoin, cette confirmation solennelle certifie au monde que le concile a suivi en tout l'ordre canonique et qu'il est à l'abri de toute nullité; et ainsi elle est très-utile à lever tous les doutes qui pourraient exister sur l'œcuménicité d'un concile, et elle en forme le témoignage final.

La confirmation papale qui intervient après la clôture régulière d'un concile, est donc un acte de la primauté et de la juridiction universelle du Souverain Pontife. Mais évidemment elle n'est pas la preuve d'une domination absolue sur le concile.

X. Résumé et conclusion.

Résumons en quelques mots la doctrine justifiée dans cet important chapitre. Le Pape est supérieur au concile général parce qu'il a seul le droit, dans les temps et les circonstances ordinaires, de le convoquer, de le présider, de le diriger, de le suspendre, de le transférer, de le dissoudre, de le confirmer. Ces grands et divins priviléges ne lui donnent cependant pas l'empire absolu sur le concile, puisque les évêques, quoique subordonnés au Pape dans le concile comme hors du concile, ont le droit divin d'examiner et de discuter librement toutes les questions dévolues à leur tribunal. Les décrets dogmatiques et solennels du Pape, tant qu'ils ne sont pas devenus

règle absolue de foi par l'acceptation de l'épiscopat dispersé, ne font pas exception au principe général; nous le savons très-certainement par l'histoire de tous les conciles généraux. Lorsque tout l'ordre canonique a été religieusement observé dans un concile général, c'est-à-dire lorsque tous les droits et tous les usages de ces saintes assemblées ont été scrupuleusement respectés, nous sommes assurés que l'Esprit-Saint, présent au milieu du concile, parle par l'unanimité morale ou la grande majorité conciliaire; et tout Pape pénétré de ses devoirs ne se séparera jamais de cette grande majorité. Il en adoptera et en confirmera les décisions. L'histoire et la logique nous ont appris quelles pourraient être les suites funestes d'un conflit entre le Pape et le concile.

S'il était permis de faire l'hypothèse d'un partage égal des voix et des votes dans un concile général, nous dirions que, pour ce cas, la vraie majorité serait avec la partie qui aurait le Pape à sa tête. Mais l'expérience a prouvé que, dans les conciles généraux, les décisions ont toujours été prises à la grande majorité ou à l'unanimité morale des suffrages. Ce fait, nous osons le dire, *contient une loi; et Dieu* ne permettra pas que, dans les choses nécessaires au salut, les décisions régulières du concile général ne réunissent pas la grande majorité des voix.

Nous venons dans ce chapitre de confirmer et d'expliquer la doctrine exposée dans tout cet ouvrage. On reconnaîtra, nous l'espérons, qu'elle est d'accord avec elle-même. D'autres développements, d'autres explications sont cependant encore nécessaires.

CHAPITRE X.

DOMINATION ABSOLUE DU PAPE SUR LES LOIS ECCLÉSIASTIQUES.

SOMMAIRE. — I. Seconde conséquence du système absolu : le Pape, maître absolu des canons. — II. Sens de cette doctrine. — III. Origine de cette doctrine. — IV. Enseignement contraire des Pontifes romains. — V. Pouvoir de dispense. — VI. Dictature. — VII. Abrogation des lois anciennes et établissement de lois nouvelles. — VIII. Lois et coutumes des Églises particulières.

I. Seconde conséquence du système.

De la supériorité absolue du Pape sur le concile général, les théologiens de l'école extrême concluent qu'il est au-dessus des canons, qu'il est maître des canons.

II. Sens de cette doctrine.

Disons d'abord pour l'honneur de ces théologiens qu'ils n'étendent pas cette domination absolue du Pape ni aux canons qui règlent la foi, ni à ceux qui ne font qu'exprimer les lois divines, naturelles et positives. Une pareille puissance serait le renversement de toute raison, de toute religion. Les canons sur lesquels ces théologiens veulent donner au Pape l'omnipotence, sont ceux qui règlent la discipline générale de l'Église.

Même dans cet ordre, ils ne prétendent pas que les Papes puissent s'affranchir sans péché des saintes lois émanées de leurs prédécesseurs et des conciles généraux. Ces lois ont pour eux, disent-ils, une *autorité directive*, qu'ils ne peuvent méconnaître sans se rendre coupables devant Dieu. Ces théologiens

nient seulement que ces lois imposent au Pape une *obligation légale*. Au for extérieur et en présence de l'Église, le Pape, selon cette doctrine, n'est pas soumis de droit aux lois disciplinaires. Il en est au contraire le maître irresponsable. Il peut les modifier, les abolir, les changer selon ses vues personnelles, et sa volonté devient ainsi, dans cet ordre, la loi suprême.

III. Origine de cette doctrine.

Cette prodigieuse doctrine a fait son apparition dans le monde au milieu du douzième siècle ; on est bien étonné de la trouver dans un auteur qui se prononce très-nettement, comme nous l'avons vu, contre l'infaillibilité du Pape. Nous lisons dans Gratien ces paroles : « L'Église romaine imprime aux canons leur droit, leur autorité ; mais elle n'y est pas soumise... De même que Jésus-Christ, maître de la loi, a bien voulu se soumettre à la loi, ainsi les Souverains Pontifes se montrent respectueux envers les canons qu'ils ont faits ou qui ont été faits par d'autres avec leur autorité ; et ils s'humilient jusqu'à les observer, afin de donner aux autres l'exemple de ce qu'ils doivent faire. Les Papes, en effet, font voir quelquefois par leurs ordres, par leurs décrets ou autrement, qu'ils sont les maîtres et les auteurs des canons. Aux autres, est imposée la nécessité de leur obéir. Dans les Souverains Pontifes, au contraire, réside l'autorité de les observer, afin que, s'y conformant eux-mêmes, ils montrent aux autres à ne pas les mépriser, à l'exemple du Christ, qui a reçu, pour les sanctifier, les sacrements destinés à son Église. Il faut donc que le premier Siége observe ce qu'il a ordonné par ses

décrets, non par la nécessité d'obéir, mais par l'autorité de commander [1]. »

Tout en réservant l'obligation de décence et de conscience, il est impossible d'affirmer plus crûment l'omnipotence du Pape, et sa puissance absolue et illimitée sur les lois ecclésiastiques. On a remarqué que Gratien avance ces maximes de lui-même, et sans citer, contre toutes ses habitudes, aucun garant [2]. Ce canoniste avait d'excellentes raisons pour ne pas chercher dans l'antiquité des autorités en faveur de sa nouvelle doctrine, car cette antiquité lui est entièrement contraire. Mettons donc en regard des maximes de Gratien les enseignements des Pontifes romains eux-mêmes, depuis les premiers âges jusqu'au treizième siècle. Qu'ils nous apprennent ce qu'ils pensaient des saints canons, et s'ils se regardaient comme leurs maîtres.

[1] Sacrosancta Romana Ecclesia jus et auctoritatem sacris canonibus impertitur, sed non eis alligatur... Ita ergo canonibus auctoritatem præstat, ut seipsam non subjiciat eis. Sed sicut Christus qui legem dedit, ipsam legem carnaliter implevit..... sic et summæ Sedis Pontifices canonibus sive a se sive ab aliis sua auctoritate conditis reverentiam exhibent : et eis se humiliando ipsos custodiunt, ut aliis observandos exhibeant. Nonnumquam vero seu jubendo, seu definiendo, seu aliter agendo, se decretorum dominos et conditores esse ostendunt. In præmissis ergo capitulis, aliis imponitur necessitas obsequendi : Summis vero Pontificibus ostenditur inesse auctoritas observandi, ut a se tradita observando, aliis non contemnenda demonstrent, exemplo Christi qui sacramenta, quæ Ecclesiæ servanda mandavit, primo in seipso suscepit, ut ea in seipso sanctificaret. Oportet ergo primam Sedem, ut diximus, observare ea quæ decernendo mandavit, non necessitate obsequendi, sed auctoritate impertiendi. *Decr. Grat.*, pars 2ª, causa xxv, quæst. 1ª.

[2] *Defens. Declar.*, lib. II, cap. VI.

Les Papes que nous allons citer ont-ils reconnu dans les saints canons une simple direction pour leur conscience; ou bien des lois véritables leur imposant, en présence de l'Église et du monde, une véritable obligation légale? Telle est la question.

IV. Enseignement des Pontifes romains.

Nous allons emprunter au cardinal de la Luzerne cette revue rapide de la tradition pontificale.

« Écoutons d'abord le pape Zozime. Il déclare, au sujet de la prérogative du siége d'Arles, que l'autorité même du siége de Rome ne peut faire de concessions ou changements contre ces statuts des Pères. Car, parmi nous, dit-il, l'antiquité, dont le respect a été sanctionné par les Pères, subsiste sur d'inébranlables racines [1]. Ce n'est pas du seul devoir de conscience que parle ce Pontife : c'est le pouvoir même d'accorder ou changer, contre les statuts des Pères, qu'il déclare ne pas appartenir au Saint-Siége.

Saint Célestin Ier prononce ces graves paroles : Que les règles dominent sur nous. Ne les dominons pas. Soyons soumis aux canons, en observant leurs préceptes [2]. Rien n'est plus formel contre les théologiens extrêmes et pour nous. Ils veulent que le Pape domine les canons, et saint Célestin déclare qu'il ne les domine pas. Nous soutenons que le Pape est dominé

[1] Contra statuta Patrum, et sancti Trophimi reverentiam.... concedere, vel mutare, ne hujus quidem sedis possit auctoritas. Apud nos enim inconvulsis radicibus vivit antiquitas, cui statuta Patrum sanxere reverentiam. Zozimi *Epist.* VII, *ad episc. prov. Narbon. et Vienn.*

[2] Dominentur nobis regulæ, non regulis dominemur. Simus subjecti canonibus, cum canonum præcepta servamus. S. Coelestinus I, *Epist. ad episc. Illyrici.*

par les canons, et saint Célestin dit, en propres termes, la même chose.

Saint Léon, très-zélé pour les droits de son siége, enseigne que les Pères de Nicée ont formé des lois, des canons ecclésiastiques qui doivent durer jusqu'à la fin du monde; qu'ils vivent par leurs constitutions, et parmi les Romains et dans tout le monde; que si jamais quelqu'un a la présomption de statuer autrement, son ordonnance sera cassée sans délai; que ce qui a été universellement institué, pour l'utilité perpétuelle, ne doit éprouver aucun changement, aucune variation; que les bornes posées par les Pères, pour le bien commun, sont fixes et permanentes [1]. Il n'y a là ni restriction ni exception. Les canons dictés par le concile de Nicée ne peuvent être changés par aucune puissance; si saint Léon avait cru que le droit d'abroger ces canons fût réservé à son Siége, il n'aurait pas manqué d'apporter cette exception.

Le concile de Chalcédoine ordonne que les règles publiées par les saints Pères dans les conciles antérieurs conservent toute leur force [2]. Elles la per-

[1] Sancti illi et venerabiles Patres qui in urbe Nicæna, sacrilego Ario cum sua impietate damnato, mansuras usque in finem mundi leges ecclesiasticorum canonum condiderunt: et apud nos et in toto orbe terrarum in suis constitutionibus vivunt. Et si quid usquam aliter quam illi statuere præsumitur, sine cunctatione cassatur; ut quæ ad perpetuam utilitatem generaliter instituta sunt, nulla commutatione varientur. Nec ad privatum trahantur commodum, quæ ad bonum sunt commune præfixa: et manentibus terminis quos constituerunt Patres, nemo in jus tendat alienum. S. Leon., *Epist.* lxxxi.

[2] Regulas a sanctis Patribus in unaquaque synodo usque nunc prolatas proprium robur obtinere decernimus. *Conc. Chalc.*, act. xv, can. i.

draient le jour où un Pape voudrait ou pourrait les abroger.

Le pape Gélase Ier déclare qu'il est astreint, par la dispensation nécessaire des choses, et circonvenu dans le gouvernement du Siége apostolique, de manière à peser tellement les décrets des Pères et les préceptes de ses prédécesseurs, que si quelquefois la nécessité des temps demande, pour le rétablissement des Églises, quelque relâchement, il doit, usant d'une exacte considération, le modérer autant qu'il est possible, afin de ne paraître pas excéder entièrement la teneur des anciennes règles [1]. Gélase reconnaît son obligation de se conformer aux canons, tellement qu'il n'y met qu'une exception, et qu'il ne connaît d'autre motif, pour y déroger, que la nécessité de la restauration des Églises; encore, dans ce cas, il est tenu de modérer autant qu'il est possible l'exercice de ce pouvoir.

Le pape Hormisdas dit que dissoudre les canons est pécher contre la religion [2]. Il ne se croyait donc pas en droit de les dissoudre.

Le pape Agapet déclare qu'il ne présume, en quoi

[1] Necessaria rerum dispensatione constringimur, et Apostolicæ Sedis moderamine convenimur, sic canonum paternorum decreta librare, et retro præsulum, decessorumque nostrorum præcepta metiri, ut quæ præsentium necessitas temporum restaurandis Ecclesiis relaxanda deposcit, adhibita consideratione diligenti, quantum fieri potest, temperemus : quo nec in totum formam anteriorum videamur excedere regularum. Gelasii *Epist.* ix, cap. i, *ad episc. Lucanie.*

[2] Canones solvere, in religionem committere est. Hormisdæ *Indiculus.*

que ce soit, aller contre les règles et les constitutions anciennement définies; qu'aucune circonstance, aucun égard pour les personnes, ni même la considération de l'autorité séculière, ne peuvent le lui faire faire. Il reconnaît que, par la considération du jugement divin, il lui est nécessaire de conserver inviolablement tout ce que l'autorité synodale a décerné [1]. Il est impossible de rejeter plus formellement que ne le fait ce Pontife, le pouvoir absolu qu'on a voulu attribuer à ses successeurs.

L'aveu de saint Martin Ier n'est pas moins formel. Nous ne pouvons pas dissoudre les canons, nous qui sommes les gardiens et les défenseurs, non les transgresseurs des canons [2].

Léon III répondait aux députés de Charlemagne : A Dieu ne plaise que je me préfère aux Pères du concile de Chalcédoine! A Dieu ne plaise même que je prétende m'égaler à eux [3]! Voilà une déclaration bien formelle de la supériorité des canons des conciles sur le Pape.

Léon IV déclare qu'il n'a pas eu le pouvoir de

[1] In nullo contra priscas definitiones, constituta, vel regulas pro qualibet occasione, vel sub cujuscumque personæ respectu venire præsumimus. Nec tenacitatis studio, nec sæcularis auctoritatis causa hoc facere nos credemus. Sed, divini considerationе judicii, necesse nobis est, quidquid sancta synodalis decrevit auctoritas inviolabiliter custodire. AGAPETUS, epist. VI, *ad Cæsarium Arelat.*

[2] Canones ecclesiasticos solvere non possumus, qui defensores et custodes canonum sumus, non transgressores. MARTINUS I, epist. IX, *ad Pantaleonem.*

[3] Ego non illis Patribus Chalcedonensibus absit ut me præferam, sed etiam illud absit ne coæquare præsumam. S. LEO III, *ad legatos Caroli magni.*

changer les bornes posées par les Pères [1]. D'où a pu venir, depuis lui, ce pouvoir à ses successeurs?

Nous avons une épître de Charles le Chauve à Adrien II, laquelle avait été rédigée par Hincmar, où il est dit que le Saint-Siége ne peut pas être contraire à lui-même [2]. Il le deviendrait en voulant abroger des canons qu'il a sanctionnés.

Sylvestre II assimile l'autorité des canons dictés par l'Esprit de Dieu à celle de l'Évangile, des Apôtres, des prophètes; et il regarde les décrets du Siége apostolique comme lois communes de l'Église, parce qu'ils ne sont pas contraires à celle-là [3]. Il serait difficile de marquer plus positivement deux choses : l'inébranlable fixité des canons, et la nécessité que les décrets pontificaux n'y soient pas contraires.

Nous avons même, quelques années après le décret de Gratien, une lettre d'Innocent III, où il déclare que tout ce qui est tenté en dérogation des saints canons soit cassé, et n'ait aucune force. Il le veut, parce que l'autorité de l'Église universelle l'y provoque et l'y engage [4]. Voilà donc encore les saints

[1] Non potuimus præfixos Patrum terminos immutare. *Epist. ad Lothar. II.*

[2] Quod Sedes Apostolica non potest esse sibi contraria. *Epist. Caroli Calvi inter Opera* HINCMARI.

[3] Sit lex communis Ecclesiæ catholicæ, Evangelium, Apostoli, prophetæ, canones Spiritu Dei constituti, et Sedis Apostolicæ decreta ab his non discordantia. SYLVEST. II, *Epist. ad Seguinum.*

[4] Quæ in derogatione sanctorum canonum attentantur, tanto potius infringi volumus et carere robore firmitatis, quanto auctoritas universalis Ecclesiæ, cui præsidemus, ad id nos provocat, et inducit. INNOC. III, lib. III; *Epist.* 115, *ad Cantuarensem arch.*

canons reconnus irréfragables, à cause de l'autorité suprême de l'Église universelle. »

Après ces citations et ces réflexions, le savant cardinal ajoute : « De tout ce que je viens d'exposer, deux choses résultent : la première, que dans tout le cours des onze premiers siècles de l'Église il n'existe aucun vestige de la prétention actuelle que le Pape, maître absolu des canons, peut, à son gré, les dissoudre tous; la seconde, que dans ce long intervalle on trouve un grand nombre de monuments, spécialement d'aveux des Papes, qui déclarent qu'ils n'ont point le pouvoir de changer et de casser ses canons, mais qu'ils sont tenus de les suivre dans le gouvernement de l'Église, non-seulement par devoir de conscience, mais par une obligation légale [1]. »

A ces témoignages si frappants et si décisifs de la doctrine constante et invariable du Saint-Siége pendant les douze premiers siècles, joignons la formule du serment que les Papes prononçaient au jour de leur inauguration : « Je promets d'honorer et de vénérer fidèlement les saints conciles universels; d'enseigner ce qu'ils ont enseigné; d'observer ce qu'ils ont statué; de condamner de cœur et de bouche ce qu'ils ont condamné... de garder les sacrés canons et les constitutions des Souverains Pontifes[2]. »

[1] *Déclaration du clergé*, 1re partie, ch. IX.

[2] Profiteor me sancta universalia concilia.... usque ad unum apicem immutilata servare, pari honore et veneratione digna habere; et quæ prædicaverunt et statuerunt omnimodo sequi et prædicare; quæque condemnaverunt, condemnare ore et corde... sacros canones et Sacrorum Pontificum constituta custodire. *Liber diurnus Pontif.*, p. 28 et 321.

Ce serment prouve sans doute que les Papes des siècles postérieurs, comme ceux des premiers, se croyaient obligés par la force légale attachée aux lois ecclésiastiques.

Ainsi s'évanouissent ces maximes excessives qui tendent à donner au gouvernement du Souverain Pontife le caractère de l'arbitraire et du bon plaisir, et à rendre odieuse l'autorité la plus nécessaire et la plus vénérable qui soit dans l'Église. Une des plus grandes gloires du clergé français, sans contredit, c'est d'avoir toujours repoussé, toujours combattu énergiquement ces funestes et dangereuses maximes, et de leur avoir toujours opposé l'inviolable autorité des saints canons.

V. Pouvoir de dispenser.

Cependant, quelque inviolable que soit cette autorité, il faut bien reconnaître, et il est reconnu par tout le monde qu'il peut naître des circonstances qui rendent des dispenses nécessaires. Le législateur n'a pu tout prévoir; et quand des exceptions deviennent nécessaires, on peut raisonnablement présumer que le législateur les aurait admises lui-même s'il les eût connues. La dispense n'est donc pas l'abolition de la loi; elle n'en est qu'une sage et bénigne interprétation, qui lui donne même une force nouvelle : *exceptio confirmat regulam.*

Le pouvoir d'accorder ces dispenses nécessaires ou utiles appartient naturellement au chef suprême de l'Église; à celui qui étant le gardien des saints canons, est mieux placé que personne pour juger dans quels cas on doit ou on peut en adoucir la rigueur.

Ce pouvoir de dispenser peut, dans certains cas extrêmes, se transformer en une vraie mais passagère dictature. En vertu de la plénitude de sa puissance, le Pape peut se mettre momentanément au-dessus des lois positives, lorsque le salut des Églises demande ces procédés extraordinaires. La légitimité de cette dictature, dans une évidente nécessité, a été reconnue par le plus grand ennemi de l'arbitraire dans le gouvernement de l'Église, par le plus puissant défenseur des canons, par Bossuet lui-même. « Nous accordons, dit-il, que le Pape peut tout dans le droit ecclésiastique, lorsque la nécessité le demande [1]. » Mais, même dans ces nécessités extrêmes, Bossuet, d'accord avec la raison, ne veut pas que le Pape *puisse tout sans loi et sans mesure* : *Non ita sane ut omnia sine lege modoque possit* [2]. VI. Dictature.

La dictature, qui commence avec la nécessité, finit avec elle ; et au sortir de ces crises, les canons reprennent leur empire légitime sur l'Église et sur le Pape lui-même.

Des principes que nous venons de poser, il ne faut pas conclure cependant que le Souverain Pontife n'a pas la puissance d'établir les lois nouvelles qui peuvent être demandées par les besoins de l'Église, et d'abroger les lois anciennes qui ne répondent plus à ces mêmes besoins. VII. Lois nouvelles.

La discipline ecclésiastique n'est pas, de sa nature,

[1] Concedimus enim in jure quidem ecclesiastico, Papam nihil non posse, cum necessitas id postularet. *Defens. Declar.*, lib. II, cap. XX.

[2] *Defens. Declar.*, lib. X, cap. XXI ; lib. II, cap. XVI.

invariable. De grands changements disciplinaires se sont opérés dans le passé par la force des choses, par l'autorité des Souverains Pontifes et de l'Église. L'avenir peut en amener encore; et ils seront légitimes quand ils auront en leur faveur cette même autorité.

Dans ces graves circonstances, le Souverain Pontife s'inspirera toujours du véritable esprit de la législation ecclésiastique, comme des vrais intérêts de l'Église; et il sera toujours le premier et le principal juge de la nécessité ou de l'utilité de ces changements[1].

C'est sur ce caractère variable de la discipline ecclésiastique que se fondent principalement les théologiens pour accorder au Pape un empire absolu sur les canons. Mais c'est ici que se montrent clairement la faiblesse et même la contradiction de leur doctrine. Les lois dogmatiques tirent sans doute leur caractère immuable de leur nature, mais aussi de l'autorité souveraine et infaillible qui les décrète. Les lois disciplinaires, qui, par leur nature, n'ont pas la même immutabilité, émanent cependant de la même autorité; et, tant qu'elles sont en vigueur, elles doivent être observées par tous avec un respect profond et une fidélité inviolable.

VIII. Lois et coutumes des Églises particulières.

Si les Souverains Pontifes doivent gouverner l'Église universelle conformément aux canons faits par l'Esprit de Dieu et consacrés par le respect général du monde entier, il est aussi de la grandeur du Saint-Siége de laisser subsister les lois et les cou-

[1] Voir *supra*, p. 52 à 57.

tumes des Églises particulières, quand ces lois et ces coutumes sont établies du consentement du Saint-Siége et des Églises [1]. Le respect de ces coutumes vénérables des Églises particulières a été inculqué de la manière la plus frappante par les conciles de Nicée, d'Éphèse, de Chalcédoine : *Suis privilegia serventur Ecclesiis*, dit le premier de ces saints conciles [2]. Le grand Pape saint Grégoire s'inspirait de cette tradition, quand il écrivait à un évêque de Carthage : « Si nous sommes attentifs à défendre nos priviléges, nous n'avons pas moins de zèle à maintenir les droits de chaque Église. » Et dans un autre endroit : « A Dieu ne plaise que je viole les décrets de nos Pères, au préjudice d'aucun de mes confrères; car je ne pourrais troubler mes frères dans la possession de leurs droits, sans me faire tort à moi-même [3]. »

Il n'est jamais inutile de rappeler ces grandes maximes et ces grands exemples de la liberté ecclésiastique.

[1] Quæ Sedis Apostolicæ et Ecclesiarum consensione firmentur. *Defens. Declar.*, lib. II, cap. XII.

[2] LABBE, *Conc.*, t. II, *Conc. Nic.*

[3] Sicut ab aliis nostra exigimus, ita singulis sua jura servamus. GREG. MAG., lib. III, *Epist.* 48, al. 29. Absit hoc a me ut statuta majorum consacerdotibus meis in qualibet Ecclesia infringam : quia mihi injuriam facio, si fratrum meorum jura perturbo. *Ibidem*, lib. II, *Epist.* 52, al. 37.

CHAPITRE XI.

IRRESPONSABILITÉ ABSOLUE DU PAPE.

SOMMAIRE. — I. Troisième conséquence du système absolu : le Pape n'a pas de juge sur la terre. — II. Les antiques maximes sur l'indépendance absolue de la personne du Pape de tout jugement ecclésiastiques et leur vrai sens. — III. Les maximes antiques sur l'examen des décrets pontificaux et leur vrai sens. — IV. Doctrines des théologiens de l'école romaine sur les cas où il est permis de juger le Pape. — V. Les traditions et les faits conciliaires dépassent les aveux des théologiens cités. — VI. Conclusion.

I. Troisième conséquence du système absolu.

L'école extrême a déduit de la supériorité absolue du Pape sur le concile général et sur les lois ecclésiastiques une troisième conséquence, qui consiste à affirmer que le Pape n'a pas de juge sur la terre. Quoique la solution de cette question soit déjà implicitement renfermée dans les conclusions des deux chapitres précédents, il est cependant nécessaire de lui accorder une attention spéciale, afin de ne rien laisser d'incomplet dans ces graves matières.

L'affirmation de l'immunité absolue du Pape de tout jugement ecclésiastique doit paraître bien étrange au lecteur qui a étudié notre histoire des conciles généraux et suivi avec attention les discussions précédentes. Cependant il est nécessaire de soumettre à un examen direct cette nouvelle thèse, qui complète la théorie de la monarchie absolue.

Pour établir cette thèse, les théologiens extrêmes ont recours à plusieurs maximes d'une haute anti-

quité. Notre premier devoir ici est de rappeler et d'expliquer ces maximes.

Remarquons d'abord que ces théologiens, en affirmant leur principe, veulent dire que ni la personne ni les actes du Pape ne peuvent être soumis à aucun jugement ecclésiastique. Nous serons donc amené à discuter successivement ces deux points de vue. La première maxime invoquée est célèbre dans l'antiquité, et se traduit dans cette formule : *Prima sedes a nemine judicatur.*

II. Antiques maximes.

Cette maxime se trouve, pour la première fois, croyons-nous, dans les actes d'un concile de Sinuesse qui aurait été réuni contre le pape Marcellin, accusé d'avoir offert de l'encens aux idoles pendant la persécution de Dioclétien. Les actes de ce concile, que nous n'avons pas dans leur entier, et dont l'authenticité n'est point certaine, attestent que le Pontife romain a été cité, interrogé, convaincu par témoins du crime qu'on lui reprochait et sévèrement réprimandé. Toutefois, après l'aveu sorti de la bouche du Pontife repentant, le concile lui aurait réservé de prononcer lui-même la sentence finale, *parce que le premier siége n'est jugé par personne* [1].

En admettant tous ces faits comme certains, qu'en résulterait-il en faveur de la doctrine absolutiste? Rien, puisqu'il restera toujours à déterminer si l'Église universelle et le concile général sont compris dans cette maxime. Le concile particulier de Sinuesse

[1] LABBE, *Conc.*, t. Ier, p. 940 à 943.

n'avait certainement pas l'autorité nécessaire pour porter contre le Souverain Pontife une sentence judiciaire.

Nous trouvons des faits plus certains dans les conciles de Rome sous le pape Symmaque au commencement du sixième siècle. Il n'est pas nécessaire de rappeler tout ce qui se fit contre ce Pape, injustement accusé de plusieurs crimes. Il suffit de dire que des évêques italiens, convoqués par Théodoric, déclarèrent plusieurs fois que la cause du Pape doit être abandonnée au jugement de Dieu, principalement en raison de la dignité du Saint-Siége. Les évêques italiens, et le pape Symmaque avec eux, approuvèrent même l'apologie écrite en faveur du Pontife par le diacre Ennodius, où nous lisons ces paroles : « Dieu a voulu que les causes des autres hommes fussent terminées par des hommes; mais il s'est réservé à lui seul de juger l'évêque de ce Siége. Il veut que les successeurs de Pierre ne soient obligés de prouver leur innocence qu'à lui seul, et ne soumettent ce qui se passe dans l'intérieur de leur conscience qu'à l'examen de Celui qui en peut pénétrer tous les replis[1]. »

Ces paroles présenteraient un sens très-absolu, si elles n'étaient expliquées et corrigées par d'autres

[1] Aliorum forte hominum causas Deus voluerit per homines terminare; Sedis istius præsulem suo sine quæstione reservavit arbitrio. Voluit beati Petri Apostoli successores cœlo tantum debere innocentiam, et subtilissimi discussoris indagini inviolatam exhibere conscientiam. LABBE, *Conc.*, t. IV, p. 1352.

paroles du même Pape et du même concile : « Nos prédécesseurs, dit Symmaque, avec l'approbation des évêques, ont souvent décidé et statué dans des conciles que des brebis ne doivent point reprendre leur pasteur, au soin duquel elles sont confiées, *à moins qu'il ne s'écarte de la vraie foi ;* ni former aucune accusation contre lui, *sinon pour cause d'injustices manifestes* [1]. »

La question de savoir si le Pape n'a pas de juges sur la terre est donc résolue plutôt affirmativement que négativement par les déclarations de Symmaque et des conciles romains qui se tinrent sous son pontificat. Qu'on remarque d'ailleurs que ces conciles romains n'étaient que des conciles particuliers qui très-certainement n'avaient pas juridiction sur le chef de l'Église. Leurs déclarations devraient-elles être admises sans le correctif qu'ils y introduisent eux-mêmes, on ne pourrait rien en conclure contre les droits des conciles généraux, si solidement établis par leurs actes.

Sous le pontificat de Léon III, nous trouvons des faits analogues à ceux que nous venons de rapporter, et qui ne méritent pas de nous arrêter.

Ainsi les maximes antiques qu'on invoque n'ont été émises que pour dénier aux conciles particuliers

[1] Est enim a multis antecessoribus nostris synodaliter decretum atque firmatum, ut oves quæ pastori suo commissæ fuerint, eum nec reprehendere, nisi a recta fide exorbitaverit, præsumant ; nec ullatenus pro quacumque re alia, nisi pro sua injustitia, accusare audeant. LABBE, *Conc.*, t. IV, p. 1365.

le jugement du Pape, et ne peuvent, en bonne logique, s'étendre aux conciles généraux, dont l'histoire nous présente des faits en opposition absolue avec ces maximes.

Il serait bien étrange et bien inexplicable que ces conciles généraux, qui ont jugé plusieurs Papes, se fussent interdit à eux-mêmes ce jugement. C'est cependant ce que voudraient faire admettre certains théologiens, quand ils invoquent à l'appui de leur théorie le vingt et unième canon du huitième concile général. Nous l'avons rapporté textuellement dans notre histoire de ce concile [1]. Nous invitons le lecteur à le relire. Qu'il nous soit permis de répéter qu'il est facile de se convaincre, par la seule inspection du texte, que le concile autorisa l'enquête judiciaire contre le Pontife romain : *Oportet venerabiliter et cum convenienti reverentia de proposita questione sciscitari* [2]. Et on voudrait qu'ayant permis ou ordonné une vraie procédure, dans les cas où il s'élèverait des accusations contre l'Église romaine et le Pontife romain, il eût interdit d'une manière absolue le jugement! Mais pourquoi l'*information*, si jamais elle ne doit aboutir à un résultat?

Non; l'interprétation du vingt-et-unième canon du huitième concile par les théologiens de l'école extrême n'est pas sérieuse.

Il faudrait raisonner comme nous venons de le

[1] Voir t. Ier, liv. II, ch. X, p. 333.
[2] LABBE, *Conc.*, t. VIII, p. 1149.

faire, dans le cas même où le concile n'aurait pas, par ses actes, expliqué sa loi. Mais quand on le voit, dans la session même où il vient de porter son décret, renouveler en termes énergiques la condamnation du pape Honorius, quel doute peut-il rester encore sur sa pensée et le sens de sa loi? Le concile a voulu, par son canon, flétrir de nouveau les indignes procédés de Photius envers le Souverain Pontife, les rébellions de ce faux patriarche, qui, à l'exemple de Dioscore, avait osé excommunier le Pontife romain. Il a voulu prévenir le retour de pareils scandales. Mais on ne prouvera jamais qu'il ait eu l'intention de s'interdire à lui-même le jugement du Pape, dans les cas extrêmes où il pourrait devenir nécessaire.

III. Autres maximes.

De même qu'on cite certaines maximes de l'antiquité qui, mal entendues, sembleraient soustraire la personne des Papes à tout jugement ecclésiastique, on rapporte aussi divers textes qui, peu judicieusement interprétés, paraîtraient condamner tout examen des décrets pontificaux. Ces textes sont empruntés à divers Papes, entre autres à Boniface I^er^, Innocent I^er^, Boniface II, Gélase, Nicolas I^er^. Nous ne rappellerons que deux de ces textes, parce que ceux qu'on pourrait invoquer encore n'en disent pas davantage. « Il n'a jamais été permis, dit Boniface II dans un concile de Rome, d'agiter de nouveau des questions déjà décidées par le Saint-Siége apostolique [1]. »

[1] Numquam licuit de eo rursus, quod semel statutum est ab Apostolica Sede, tractari. LABBE, *Conc.*, t. IV, p. 1705.

Dans une lettre célèbre déjà citée, le pape Gélase dit « que le Saint-Siége a droit de juger toute Église, sans qu'il soit permis à personne de juger après sa sentence[1]. »

Si les défenses de Boniface et de Gélase s'étendaient à tous les cas et comprenaient même les conciles généraux, il faudrait dire, comme déjà nous l'avons remarqué, que les troisième, quatrième, cinquième, sixième, septième et huitième conciles œcuméniques ont fait des entreprises illicites en soumettant à un examen juridique plusieurs décrets et décisions des Pontifes romains. Il faudrait accuser ces saintes assemblées de rébellion et d'usurpation. Certes, telle n'était pas la pensée des Boniface, des Gélase, de tous ces saints Papes, qui portaient aux conciles généraux, conformément aux sentiments de saint Grégoire le Grand, une vénération égale à celle qu'on doit aux saints Évangiles eux-mêmes! Il est donc impossible d'admettre que Gélase et Boniface, dans les paroles que nous venons de citer, aient voulu s'élever absolument au-dessus des conciles généraux. Ils ont voulu exprimer seulement ce qui plus tard a été très-clairement expliqué par le concile de Constance et ratifié par Martin V : que le Pape est juge de toutes les Églises particulières, et que bien

[1] Quod de omni Ecclesia fas habeat judicandi, neque cuiquam de ejus liceat judicare judicio. GELAS., *Epist.* 13, *ad episc. Dard. Conc.*, t. IV, p. 1203. Sur l'ensemble de la doctrine du pape Gélase, voir le chapitre que nous lui avons consacré, t. Ier, liv. II, ch. VI.

loin de pouvoir casser et annuler les décisions du premier Siége, aucune de ces Églises ne peut se soustraire à son jugement[1].

On voit par ces exemples combien il est facile, en rapprochant des actes des conciles généraux tous les textes, de les ramener à leur véritable sens.

Le système de l'immunité absolue du Souverain Pontife, ce système qui n'a pas de vraies racines dans l'antiquité, comme on vient de le constater, se trouve aussi en opposition avec la doctrine de graves et nombreux théologiens appartenant à l'école romaine elle-même. Ces théologiens n'hésitent point à soumettre au jugement du concile général le Pape qui tombe dans l'hérésie. Donnons de leur doctrine un aperçu rapide.

IV. Théologiens de l'école romaine.

D'anciens théologiens, parmi lesquels Suarez compte Turrecremata et même Jacobatius[2], pensaient que le crime d'hérésie faisait déchoir, par lui-même, du Souverain Pontificat, le Pape qui cessait d'être Pape sans qu'il fût besoin d'aucune sentence de déposition. Mais on ne tarda pas à reconnaître que cette doctrine était pleine de dangers. En effet, si le Pape était déposé, *ipso facto*, par l'adhésion à l'hérésie, l'Église ne serait jamais assurée d'avoir un vrai Pape; et, sous ce prétexte que le Pape peut être hérétique, chacun se croirait en droit de mépriser ses décrets. Les inconvénients de

[1] Voir t. Ier, liv. III, ch. VII, p. 427 et suiv.

[2] SUAREZ, *De fide*, disputatio X, sectio VI.

cette doctrine, pour l'honneur du Pontificat, comme pour la paix et le bon ordre de l'Église, étaient palpables. Le célèbre cardinal Cajetan enseigna donc que le Pape n'est pas déposé par le seul fait de l'hérésie, mais qu'il doit être déposé, et qu'il appartient au concile général, réuni par les cardinaux ou par les évêques, de déclarer l'hérésie du Pape et d'opérer sa déposition [1].

Bellarmin pense, comme Cajetan, que le concile général a le droit et le devoir de déposer un Pape hérétique [2].

Suarez a suivi ces deux maîtres; et l'opinion de la nécessité de la déclaration conciliaire pour opérer la déposition du Pape hérétique, est devenue le sentiment général de l'école.

Mais, s'il en est ainsi, le concile, dans ce cas, est supérieur au Pape, puisque c'est lui qui doit l'accuser, le citer, le juger; et tous ces actes supposent évidemment, dans la circonstance au moins, une juridiction supérieure.

Contre cette conséquence évidente, les théologiens romains se débattent de leur mieux; et il n'est pas de subtilités auxquelles ils n'aient recours pour lui échapper. D'après Cajetan, le concile n'est pas supérieur au Pape qu'il dépose, parce que sa sentence n'a d'autre effet que de dissoudre l'union qui existe

[1] CAJETANUS, *Auctoritas Papæ et concilii comparata*, cap. XVI, XVII, XVIII.

[2] BELLARMINUS, *De conciliis*, lib. I, cap. IX.

entre la personne du Pape et la Papauté [1]. Selon Suarez, le concile reste inférieur au Pape, parce que c'est Jésus-Christ lui-même qui le dépose dans le concile [2].

Un autre théologien, plus résolu et peut-être aussi plus conséquent, prend le parti de soutenir que le Pape, même comme particulier, ne peut pas devenir hérétique; que même, comme homme, il ne peut pas se tromper dans les matières de la foi [3]. Si ces prodigieux paradoxes ne sont pas catégoriquement affirmés par les théologiens graves que nous venons de nommer; si ces théologiens n'osent aller aussi loin que Pighius, ils rangent cependant parmi les croyances pieuses celle qui attribue au Pape, même comme docteur particulier, l'infaillibilité.

[1] « Il y a, dit Cajetan, trois choses dans le Pape, à savoir : la papauté, la personne du Pape, Pierre, par exemple, et l'union de la papauté avec Pierre... de laquelle union il résulte que Pierre est Pape... En destituant un Pape, soit qu'il renonce de lui-même à cette dignité, ou qu'on le dépose et qu'on le chasse, on ne détruit ni la papauté ni Pierre, mais seulement l'union qui est entre Pierre et la papauté. Lors donc qu'il s'agit de destituer un Pape, on doit toujours avoir devant les yeux cette règle pleine de sagesse et de bon sens, qu'il n'est pas nécessaire d'avoir une puissance supérieure à celle du Pape, mais seulement à l'union de Pierre avec la papauté. » *Auctoritas Papæ*, cap. XX.

[2] « L'Église, dit Suarez, en déposant un Pape hérétique n'agirait pas comme étant au-dessus de lui, mais elle déclarerait juridiquement, *du consentement même de Jésus-Christ*, qu'un tel est hérétique, et tout à fait indigne d'être Pape; et dans le même instant ce Pape serait *ipso facto* déposé immédiatement par Jésus-Christ. » *De fide*, disp. X, sectio VI, n° 10.

[3] PIGHIUS, *Assert. hierar. eccles.*, lib. VI, cap. XIV, XVI.

Mais cette croyance ne peut être imposée à personne; et il reste certain, pour tous, que le Pape tombé dans l'hérésie, que le Pape devenu hérétique est soumis au jugement du concile. Par conséquent, la maxime que le Pape n'a pas de juge sur la terre est fausse, dans sa généralité.

Mais l'hérésie est-elle le seul cas où le Pape soit justiciable du concile? Jean XXIII n'était point hérétique; et cependant il a été déposé par le concile de Constance. Eugène IV n'était point accusé d'hérésie, et cependant il a été menacé de déposition par le concile de Bâle; et, pour éviter ce malheur, il a donné au concile toute satisfaction [1].

Nous avons prouvé que Jean XXIII n'était pas un Pape douteux. Bellarmin lui-même reconnaît qu'il était vrai Pape [2]. Personne ne conteste la légitimité d'Eugène IV.

Les vices et les scandales de Jean, son opposition secrète à la réforme de l'Église, furent les vraies causes de sa déposition. Eugène fut menacé du même sort parce que les Pères de Bâle le croyaient ennemi du concile et de cette réforme si nécessaire et toujours éludée. Et qu'on n'objecte pas que Jean avait promis d'abdiquer si le bien de l'Église l'exigeait, car Eugène n'avait pris aucun engagement de ce genre. Il est donc permis de penser que tout Pape qui imiterait la conduite de Jean XXIII ou d'Eu-

[1] Voir t. Ier, liv. III, ch. V et VIII.

[2] *De conciliis*, lib. I, cap. VIII.

gène IV pourrait être soumis comme ces Pontifes au jugement de l'Église.

Aussi des théologiens fort dévoués aux prérogatives de l'Église romaine admettent-ils d'autres causes de déposition du Pape que celle de l'hérésie. Appuyé sur ces paroles de la glose : « L'opiniâtreté est une hérésie [1] », ils prétendent qu'un Pape scandaleux et incorrigible devient suspect d'hérésie et qu'on peut dès lors procéder contre lui jusqu'à la sentence définitive. Cette doctrine fut soutenue dans la cour même d'Eugène IV par plusieurs théologiens, parmi lesquels on compte Rosellis [2].

Jacobatius lui-même ne paraît pas fort éloigné de cette opinion lorsqu'il admet qu'un Pape incorrigible peut facilement se rendre suspect d'hérésie [3].

Il faut cependant remarquer que l'immense majorité des théologiens de l'école romaine ne reconnaît d'autre cause de déposition du Pape que l'hérésie.

Toutefois, ces théologiens ne désarment pas entièrement l'Église vis-à-vis d'un Pape opiniâtre dans de grands scandales. Duval nous paraît résumer leur doctrine, lorsqu'il enseigne qu'un Pape dont les vices seraient dangereux pour l'Église, et qui refuserait de s'amender, après avoir été averti par les prélats, pourrait être *accusé* et *dénoncé au concile général réuni sans sa participation*, non pour le déposer,

[1] *Gloss.*, in capite *Si Papa*, dist. 40.

[2] ROSELLUS, *Monarchia, Tract. de forma eligendi Papam.*

[3] JACOBATIUS, *De concilio*, lib. IX, p. 425.

mais pour le corriger efficacement : *ut efficacius corripiatur* [1].

Bellarmin indique un autre moyen de se débarrasser d'un Pape dont la tyrannie deviendrait intolérable et créerait de graves périls pour l'Église. Même dans ce cas, il ne veut pas attribuer au concile général le pouvoir de déposer le Pape; mais, si les admonitions *respectueuses* et *modestes* deviennent inutiles, il déclare licite le recours à la force et aux armes. Il propose la résistance armée contre le Pape ennemi de l'Église; et il légitime cet usage de la force par ce motif que cette *insurrection n'est pas un acte d'autorité* [2].

On croit rêver en lisant ces paroles. Ainsi, à une procédure régulière et pacifique contre un mauvais Pape, Bellarmin préfère l'appel à la force des armes, sans craindre les excès auxquels il expose. Il croit ainsi sauver l'honneur du Souverain Pontificat. Mais il oublie, ce qu'il a reconnu un peu plus haut [3], que le huitième concile général a autorisé les procédures contre le Pontife romain; ces procédures qu'il veut remplacer par les voies de fait, par les voies violentes!

[1] Duval, *De suprema Rom. Pontificis potestate*, pars III, quæst. x.

[2] Nec tamen hinc sequitur non licere resistere Pontifici Ecclesiam destruenti; licet enim eum servata reverentia admonere, et modeste corripere, repugnare etiam vi et armis, si Ecclesiam destruere velit. Ad resistendum et vim repellendam, non requiritur ulla auctoritas. *De conciliis*, lib. II, cap. XIX.

[3] *De conciliis*, lib. I, cap. IX.

Voilà cependant où l'esprit de système conduit les théologiens les plus vénérables!

Il résulte de l'exposé précédent que les théologiens de l'école italienne admettent que le Pape peut et doit être déposé, en cas d'hérésie privée par le concile général. Peu importe que la sentence soit *destitutive* ou seulement *déclarative,* dès qu'elle est nécessaire à cet effet. Dans les cas des grands scandales, des scandales dangereux pour l'Église, les plus graves théologiens de l'école romaine accordent, au moins, au concile général le droit de citer, de réprimander, de corriger le Pape. Quoique, selon ces théologiens, le concile ne puisse pas aller, dans ces cas, jusqu'à la déposition, les droits qu'il exerce n'en sont pas moins redoutables, puisqu'ils peuvent mettre le Pape dans la nécessité d'abdiquer. En présence de ces aveux, de ces doctrines, la maxime que le Pape n'a pas de juge sur la terre est véritablement insoutenable. Il est également incontestable que le concile général, quand il dépose un Pape, ou quand il le réprimande, fait acte de juridiction supérieure. Les subtilités au moyen desquelles de graves théologiens veulent échapper à cette conséquence, ne peuvent pas arrêter un esprit sérieux.

Ainsi se trouvent confirmées de nouveau les conclusions de nos deux chapitres précédents.

V. Les traditions et les faits dépassent les aveux.

Quand on cherche comment des théologiens très-partisans de la monarchie pure, indivisible, absolue du Pontife romain, ont été conduits à des aveux, à des doctrines qui évidemment ébranlent leur théorie

favorite, on reconnaît qu'ils y ont été amenés, non-seulement par les événements du quatorzième et du quinzième siècle, mais surtout par les prescriptions du droit public, les traditions des écoles du moyen âge, et les exemples des conciles généraux. Le canon *Si Papa,* comme déjà nous l'avons plusieurs fois remarqué, soumet le Pape, en cas d'hérésie, au jugement de l'Église; et Innocent III et Innocent IV ont reconnu de la manière la plus expresse cette souveraine autorité. La *Glose,* qui reproduit la doctrine des écoles, veut que l'obstination d'un Pape dans une vie scandaleuse soit équivalente à l'hérésie. Enfin, dans l'histoire des conciles généraux, on trouve une application éclatante des principes du droit public [1].

Mais les principes du droit public et les traditions des conciles généraux n'ont-ils pas une portée bien autre que celle des doctrines que nous venons d'exposer?

Dans le canon *Si Papa,* l'homme n'est pas distingué du Pontife, ni l'enseignement privé du Pape de son enseignement solennel. Les conciles généraux ont non-seulement jugé la vie privée d'un Pape, comme le concile de Vienne jugea celle de Boniface VIII, et le concile de Constance celle de Jean XXIII [2]; mais ils ont toujours discuté librement et jugé les décrets dogmatiques et solennels des

[1] Voir t. Ier, liv. II et III, passim.
[2] Voir t. Ier, liv. III, ch. III, V.

Papes; ils ont rejeté et condamné plusieurs de ces décrets, comme dans les cas de Vigile, d'Honorius, d'Eugène IV[1]. Les droits conciliaires ont été énoncés, nous l'avons vu, et dans le canon vingt et unième du huitième concile, et dans les décrets de Constance.

VI, Conclusion.

Les droits du concile général ne se renferment donc pas dans les limites que voudraient leur assigner les théologiens que nous venons de citer. Et ce sont ces droits séculaires; ces droits plusieurs fois appliqués, plusieurs fois affirmés; ces droits qu'on ne peut contester sans nier la sainteté de l'Église, qui fournissent la vraie et complète solution des questions délicates que nous venons d'agiter dans ce chapitre. Il nous semble que tout esprit juste doit préférer l'application des décrets de Constance aux insurrections armées de Bellarmin.

Si on nous opposait encore ici l'objection que, dans ces cas, les inférieurs jugent leur supérieur, nous répondrions de nouveau que cette objection est sans force dans le système de la monarchie tempérée, où les droits des individus, et des corps qui composent la souveraineté absolue, se mesurent par l'institution primitive, les précédents historiques, les lois positives et celles de la conservation sociale. Nous pourrions rappeler l'exemple de saint Pierre, averti et blâmé par saint Paul; et ajouter que les théologiens de l'école romaine, qui reconnaissent au concile général le droit de juger le Pape, dans certains cas déterminés, doivent résoudre la même difficulté.

[1] Voir t. Ier, liv. II, ch. VII, VIII; liv. III, ch. VIII.

CHAPITRE XII.

NOUVELLES DIFFICULTÉS CONTRE LE SYSTÈME ABSOLU.

SOMMAIRE. — I. Nature et conditions des jugements *ex cathedra*. — II. Les évêques, vrais juges dans les conciles généraux. — III. Nécessité morale, dans certains cas, des conciles généraux.

Plusieurs questions, qui ont été traitées d'une manière incidente dans les chapitres précédents, doivent se représenter ici et y recevoir les développements nécessaires. Nous y serons exposé à quelques répétitions; mais l'importance extrême des matières sera notre excuse auprès du lecteur.

I. Les jugements *ex cathedra*.

La première de ces questions est celle de la nature et des conditions des jugements *ex cathedra*. Cette distinction entre les jugements du Saint-Siége qui possèdent ce caractère et ceux qui ne l'ont pas, est le pivot qui porte toute la théorie de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain.

Nous avons étudié cette théorie en elle-même; nous l'avons étudiée dans ses preuves et dans ses conséquences principales. Dans cette étude, nous avons fait une concession considérable à nos respectables adversaires. Nous leur avons généralement accordé que l'objet même et les conditions des jugements *ex cathedra* étaient clairement, unanimement, certainement et authentiquement connus et déter-

minés. Mais s'il en était autrement, si les plus graves difficultés surgissaient devant le théologien qui cherche de bonne foi, dans les limites du système absolutiste, la vraie nature et les vraies conditions des jugements *ex cathedra;* s'il lui était très-difficile, peut-être impossible de se former une notion précise, conséquente, satisfaisante de ces choses; il résulterait de ces difficultés un nouvel et redoutable argument contre la théorie de l'infaillibilité absolue et séparée elle-même; et cet argument viendrait corroborer tous ceux que nous avons déjà présentés à la méditation du lecteur.

Nous avons vu que Bellarmin cherche à déterminer la nature des jugements *ex cathedra,* bien plus par leur objet que par leurs conditions; et que, pour sortir d'une situation dont cet esprit si pénétrant voyait sans doute les inconvénients, il affirmait sans hésiter que, toutes les fois que le Souverain Pontife prononce un jugement *ex cathedra,* on est certain d'avance de l'observation exacte et fidèle des conditions de ces jugements. Et cette confiance absolue est fondée, selon Bellarmin, sur cette vérité, que Dieu ne veut pas la fin sans les moyens. Nous avons fait remarquer que cette assertion de Bellarmin n'était qu'un paralogisme, une vraie *pétition de principe*. Nous n'y reviendrons pas [1].

Mais on ne se débarrasse pas comme l'on veut du redoutable problème qui naît de la nature et des

[1] Voir le chapitre IV de ce même livre.

conditions des jugements *ex cathedra*. Bellarmin lui-même y est forcément ramené; nous l'avons aussi remarqué.

Pour poser ce problème dans son étendue, nous emprunterons au cardinal de la Luzerne une courte et lumineuse dissertation.

« Les théologiens qui soutiennent l'infaillibilité du Pape, embarrassés des erreurs où sont tombés quelques Souverains Pontifes, ont recours à une distinction. Ils distinguent trois cas : le Pape écrivant en son nom personnel et comme docteur privé; le Pape enseignant, mais non pas avec toute la solennité de son autorité; enfin, le Pape enseignant avec toute l'autorité et toute la solennité de son siége; c'est ce qu'ils appellent parler *ex cathedra*. Il y en a bien eu quelques-uns qui ont prétendu que le Pape même, parlant comme docteur particulier, possède l'infaillibilité. Mais cette opinion est universellement abandonnée. Les partisans de l'infaillibilité reconnaissent que ce privilége n'est pas attaché à toute décision émanée du trône pontifical, que l'individu revêtu du suprême pontificat est sujet à erreur, et peut même tomber dans l'hérésie tant qu'il n'a pas pris les formes essentielles qui l'en garantissent. Ils disent que c'est seulement lorsqu'il a pris ces précautions solennelles qu'il enseigne *ex cathedra*, qu'il prononce avec infaillibilité, et que ses décisions sont irréfragables pour toute l'Église. Telle est l'opinion ultramontaine.

» Le système ultramontain, que le Pape est infail-

lible, mais seulement quand il parle *ex cathedra*, et non autrement, pèche en deux points essentiels, par sa nouveauté et par sa versatilité. En premier lieu, s'il n'était pas né dans ces derniers temps, on en trouverait des traces dans l'antiquité ecclésiastique. Cette question : Quelle est l'autorité infaillible à laquelle tout fidèle doit soumettre sa croyance? est la plus importante qui puisse exister dans la religion, puisque c'est d'elle que dépend toute la foi de l'Église. On a donc, dans tous les temps, dû savoir positivement, enseigner publiquement ce qu'il est nécessaire de croire à ce sujet. Or, dans aucun monument ancien il n'est fait aucune mention de cette importante distinction. Je ne dis pas encore ici ce que je montrerai par la suite, que jamais l'antiquité n'a attribué au Pape la prérogative de l'infaillibilité. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit actuellement. Je dis, et ce fait ne sera pas contesté, que dans aucun des nombreux décrets que nous possédons des siècles de l'Église, on ne trouve rien qui indique cette différence du Pape infaillible quand c'est *ex cathedra* qu'il parle, et du Pape sujet à erreur quand il parle autrement. Les Pères et les docteurs de ces temps, si zélés pour l'instruction des peuples, si ardents pour le maintien de la foi, si empressés à prendre tous les les moyens de la propager, de la fixer, de la conserver, auraient-ils manqué d'apprendre au peuple le principe sur lequel il devait former sa foi, de lui indiquer le cas où il était obligé de se soumettre aux décisions pontificales, le cas où il n'y était pas tenu.

Nous voyons souvent les hérésies anciennes condamnées par les Papes. Si ces censures pontificales tiraient leur force de ce qu'elles étaient rendues *ex cathedra*, aurait-on négligé d'en faire mention pour en faire sortir toute l'autorité? Les Pères qui faisaient valoir ces condamnations auraient-ils omis cette essentielle circonstance? Les hérétiques eux-mêmes qui se soulevaient contre ces condamnations, n'auraient-ils pas incidenté sur le fait, si les décrets étaient ou n'étaient pas *ex cathedra*, comme font les ultramontains de nos jours pour pallier les erreurs où sont tombés plusieurs Papes? Cette distinction était donc inconnue aux temps anciens, et elle a été imaginée dans les temps modernes pour se tirer d'une insoluble objection.

» En second lieu, le principe de l'infaillibilité du Pape, uniquement lorsqu'il parle *ex cathedra*, aurait dû non-seulement être établi positivement par la tradition, mais encore être clairement expliqué. Le principe régulateur de la foi doit être aussi évidemment défini que les articles de la foi, puisque c'est de ce dogme fondamental que dépend la certitude de la fixité de tous les autres. La condition essentielle à l'infaillibilité, les caractères auxquels on doit reconnaître le Pape parlant *ex cathedra*, le Pape faillible ou infaillible, doivent si nettement être déterminés, que les fidèles ne puissent pas s'y tromper, et ne soient pas continuellement exposés, ou à prendre pour d'irréfragables vérités ce qui peut être des erreurs, ou à regarder comme des opinions erronées

des dogmes définis par l'infaillible autorité. Il est contraire à la raison de prétendre qu'un privilége aussi hors de l'ordre commun, aussi essentiel au maintien de la foi catholique, est attaché à une condition, mais à une condition qui n'est fixée par aucun règlement, et que l'on n'en puisse produire aucune explication donnée avec autorité, même dans les temps modernes. Il y a plus, les docteurs ultramontains, d'accord sur l'infaillibilité du Pape parlant *ex cathedra*, ne sont pas d'acord sur ce qui constitue le Pape parlant. Ainsi, les uns le font dépendre d'une chose, les autres d'une autre; et ce qui, selon eux tous, doit fixer invariablement toutes les opinions dans une même croyance, est abandonné parmi eux à la fluctuation de leurs diverses opinions. D'autres disent que parler *ex cathedra* est parler conformément à l'Écriture et aux canons. Si c'est là ce que l'on veut entendre, l'infaillibilité n'est pas un privilége du Pape. L'Écriture et la tradition étant d'irréfragables oracles de la vérité, tout homme qui y conforme son langage ne peut pas être dans l'erreur. D'ailleurs, ce qui est l'objet des contestations ne peut pas être le caractère de l'autorité qui les juge infailliblement, et on a vu dans tous les temps les hérétiques prétendre avoir pour eux l'Écriture et la tradition.

» Il y a des ultramontains qui reconnaissent le Pape parlant *ex cathedra*, quand c'est après un mûr examen. Mais comment pourra-t-on savoir le degré d'attention qu'il a apporté à son décret, et y reconnaître le caractère auquel est attachée l'infaillibilité?

Ceux-ci veulent que le Pape parle *ex cathedra* quand il fait une décrétale; ceux-là, quand il répond à des consultations; quelques-uns, quand il publie une bulle affichée, comme il est d'usage, aux portes du Vatican.

» Mais l'opinion la plus commune parmi les modernes ultramontains attache l'enseignement *ex cathedra* aux conseils dont le Pape s'environne. Melchior Canus rapporte l'opinion de théologiens qui disent que si jamais le Pontife romain a erré dans des définitions de foi, c'est qu'avant de prononcer son jugement il n'a pas apporté toute l'attention qu'il devait, qu'il n'a pas suffisamment examiné la chose, qu'il n'a pas consulté ceux qu'il fallait. Si vous leur objectez que le Siége apostolique ne peut pas errer, ils avouent qu'il ne le peut pas, mais ils disent que, sous le nom de Siége apostolique, on entend non le Souverain Pontife seul, mais lui en tant qu'il fait ce qui appartient à sa chaire; c'est-à-dire, en tant qu'il procède non par ses seules lumières, mais avec le conseil d'hommes pieux et savants. Ainsi, par le jugement du Siége apostolique on entend, non ce qui est prononcé par le seul Pontife romain, secrètement, malicieusement, inconsidérément, ou même avec l'avis d'un petit nombre de personnes favorables à son opinion, mais ce qui procède de lui avec le conseil de beaucoup de personnes sages, et la chose ayant été *précédemment pleinement* examinée [1].

[1] Ac sunt etiam qui non obscure dicant quod, si quando Romanus Pontifex in definitione fidei erravit, inde évenire potuit, quod non

» Le cardinal Orsi a, sur les conseils qui confèrent au Pape l'infaillibilité, une opinion qui ne s'écarte pas de celle de Canus. Dans l'endroit de son ouvrage où il entreprend de répondre aux raisonnements de Bossuet sur la chute d'Honorius, il établit d'abord que de tout temps il y a eu des formalités observées par les Pontifes romains pour publier leurs constitutions dogmatiques; qu'ils ne définissaient rien avec solennité sans avoir consulté le clergé de l'Église romaine, et, si l'affaire était importante, sans avoir assemblé un concile des évêques d'Italie, ou au moins des provinces voisines de Rome. Il dit que les formes employées pour donner aux décrets pontificaux le caractère d'autorité suprême ont pu varier selon les temps, mais qu'on ne doit regarder comme définitions dogmatiques que celles qui sont conformes à l'usage du temps. Il argumente de là pour dire que, n'y ayant aucune trace qu'Honorius ait assemblé un concile, ou tenu une assemblée publique et solennelle du clergé de Rome, ses lettres favorables au monothélisme ne sont pas écrites *ex cathedra*.

tantam quantam debebat adhibuit diligentiam, ante quam sententiam proferret, quoniam, vel rem non plene examinavit, vel non eos quos oportebat consuluit. Quibus si objicias Apostolicam Sedem errare in fide non posse, fatentur id quidem, sed aiunt Sedis Apostolicæ nomen, non solum Summum Pontificem significare, sed ipsum ut facit ea quæ ad cathedram spectant, hoc est quatenus non ex suo, sed ex consilio bonorum virorum et doctorum procedit. Ita Sedis Apostolicæ judicia intelligi, non quæ occulte, malitiose, inconsulte, per solum romanum episcopum, aut etiam cum paucis sibi faventibus proferuntur, sed quæ ab eo, ex consilio plurimorum virorum sapientiumque, plene prius re examinata prodeunt. *De auctor. Conc.*, lib. v.

» Cette partie du système n'est pas d'accord avec le principe qui lui sert de fondement. Ce fondement est que Jésus-Christ a doué saint Pierre de l'infaillibilité lorsqu'il lui a dit : *Rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua.* Nous croyons, contre les ultramontains, que c'est non de l'infaillibilité, mais de l'indéfectibilité, que Jésus-Christ a investi saint Pierre par ces paroles; mais nous pensons avec eux que ces paroles concernent saint Pierre et tous ses successeurs comme ne faisant avec lui qu'une seule personne, ainsi que le dit Bossuet. Mais elles concernent ses successeurs, comme lui-même; elles n'ont pas, relativement à eux, un autre sens que par rapport à lui. Or, le privilége quelconque que Jésus-Christ a sollicité pour Pierre et pour toute la suite de sa succession est purement personnel : ce n'est ni d'un conseil, ni de tels conseils que le divin Maître le fait dépendre; il n'en fait aucune mention dans ces paroles. Est-il raisonnable d'imaginer qu'en conférant l'immense prérogative de l'infaillibilité, il l'ait attachée à une condition, sans dire un seul mot de cette condition.

» Orsi prétend que les formes, c'est-à-dire les conseils nécessaires pour que le Pape enseigne *ex cathedra* et avec infaillibilité, varient selon les temps; Jésus-Christ a donc, selon lui, attaché l'important privilége de l'infaillibilité à une formalité qui dans le temps antérieur serait telle, dans le temps postérieur serait telle autre. Il est absurde de croire qu'il eût livré à de telles variations une institution dont

il aurait fait dépendre l'immuable fixité de sa foi; d'ailleurs, que l'on nous dise quelle est l'autorité qui a prescrit ces changements successifs? quelle est celle qui aurait pu les prescrire?

» L'opinion de Canus, et des théologiens dont il s'autorise, est que le Pape définit *ex cathedra* et est infaillible seulement quand il a pleinement examiné la chose et consulté beaucoup d'hommes pieux, savants, et qui ne soient pas favorables à son opinion.

» Ce système est absolument insoutenable, il est nécessaire que l'autorité infaillible soit distinguée par des caractères auxquels ceux qui sont tenus de se soumettre ne puissent se tromper. Or, comment les fidèles pourront-ils savoir avec quelle maturité le Pape a procédé à l'examen de l'affaire, si ses conseils ont ou n'ont pas été nombreux, s'ils étaient composés d'hommes plus ou moins savants et pieux, si ces conseillers n'étaient pas des personnes favorables à l'opinion du Saint-Père ou trop complaisantes pour elle? Et quel vaste champ on ouvre aux hérétiques pour combattre les décrets qui les condamnent!

» Orsi veut que les lettres d'Honorius n'aient pas été écrites *ex cathedra* et avec infaillibilité, parce qu'il n'y a aucune trace qu'il eût consulté l'Église romaine; mais ailleurs il prétend (ce dont je démontrerai la fausseté) que les lettres de saint Célestin à saint Cyrille, sur le nestorianisme, et de saint Léon à saint Flavien sur l'eutychianisme, ont été des décisions irréfragables auxquelles se sont soumis respec-

tueusement, comme à des lois supérieures, les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine; or, il n'existe des conseils, dont ces deux grands Pontifes ont pu user, pas plus de vestige que de ceux qu'a pu employer Honorius.

» Le même cardinal exige, pour que le Pape définisse *ex cathedra*, que ce soit avec solennité, et après avoir consulté l'Église romaine, mais il ne dit ni en quoi consiste cette solennité, ni quelle partie de l'Église romaine le Pape est tenu de consulter pour enseigner *ex cathedra*.

» Il laisse cela dans le vague, et cependant ce serait la chose qui devrait être fixée avec le plus de précision; et cependant encore, non-seulement dans le droit, ce point essentiel n'est nullement réglé, mais dans le fait, la pratique des Papes n'a sur cela rien de stable. Nous voyons les Souverains Pontifes se conduire diversement dans les diverses affaires, même les plus importantes : tantôt ils prennent l'avis de tous les cardinaux, tantôt ils ne consultent qu'un petit nombre d'entre eux, quelquefois ils forment des congrégations où ils font entrer soit des évêques, soit des théologiens, soit des jurisconsultes; toutes les décisions rendues de l'une ou de l'autre de ces manières, les ultramontains nous les donnent comme des oracles irréfragables, auxquels nous devons nous soumettre, de même qu'à ceux de l'Évangile.

» Enfin, nous disons aux ultramontains : De deux choses l'une : les conseils dont, selon vous, le Pape est tenu de s'environner pour enseigner *ex cathedra*,

sont-ils composés d'individus certains, revêtus de telles et telles qualités? ou est-il au pouvoir du Pape de choisir les consulteurs qu'il juge les plus capables de l'éclairer? Dans le premier cas, vous devez nous dire quels sont ces hommes établis pour apporter au Pape le privilége de l'infaillibilité: déclarez-nous quelles sont les qualités qu'ils doivent posséder, citez-nous les lois qui leur confèrent ce vénérable pouvoir, nommez-nous les docteurs qui le leur attribuent. Dans le second cas, nous vous proposons ce second dilemme : le Pape est-il faillible ou infaillible dans le choix de ses consulteurs? Si vous le dites sujet à erreur, il faut que vous alliez jusqu'à soutenir que l'erreur dans ses choix le préservera d'erreur dans ses décisions, et que ce seront des ignorants, des errants, des impies, qui le rendront infaillible; si vous le soutenez infaillible dans ses choix, vous commencerez par lui attribuer une infaillibilité indépendante de tout conseil, et cela pour qu'il se procure une infaillibilité dépendante de ses conseils.

» Je suis bien persuadé au reste que le Pape est tenu de prendre des conseils pour s'éclairer dans les importantes et quelquefois délicates décisions que sa suprême dignité le met dans le cas de prononcer.

» Le gouvernement de l'Église est un gouvernement de conseil.

» Si tout évêque, pour l'administration de son diocèse, est tenu de s'assister de conseils, à plus forte raison celui à qui est imposée la charge d'administrer toute l'Église y est-il strictement tenu. Mais c'est une

obligation de conscience, et non un moyen d'infaillibilité. La précaution prescrite pour éviter de se tromper ne confie pas le grand privilége de ne pouvoir se tromper.

» Je résume maintenant ce que je viens d'établir dans ce chapitre. La distinction entre le Pape infaillible lorsqu'il enseigne *ex cathedra*, et sujet à erreur quand il parle autrement, l'un des principaux fondements du système de l'infaillibilité pèche par toutes sortes de raisons.

» Elle n'a aucun fondement dans l'Écriture et aucun rapport aux promesses faites par Notre-Seigneur à saint Pierre.

» Elle a été inconnue à toute l'antiquité, et avant la prétention des Papes à l'infaillibilité, on n'en voit le plus léger vestige ni dans les lois de l'Église, ni dans les écrits des docteurs.

» Elle ne présente pas une idée précise, et n'a jamais été nettement expliquée.

» Les théologiens ultramontains ne sont pas d'accord entre eux, et se divisent en diverses opinions sur ce qui la constitue.

» Ceux qui la font consister dans les conseils dont le Pape s'assiste ne déterminent pas quels sont ces conseils, de qui ils sont composés, par qui ils sont choisis, par quelles lois ils ont été établis et réglés.

» En un mot, cette distinction laisse dans le vague ce qui devrait être le plus nettement défini, le plus clairement connu de tous les fidèles [1]. »

[1] *Déclar. du clergé*, 1re partie, ch. IV.

Telles sont les réflexions d'un savant et pieux cardinal[1] sur les systèmes de Canus et d'Orsi. Ces réflexions peuvent également s'appliquer à celui de Fénelon, qui présente, plus particulièrement encore, l'inconvénient de mettre l'Église romaine au-dessus de ses Pontifes. A ces réflexions, nous ajouterons quelques observations.

Si, pour échapper aux difficultés de l'opinion qui attache l'infaillibilité pontificale aux conseils que le Pape doit demander, on se borne à la placer, avec de graves autorités, dans *certaines formes* des jugements pontificaux, on voit naître de nouvelles difficultés.

Ces formes, appelées à jouer un si grand rôle, se ramènent aux conditions suivantes. Le Pape doit déclarer: 1° que la vérité définie est clairement contenue dans l'Écriture et dans la Tradition; 2° que la définition est adressée à toute l'Église; 3° que tous les fidèles sont obligés de la croire sous peine d'anathème.

Nous sommes bien loin de contester l'utilité de ces

[1] M. de la Luzerne, évêque de Langres, fut un des plus savants et des plus redoutables adversaires du schisme amené par la *Constitution civile* du clergé. Il passa dix-neuf ans en exil; et ce long temps fut rempli par l'étude et l'exercice de la charité la plus sublime. Créé cardinal en 1817, il publia, en 1821, l'ouvrage dont on vient de lire un extrait. Les restes mortels du pieux et savant cardinal reposent dans les caveaux de cette église des Carmes, à Paris, qui renferme les reliques de nos glorieux martyrs de la foi et du Saint-Siége. L'épitaphe de l'illustre cardinal se termine par ces mots : *Amplexus eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, potens factus est exhortari in doctrina sana, et eos, qui contradicunt, arguere.*

formes dans les jugements des Souverains Pontifes. Mais ce que nous ne comprenons pas également, c'est que l'infaillibilité dépende plus de l'observation de ces formes que du fond même des jugements. Il est vrai, sans doute, que la validité des jugements des tribunaux ordinaires est soumise à l'observation de certaines formes essentielles; mais le fond est toujours plus important que la forme, et si le fond est défectueux, les formes ne peuvent pas en couvrir la nullité. Il en serait autrement des jugements pontificaux, s'il est vrai, comme le veulent les plus graves théologiens de l'école romaine, que le Pape n'est pas infaillible dans tous ses jugements même dogmatiques, mais seulement dans ceux qui revêtent les formes énumérées. En ces cas, la forme évidemment prévaudrait sur le fond, puisque ce serait elle qui donnerait au fond sa valeur; et ainsi l'infaillibilité serait attachée plus à la forme qu'au fond. Étrange résultat, peu en harmonie avec l'étendue des promesses divines et avec la sagesse qui a formé la constitution de l'Église!

Si le divin Maître a donné à son Vicaire le privilége de l'infaillibilité absolue et séparée, ce privilége, répétons-le encore, est personnel, et il s'étend à tous les enseignements dogmatiques du Pape, que ces enseignements s'adressent à l'Église indirectement ou directement, qu'ils soient accompagnés de certaines formules ou qu'ils ne le soient pas. Mais contre cette extension illimitée de l'infaillibilité pontificale s'élèvent des objections historiques invincibles,

et c'est précisément pour les surmonter qu'on a imaginé cette théorie peu solide des jugements *ex cathedra*.

On aurait tort de nous objecter ici que les difficultés que nous opposons à la théorie des jugements *ex cathedra* peuvent se retourner contre les jugements de l'Église elle-même. Tous les théologiens reconnaissent qu'il faut certaines conditions pour constituer une définition dogmatique de l'Église, et nous avons eu occasion de rappeler ces conditions[1]. Mais aucun vrai théologien ne fait dépendre l'infaillibilité de l'Église de ces conditions, qui ne sont que le moyen qu'elle emploie pour nous faire connaître le sens et la portée de ses décisions. L'infaillibilité de l'Église s'étend à tous ses enseignements dogmatiques et moraux, à tous ses enseignements qui perpétuent la révélation divine, quelle que soit la forme de ces enseignements. Il n'en est pas de même du Souverain Pontife, puisqu'il est reconnu qu'il peut errer même dans ses enseignements dogmatiques, quand il ne parle pas *ex cathedra*.

Disons encore un mot d'une dernière condition de ces jugements *ex cathedra*, et qu'on place dans la liberté du Pontife. Il est bien clair que toute violence matérielle rendrait nuls les jugements que la force arracherait au Pontife. Mais peut-on admettre que le Pape puisse subir une contrainte morale? Cette contrainte morale ne serait que la défaillance du courage

[1] Voir t. Ier, p. 410.

pontifical sous l'empire de cette indigne faiblesse qu'on appelle *la peur*. Comment admettre que Dieu, qui rend, dit-on, le Pape participant de son infaillibilité absolue, lui retire le courage nécessaire à l'exercice de cette divine prérogative ? N'y a-t-il pas là une nouvelle contradiction ? C'est une triste excuse des erreurs des Papes que de dire qu'ils ont manqué du courage moral !

On voit donc que la théorie des jugements *ex cathedra* reçue dans l'école extrême est sujette aux plus graves, aux plus insurmontables difficultés ; et cependant c'est sur cette théorie que repose celle de l'infaillibilité absolue et séparée du Pontife romain.

Ajoutons une dernière réflexion. Quand le Pape juge *ex cathedra*, il est infaillible, dit-on, c'est-à-dire qu'il est un monarque absolu. Quand il ne juge pas *ex cathedra*, n'étant plus infaillible, il ne peut plus être monarque absolu. Donc l'Église, en même temps, est et n'est pas une monarchie absolue ! Quelle confusion de notions ! quel mélange de régimes incompatibles, propre seulement à produire le désordre social ! Et ce serait sur ce chaos que reposerait la souveraineté spirituelle !

Nous dirons dans le livre suivant quelles sont les vraies conditions de l'infaillibilité pontificale et des vrais jugements *ex cathedra*.

Des difficultés non moins graves que celles que nous venons d'exposer naissent de certains principes reconnus et professés par tous les théologiens. Elles méritent toute notre attention.

II. Les évêques, vrais juges dans les conciles généraux.

Tous les théologiens reconnaissent que les évêques sont juges de la foi et que les conciles généraux sont quelquefois moralement nécessaires. Or, avec le système de l'infaillibilité absolue et séparée du Pape, les évêques ne peuvent conserver toujours leur qualité de juges de la foi, et les conciles généraux sont inutiles.

Dans les conciles généraux, les évêques ne sont pas de simples conseillers du Pape, mais de véritables juges. Ce principe, nous le répétons, est reconnu formellement par l'universalité des théologiens romains, et nous pouvons citer en sa faveur spécialement Melchior Canus, Bellarmin, Orsi, Muzzarelli. Mais comment subsistera-t-il avec le système de l'infaillibilité absolue et séparée du Pape ?

Remarquons d'abord que ce qui force les théologiens absolutistes à reconnaître dans les évêques réunis en concile général la qualité de juges et de vrais juges, c'est l'universalité, la constance, l'autorité de la tradition ecclésiastique. Dans tous les conciles généraux, nous avons vu les évêques délibérer, voter, parler, agir, signer en qualité de juges[1]. Nous nous sommes appliqué à mettre dans tout son jour ce grand fait, reconnu, du reste, comme nous venons de le dire, par ceux même qui auraient intérêt à le contester. Nous ne saurions trop insister sur ce point : tous les conciles généraux ont été des assemblées véritablement délibérantes, et les évêques s'y sont

[1] Voir t. Ier, liv. II et III, passim.

toujours montrés de véritables juges. Or, la qualité de juge présente une nature fort distincte, fort nette, fort déterminée, et pleinement acceptée dans le langage et le bon sens publics. « Qu'est-ce qu'un juge? se demande l'illustre cardinal de la Luzerne. C'est un personnage revêtu de juridiction, donnant dans le tribunal, non pas un simple avis qu'un autre soit maître d'adopter ou de rejeter, mais un suffrage proprement dit, un vote juridictionnel qui est recueilli et compté pour former, concurremment avec ceux de ses co-juges, le jugement résultant de la pluralité des opinions. Ils ne sont pas juges, les simples consulteurs et assesseurs que l'on voit dans quelques tribunaux employés à discuter et à éclairer les questions. On connaît aussi des tribunaux où, soit à raison de l'âge, soit à d'autres titres, des personnes n'ont que voix consultative : ceux-là encore ne sont pas juges; c'est détourner les mots de leur signification, c'est intervertir les notions que de reconnaître le titre de juges dans des personnes à qui on refuse le suffrage proprement et véritablement délibératif[1]. »

Ainsi, d'après toutes les règles du langage humain et du sens commun, il faut nécessairement attacher à ce titre de juge le droit du suffrage délibératif; et ce que la logique demande se trouve entièrement confirmé par l'histoire. Répétons-le encore; oui, tous les conciles généraux ont été des assemblées

[1] *Déclar. du clergé*, 1re partie, ch. VI.

délibérantes; et les évêques y ont toujours eu voix délibérative.

Lorsqu'un concile général est réuni, si le Pape n'a pas prononcé avant le concile, ou ne prononce pas dans le concile un jugement solennel sur la question débattue; s'il laisse cette question à la décision du concile, nulle difficulté ne se rencontre, et, dans ces circonstances, les évêques exercent évidemment leur qualité de juges, et prononcent leur jugement dans toute la liberté de leur conscience.

Mais si le Pape a fait un décret dogmatique sur la question dévolue au concile, comme le cas est arrivé presque toujours, alors naît une inextricable difficulté pour les théologiens infaillibilistes, et nous allons voir à quelles contradictions ils sont conduits.

Dominés par une suite de faits authentiques et par une tradition irrécusable, ils sont obligés d'attribuer aux évêques, même dans ce cas, la qualité de juges, de vrais juges. Mais d'un autre côté, ils sont contraints, par leur doctrine de l'infaillibilité absolue et séparée du Pontife romain, de refuser aux évêques, réunis en concile, un examen sérieux, libre, juridique des constitutions pontificales. En effet, devant une décision absolument infaillible, absolument irréfragable, il n'y a qu'à se soumettre. L'obéissance passive, aveugle, absolue, est le seul parti logique, le seul raisonnable. Par quel artifice, par quel tour de force pourra-t-on conserver aux évêques, tenus, d'après le système, à cette obéissance passive, aveugle, absolue, leur qualité de vrais juges, c'est-à-dire leur

droit délibératif? Ce droit délibératif, qui seul constitue le juge, se transformera sous la plume de nos théologiens absolutistes en un droit d'acceptation du jugement pontifical, droit qui se confondant avec un devoir absolu cesse d'être un droit; en un droit d'éclaircir, de corroborer, d'expliquer les décisions suprêmes, droit qui fait des évêques et du concile général de simples commentateurs des paroles pontificales.

Les plus généreux vont jusqu'à accorder aux évêques et au concile général le droit d'interpréter les décrets du Pape. Mais ce droit est contraire à leur principe, puisqu'il n'appartient qu'au législateur lui-même d'interpréter souverainement la loi qu'il a faite.

Donc, avec le système de l'infaillibilité absolue et séparée du Pontife romain, le droit traditionnel et inamissible des évêques d'être de vrais juges dans le concile, de concourir véritablement et juridictionnellement, par un vote délibératif, aux décisions communes, ce droit précieux s'évanouit et disparaît. Le nom est conservé, la chose est détruite. Mais avec ce droit, éternel dans l'Église, s'écroule un principe admis par toute la théologie, que les évêques dans le concile sont de vrais juges et non de simples conseillers. Abandonner ce principe, c'est sortir de la tradition; le maintenir, concurremment avec le système infaillibiliste, c'est tomber dans une contradiction évidente.

Ainsi se venge des systèmes intéressés, la grande

tradition conciliaire; ainsi protestent les droits augustes de l'épiscopat, qui s'unissent si harmonieusement, dans le plan divin, tel qu'il se déroule par une histoire de seize siècles, avec les droits non moins augustes du Souverain Pontificat lui-même.

Remarquons ici que lorsque le Pape a prononcé son jugement avant le concile et que ce jugement a été indubitablement accepté par l'Église universelle, il n'y a pas proprement d'examen conciliaire, mais une nouvelle promulgation de décrets revêtus par eux-mêmes d'une autorité irréfragable.

III. Nécessité morale des conciles généraux.

S'il est de principe, en théologie, que les évêques dans le concile général sont de vrais juges avec le Pape, il ne l'est pas moins, comme déjà nous l'avons dit, que les conciles généraux ont été et peuvent être encore moralement nécessaires. Nous avons vu cette nécessité des conciles reconnue dans toute la chrétienté, au moment où se sont réunies ces saintes assemblées. Lors de la convocation des conciles de Nicée, d'Éphèse, de Chalcédoine, de Constantinople, et, plus tard, des conciles occidentaux, la nécessité de ces réunions était proclamée par les Papes, par les évêques, par le clergé, par les fidèles[1]. On voyait, dans ces comices généraux, le moyen le plus efficace de terminer les controverses, de pacifier les esprits, de rétablir l'unité, de réformer la discipline et les mœurs. Eh bien, dans le système de l'infaillibilité absolue et séparée du Pon-

[1] Voir t. Ier, liv. II et III, passim.

tife romain, la nécessité des conciles généraux ne se conçoit plus, et toutes les raisons qu'on en donne sont illusoires.

En effet, s'il est vrai, comme le système l'exige, qu'il suffise au Pape, pour ne pas se tromper dans ses décisions dogmatiques, de consulter ou son conseil ordinaire, ou les évêques isolément pris, comment prouvera-t-on qu'il est obligé dans certaines circonstances, de convoquer une vraie assemblée délibérante; en d'autres termes, qu'il est tenu d'avoir recours à ce moyen si difficile et si laborieux du concile général?

Bellarmin lui-même s'efforce de lever cette difficulté en ces termes : « Les définitions de la foi dépendent principalement de la tradition apostolique et du consentement des Églises; et pour connaître sur une question disputée le sentiment de toute l'Église et la tradition conservée par les Églises, le meilleur moyen n'est-il pas de réunir tous les évêques, afin que chacun expose la coutume de son Église [1]? » L'illustre théologien donne donc pour raison majeure de la nécessité des conciles généraux que « les définitions de la foi dépendent principalement de la tradition apostolique et *du consentement*

[1] Definitiones de fide pendent præcipue ex traditione apostolica et consensu Ecclesiarum : ut autem cognoscatur de orta aliqua quæstione, quæ sit totius Ecclesiæ sententia et quam traditionem servent Ecclesiæ Christi, non est alia melior ratio, quam si in unum conveniant episcopi, ex omnibus provinciis, et quisque referat Ecclesiæ suæ consuetudinem. *De Rom. Pontifice*, lib. IV, cap. VII.

des Églises. » D'après cet aveu du pieux cardinal, le consentement des Églises est donc la règle principale de la foi. Mais alors on ne voit plus la raison de l'infaillibilité *séparée* du Pontife romain. Dès que le consentement des Églises s'est produit, l'infaillible et irréfragable autorité s'est prononcée; et l'obéissance de l'esprit et du cœur devient un impérieux devoir. Quelles sont donc l'utilité, la nécessité de l'infaillibilité absolue et séparée du Pape? Veut-on la maintenir, malgré les aveux significatifs qu'on vient d'entendre? persiste-t-on à soutenir que le privilége de l'infaillibilité ne peut jamais être séparé du Pontife agissant comme Pontife? Alors le concile général, à son tour, devient absolument inutile. Le Pape n'a besoin que de conseillers.

Telles sont les incohérences auxquelles sont conduits les plus graves théologiens lorsqu'ils veulent concilier le système de l'infaillibilité absolue et séparée du Pontife romain avec le principe certain et universellement admis de la nécessité des conciles généraux dans certaines circonstances!

Si le consentement des Églises, consensus Ecclesiarum, est la principale règle de foi, le concile général, qui est le meilleur moyen de faire éclater et de constater ce consentement, est quelquefois nécessaire. Mais cette autorité du concile rend inutile l'infaillibilité absolue et séparée du Pape.

Si, au contraire, l'infaillibilité absolue et séparée du Pape est admise, elle ôte au concile général sa principale, sa vraie raison d'être. Il devient inutile

et il pourrait être nuisible. Il est vrai que cette conséquence extrême nous force de sortir du grand courant traditionnel, et nous oblige à prendre en pitié la sagesse de nos pères, qui, lorsqu'ils avaient sous la main le remède facile à tous les maux, le cherchaient bien loin et à grands frais !

Les autres raisons qu'on a voulu donner, dans le système infaillibiliste, de la nécessité des conciles généraux, ne méritent pas une grande attention, parce qu'elles sont ou dérogatoires à la dignité de ces saintes assemblées, dont on ne fait plus qu'une éclatante parade, ou d'une notable insuffisance.

Ainsi le motif tiré de l'utilité des conseils que les évêques peuvent donner au Pape, repose sur une base essentiellement fautive, puisque les évêques sont de vrais juges et non pas de simples conseillers. Dans le cas où le Souverain Pontife n'aurait besoin que de conseils de la part des évêques, il peut les obtenir par des procédés plus simples et plus faciles que la convocation d'un concile général.

L'exemple de saint Pierre et des Apôtres, qui, nonobstant leur privilége personnel d'inspiration, n'en réunirent pas moins le premier concile pour décider la question des observances légales, ne prouve pas du tout la possibilité de concilier l'infaillibilité absolue et séparée du Pape avec la nécessité des conciles généraux. Loin de là, cet exemple prouve en sens contraire, puisque les Apôtres, sachant que leur privilége personnel d'inspiration et d'infaillibilité ne pouvait passer à leurs successeurs,

ont voulu donner aux siècles futurs, dans le concile de Jérusalem, la forme la plus parfaite du gouvernement ecclésiastique.

CHAPITRE XIII.

L'INFAILLIBILITÉ DOGMATIQUE ET LA SAINTETÉ MORALE.

SOMMAIRE. — I. L'infaillibilité absolue du Pontife devient celle de l'homme. — II. Un miracle est nécessaire. — III. Son étendue. — IV. Sainteté morale, condition de l'infaillibilité personnelle. — V. Résumé de l'histoire morale de la Papauté. — VI. Séparation de l'infaillibilité et de la sainteté. — VII. Examen de deux objections. — VIII. Le miracle que la théorie exige est inutile. — IX. Conclusion de ce chapitre.

Nous venons de présenter contre le système de l'infaillibilité absolue et séparée du Pontife romain des difficultés dont il est facile à tout théologien attentif de reconnaître la gravité. Il en est d'autres encore, dignes de la plus sérieuse méditation.

I. L'infaillibilité du Pontife devient celle de l'homme.

Dans le système italien, l'infaillibilité, comme nous l'avons vu, n'est point attribuée à l'homme, mais au Pontife. Toutefois, comme l'homme ne peut se séparer du Pontife, comme le Pontife est un homme, même dans l'exercice le plus solennel de sa charge suprême, il en résulte nécessairement que l'infaillibilité du Pontife devient celle de l'homme. D'après le système, l'homme est infaillible en tant que Pontife;

c'est donc l'infaillibilité de l'homme-Pontife qu'on affirme.

II. Nécessité d'un miracle.

Mais pour que l'homme soit infaillible, c'est-à-dire pour qu'il devienne participant d'un des attributs de Dieu, il faut un vrai miracle.

L'infaillibilité du corps des premiers pasteurs, l'infaillibilité de l'Église, exigent sans doute aussi un miracle de l'assistance divine. Laissée aux seules forces naturelles, l'Église, pas plus que l'humanité, ne serait infaillible. Cependant comme il y a plus dans l'humanité que dans l'individu; comme il peut y avoir, comme il y a souvent plus de lumière, de sagesse, de force, dans une assemblée que dans chacun des membres qui la composent; on conçoit que, selon les lois qui régissent la nature humaine, ce don de l'infaillibilité, s'il devient nécessaire aux desseins de Dieu, soit plus à sa place dans une collection d'hommes, dans un corps constitué, que dans un individu.

III. Étendue du miracle.

Mesurons l'étendue du miracle nécessaire pour élever l'individu, l'homme-Pontife, à ce sublime attribut de l'infaillibilité personnelle. La plus haute sainteté ne le confère pas, car les plus grands saints peuvent se tromper. Une disposition toute particulière de la divine Providence est ici nécessaire.

En effet, pour être préservé de toute erreur doctrinale dans ses jugements dogmatiques, il faut que le Pape, au moment où il prononce sa sentence, soit à l'abri de toute ignorance, de tout préjugé, de

toute prévention, de tout oubli, de toute distraction, de toute précipitation, de toute faiblesse et de toute passion d'esprit; en un mot, il faut qu'il soit doué de l'impeccabilité philosophique.

Mais ce n'est pas tout. Quand on veut scruter le dernier fond du jugement de l'homme, on ne tarde pas à reconnaître que la sainteté morale, quoiqu'elle ne donne pas l'infaillibilité par elle-même, est logiquement une condition de l'impeccabilité philosophique. Les passions déréglées du cœur de l'homme, son égoïsme, l'orgueil, l'ambition, l'intérêt, tous ces penchants dépravés qui engendrent le péché, n'exercent-ils pas une influence souvent prépondérante sur des jugements doctrinaux, où se mêlent presque toujours des éléments personnels ?

Ne peut-on pas dire, d'ailleurs, que la pureté morale du Chef suprême de l'Église intéresse presque autant le bien spirituel des fidèles que l'exactitude et l'orthodoxie de sa doctrine? Ne peut-on pas dire que les scandales d'un mauvais Pape seront presque aussi funestes à l'Église qu'une erreur dans son enseignement ?

IV. Sainteté morale, condition de l'infaillibilité personnelle.

Aussi la liaison de la sainteté morale avec l'infaillibilité personnelle a été jugée si naturelle, que dès l'époque où nous voyons paraître le système de l'infaillibilité personnelle, nous voyons naître aussi celui de la sainteté essentielle du Pape.

Ce dernier système se trouve accusé très-nettement dans les *Dictatus* faussement attribués au pape Gré-

goire VII[1] et dans plusieurs écrivains de cette époque, en particulier dans Othon de Freisingen.

Mais ce système n'a pu se maintenir devant l'évidence des faits; et comme ces faits sont pleins des plus graves enseignements, nous croyons devoir en mettre sous les yeux du lecteur un court tableau.

V. Résumé de l'histoire morale de la Papauté.

L'histoire de la papauté, dans son ensemble, offre le plus grand, le plus consolant spectacle, le plus propre à constater l'accomplissement des divines promesses. Quelle suite glorieuse d'Apôtres, de martyrs, de saints, de grands hommes! Prenez un catalogue des Souverains Pontifes; quelle Église a rendu à Jésus-Christ un témoignage du sang comparable à celui de cette succession de martyrs sur la chaire de Pierre? Trois siècles de Papes martyrs! Les fondements de cette Église ne pouvaient être cimentés avec plus de puissance; et toute la grandeur future du pontificat est déjà renfermée dans ce berceau sanglant.

L'éclat de la sainteté égale celui de la force chrétienne. Que de saints dans cet auguste catalogue! et avec quel respect on baise ces noms vénérés!

La doctrine est à la hauteur de la force et de la sainteté. Quelle doctrine mettra-t-on au-dessus de

[1] Quod Romanus Pontifex, si canonice fuerit ordinatus, meritis beati Petri, indubitanter efficitur sanctus, testante sancto Ennodio Papiensi episcopo, ei multis sanctis Patribus faventibus, sicut in decretis beati Symmachi Papæ continetur. LABBE, *Conc.*, t. X, p. 444.

celle des Léon et des Grégoire? L'âme est saisie d'une admiration profonde quand elle se représente cette fidélité inviolable, cette constance de dix-neuf siècles à conserver et à défendre le dépôt sacré de la même foi et de la doctrine la plus sublime! Quelle école a jamais pu se vanter d'une pareille suite, dans un aussi parfait enseignement ?

La puissance d'organisation se montre au niveau de celle de la doctrine, et la force d'expansion n'est pas moindre que celle de conservation. Les travaux de la papauté, pour réaliser dans l'Église une sage discipline, et pour étendre dans le monde le règne de Jésus-Christ, ne s'arrêtent jamais, ne s'épuisent jamais; cette fécondité ne connaît pas de vieillesse.

Assise sur le roc immuable qui la porte, l'Église romaine sait cependant adapter son action aux états divers de l'humanité, et correspondre à ses besoins changeants.

Nous renonçons à décrire la succession de ses bienfaits, car il faudrait raconter toute son histoire. Elle a sa part essentielle et principale dans tout ce que le christianisme a fait pour éclairer, régénérer, moraliser, élever, consoler la race humaine. Avec le concours de tous les grands évêques des quatrième et cinquième siècles, la papauté aurait achevé l'œuvre commencée de la régénération sociale et conservé la civilisation et l'empire romain, si ce monde avait voulu se laisser parfaitement pénétrer par l'esprit chrétien. Quand ce monde fut condamné à périr sous les coups des barbares, les Papes, aidés des

évêques, surent conquérir, transformer ces sauvages vainqueurs, et préparer la civilisation nouvelle qui devait remplacer l'ancienne. Le rôle de la papauté au moyen âge s'élève à une admirable grandeur; et malgré tout ce qui put s'y mêler de faiblesse humaine, il n'épuisera jamais l'admiration des hommes qui comprennent que la gloire de Dieu et la réalisation de l'idéal évangélique forment le but le plus noble des sociétés humaines. A la Renaissance, la papauté s'environna de l'éclat des arts antiques, pour apprendre aux hommes qu'elle accepte toutes les formes du beau comme tous les principes du vrai. Dans les temps modernes enfin, au milieu des plus graves difficultés qu'il ait jamais rencontrées dans sa longue carrière, le Souverain Pontificat reste fidèle à sa divine mission de conservation du dépôt sacré de la foi catholique. Il tient tête à la philosophie émancipée, à la science qui, fière de ses nobles progrès, croit trop souvent pouvoir se passer de la foi. Enfin le retour imprévu qui se fait vers son autorité nécessaire, ainsi que ses conquêtes nouvelles attestent la puissance de vie qui toujours l'anime.

Si la liberté moderne paraît l'étonner, il est permis de penser qu'il n'a pas dit encore son dernier mot sur ces grandes transformations du monde.

Sans nous flatter d'avoir esquissé, même légèrement, la grandeur morale de la papauté, nous croyons pouvoir dire que cet ensemble réalise les promesses divines autant que le comporte la nature humaine.

Ce grand, ce consolant spectacle ne doit pas ce-

pendant nous dérober entièrement la part de faiblesse humaine qui s'est montrée plus d'une fois dans la plus sainte des institutions. En gardant inviolable le respect dû au Souverain Pontificat, ne craignons pas d'arrêter un instant notre regard sur ces phases défaillantes de sa grande histoire; car cette étude renferme aussi de salutaires leçons.

Nous passerons rapidement sur ces pages que nous voudrions effacer. Mais Dieu, quand il a permis des scandales dans son Église, a eu des raisons dignes de son infinie sagesse; et il ne nous est pas interdit de les rechercher.

La fin du neuvième siècle, tout le dixième et la première moitié du onzième, offrent une des époques les plus lamentables des annales humaines. C'était le règne de l'anarchie, de la violence et de la barbarie féodales; et il n'est point étonnant que l'Église romaine elle-même se soit ressentie de cet état du monde.

Dans ces temps malheureux, les factions politiques, à Rome, se rendirent souvent maîtresses des élections pontificales; la violence, la simonie, les intrigues de femmes impudiques les déshonorèrent plus d'une fois; et les Pontifes dont les noms sortirent de ces urnes coupables furent trop souvent le scandale du peuple chrétien.

Malgré les reproches adressés à leur élection, on les regarda cependant comme de vrais Papes. Mais ce ne furent pas seulement les Papes dont l'élection avait

été accusée de violence ou de simonie qui donnèrent de grands scandales.

A la fin du neuvième siècle, Étienne VI, dans un concile, condamna son prédécesseur, le pape Formose, parce qu'il avait été transféré de l'évêché de Porto au siége de Rome, et déclara nulles les ordinations qu'il avait faites. A ces condamnations canoniques, il ajouta d'indignes violences sur le cadavre de Formose, trop connues dans l'histoire. Les successeurs d'Étienne, et, en particulier, le pape Jean IX, révoquèrent tous les actes d'Étienne et de son concile contre Formose. Et malgré cette réhabilitation, ce malheureux Pape eut encore, à ce qu'il paraît, de nouvelles condamnations à subir de la part de Sergius III.

On voit que ces Papes n'étaient guère jaloux de se mettre d'accord entre eux sur des points qui intéressaient infiniment la discipline ecclésiastique et le bien de la religion.

Si Étienne VI avait sévi contre un cadavre, le pape Christophe se rendit plus criminel encore par sa révolte et ses attentats contre son prédécesseur, Léon V.

La moralité de Sergius III, que nous venons de nommer; celle de Jean X, celle de Jean XI, seront toujours un problème pour l'histoire, malgré les efforts qu'on a faits pour réhabiliter leur mémoire [1].

[1] Notre intention n'est pas d'examiner ici et de comparer les témoignages de Luitprand et de Flodoard. Les chroniques du dixième siècle et des siècles suivants, au moyen âge, font naître des ques-

Celle de Jean XII sera éternellement flétrie dans l'Église. On ne peut lire sans horreur le détail très-précis et très-circonstancié des crimes de ce Pape de dix-huit ans, dans la relation que nous avons du concile de Rome qui le déposa [1]. Ce concile particulier n'avait pas, il est vrai, l'autorité nécessaire pour juger et condamner un Pape, même du caractère de Jean XII. Mais d'aussi grands scandales peuvent peut-être excuser, sinon justifier l'irrégularité de cette procédure; et il est peu de preuves plus frappantes de la profonde confusion qui régnait alors, que la tenue de cet autre concile de Rome, où l'indigne Pontife, rentré dans sa capitale après deux mois d'absence, condamna, sans justifier sa conduite, ceux qui l'avaient déposé, et le Pape qu'ils avaient voulu lui substituer.

Après le déplorable pontificat de Jean XII, les mêmes causes qui avaient porté le trouble et le

tions de critique historique qui ne nous paraissent pas résolues par les travaux récents de nos historiens ecclésiastiques. Il semblera toujours étrange que, pendant de longs siècles, des Papes, qu'on nous présente aujourd'hui presque comme des saints, aient été regardés comme de grands criminels, et qu'ils aient été flétris par la main même du grand annaliste de l'Église romaine, Baronius. Qu'il nous suffise de faire remarquer ici que pour infirmer des témoignages contemporains et très-positifs, quoique pouvant être empreints d'exagérations et mêlés d'erreurs, il ne suffit pas de citer des *épitaphes*, des *vers*, à la louange d'un Pape inculpé; de rapporter des *lettres de respect* qui lui ont été écrites par de saints personnages, ni même de rappeler certaines bonnes actions qui lui sont attribuées. La critique sérieuse procède d'une autre manière.

[1] LABBE, *Conc.*, t. IX, p. 648.

désordre dans l'Église romaine continuèrent leur funeste action. De bons Pontifes y tombèrent victimes des factions politiques; des antipapes étonnèrent le monde par leur bassesse et leurs forfaits. Enfin des jours meilleurs commencèrent à luire sous les pontificats de Grégoire V et de Sylvestre II.

Le mal cependant n'était pas encore vaincu. Les premiers Papes du onzième siècle n'offrent, il est vrai, rien de bien remarquable. Mais bientôt les comtes de Tusculum ressaisissent leur puissance dans la Ville éternelle, et le pontificat paraît devenir comme une propriété héréditaire de cette famille. Ce désordre aboutit enfin au plus grand scandale dont l'Église ait eu à gémir. Un père criminel achète le Souverain Pontificat pour un enfant. Benoît IX s'assied à douze ans sur la chaire de saint Pierre, qu'il déshonore par tous les vices et toutes les turpitudes de la jeunesse la plus dissolue. Le mal est à son comble dans l'Église. Il y eut des provinces où on vit des prêtres et des évêques, enhardis par les scandales que donnait le Pape, se marier, et laisser leurs bénéfices à leurs enfants comme un héritage. L'empereur, de son côté, vendait les évêchés par avarice. L'étrange pontificat de cet adolescent débauché dura cependant près d'une douzaine d'années; et il est compté parmi les vrais Papes. Les Romains toutefois s'en lassèrent et le chassèrent. Rentré à Rome par la force des armes, il ne tarda pas à se démettre, pour s'abandonner plus librement à ses coupables plaisirs; et il céda le trône au prêtre Gratien, qui

était animé des intentions les plus chrétiennes. Grégoire VI, croyant reconnaître que son élection n'était pas entièrement pure de ces pratiques simoniaques qui désolaient l'Église, renonça bientôt au souverain pontificat. Alors, disent les auteurs contemporains, il ne se trouva personne, à Rome, digne d'occuper la première place; et l'évêque de Bamberg, Saxon de naissance, fut élu Pape d'un commun consentement. Les règnes de Clément II et de Damase II durèrent peu; et à la mort de ce dernier, le saint Pape Léon IX fut élevé sur la chaire de saint Pierre.

Le mouvement de réforme commencé par ce pontife ne devait plus s'arrêter, et tout préparait Grégoire VII.

Avec cet immortel réformateur, avec ce saint Pontife, commence une ère aussi glorieuse que la précédente est triste et affligeante. Si nous racontions l'histoire de la papauté, en rappelant les grandes réformes, les grandes luttes, les grandes choses qui remplirent la seconde moitié du onzième, tout le douzième et tout le treizième siècle, nous aurions des réserves à faire sur certaines doctrines, sur certains faits qui se produisirent. Mais, comme à cette grande époque le bien l'emporta de beaucoup sur le mal, nous ne savons ici que nous incliner devant le génie et les vertus d'un Grégoire VII, d'un Alexandre III, d'un Innocent III.

La translation du Saint-Siége à Avignon, au commencement du quatorzième siècle, quoiqu'elle eût ses excuses, quoique plusieurs des Pontifes qui résí-

dèrent dans cette ville française aient été vénérables par leurs vertus, cette translation, disons-nous, restera toujours une faute, et formera une tache dans l'histoire de la papauté. Le devoir de la résidence s'impose, de droit naturel et divin, aux Papes comme aux autres évêques; et il ne faut pas s'étonner que la violation de ce devoir, pendant près d'un siècle, ait attiré sur l'Église les plus grandes calamités.

Le fatal schisme du quinzième siècle sortit de la résidence d'Avignon, comme l'effet de sa cause. Durant ces déplorables divisions, on ne vit pas seulement de grands scandales dans l'Église romaine; l'institution elle-même de la papauté sembla faire défaut à l'Église, puisque pendant près de quarante ans on disputa sur la légitimité des prétendants, et qu'il n'y eut pas de Pape universellement et incontestablement reconnu. L'Église romaine, par ses funestes divisions, s'était tellement affaiblie qu'elle ne put trouver en elle-même le remède au mal qui la désolait [1]. Comme nous l'avons dit, il fut nécessaire que l'Église universelle allât au secours de l'Église romaine; et la conspiration de toutes les forces ecclésiastiques, dans les conciles de Pise et de Constance, put seule rétablir l'ordre et la paix.

Les historiens qui, de nos jours, s'efforcent de prouver qu'Urbain VI et ses successeurs, Boniface IX, Innocent VII et Grégoire XII, furent les seuls Pon-

[1] Voir t. Ier, liv. III, ch. IV, V, VI, VII.

tifes légitimes, se montrent amis peu judicieux de l'Église romaine. Si ces quatre personnages ont été de vrais et légitimes Papes, il faut reconnaître et avouer que quatre Papes certains ont sacrifié le bien de l'Église à leur intérêt personnel. Ces quatre Papes ne pouvaient se dissimuler qu'ils étaient méconnus, méprisés, haïs par la moitié de l'Église. Ils ne pouvaient raisonnablement espérer de soumettre l'obédience contraire, et l'expérience démontra d'une manière palpable cette impossibilité. Quel était donc le devoir d'un vrai pasteur, dans des circonstances pareilles ? La conscience chrétienne répond sans hésiter : D'abdiquer et de s'immoler pour le salut de l'Église et des fidèles. Ce devoir ne fut pas compris!

Avant et après cette triste époque, avant et après tous ces scandales, le besoin de la réforme de l'Église *in capite et in membris* se faisait impérieusement sentir; et ce vœu de réforme était, depuis la fin du treizième siècle, le cri qui s'échappait de la conscience de tous les hommes de bien.

Les exemptions exagérées, les réserves, les expectatives, les annates, la collation extraordinaire des bénéfices, les taxes de tout genre que la cour romaine prélevait, étaient devenues la source d'abus nombreux et criants [1].

L'âme est saisie d'une amère douleur lorsqu'on se représente avec quelle insistance la réforme fut demandée à Vienne, à Constance, à Bâle, et même à

[1] Voir l'*Hist. de l'Église gallicane*, par LONGUEVAL et BERTHIER.

Florence; et avec quelle facilité elle fut à peu près éludée partout! Aussi cet ajournement indéfini de la vraie et complète réforme prépara à la papauté, malgré son légitime triomphe de Florence, de nouveaux malheurs.

Nous plaçons parmi ces malheurs une série de pontificats qui occupèrent la chaire apostolique pendant la seconde moitié du quinzième siècle et la première du seizième.

Quoique déchue d'une partie de son influence politique, la papauté, avec ses immenses richesses et son immense pouvoir, était devenue le point de mire des plus violentes ambitions. Ces ambitions pouvaient se faire jour au sein de cette dépravation profonde qui forme le caractère général de la fin du quinzième siècle et du commencement du seizième. La cour romaine ne sut pas se préserver entièrement de cette corruption générale. A partir de la mort de Nicolas V, le pontificat suprême sembla subir une sorte d'éclipse morale qui se prolongea, avec des phases et des alternatives diverses, jusqu'à l'époque du concile de Trente.

L'histoire ecclésiastique reprochera toujours à Calixte III d'avoir tiré de la vie séculière, pour l'élever au cardinalat et le combler de bénéfices ecclésiastiques, son indigne neveu, Lorenzo Lensuoli ou Borgia, qui plus tard devint Pape sous le nom tristement célèbre d'Alexandre VI. Le népotisme, cette plaie honteuse du pontificat dans le quinzième et le seizième siècle, ne pouvait être inauguré d'une manière plus menaçante. Sixte IV suivit et dépassa Calixte III.

Ses prodigalités envers ses neveux, qu'il enrichit et dota au détriment du domaine de l'Église; sa faiblesse, en particulier, pour ce jeune moine, pour cet insensé Pierre Riario qui, devenu à vingt-six ans cardinal, patriarche de Constantinople, archevêque de Florence, étonna Rome et l'Italie par un luxe inouï, et tomba victime de ses débauches; toutes ces erreurs d'une déplorable administration seront toujours reprochées à ce Pape. Mais sa passion pour l'agrandissement de sa famille eut des suites encore plus malheureuses; et l'alliance de ses neveux avec les Pazzi, qui assassinèrent au pied des autels Julien de Médicis, laissera toujours planer une ombre funeste sur la mémoire de Sixte IV.

Ce ne furent pas ses neveux, mais ses propres enfants, issus d'un mariage contracté avant son entrée dans le sacerdoce, qu'Innocent VIII éleva au rang des princes. Toutefois, les fautes des Calixte, des Sixte, des Innocent devaient bientôt s'effacer devant les hontes du pontificat d'Alexandre VI.

C'est une triste consolation à ces hontes, de dire que Borgia restera toujours sous l'inculpation d'une élection simoniaque. Toutes les accusations d'infamie et de scélératesse ont été accumulées sur la tête de ce Pontife. Mais n'y aurait-il d'incontestablement établi que son aveugle affection et ses criminelles condescendances pour son fils César; la facilité avec laquelle il le dispensa des vœux les plus sacrés, lorsqu'un intérêt de cupidité et d'orgueil le demanda; l'approbation qu'il donna,

puisqu'il en profita, à toutes les cruautés, à toutes les perfidies de ce général des armées de l'Église, qui, en paraissant la servir, ne cherchait qu'à satisfaire son insatiable ambition; ces griefs suffiraient pour faire condamner à jamais Alexandre VI, et par la conscience chrétienne, et par la justice de l'histoire.

Si Jules II se montra animé de vues plus généreuses, plus désintéressées que celles de son prédécesseur, personne ne voudra voir le digne vicaire de Jésus-Christ dans ce politique implacable, dans ce général d'armée. Jules poursuivait un but légitime; mais tous les moyens qu'il employait étaient-ils irréprochables?

Il est tout aussi difficile de reconnaître le véritable esprit évangélique dans les magnificences un peu païennes de Léon X, dans les habitudes séculières de sa cour; dans l'égoïsme sans scrupule de sa politique. Ce n'étaient pas des Papes du caractère de Jules II ou de Léon X qui pouvaient conjurer l'orage prêt à fondre sur une chrétienté déchue.

Adrien VI comprenait ces nécessités de son temps; mais il ne lui fut pas donné d'accomplir les réformes qu'il méditait. Clément VII fit une dernière et cruelle expérience des déceptions amères que rencontrera tout Pape qui poursuivra une politique tout humaine. Avec son successeur Farnèse, qui prit le nom de Paul III, le népotisme releva un moment sa tête hideuse. On vit encore un Pape tout occupé à créer des grandeurs princières à ses enfants et petits-enfants. Pierre-Louis, qui devint duc de Parme et de Plai-

sance, fut massacré par ses sujets, qui ne voulaient plus supporter ses débauches, son avarice, sa cruauté. Et c'était en faveur d'un tel homme qu'un père aveuglé ne craignait pas de morceler les domaines du Saint-Siége! Mais les malheurs de l'Église faisaient entendre leurs réclamations plus pressantes que jamais. Paul III lui-même, au milieu des soins et des chagrins de sa politique domestique, dut convoquer le concile de Trente.

Avec ce concile commence une ère nouvelle; et Pie V fera bientôt briller sur le trône apostolique cet éclat de sainteté qui sera toujours son véritable ornement.

Dans l'exposé historique que nous venons de présenter au lecteur, nous nous sommes attaché à ne produire que des faits certains et généralement avoués par des écrivains catholiques, qui se croient obligés de taire, de dissimuler ou de contester les fautes des Papes. Quoique nous nous soyons renfermé dans des bornes étroites, nous en avons assez dit pour établir que l'histoire n'a pas seulement quelques reproches à adresser *à deux ou trois Papes*, comme le veulent leurs apologistes systématiques; mais qu'elle a la douleur de constater qu'il y a eu, dans la longue vie de la papauté, des époques très-réelles de décadence. Nous avons vu au dixième, au onzième, au quatorzième, au quinzième, au seizième siècle, se produire, pendant des périodes de temps considérables, des séries de fautes et de scandales portant le même caractère; et il est bien évident que la série des Papes

dont nous avons rappelé le souvenir n'a pas rempli fidèlement tous ses devoirs dans ces temps malheureux.

Les scandales que nous avons dû signaler ont été déplorés, avant nous, par de saints Papes; et notre langage n'approche pas de l'énergie de celui que tenait Adrien VI, dans une lettre célèbre adressée à l'empereur Charles-Quint [1].

Nous savons tout ce qu'on peut et doit dire pour démontrer que ces désordres n'ont pu nuire à la sainteté de l'Église catholique. Dans ces temps d'épreuve, l'Église universelle et l'Église romaine elle-même renfermaient des saints qui, par la bonne odeur de leurs vertus, corrigeaient les effets délétères des mauvais exemples partis de ce lieu saint d'où ne devrait émaner que l'édification publique. Nous savons que l'indignité du ministre ne nuit point à l'efficacité du saint ministère. Nous n'ignorons pas que plusieurs des Papes à qui on peut adresser de graves reproches ont fait briller, au milieu de leurs désordres et de leurs fautes, de grandes et belles qualités, et qu'ils ont fait souvent des actes utiles à l'Église, honorables pour leur mémoire. Dans l'histoire de la papauté, le bien surabonde; il en forme le caractère général. Mais la dissonance du mal n'en est que plus vive et plus frappante. On a remarqué aussi avec raison qu'aucun des mauvais Papes que

[1] Scimus in hac sancta sede aliquod jam ab annis multa abominanda fuisse, abusus in spiritualibus, excessus in mandatis, et omnia denique in perversum mutata... *Instructio Adriani VI*, apud RAINALDUM, t. XX, p. 365.

nous avons nommés n'était tombé dans l'hérésie, et ne l'avait en rien favorisée. Et ce fait est une preuve de l'assistance que Dieu accorde à son Église dans ses plus mauvais jours.

VI. Séparation de l'infaillibilité et de la sainteté.

Cette apologie du Saint-Siége et de l'Église, sous le règne des mauvais Papes, est pleine de vérité et de raison. Mais elle laisse subsister un fait absolument certain : c'est que la sainteté morale n'est pas un don nécessairement accordé à chaque Pape, c'est qu'il y a eu et qu'il peut y avoir des Papes très-scandaleux, très-coupables, très-criminels. De ce fait, il faut nécessairement conclure que, dans l'hypothèse de l'infaillibilité personnelle, cette infaillibilité est séparée de la sainteté dans le Pape. Le Pape possède, par un privilége divin, l'impeccabilité philosophique ou l'infaillibilité dogmatique, et il ne possède pas l'impeccabilité morale, ou la sainteté.

Cependant, nous croyons l'avoir prouvé, la seconde impeccabilité est logiquement une condition de la première. A ne consulter que la logique, ne faut-il pas dire que pour être infaillible, on doit être vraiment saint, c'est-à-dire dégagé de toutes les passions et affections déréglées qui exercent tant d'influence sur le jugement, surtout dans les choses morales ?

Il est vrai, et nous l'avons remarqué, la sainteté, quoiqu'elle paraisse une condition de l'infaillibilité, ne la confère pas par elle-même. Un saint n'est pas à l'abri, par sa sainteté seule, d'une foule d'erreurs.

Pour rendre un saint Pape personnellement infaillible, Dieu devra faire un grand miracle dont nous avons mesuré l'étendue. Pour rendre un Pape pécheur personnellement infaillible, il devra faire un bien plus grand miracle encore; puisque ce miracle produira l'infaillibilité au sein du péché; puisque ce miracle séparera la sainteté de l'infaillibilité, c'est-à-dire amènera un effet sans le concours d'une cause qui semble naturelle à son évolution. Ce miracle sans doute est possible à Dieu; mais son effet, qui est la séparation de l'infaillibilité et de la sainteté, il faut bien l'avouer, étonne et confond la raison. Ne répugne-t-il pas à la raison comme à la conscience de croire et d'affirmer qu'un Jean XII était infaillible? qu'un Benoît IX était infaillible? qu'un Alexandre VI était infaillible?

VII. Deux objections théologiques.

Mais peut-être nous objectera-t-on ici que dans l'Église l'infaillibilité est aussi séparée de la sainteté. Cette objection, qu'on le remarque bien, irait directement contre un principe de foi, contre ce principe que l'Église est essentiellement sainte et qu'elle engendre toujours des saints. L'infaillibilité dans l'Église est essentiellement unie à la sainteté. Nul doute, par conséquent, qu'un concile général, qui représente l'Église universelle, ne renferme aussi des saints; et ce n'est pas un vain titre que celui de *saint* et de *sacré*, que l'on donne toujours à ces assemblées.

Personne, il est vrai, n'a le droit de dire que tel ou tel membre de cette assemblée est un saint, pas plus qu'il n'a le droit de dire qu'il est infaillible.

Mais nous sommes tous certains que la sainteté et l'infaillibilité résident dans cette unité collective, parce que Jésus-Christ y est présent. Ainsi se vérifie ce plan de la divine Sagesse, de ne point séparer ce qui doit être uni, et de ne point mettre dans l'individu ce qui n'appartient qu'à l'ensemble et à l'unité.

Une autre objection qui se présentera peut-être à l'esprit du lecteur sera écartée avec la même facilité.

L'efficacité des sacrements, pour le bien général des fidèles, ne dépend pas, dira-t-on, de la sainteté des ministres qui les confèrent. Il y a donc là une véritable séparation entre l'instrument de la sanctification et la sainteté qu'il produit. Il en sera de même, et pour les mêmes motifs, du don de l'infaillibilité accordé à un mauvais Pape, à un Pape pécheur.

Nous répondons que ce rapprochement est fautif.

L'indigne ministre des divins sacrements contient-il en lui-même, et dans sa personne, la grâce que les sacrements confèrent? Il a le pouvoir de confectionner et d'administrer les sacrements, et ce pouvoir est indépendant de son état moral. Mais ce sont les sacrements qui contiennent et communiquent la sanctification. Le ministre n'est que la cause instrumentale; la cause principale est l'Esprit divin lui-même. Ainsi, la sanctification n'est jamais séparée de la grâce qui la produit.

Il n'en serait pas ainsi dans le Pontife indigne, s'il fallait admettre son infaillibilité personnelle. Ce Pon-

tife indigne ne serait pas un simple instrument, une cause purement instrumentale de l'infaillibilité. Elle résiderait véritablement dans ses pensées, dans ses jugements, dans ses volontés. Dieu opérerait sur les facultés personnelles du Pontife indigne un vrai miracle pour le préserver de l'erreur, en laissant subsister ses causes principales; et ainsi réellement l'infaillibilité serait en lui séparée de la sainteté.

Dieu sans doute est maître de ses dons; mais un pareil miracle est-il dans l'analogie de la marche ordinaire de sa providence surnaturelle?

VIII. Le miracle exigé est inutile.

Et ce prodigieux miracle qui changerait les conditions individuelles de la nature humaine; ce prodigieux miracle qui séparerait ce qui de sa nature semble inséparable; ce prodigieux miracle qui rendrait participant d'un des plus beaux attributs divins un pécheur, un réprouvé peut-être, serait un miracle inutile; car Dieu donne au Pape, dans l'ordre qu'il a établi pour son Église, le moyen assuré de ne point se tromper dans ses jugements dogmatiques, s'il veut user de ce moyen. Cette doctrine sera exposée dans le livre suivant.

IX. Conclusion.

Nous ne pensons pas que personne puisse contester la modération des assertions précédentes. Mais que pourrait-on répondre de solide au logicien intrépide qui raisonnerait de cette manière : Il est évident pour moi que l'infaillibilité personnelle du Pape suppose, comme condition naturelle, et son impeccabilité scientifique et son impeccabilité morale. Il est évident pour moi que la sainteté morale du Pape est

aussi nécessaire à l'Église que son infaillibilité dogmatique, puisqu'elles s'appellent et se supposent réciproquement. D'un autre côté, je suis certain, non-seulement que tous les Papes n'ont pas été des saints, mais qu'il y a eu dans l'histoire de la papauté des époques de vraie décadence morale. De ces faits incontestables, je conclus *a priori* et sans autre examen, que Dieu n'a pas voulu accorder au Pape l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle, puisqu'il lui en a refusé la condition. Pour que cette conclusion logique fût ébranlée à mes yeux, il me faudrait des preuves certaines d'une volonté divine d'accorder un privilége prodigieux sans une de ces conditions naturelles.

Les preuves de cette volonté divine, je les ai demandées en vain à l'Écriture et à la tradition. Contre cette hypothèse, au contraire, je trouve dans l'histoire des conciles généraux des faits certains attestant que l'erreur s'est glissée dans l'enseignement dogmatique et solennel de plusieurs Papes.

En dernier lieu, je conclus que l'infaillibilité absolue, la sainteté absolue, comme la puissance absolue, ne peuvent être le privilége d'aucun individu faible et pécheur, ne peuvent être l'apanage nécessaire même de la plus haute et plus vénérable dignité qui soit sur la terre : le Souverain Pontificat. Ces grands dons ne se trouvent que là où Dieu a voulu les déposer : dans son Église, dans le corps des premiers pasteurs unis à leur chef suprême.

CHAPITRE XIV.

SYSTÈMES ARISTOCRATIQUES.

SOMMAIRE. — I. Utilité d'un rapide examen des systèmes aristocratiques. — II. Richer. — III. Marc-Antoine de Dominis. — IV. Nicolas de Hontheim ou Febronius. — V. Jugement général sur ces systèmes.

I. Rapide examen des systèmes aristocratiques.

Après avoir discuté, selon nos forces, le système de la monarchie pure, indivisible, absolue du Pontife romain, il nous paraît nécessaire de donner un aperçu général d'un système qui se tient à l'opposé et qui place la souveraineté absolue dans l'aristocratie épiscopale, combinée plus ou moins avec l'élément démocratique.

Ce système, émané du protestantisme [1], a été célèbre au dix-septième et au dix-huitième siècle. Ses auteurs principaux et ses principaux défenseurs furent Richer, syndic de la Faculté de théologie de Paris, Marc-Antoine de Dominis, archevêque de Spalatro, et enfin Nicolas de Hontheim, évêque de Myriophite, plus connu sous le nom de Febronius. Notre intention n'est pas du tout d'exposer et de réfuter complétement les doctrines de ces écrivains. Un pareil travail exigerait à lui seul un volume. Heureuse-

[1] Voir t. Ier, liv. Ier, ch. I, III, IV, V, VI, VII.

ment ce travail n'est pas à faire; il a été fait et bien fait[1].

Nous nous proposons seulement de donner une idée générale de ces systèmes, afin que le lecteur puisse reconnaître avec quel soin nous nous efforçons de nous éloigner de tout excès, et combien les doctrines exposées dans cet ouvrage se séparent des erreurs professées par les auteurs que nous avons nommés.

Les doctrines de ces trois écrivains sur le gouvernement de l'Église sont, comme nous l'avons dit, un mélange des systèmes aristocratiques et démocratiques, et ont pour but ultérieur d'amoindrir et de rabaisser la sainte et divine autorité du Pontife romain.

II. Richer. Richer, suivi en cela par Dominis et par Hontheim, part de ce principe que le divin fondateur de l'Église a donné *les clefs*, c'est-à-dire les pouvoirs spirituels, la juridiction spirituelle, à la communauté chrétienne, à l'Église. Dépositaire de cette puissance divine, l'Église délègue les pouvoirs spirituels aux évêques et au Pape, qui n'ont qu'une autorité *ministérielle* et qui ne peuvent jamais obliger les fidèles sans le consentement de ceux-ci.

Richer fait donc l'Église à l'image de la société politique; comme pour celle-ci la souveraineté politique réside dans la nation, il veut placer dans

[1] Consulter en particulier contre Febronius, Pey, *Autorité des deux puissances*, t. II; et Zaccaria, *Anti-Febronius vindicatus*. Nous croyons cependant qu'il est utile de mettre ici une note dé-

l'Église la souveraineté spirituelle. On voit tout de suite le coup essentiel que Richer porte à l'autorité du Pape et des évêques, et combien ce système est contraire aux divines Écritures et à la tradition ecclé-

taillée pour mieux faire connaître ces systèmes dangereux :

L'ouvrage de Richer est intitulé : *De ecclesiasticâ et politicâ potestate*, in-4°, Paris, 1611. C'est un petit volume qui n'a guère qu'une cinquantaine de pages.

Voici la proposition fondamentale qui ouvre et résume l'ouvrage.

Christus fundando Ecclesiam prius, immediatius atque essentialius claves sive jurisdictionem toti dedit Ecclesiæ quam Petro seu quod eodem redit, claves contulit Ecclesiæ ut per unum ministerialiter exercerentur. Quandoquidem tota jurisdictio ecclesiastica primario proprie ac essentialiter Ecclesiæ convenit : Romano autem Pontifici atque aliis episcopis instrumentaliter ministerialiter et quoad executionem tantum.

Voici les corollaires :

1° Ecclesia est politia monarchica, ad finem supernaturalem instituta, regimine aristocratico temperata a summo animarum Pastore Domino nostro.

2° Divus Petrus est solummodo dispensator et caput ministeriale : Christus autem caput essentiale per quem et propter quem substat Ecclesia.

3° In Ecclesia status a regimine distinguitur : nam status *monarchicus* est tum ad unitatem atque ordinem vindicandum cum ad executionem canonum; regimen vero aristocraticum propter solidam providentiam, efficax concilium et constitutiones eorumdem canonum.

4° Infallibilis potestas decernendi aut constituendi canones penes Ecclesiam est aut generale concilium illum repræsentans.

5° Frequens celebratio conciliorum est simpliciter et absolute necessaria ad Ecclesiam melius sanctiusque regendam. Bullæ vero et decretales Summorum Pontificum nequaquam obligant.

6° Plenitudo auctoritatis Pontificiæ definitur primo ad Ecclesias particulares sed nequaquam ad Ecclesiam universalem, secundo ad executionem canonum, minimè vero ad institutionem.

7° Quanquam Ecclesia unicum caput essentiale (Christum) habeat,

siastique. Richer, sans doute, veut conserver l'épiscopat et le Souverain Pontificat, mais en ne laissant dans leurs mains qu'une autorité impuissante.

Dominis alla encore plus loin que Richer dans l'at- III. Dominis.

nihilominus in ratione exercitii atque executione regiminis a Papa et a principe politico differenter gubernatur.

L'ouvrage de Dominis porte ce titre : *De republica ecclesiastica*, 1617. Il est partagé en dix livres, qui tous renferment douze chapitres.

Les propositions suivantes semblent le mieux résumer la pensée de cet écrit.

LIVRE PREMIER.

Chapitre II. Inter ministros Christi, ut pateat monarchiam nullam esse, munus Apostolorum omnium ministeriale tantum fuisse demonstratur.

Chapitre III. Apostolos omnes in omni officio et munere apostolico ac in omni potestate fuisse inter se pares et omnino æquales.

Chapitre V. Petri majoratus totus reducitur ad ætatem potissimum et vocationem, etc.

Chapitre VI. Revelatio Petro nullum dat primatum.

Chapitre XII. Non monarchicum sed aliquo modo est aristocraticum regimen Ecclesiæ.

Deus Spiritum toti Ecclesiæ promisit, non aliquando ipsum certis personis sive certo generi personarum, puta solis presbyteris aliisve clericis, ad ministeria ecclesiastica deputatis, sed ipsum voluit esse per omnes, licet non per singulos, diffusum. Et consensus totius Ecclesiæ in aliquo articulo non minus intelligitur in laicis quam etiam in presbyteris et prælatis : sunt enim laici in Ecclesia, imo etiam ex Ecclesia, ipsiusque solidam et majorem partem constituunt.

LIVRE II.

Chapitre Ier. Sicut Apostoli simul et in solidum aristocratice curam gerebant Ecclesiæ cum potestate æquali et universali, ita

taque contre les droits du Siége apostolique. La puissance ecclésiastique est aussi pour lui essentiellement une délégation; et il renverse autant qu'il le peut la monarchie pontificale au profit de

episcopi omnes simul et in solidum eamdem regunt Ecclesiam singuli cum plena potestate.

CHAPITRE VI. Episcopos omnes æque vicarios esse Christi et in potestate Ecclesiæ inter se jure divino prorsus æquales.

CHAPITRE VII. Episcoporum potestatem certis locis non esse arctatam.

CHAPITRE VIII. Episcopos ab episcopis creari, ordinari, mitti.

Erat ergo et est Ecclesia (Romana) præcipua nobilitate, existimatione, nomine et dignitatis auctoritate, non regiminis et jurisdictionis principatu.

LIVRE VII.

CHAPITRE III. Concilium sua propria conciliari auctoritate infallibilis judex fidei Ecclesiæ non est.

Plus auctoritatis non habet concilium generale quam non generale quodcunque nisi quatenus plus vident oculi quam oculus et quatenus probabile est (sed non necessarium) plures melius sentire quam pauciores.

Il établit ensuite qu'à proprement parler il n'y a jamais aucun concile vraiment œcuménique, attendu qu'il faudrait pour cela l'Église universelle, évêques, prêtres, laïques; puis il termine par cette conclusion vraiment subversive de toute autorité : Concilium igitur etiam generale si destituatur aut sacræ Scripturæ auxilio ubi clara est, aut fidæ antiquitatis fido testimonio nihil certi potest propria auctoritate statuere, et, si statuat, mille periculis errorum se exponit, neque Ecclesia conciliaria decreta tanquam fidei certos articulos admittere debet : imo ea tenetur respuere nisi sacra Scriptura vel antiquitate stabilita fuerint.

Et de ce dernier point chaque Église, chacun sera juge : aussi au chapitre suivant met-il en thèse : *Ecclesiam non esse in fidei controversiis judicem veritatis sed thesaurum et testem.*

Le titre de l'ouvrage de Hontheim est : *Justini Febronii juris-*

l'aristocratie épiscopale. Le Pape, d'après l'archevêque infidèle, ne possède qu'une primauté d'honneur, et ce privilége ne provient que du droit ecclésiastique. Les évêques, égaux entre eux, sont tous les

consulti de statu Ecclesiæ et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis.

C'est un livre tout en citations ; il renferme neuf chapitres, dont les deux premiers surtout sont consacrés au pouvoir pontifical : les titres mêmes des paragraphes en résument l'économie.

CHAPITRE Ier, § 5. *Formam Ecclesiæ non esse monarchicam ex Scriptura sacra demonstratur.*

§ 6. Il se compose de quatre propositions importantes :

1° *Potestas clavium universitati Ecclesiæ a Christo data est.* — Lui-même explique ainsi cette proposition : Clavium potestatem universitati Ecclesiæ proprie et ita transcriptam esse ut illa per ejus ministros pro sua cujusque portione ac inter hos per Summum Pontificem exerceatur.

2° Illam potestatem Ecclesia per suos ministros exercet.

3° Inter quos Romanus Pontifex primarius quidem est.

4° Nihilo tamen minus universitati subordinatus.

CHAPITRE II, § 1er. Quamvis in Ecclesia non sit monarcha proprie dictus, inde tamen non sequitur in ea neque primatum esse neque primatem.

§ 2. Fundamentum hujus primatus est bonum unitatis in Ecclesia.

§ 3. Primatus hic Petro primum a Christo immediate, deinde *humana auctoritate*, Petri scilicet aut Ecclesiæ, Romano Pontifici fuit creditus.

§ 4. Communiter agnoscitur quod quanquam penes Summum Pontificem solum legislatoria potestas respectu universalis Ecclesiæ non resideat, nihilominus in magna congregandorum generalium conciliorum difficultate condere possit leges generales easque toti Ecclesiæ proponere observandas, non ante tamen vim habituras quam communi sensu fuerint receptæ.

égaux du Pape ; la souveraineté spirituelle appartient uniquement et entièrement au corps épiscopal, qui n'a dans le Pape qu'un simple président. Toutefois cette souveraineté, que Dominis attribue au corps épiscopal, reste en définitive subordonnée au jugement de chaque Église et même de chaque fidèle.

IV. Febronius. Nicolas de Hontheim n'est peut-être pas allé aussi loin dans l'erreur que Dominis. Mais le principe de la souveraineté de la communauté chrétienne, celui de la délégation essentielle de la puissance épiscopale et de la puissance pontificale, dominent toute sa théorie et en forment l'erreur radicale. La primauté du Pape n'est, pour l'évêque de Myriophite, que d'institution humaine. Cette primauté si amoindrie donne cepen-

Au § 8 : *Summus Pontifex habet jus*, universalis Ecclesiæ nomine, leges aliaque observanda proponendi...

Id facit, non suo jure, sed universalis Ecclesiæ nomine proindeque ab hujus voluntate pendet an has ut suas velit agnoscere.

Et il faudra un assentiment universel : *Parum* firma est illorum sententia qui a plurima parte episcoporum definitioni Romani Pontificis extra concilium adhærentium, ultimatum et irrefragabile judicium constitui existimant.

Concilia generalia absolute necessaria esse.

§ 9. Principatus Summi Pontificis non est tam jurisdictionis quam ordinis et consociationis.

Il revient sur ce même sujet au chapitre V, § 4. Ampla quidem auctoritas non tamen jurisdictio proprie talis Romano Pontifici in omnes Ecclesias competit.

Le chapitre III a pour titre : *De incrementis jurium Primatus Romani illorumque ansis tum fortuitis et innocuis tum sontibus.*

Cette nomenclature de propositions suffira, nous l'espérons, pour justifier pleinement les condamnations prononcées contre Richer, contre Dominis, et contre Fébronius.

dant au Pape, selon Nicolas de Hontheim, une juridiction universelle dans l'Église, juridiction qu'il explique à sa manière.

Le Pape, dit-il, peut faire des lois pour toute l'Église, mais *au nom de l'Église elle-même,* et sous la condition expresse du consentement universel. Avec un pareil principe, il est évident que le Pape ne possède pas une autorité et une juridiction véritables, et qu'il n'est qu'un simple mandataire.

Avant Febronius, Quesnel s'était efforcé de donner crédit aux doctrines favorites de Richer. Voici comment il les appréciait : « Cette proposition générale *que les clefs ont été données à l'Église* est d'une considération d'autant plus grande que, d'une part, elle est la source de toute l'économie du corps mystique de Jésus-Christ, le titre primitif de son ministère, le fondement de toute la juridiction de l'Église, la racine de l'unité sacerdotale, la règle de la conduite des pasteurs, la base de la discipline, la sûreté de la concorde et de la paix [1]. »

Les doctrines de Richer et de Quesnel exercèrent la plus grande influence sur ce parti *parlementaire* qui, dans le dernier siècle, mit tout en œuvre pour amoindrir et paralyser l'autorité spirituelle. La constitution civile du clergé en France, le règne du joséphisme en Allemagne furent le triomphe momentané de ce système. Elles trouvèrent encore un défenseur

[1] *Œuvres de* Quesnel, 7e mémoire, p. 69.

habile dans M. Maultrot, qui, plus tard, reconnut son erreur; et de nos jours, elles ont inspiré un écrivain qui a laissé dans les sciences philosophiques un nom respecté, M. Bordas-Demoulin [1].

V. Jugement.

Les progrès du véritable esprit catholique et du véritable esprit de liberté nous paraissent reléguer dans l'impuissance des doctrines qui n'ont jamais compris ni les vraies conditions de l'autorité, ni celles de la liberté.

En effet, les systèmes dont nous venons d'esquisser les principes déplacent l'autorité que Jésus-Christ a établie pour gouverner son Église, bouleversent sa divine constitution, détruisent l'esprit d'obéissance chrétienne, rendent impossibles l'ordre et l'unité, et, par conséquent, la vraie liberté. Toutes les doctrines établies dans notre ouvrage sont une réfutation de ces faux et dangereux systèmes.

[1] MAULTROT : *Les droits du second ordre; Les prêtres juges de la foi; Défense de Richer.* M. BORDAS-DEMOULIN, *Les pouvoirs constituants de l'Église.*

CHAPITRE XV.

CONCLUSION.

SOMMAIRE. — I. Résumé de tout le quatrième livre. — II. Déclaration.

I. Résumé du quatrième livre.

Les actes et les lois des conciles généraux nous ont donné, dans le premier volume de cet ouvrage, la vraie constitution de l'Église. Nous avons constaté, par un exposé fidèle de l'histoire de vingt conciles généraux, que la constitution de l'Église est une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie, largement ouverte elle-même à la démocratie. Le Pape est ce monarque qui règne et gouverne ; le corps épiscopal est cette aristocratie qui participe à la souveraineté et qui se recrute sans cesse dans les rangs du sacerdoce et parmi les fidèles.

Avant d'apprécier comme elle doit l'être toute la grandeur et la beauté de cette institution divine, nous avions à faire une vérification importante des principes établis.

Une grande et illustre école affirme que la monarchie pure, indivisible, absolue du Pape, est la véritable institution de gouvernement laissée à l'Église par son divin fondateur.

Quoique cette affirmation nous parût en opposition

directe avec les actes des conciles généraux, véritables interprètes de la constitution de l'Église, nous avons dû cependant la soumettre à un sérieux examen.

Nous venons d'accomplir cette tâche, qui présentait de graves et nombreuses difficultés.

Il fallait d'abord sonder le point de départ historique de cette théorie. Il consiste à affirmer que toute juridiction spirituelle émane du Pape sur l'Église; ou, en d'autres termes, que la juridiction spirituelle du Pape est seule de droit divin immédiat. Nous avons prouvé que la juridiction des évêques est aussi immédiatement de droit divin, mais toujours subordonnée à celle du Souverain Pontife.

De cette première affirmation, l'école absolutiste déduit son grand principe de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Souverain Pontife; ou, en d'autres termes, sa monarchie pure, indivisible, absolue.

Nous avons dû chercher et discuter toutes les preuves par lesquelles on veut démontrer un principe qui paraît en opposition évidente avec les actes des conciles généraux, et par conséquent avec la vraie constitution de l'Église.

L'Écriture sainte, la tradition des Pères et celle des conciles ont été successivement interrogées avec le plus grand soin. Nous avons reconnu que l'Écriture et la tradition étaient loin d'offrir des arguments concluants en faveur du principe de la théorie absolutiste, et que la doctrine qui résulte de la compa-

raison des textes entre eux et du rapprochement des textes et des faits, confirmait pleinement les conclusions de notre premier volume.

Il ne suffisait pas d'étudier en lui-même le principe fondamental de la théorie absolutiste, il fallait aussi en peser les principales conséquences. Nous croyons avoir prouvé que ces conséquences, peu d'accord avec elles-mêmes, étaient condamnées par des faits authentiques et certains.

Enfin d'insurmontables difficultés, tirées du fond même et des conditions essentielles de la théorie absolutiste, nous ont démontré que cette théorie était loin de posséder la solidité que ses partisans lui attribuent.

En dernier lieu, nous avons dû séparer nos doctrines de toute solidarité avec des systèmes justement flétris.

II. Déclaration.

Dans cette longue discussion avec des adversaires que nous honorons, nous croyons n'être jamais sorti des bornes d'un respect sincère et d'une équitable modération. Si un seul mot blessant pour une mémoire vénérée nous était échappé, nous le retirons d'avance. Guidé par le seul amour de la vérité, nous avons voulu nous tenir éloigné de tout excès; et nous mettons une pleine confiance dans les doctrines modérées que nous avons embrassées et défendues.

Nous reconnaissons avec bonheur que les grands et pieux théologiens qui se sont faits les défenseurs des doctrines que nous avons discutées, n'ont été inspirés que par l'amour le plus profond et le plus

sincère de l'Église et du Saint-Siége, et par une confiance sans bornes dans les divines promesses.

Nous demandons à Dieu de confirmer ces sentiments dans notre propre cœur; et nous espérons prouver, dans le livre suivant et dernier, que s'il peut rester entre frères des dissentiments scientifiques, ils sont unanimes dans leur fidélité à l'Église et au Saint-Siége.

LIVRE CINQUIÈME.

MONARCHIE TEMPÉRÉE DE L'ÉGLISE.

CHAPITRE Ier.

THÉORIE DU GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE.

SOMMAIRE. — I. Nécessité d'une vue d'ensemble de la constitution de l'Église. — II. Son caractère général. — III. Règle absolue de la foi. — IV. Idéal de perfection réalisé dans la constitution de l'Église. — V. La papauté. — VI. L'épiscopat. — VII. Conciliation des droits de l'épiscopat avec le devoir de l'obéissance. — VIII. Le concile général et son caractère. — IX. Accord de l'autorité et de la liberté. — X. Dernier secret de cette divine économie. — XI. Vraie condition de l'infaillibilité pontificale. — XII. Vraie nature des jugements *ex cathedra*. — XIII. Conclusion.

I. Nécessité d'embrasser d'une seule vue la constitution de l'Église.

La discussion contre une théorie exclusive et étroite étant à peu près épuisée, il nous est permis de retourner sur nos pas et de reprendre notre exposé au point où nous l'avons laissé à la fin du troisième livre. Dans cette première étude, nous avons vu la constitution de l'Église sortir de l'Évangile et développer, pendant une durée de seize siècles et dans vingt assises générales de la société chrétienne, les éléments, les principes, les lois de la souveraineté spirituelle. La discussion précédente nous a fait pénétrer encore plus avant dans l'essence intime de cette divine constitution, et nous avons pu écarter les systèmes qui tendent à altérer son carac-

tère. Préparés par une longue méditation historique, dégagés des soins et des préoccupations de la polémique, nous pouvons essayer d'embrasser dans une seule vue l'institution chrétienne, et d'en contempler toute la grandeur et toute la beauté.

II. Caractère général de cette constitution.

Au fronton de cet édifice bâti par la main de l'Homme-Dieu, nous lisons de grands mots révélateurs de cette sagesse divine qui en a conçu et exécuté le plan : souveraineté composée, infaillibilité composée, pondération réciproque.

III. Règle absolue de la foi.

En effet, deux éléments également essentiels, quoique le second soit nécessairement subordonné au premier, concourent, par une action réciproque, à la constitution de la souveraineté et à la formation de l'infaillibilité. La nécessité de ce concours de la papauté et de l'épiscopat pour établir la règle absolue de la foi, ou pour produire l'acte suprême de la souveraine et infaillible autorité, ressort avec une évidence entière de nos travaux, de nos recherches, de nos déductions précédentes. Ce résultat est tellement certain, que tout catholique qui récite le symbole n'attache sa foi qu'à l'Église [1], c'est-à-dire à l'unité morale du corps des premiers pasteurs; et cette unité ne s'établit que par l'accord et le consentement du chef avec les membres, et des membres avec le chef. Si un dissident veut rentrer dans le sein de l'Église, on n'a le droit de lui demander que

[1] Credo sanctam catholicam Ecclesiam. *Symbole des Apôtres.* Credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. *Symbole de Nicée et de Constantinople.*

de croire à l'Église; et tout arbitre sage des consciences n'imposera l'acte de foi divine qu'aux décisions émanées de l'autorité de l'Église elle-même. La règle absolue de la foi ne peut être douteuse, ne peut être contestée; et quels que soient les dissentiments scientifiques, il faut, dans la pratique, toujours en venir à la règle reconnue par tous. Les théologiens qui se montrent les plus zélés partisans de l'infaillibilité absolue et séparée du Pontife romain sont cependant obligés de reconnaître et d'avouer que la règle absolue de la foi est dans cette autorité de l'Église.

Un des plus vénérables théologiens de nos jours, le savant Père Péronne, recteur du Collége romain, après avoir employé tous ses efforts à établir la thèse de l'infaillibilité absolue et séparée du Pontife romain, se fait cette objection : Si cette infaillibilité est certaine, il faut donc regarder comme hérétiques tous ceux qui refusent d'obéir aux décisions dogmatiques du Saint-Siége, tant que le consentement de l'Église ne s'est pas manifesté? Le respectable théologien répond que cela serait, si l'infaillibilité pontificale avait la certitude d'un article de foi. Mais, ajoute-t-il, comme cette infaillibilité ne repose que sur une certitude scientifique et n'est point encore définie par l'Église, il s'ensuit que les réfractaires aux définitions pontificales ne sont pas déclarés tout de suite *hérétiques formels*. Ils ne le deviennent qu'après l'adhésion de l'Église au jugement du Pape [1].

[1] Non intelligitur quomodo censeri et haberi non debeant ut

Il est impossible, ce nous semble, de reconnaître plus formellement que le refus d'obéir aux décisions dogmatiques du Pape, avant l'acceptation de l'Église, ne rend pas les réfractaires hérétiques formels, c'est-à-dire véritablement hérétiques, quelque coupables qu'ils puissent être dans leur résistance. Mais reconnaître qu'ils ne sont pas hérétiques, c'est avouer qu'ils n'ont pas violé la règle essentielle de la foi catholique; c'est avouer très-explicitement que, jusqu'à ce jour, la règle essentielle de la foi catholique est dans l'accord et le consentement des premiers pasteurs avec leur chef. Le savant théologien impose ici silence à tout esprit de système pour rester dans le grand courant de la tradition apostolique, perpétuelle, universelle de l'Église. Nos déductions ne pouvaient être confirmées par une autorité plus imposante.

La souveraineté spirituelle et l'infaillibilité, son apanage nécessaire, étant composées de deux élé-

hæretici, etiam ante consensum totius Ecclesiæ, qui refragantur dogmaticis Pontificum definitionibus, si hæ reipsa infallibiles essent.... Respondetur : Si ejusmodi infallibilitas pontificia certa esset apud omnes certitudine fidei, concedo; si certa tantum sit certitudine quæ exurgit ex vi demonstrationis, nego. Cum enim adhuc impune inter catholicos ipsos quæstio hæc agitetur, nullaque expressa seu formalis circa eam prodierit definitio, inde fit ut non statim veluti formales hæretici refractarii declarentur, donec ad Pontificiam definitionem tacitus aut expressus Ecclesiæ consensus accesserit. Cum enim hic accesserit, ex unanimi catholicorum doctrina effugium quodlibet intercipitur. Ceterum contumaces illi jam rei sunt coram Deo et coram Ecclesia, atque ob agitatam hanc controversiam sola requiritur formalis declaratio, ut abscindantur a totius Ecclesiæ corpore in foro externo. *Prælectiones theologicæ, De Rom. Pont.*, cap. IV, t. VIII, p. 521, 522, 523; édit. de Louvain, 1843.

ments essentiels, et ces pouvoirs souverains se recrutant sans cesse dans les rangs de la démocratie chrétienne, il en résulte que le régime ecclésiastique présente ce mélange et cette combinaison de ces trois formes gouvernementales qui, selon les maîtres les plus élevés de la politique humaine et selon Bellarmin lui-même, forment le plus parfait des gouvernements [1].

IV. Idéal de perfection.

La sagesse divine a donc réalisé tout d'abord, dans la constitution de l'Église, cet idéal de perfection relative, auquel la sagesse humaine n'arrive qu'après les leçons de l'expérience et par les travaux du génie.

Il est facile en effet, quand on envisage dans son ensemble la constitution de l'Église, de reconnaître qu'elle réunit toutes les conditions de l'ordre, de l'unité, de la durée, et d'une sage liberté.

V. La Papauté.

Rien n'est plus auguste que ce pouvoir monarchique placé par le divin Maître à la tête de son Église. Ce pouvoir est la condition nécessaire et éternelle de cette unité, forme essentielle d'une société divine, comme de tout ce qui est vrai et de tout ce qui est beau. Les priviléges divins accordés à la papauté, pour la rendre apte à l'accomplissement de sa mission divine, sont à la hauteur de cette mission elle-même. Nous n'avons pas la prétention

[1] Nos vero... ex tribus simplicibus formis gubernationis, monarchiam cæteris anteponimus : quamquam propter naturæ humanæ corruptionem, utiliorem esse censemus hominibus hoc tempore monarchiam temperatam ex aristocratia et democratia quam simplicem monarchiam. *De Romano Pontifice*, lib. I, cap. I.

de donner ici une énumération complète et par le détail de tous ces priviléges. Nous dirons, en général, que le Pape possède tous les pouvoirs constitutifs d'une vraie monarchie spirituelle et divine.

Successeur de saint Pierre et vrai vicaire de Jésus-Christ, il perpétue dans le monde entier, par l'institution canonique qu'il donne ou qu'il confirme, le ministère des Apôtres dans la personne des évêques; et il est ainsi vraiment père de tous les fidèles. Gardien de la foi et de la discipline ecclésiastique, il procure dans le monde entier l'observation des saintes règles en tempérant leur rigueur, selon l'exigence des circonstances. Docteur de tous les chrétiens, il propose, il définit la vraie foi, et condamne les erreurs qui lui sont contraires. Ses enseignements s'adressent à toutes les Églises, à tous les fidèles, et ne connaissent aucune limite de territoire ou de nation. Quand le bien de l'Église le demande, il décrète les lois nouvelles utiles ou nécessaires. De son tribunal suprême, ouvert aux appels de tous les fidèles, ressortent les causes majeures. Par un concert et une entente réciproques, il règle les rapports de l'Église avec les princes et les peuples. Il convoque, préside, dissout, confirme les conciles généraux. Enfin, rien d'important ne doit se faire dans l'Église sans sa participation.

Le Souverain Pontife réunit donc, dans leur plénitude, les pouvoirs d'enseignement, les pouvoirs législatif, judiciaire, administratif. Par l'exercice de ces pouvoirs, il est le fondement de l'Église et le

centre de son unité. Ce fondement ne sera jamais ébranlé, ce centre ne sera jamais déplacé. La succession des Papes sur la chaire de Pierre forme cette personne morale du Pontificat qui restera éternelle, immuable, infaillible, invincible comme l'Église elle-même. Et cette puissance divine de durée et d'éternelle victoire vient à la Papauté du privilége qu'elle possède seule d'interroger tous les successeurs des Apôtres, tout l'épiscopat; de l'appeler autour d'elle, de délibérer avec lui, et d'agir ainsi, comme le dit Bossuet, *avec la force du tout.*

Et ici nous voyons apparaître le caractère le plus auguste et le plus divin de cette monarchie, son caractère de composition. Dans l'ordre des choses morales et sociales, l'unité n'est vraie et n'est puissante que parce qu'elle est en même temps multiplicité. L'unité qui n'est qu'un seul homme est fausse et abusive; Dieu ne la veut pas. Aussi ce n'est pas cette unité stérile qu'il a constituée dans son Église. Après avoir fondé la primauté de Pierre et de ses successeurs, le Seigneur étend au collége des Apôtres une partie des pouvoirs souverains; et quand, au moment de quitter la terre et de dérober aux hommes sa présence visible, il institue définitivement l'autorité qui doit le remplacer dans le monde jusqu'à la fin des siècles, il adresse à tout le collége apostolique les paroles sublimes qui tombent de sa bouche divine, les ordres qu'il intime, les promesses qu'il fait entendre : « Allez, enseignez, baptisez toutes les nations; apprenez-leur à garder ma doctrine et mes

préceptes, et je suis avec vous jusqu'à la consommation des temps[1]. »

Pierre était au milieu des Apôtres; il était à leur tête. Il entendit les divins commandements; il reçut les divines promesses. Mais il n'entendit pas seul les commandements divins; il ne reçut pas seul les divines promesses. Les Apôtres les entendirent, les reçurent avec lui. Les commandements et les promesses étaient adressés au corps constitué des Apôtres, à l'unité morale de Pierre et des Apôtres, à une unité multiple. Conformément à sa divine sagesse, le Seigneur a donc voulu, le Seigneur a donc fondé une souveraineté complexe, une monarchie composée et tempérée par sa constitution elle-même.

Les Apôtres comprirent la pensée de leur Maître. Individuellement subordonnés à Pierre, ils n'en forment pas moins avec lui l'assemblée souveraine qui porte les décisions suprêmes. Pierre préside et dirige; mais il n'est pas le maître absolu. La délibération et le vote restent libres, et le décret est porté au nom de tous, parce que tous sont assistés par l'Esprit-Saint[2].

Ainsi sera présentée au monde la forme la plus parfaite du gouvernement ecclésiastique.

Tous les conciles généraux, avec les modifications que comporte le développement historique des grandes institutions, reproduiront fidèlement le

[1] MATTH., XXVIII, 19, 20.
[2] *Act.* XV, 1-31.

type sacré du concile des Apôtres; et la souveraineté spirituelle conservera éternellement le caractère composé et tempéré que son divin fondateur a voulu lui imprimer.

L'Église n'est pas, ne peut pas être toujours réunie en concile général; mais son caractère essentiel doit se retrouver dans l'état de dispersion comme dans celui de réunion. Si, réunie, elle est une monarchie complexe et tempérée, dispersée, elle ne peut être une monarchie pure, indivisible, absolue. Pour acquérir leur dernière force et devenir règle absolue de foi, pour faire perdre aux réfractaires leur nom et leur qualité de catholiques, les décrets émanés du Siége apostolique doivent avoir l'adhésion expresse ou tacite de l'épiscopat. Nous venons de le constater; et là se trouve la preuve que l'Église, dans l'état de dispersion, conserve, de l'aveu de tous les théologiens sages, le caractère de la monarchie véritablement tempérée.

L'obéissance est relative à la nature et à l'étendue de l'autorité. Si le Pape ne possède pas la monarchie pure et absolue, il n'exige pas une obéissance aveugle, absolue, illimitée. Il est dû certainement à tous les décrets *pleinement apostoliques* une obéissance filiale, une véritable obéissance d'esprit et de cœur. Mais la papauté elle-même, avec cette admirable sagesse et cette modération qui la guident, a déterminé les limites de l'obéissance qu'elle réclame, en publiant elle-même, dans le Code ecclésiastique, cette loi *Si Papa*, que nous avons déjà

rapportée et expliquée plusieurs fois [1]. Des Souverains Pontifes, Adrien II, Innocent III, Innocent IV, ont prononcé des paroles que nous devons regarder comme des confirmations et des commentaires authentiques de cette loi qui rend l'obéissance raisonnable [2]. Et certes personne n'osera soutenir que les fidèles étaient tenus d'obéir à la *Constitution dogmatique* de Vigile et aux *Lettres dogmatiques* d'Honorius [3], pour ne citer que ces deux exemples.

Ce serait donc oublier ces leçons et ces exemples que de nous objecter ici que les Papes exigent une obéissance absolue à tous leurs décrets. Nous répondrions que les Papes n'ont généralement demandé cette obéissance que dans les cas où, d'après le sentiment unanime de tous les théologiens orthodoxes, ils avaient incontestablement le droit de l'imposer [4].

Nous ne pensons pas qu'il soit utile et honorable pour personne aujourd'hui de rajeunir ce vieux sophisme : Le Pape est infaillible parce qu'on lui doit l'obéissance absolue, et on lui doit l'obéissance absolue parce qu'il est infaillible!

VI. L'Épiscopat.

Successeurs des Apôtres, héritiers de cette portion de la puissance apostolique qui devait constituer l'épiscopat, revêtus de la plénitude du sacerdoce, les

[1] Voir t. Ier, liv. III, chap. I.

[2] Voir t. Ier, liv. II, chap. X, et liv. III, chap. I et II.

[3] Voir t. Ier, liv. II, chap. VII et VIII.

[4] Nous avons cité, en particulier, les exemples du pélagianisme et du jansénisme, t. Ier, liv. III, chap. XIV. Consulter la bulle de Clément XI : *Vineam Domini*.

évêques reçoivent immédiatement de Jésus-Christ et leur caractère et leur juridiction. Aussi le Souverain Pontife, le chef de la sainte hiérarchie, a toujours donné et donne encore aux évêques le nom sacré de *frères;* et la plupart des titres qui lui sont sagement réservés aujourd'hui étaient autrefois communs aux autres évêques, car il n'y a qu'un seul épiscopat, *possédé solidairement* par tous ceux qui sont élevés à cette dignité, selon la belle parole de saint Cyprien [1].

Les pouvoirs que l'évêque tient du droit divin, dans le diocèse qui lui a été assigné, ne sont et ne peuvent être limités que pour l'ordre et le bien général de l'Église; mais cette sage limitation est nécessaire, parce que l'Église n'est pas une collection de principautés indépendantes.

Toutefois, la puissance de l'évêque n'est pas entièrement restreinte dans les limites de son territoire. Héritier des Apôtres, il succède à la partie transmissible de leur juridiction universelle.

Ce droit est inhérent au caractère épiscopal, et c'est en vertu de ce droit que l'évêque siége dans les conciles généraux en qualité de juge; et que, hors des conciles, il peut participer encore au gouvernement général de l'Église.

Tout ce que nous résumons ici a été solidement établi dans la suite de cet ouvrage, et nous croyons avoir le droit d'affirmer cette doctrine.

[1] Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. *De unitate Ecclesiæ.*

Cette grandeur de l'épiscopat s'allie avec la subordination au Pontife souverain, successeur de saint Pierre et chef de l'Église universelle. L'évêque dépend du Pape, et dans son élection, et dans son institution, et dans son gouvernement. Le Pape confirme l'élection, donne l'institution, dirige et surveille le gouvernement. L'évêque doit compte au Pape de son administration, et il trouve en lui le juge suprême de sa doctrine et de ses actes.

Ce sont les dispositions de cette subordination qui rendent l'Église une et forte. Elle présente véritablement au monde l'image de cette cité divine où règne l'harmonie par la liaison et la correspondance des parties au tout.

Comme témoignage et comme gage de cette subordination, l'évêque, dans la cérémonie de sa consécration, fait un serment solennel d'obéissance au Pape. Mais comme dans l'Église l'obéissance est toujours raisonnable, il promet l'obéissance *canonique*, c'est-à-dire l'obéissance réglée par la loi. Et afin que ce caractère d'obéissance réglée soit manifeste, l'évêque, dans son serment, fait la réserve expresse de tous ses droits, de tous les droits de l'épiscopat : *salvo meo ordine*[1].

Ainsi, d'après l'intention de l'Église et du Souverain Pontife qui imposent le serment, et d'après la déclaration de celui qui le prononce, l'obéissance

[1] Papatum Romanum et regalia Sancti Petri adjutor eis ero ad retinendum et defendendum, salvo meo ordine, contra omnem hominem. *Pontificale Romanum*, forma juramenti.

promise ne prive l'évêque d'aucun des droits inhérents au caractère et à la mission épiscopale.

VII. Conciliation des droits et des devoirs de l'évêque.

Comment le plein exercice de ces droits peut-il se concilier avec la subordination de l'évêque au Pape, avec l'obéissance que l'évêque doit au Pape ?

Ici naît une question des plus graves et des plus délicates; et, en cherchant à la résoudre, il nous sera donné, nous l'espérons, d'admirer plus que jamais la divine Sagesse dans la constitution de l'Église.

Dans les monarchies constitutionnelles et mixtes, les citoyens qui sont membres de la représentation nationale prennent une part réelle et très-efficace à la souveraineté, selon les lois diverses des peuples, et restent cependant subordonnés au monarque. Leur participation à la souveraineté ne les affranchit pas de l'obéissance aux lois, de la fidélité au souverain, auquel souvent ils s'engagent par serment. Sans assimiler entièrement le régime ecclésiastique à ces gouvernements politiques, nous pouvons cependant nous aider de ces rapprochements pour mieux comprendre comment l'évêque peut être à la fois soumis au Pape et membre du souverain.

Les droits que lui confère ce dernier titre, ces droits qu'il réserve expressément dans son serment d'obéissance, sont déterminés par la nature de l'institution évangélique, par la tradition et par la pratique constante des conciles œcuméniques. Cette

pratique constitue un ordre de faits qui deviennent de vraies lois constitutionnelles et qui, à Constance, sont arrivés à une formule précise [1].

Il faut effacer l'histoire des conciles généraux d'un bout à l'autre, ou bien les accuser tous d'usurpation et de violation des règles les plus saintes, si on refuse aux évêques réunis en concile général le droit essentiel d'examiner, de discuter librement les lettres et les constitutions dogmatiques des Papes; le droit de délibérer et de voter selon leur conscience; le droit plus redoutable de juger, en certains cas déterminés, les actes et même la personne du Pape [2]. Veut-on, pour sauver l'honneur du Souverain Pontificat, que la personne justement condamnée par le concile général soit déjà déchue de sa dignité suprême? Nous ne ferons aucune difficulté de l'accorder, pourvu qu'on avoue aussi que la juridiction conciliaire s'exerce contre l'homme qui extérieurement est encore revêtu du souverain pontificat.

Toutefois, cette juridiction et son exercice ne donnent pas au concile une supériorité absolue sur le Pape, puisque le concile est tenu d'élire ou de faire élire immédiatement un successeur au Pontife déposé; puisque le concile ne doit et ne peut rien statuer d'important dans l'ordre de la foi, sans le consentement ou la présomption du consentement

[1] Voir t. Ier, liv. III, chap. V, VI, VII.

[2] BELLARM., *De conc.*, lib. I, cap. IX, et les autres autorités citées dans le livre précédent, chap. XI.

du nouveau Pontife. Ainsi se trouvent conservés et protégés tous les droits divins de la primauté pontificale [1].

Nous nous contentons de rappeler, en ces quelques mots, les conclusions de nos travaux antérieurs, parce que nous ne voyons pas de difficultés bien sérieuses dans cette matière.

Quand la question est posée comme nous venons de le faire, la conciliation des droits de la papauté et de ceux de l'épiscopat est facile. Elle s'opère aussi dans des circonstances qui, au premier abord, paraissent moins s'y prêter. Nous voulons parler de l'état de dispersion de l'Église, et de l'exercice du droit épiscopal de co-souveraineté que cet état comporte. Nous croyons avoir prouvé que l'évêque, dans cet état de dispersion de l'Église, conserve les droits essentiels à son caractère; et parmi ces droits nous avons compté celui d'un modeste examen des questions traitées dans les décrets émanés de l'initiative pontificale [2]. Nous avons ajouté que nous montrerions plus tard comment ce droit se conciliait avec le respect et l'obéissance que l'évêque doit au Pape. Le moment est venu de nous expliquer avec toute la netteté possible sur ce point d'une extrême délicatesse, et qu'on peut considérer comme une des clefs de la science de la constitution ecclésiastique.

Lorsque le Pape porte un décret dogmatique, plu-

[1] Voir, *supra*, liv. IV, chap. IX.
[2] Voir t. I^er^, liv. III, chap. XIV.

sieurs cas peuvent se présenter. Il arrive souvent, comme dans les affaires du pélagianisme et du jansénisme, que l'épiscopat a fait connaître sa doctrine avant que le Saint-Siége ait donné son jugement. Quelques évêques ont d'abord condamné l'erreur; leurs collègues se sont associés à cette condamnation par une adhésion expresse ou tacite; le Pape a promulgué sa sentence conformément au sentiment général de l'épiscopat. Il est évident que, dans ce cas, la question en litige a été décidée souverainement par le concours de l'épiscopat et du Saint-Siége, par l'autorité même de l'Église, et qu'un évêque particulier, comme un simple fidèle, n'a plus qu'à se soumettre et à obéir.

Mais il peut arriver, il est arrivé en effet, que le Pape, usant, dans l'intérêt de la vérité et du bien, de son droit incontestable d'initiative absolue, a prévenu le jugement des évêques et porté, le premier et seul, une sentence dogmatique. Dans ce cas, nous l'avons prouvé, l'évêque n'est point dépouillé de son droit de juge de la foi avec le Pape et sous son autorité. Comment va-t-il user de ce droit et en concilier l'exercice avec le respect et l'obéissance qu'il doit au chef suprême de l'Église?

Il faut d'abord écarter l'hypothèse, heureusement peu vraisemblable, d'une hérésie manifeste contenue dans le document pontifical. Si ce malheur, que Dieu écartera toujours de son Église, il faut l'espérer, arrivait, aucun évêque ne serait isolé dans ses réclamations. De toute part il s'élèverait, comme

nous l'avons dit, une protestation qui avertirait le Pontife. Le Pontife averti corrigerait son erreur, et imiterait Vigile retirant son *Constitutum,* Eugène IV révoquant ses bulles, quoiqu'ils fussent placés l'un et l'autre dans des conditions moins extrêmes.

Grâce à Dieu, de pareils exemples ont été rares et le seront toujours. Un Pape saura généralement se préserver des erreurs palpables, des injustices manifestes. Mais il peut naître tant de questions obscures, difficiles, douteuses! Le Souverain Pontife croit devoir les décider seul, et il est incontestablement dans son droit. L'évêque use du sien en examinant respectueusement, à la lumière de l'Écriture, de la tradition générale, de la tradition particulière de son Église, la question jugée par le Pape.

Si, par ce sage et modeste examen, il arrive à la conviction de la vérité de la sentence pontificale, aucune difficulté ne se présente. L'évêque publie cette sentence, y adhère en motivant son adhésion, et unit ainsi son jugement à celui de son chef.

Mais si l'évêque, soit qu'il se trompe, soit qu'il ait la raison de son côté, diffère d'opinion avec le Souverain Pontife, que fera-t-il?

Il est absolument certain d'abord qu'il ne peut, d'aucune manière, s'élever au-dessus du Pape; qu'il ne peut le juger ni seul, ni avec ses collègues dans des conciles particuliers.

Ce jugement serait un attentat contre le droit inviolable du pontificat et le renversement de tout l'ordre ecclésiastique.

Il est également certain que, dans ces matières douteuses, la présomption est entièrement en faveur du premier supérieur, du chef suprême de l'Église. Animé de l'esprit chrétien et sacerdotal, l'évêque ne méconnaîtra pas la sagesse de ce principe, et persuadé que ses convictions peuvent le tromper, il s'abstiendra de toute opposition, et, inclinant sa raison devant celle du chef de l'Église, il exécutera fidèlement le mandat apostolique. Ayant ainsi satisfait à ce que demandent l'humilité et l'obéissance, il écrira au Souverain Pontife pour lui exposer avec modestie ses difficultés, ses doutes et ses réserves, toujours résolu à accepter les décisions de l'Église et à lui rester inviolablement soumis d'esprit et de cœur.

Si de nombreuses lettres, dictées par les mêmes réserves, arrivent au Pape; si de cette manière l'épiscopat, dans sa généralité, accuse un dissentiment sérieux avec son chef, nul doute que le Pape ne convoque un concile général, où toutes les questions soulevées seront librement discutées et sagement résolues.

Si, au contraire, l'évêque dissident se trouvait à peu près isolé dans ses respectueuses observations; si l'épiscopat, dans sa majorité, adhérait sans réserve au jugement pontifical, l'autorité de l'Église, l'autorité du Souverain Pontife et des évêques se manifesterait clairement; et alors la soumission et l'obéissance deviendraient un devoir strict pour tout le monde, pour les évêques comme pour les fidèles.

Les propositions que nous venons d'énoncer nous

paraissent des conséquences rigoureuses de principes certains. Supprimez l'examen épiscopal, et dès lors vous donnez un démenti aux conciles et aux évêques qui l'ont exercé, aux Souverains Pontifes qui l'ont reconnu, et vous transformez en une monarchie pure et absolue une monarchie tempérée, de droit divin. Laissez l'examen épiscopal sortir des limites que nous venons d'essayer de lui tracer, vous introduisez dans l'Église le désordre et le chaos. Tous les théologiens reconnaissent que, lorsqu'un Pape porte une loi disciplinaire, il n'en presse pas l'acceptation de manière à ôter tout examen aux évêques. Ils affirment même que l'évêque peut suspendre l'exécution de la loi qui lui paraît avoir de graves inconvénients, et soumettre au Souverain Pontife des observations respectueuses. Si on n'exagère pas les droits du Saint-Siége, si on veut se tenir dans le certain, il nous paraît clair que les mêmes principes peuvent s'appliquer à l'espèce que nous traitons, c'est-à-dire à un décret dogmatique émané du Pape *seul*. Et cependant nous n'allons pas jusqu'à accorder à l'évêque la faculté de suspendre la publication du décret apostolique. Le droit d'observations que nous lui réservons suffit à sauvegarder les principes et à conserver le caractère tempéré de la monarchie pontificale.

VIII. Le Concile général.

On le voit, le concile général est la solution de toutes les difficultés qui peuvent naître entre l'épiscopat et la papauté. On y arriverait infailliblement par la voie que nous traçons, sans avoir recours à

l'appel individuel, moyen dangereux et prohibé dans la discipline actuelle de l'Église. Le concile général donne au Souverain Pontife et aux évêques l'exercice plein et facile de tous leurs droits. Toutes les questions qui se rapportent à la convocation des conciles et aux droits conciliaires ont déjà été traitées par des principes certains et d'après les aveux mêmes des théologiens de l'école italienne; nous n'avons pas à revenir ici sur ces matières [1]. Mais le lecteur n'oubliera pas les leçons de l'histoire conciliaire, ni les enseignements des plus graves autorités; et il reconnaîtra sans peine que la constitution de l'Église permet de résoudre toutes les difficultés, et offre des remèdes à tous les maux [2].

Ce n'est pas seulement le dénouement des plus graves complications qui peuvent surgir dans le gouvernement de l'Église que le concile général nous donne. On a vu qu'il est le grand moyen de terminer les plus difficiles controverses, de pacifier les esprits, de corriger les abus, d'introduire les sages réformes, en un mot, de vaincre le mal et de faire triompher le bien. Et c'est un immortel honneur pour l'Église catholique que sa représentation la plus parfaite, l'expression de son autorité la plus haute, la manifestation la plus puissante de sa vie, se trouvent dans une assemblée de discussion et d'examen, dans une assemblée délibérante et souveraine. Répé-

[1] Voir t. Ier, liv. II, chap. XI, et liv. III, chap. XV.
[2] Voir *supra*, liv. IV, chap. IX, X, XI.

tons donc, comme résumé des considérations précédentes, ces belles paroles de Bellarmin : *Nihil est majus generali concilio, legitimo et approbato* [1].

IX. Accord de la liberté avec l'autorité.

Le lecteur maintenant reconnaîtra peut-être que nous avons pu dire avec toute raison que la constitution de l'Église réunit toutes les conditions de l'ordre, de l'unité, de la durée et d'une sage liberté. Rien d'extrême, d'excessif, de violent dans cette admirable constitution. Du droit pontifical bien entendu on ne fera jamais sortir un pouvoir absolu, illimité, entièrement irresponsable. Du droit épiscopal poussé même à sa dernière limite, on ne verra jamais naître un danger réel pour l'unité catholique. Les deux éléments divins de la souveraineté spirituelle se pondèrent réciproquement, sans qu'il soit porté aucune atteinte à leurs droits divins, et cette pondération réciproque est la condition même de l'éternelle durée de l'Église. Quelle autorité a été jamais plus environnée de respect, d'obéissance et d'amour que le Souverain Pontificat? Et, dans ces circonstances extrêmes, heureusement si rares, où le Pontife par ses fautes peut perdre son rang suprême, l'autorité du pontificat ne reste-t-elle pas sacrée et inviolable pour tous? Affranchie des fragilités humaines, elle en devient plus vénérable à tous, plus apte à remplir sa mission d'unité et de conservation. Et l'évêque qui use de son droit rigoureux, mais qui se tient fortement attaché à la foi du

[1] *De conc.*, lib. II, cap. IV.

Saint-Siége et de l'Église, ne sera jamais pour elle un objet de scandale, un ferment de division. Le respect, l'obéissance, la paix, l'ordre, l'unité, l'inviolable autorité, sont donc assurés au sein d'une liberté étendue mais contenue.

Le problème de l'accord de l'autorité avec la liberté est donc résolu dans l'Église catholique. La grandeur, la beauté, la divinité de sa constitution, éclatent dans cet accord. La Sagesse divine a fait vraiment une œuvre digne d'elle!

X. Dernier secret.

Le sentiment d'admiration que nous venons d'exprimer pour la Sagesse divine qui brille dans la constitution de l'Église est légitime sans doute. Et cependant le dernier secret de cette divine économie ne s'est pas encore entièrement dévoilé à nos yeux.

Nous avons dit, au commencement du quatrième livre, que nous étions bien loin, grâce à Dieu, de nier l'infaillibilité du Pape ramenée à sa vraie condition. Ce n'est point l'infaillibilité en elle-même, c'est plutôt un certain système d'infaillibilité que nous avons discuté. Nous avons combattu le système de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle, et nous croyons lui avoir opposé des raisons solides et décisives. Mais la doctrine de l'infaillibilité conditionnelle et conjointe à celle de l'Église nous paraît certaine et nécessaire. C'est un sentiment fort répandu dans l'Église catholique, que celui de l'infaillibilité pontificale. Ce sentiment doit avoir une raison d'être; il doit s'appuyer sur un fondement solide. Ce fonde-

ment n'est pas la théorie scientifique de l'école absolutiste; nous croyons l'avoir prouvé. Il doit exister cependant. Où est-il?

XI. Vraie condition de l'infaillibilité pontificale.

Nous l'avons dit : celui-là est infaillible à qui Dieu, par une disposition particulière de sa providence surnaturelle et en vertu même de l'autorité qu'il lui confère, donne le moyen certain d'être infaillible. Or le Pape, et le Pape seul, a toujours le droit de consulter l'Église ou le corps des évêques; et quand les circonstances le permettent, il a toujours le droit non-seulement de consulter l'épiscopat, mais celui de le convoquer à une délibération solennelle, à un vote solennel. Là sont les conditions absolument certaines de l'infaillibilité pontificale. Et cette assertion a-t-elle quelque chose d'étrange et de nouveau? L'assistance divine, qui conserve l'éternelle pureté de la foi et de la religion, n'est-elle pas promise, de la manière la plus certaine, aux premiers pasteurs réunis avec leur chef[1]? Saint Léon n'a-t-il pas considéré l'accord des évêques avec le Pontife romain et du Pontife romain avec les évêques comme la marque assurée de la protection divine[2]? Le cinquième concile général n'a-t-il pas formellement déclaré et défini que le grand moyen de connaître la vérité

[1] Ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi. MATTH., XXVIII, 20.

[2] Gloriamur in Domino.... ut vere a se prodiisse ostenderet quod prius a prima omnium sede formatum, totius orbis christiani judicium recepisset; ut in hoc quoque capiti membra concordent. LEON. *Epist.* 93, alias 63. Voir t. Ier, p. 238.

était, pour tous, la réunion des frères et leurs délibérations pacifiques [1] ?

Dans toutes les grandes controverses, n'a-t-on pas invoqué la réunion du Pape avec les évêques, l'examen et la délibération en commun, comme la voie la meilleure et la plus sûre pour arriver à une solution heureuse de toutes les difficultés, de toutes les questions?

Souvent des hommes vénérables ont conseillé aux Papes de ne point porter des lois nouvelles sans le concours du concile général [2].

Bellarmin lui-même a reconnu, sans paraître se soucier s'il était en cela bien d'accord avec lui-même, que la marque la plus assurée de l'entière application du Pape à la recherche de la vérité et de la justice était la convocation du concile général [3].

Quand il prononçait ces paroles, Bellarmin était l'écho d'un des plus grands maîtres de la science théologique au quinzième siècle, d'un des derniers docteurs de l'Église, de saint Antonin, archevêque de Florence. On ne saurait trop méditer ce texte où il révèle sa pensée :

[1] Nec enim potest in communibus de fide disceptationibus aliter veritas manifestari, cum unusquisque proximi adjutorio indiget. LABBE, *Conc.*, t. V; *Conc. Constant.* II, p. 563. Voir aussi notre t. Ier, p. 260, 261.

[2] Voir t. Ier, liv. III, chap. III, p. 376.

[3] Et si sunt aliqui catholici qui existimant Pontificem errare posse, illi tamen dicunt tunc solum posse errare, quando non adhibet omnem diligentiam : at cum generale concilium convocatur, sine dubio adhibet omnem diligentiam in re illa investiganda: quid enim amplius facere potest? Ergo saltem tunc omnium consensu non errabit. *De conc.*, lib. II, cap. II.

« Le Pape, comme particulier et agissant par son mouvement propre, peut errer dans la foi... Mais Dieu a réglé les choses de manière que le Pape, s'aidant du conseil et demandant le secours de l'Église universelle, ne peut errer, selon cette parole : « J'ai prié » pour vous. » En effet, il est impossible que l'Église universelle embrasse une hérésie comme un dogme de foi, elle qui, étant à jamais l'épouse de Jésus-Christ, n'a ni taches ni rides [1]. »

Nous n'avons pas à exposer ici l'ensemble de la doctrine de saint Antonin, ni à rechercher si dans d'autres passages de ses écrits il se prononce pour l'infaillibilité absolue et personnelle du Pontife romain, et pour sa supériorité absolue sur le concile général. Il nous suffit pleinement de constater que, d'après l'enseignement exprès du saint docteur, le recours du Pape à l'assistance de l'Église, et par conséquent l'union du Pape avec l'Église, sont le moyen le plus certain de la vérité et de l'autorité des jugements pontificaux [2].

[1] Contingere posset, quod Papa hæreticus esset, et vellet hæretica statuta condere; quod si contingeret, deficeret fides Petri, quia non esset qui in hoc casu posset resistere, nec teneretur Ecclesia statutis hæreticis ejus obedire. Videtur ergo, in hoc casu saltem, licitum esse ad aliquem appellare. Ad illud dicendum sicut prius, quod licet ut persona singularis ex motu proprio agens errare posset in fide..... tamen utens consilio et requirens adjutorium universalis Ecclesiæ, Deo ordinante, qui dixit: *Ego rogavi pro te,* etc., non potest errare. Nec potest esse quod universalis Ecclesia accipiat aliquid tanquam catholicum quod est hæreticum, quia Ecclesia universalis, quæ est sponsa, et erit semper, et est non habens maculam neque rugam. ANTONINI *Summa*, IIIª pars, tit. 23. *De conc. universali*, cap. III, p. 1278.

[2] Un mot prononcé dans une conversation privée, mot fort mal

Cette doctrine de saint Antonin, cet accord de Bellarmin avec le saint docteur, sont dignes de l'attention la plus sérieuse de tous les esprits sages; car ces aveux considérables rendent, ce nous semble, inutile tout le système de l'infaillibilité séparée et personnelle du Pape, tout le système de sa supériorité absolue sur le concile général. Les prodigieux efforts qu'on a faits pour soutenir ces systèmes courent risque de devenir une peine perdue.

En effet, si le moyen le meilleur, le plus certain, ou même, au fond, le vrai et l'unique moyen de

compris et plus mal rapporté encore, est devenu pour une revue romaine, la *Civilta cattolica*, le sujet de grands travaux et de vastes recherches. L'excellent écrivain de cette revue, croyant, à ce qu'il paraît, que tout notre ouvrage roulait sur la doctrine de saint Antonin, s'est empressé de nous donner de cette doctrine un long commentaire, et de faire exécuter de savantes explorations sur les textes originaux du saint docteur. Dans le silence de notre cabinet, nous nous sommes permis de sourire de tant d'effroi, de tant de bruit, de tant d'efforts. L'excellent écrivain de la revue romaine verra maintenant quel usage nous avons prétendu faire de l'autorité de saint Antonin, et que toute la peine qu'il s'est donnée est entièrement perdue; car jamais nous n'avons voulu traiter de l'ensemble de la doctrine du saint archevêque; et l'unique texte que nous citons est incontestablement authentique, d'après l'aveu même du nouveau critique.

Dans son travail précipité, l'écrivain romain s'est permis bien des licences. Ainsi, dans une histoire du concile de Bâle et au sujet de la bulle *Dudum sacrùm* d'Eugène IV, il renouvelle, avec un à propos parfait, la théorie des *restrictions mentales*. Cela le regarde. Ainsi encore il adresse de violentes injures à Bossuet. Que l'excellent écrivain se souvienne que des injures ne sont pas des raisons. Nous le renvoyons à un de ses pères et confrères, à Muzzarelli, dans son traité *De auctoritate Romani Pontificis*, pour apprendre comment il convient de parler de Bossuet et de discuter avec lui.

l'infaillibilité est le concours et l'assistance de l'épiscopat, de l'épiscopat juge avec le Pape des questions de foi, il est évident que le Pape n'est pas infaillible tout seul. Si l'aide et le concours de l'épiscopat procurent au Pape son plus beau privilège, celui de l'infaillibilité, il est évident que le Pape ne possède pas sur le concile une supériorité absolue.

Pour échapper à ces conséquences, dira-t-on que le Pape n'a pas besoin de recourir à l'aide de l'Église, lorsqu'il se sent suffisamment éclairé? Mais, dans les grandes controverses sur la foi, dans les questions qui intéressent gravement le bien général de la religion, quel Pape pourra se croire suffisamment éclairé tant qu'il n'aura pas pris le moyen certain, le moyen infaillible que Dieu lui a préparé pour former ses jugements et ses décisions?

Dira-t-on encore que le Pape, après avoir consulté l'Église, restera libre de prononcer sa sentence selon ses vues personnelles? Dans ce cas, il se séparerait de l'Église, parce qu'il la croirait dans l'erreur. Mais qui osera soutenir que l'Église, consultée par le Pape, peut errer dans la foi? Ce serait anéantir toutes les promesses divines.

Non, rien ne peut diminuer la portée, la force des aveux que nous venons de recueillir, et tout théologien qui voudra rester aussi sincère que saint Antonin, aussi sincère que Bellarmin, sera obligé, à un moment donné, de faire les mêmes aveux.

Mais que de livres, que de controverses ces aveux ne permettent-ils pas de supprimer? Et nous sommes

ainsi ramenés, par une voie très-courte, au vrai caractère, au caractère composé et complexe de la souveraineté spirituelle.

Il est donc certain, de toute manière, que le vrai moyen mis à la disposition du Pape pour donner à ses décrets le plus haut degré de force et d'autorité, le caractère d'infaillibilité incontestable, est le recours aux conseils et aux votes du corps épiscopal.

Le Pape, il est vrai, ne peut pas toujours convoquer un concile général, mais il peut toujours consulter l'épiscopat. Les réponses qu'il recevra des évêques, pris isolément, ne formeront pas sans doute le vrai jugement du corps épiscopal. Dans ces circonstances, les évêques seront plutôt des conseillers que des juges. Mais si, après cette consultation, le Pape croit devoir porter une sentence conforme à la généralité des opinions manifestées par les évêques, quel poids cette sentence n'aura-t-elle pas? L'adhésion juridictionnelle et définitive de l'épiscopat ne lui fera pas défaut.

La divine Providence a donc mis véritablement à la disposition du Souverain Pontife le moyen facile et assuré de rester toujours dans la vérité et la justice, c'est-à-dire d'être infaillible dans ses jugements dogmatiques et moraux. Car on ne doit pas supposer que le Pape veuille s'écarter du sentiment général de l'Église, soit que ce sentiment se manifeste dans un concile général, soit qu'il se déclare dans l'état de dispersion.

N'oublions pas de rappeler ici ce que nous avons

dit, que, dans les temps ordinaires, le Pape seul, en vertu de sa suprême autorité, a le droit de consulter l'Église, de la réunir, de la faire délibérer et voter sous sa présidence; et qu'ainsi, seul, il dispose de l'infaillibilité sur la terre.

XII. Vraie nature des jugements *ex cathedra*.

Il nous semble qu'avec ces données, rien n'est plus facile que la théorie des jugements *ex cathedra*. Au milieu de la diversité et même de la contradiction des systèmes proposés pour déterminer les conditions des jugements *ex cathedra*, un point est reconnu par tous les théologiens : c'est que le Pape est obligé, sous peine de forfaire à ses devoirs les plus sacrés, de prendre le meilleur moyen, le moyen le plus certain de procurer la vérité de ses jugements. Nous osons défier qui que ce soit de nier cette proposition. Mais, d'après l'aveu des plus graves théologiens, d'après la pratique de l'Église, d'après l'ordre providentiel et la nature des choses, le vrai moyen, le moyen le plus certain pour le Pape de donner la vérité à ses jugements, c'est le concours de l'Église et de l'épiscopat. Nous osons encore défier qui que ce soit de nier cette seconde proposition. Si nos deux propositions sont certaines, leur conséquence est inévitable, et il est clair comme le jour qu'il n'y a de vrais jugements *ex cathedra* que ceux qui ont en leur faveur le consentement de l'Église.

O Église de Jésus-Christ, que vous êtes belle dans votre unité multiple! En vous réside l'autorité de Jésus-Christ. Cette autorité est entière dans son vicaire, mais elle se trouve aussi, quoiqu'à un degré

moindre, dans ses frères, les évêques. Le concert mutuel de ces premiers pasteurs forme la plus haute et la plus certaine manifestation de cette autorité.

O Église de Jésus-Christ, vous êtes vraiment un corps vivant, une âme vivante; la vie divine circule en vous! Heureux ceux qui contemplent le signe de Dieu sur votre front! Devant cette lumière, ils voient tomber les systèmes étroits de la sagesse humaine!

XIII. Conclusion.

Nous venons de remplir la tâche que nous nous étions imposée dans ce chapitre. Nous venons de présenter une vue d'ensemble de cette constitution de l'Église, qui nous a permis d'en rechercher la grandeur, d'en contempler la beauté. Puissent-elles être comprises et goûtées par tous les hommes! Nous croyons être resté dans la doctrine la plus irréprochable. Sans nous rendre solidaires d'aucune déclaration, ni d'aucune formule, sans nous inféoder d'une manière étroite à aucune école, nous perpétuons la tradition et la doctrine qui nous paraissent les plus conformes à l'antiquité et à la vraie science. Et si cette doctrine bien comprise et sagement développée contenait la conciliation des divers systèmes, était apte à donner une noble et entière satisfaction au sentiment catholique, pouvait procurer la paix des esprits et l'union de tous les chrétiens, il faudrait en rendre à Dieu les plus vives actions de grâce.

En proposant la doctrine présentée dans ce dernier paragraphe, notre intention n'est pas, grâce à Dieu, de porter le moindre blâme sur le passé, ni d'indiquer, de notre autorité privée, une règle pour l'ave-

nir. Notre pensée ne sera entièrement complétée que par le dernier chapitre de ce livre. Nous prions le lecteur bienveillant de n'arrêter son jugement définitif qu'après avoir pris connaissance de ce dernier chapitre.

CHAPITRE II.

L'ULTRAMONTANISME MODERNE.

SOMMAIRE. — I. Le clergé français à la fin du dernier siècle et dans la première moitié du dix-neuvième. — II. Un nouvel esprit. — III. Le comte Joseph de Maistre et le but qu'il se proposa dans ses écrits. — IV. Sa théorie de la souveraineté et ses contradictions. — V. Ses efforts pour établir la monarchie et l'infaillibilité absolues du Souverain Pontife. — VI. Les faits contraires à la théorie. — VII. Aveux précieux. — VIII. Défense de Bossuet et du clergé français. — IX. Le livre *De l'Église gallicane*. — X. Conclusion.

I. Le clergé français.

La doctrine que nous venons de résumer dans le chapitre précédent n'appartient pas exclusivement au clergé français. Elle a été enseignée et professée par des théologiens de toutes les écoles, de toutes les nations [1]. Mais on peut dire qu'elle a eu en France son foyer principal, ses plus illustres défenseurs; et l'école de Paris surtout en a perpétué le noble enseignement. Les évêques, les théologiens, les corps enseignants français, se sont attachés à cette doctrine parce qu'elle leur a paru la plus vraie, parce qu'ils

[1] On cite ordinairement parmi ces théologiens étrangers Antoine de Palerme, le cardinal Zabarella, le cardinal Nicolas de Cusa, Alphonse Tostat, Alphonse de Castro, le pape Adrien VI, etc.

ont vu en elle la véritable expression des divines révélations et de l'ancienne et universelle tradition. Cette doctrine, qui a présidé pendant des siècles à toute l'éducation du clergé français, a imprimé à son caractère une dignité particulière, et a fait de ce grand clergé le champion le plus éclairé, mais en même temps le plus ferme et le plus dévoué de l'autorité et des droits du Siége apostolique. L'épiscopat français, le clergé français, qui s'étaient montrés pendant le quatorzième et le quinzième siècle ardents partisans des réformes nécessaires, ne donnèrent pas moins l'exemple d'un inviolable attachement au centre de l'unité, quand la tourmente du seizième vint désoler l'Église, lui enlever la moitié du monde et précipiter dans l'infidélité tant d'épiscopats illustres! Ce même clergé sut opposer aux séductions du jansénisme la plus imposante majorité. Et lorsque les doctrines parlementaires eurent enfanté le schisme constitutionnel, l'Église gallicane eut la gloire, qui lui reste propre et particulière, de voir surgir de son sein une légion héroïque de confesseurs et de martyrs des droits du Siége apostolique. Oui, tous nos confesseurs ont souffert pour le Pape, tous nos martyrs sont morts pour le Pape. Quelle autre Église lui a rendu un pareil témoignage?

Nos évêques exilés offrirent même au Saint-Père un holocauste peut-être plus difficile que celui du sang, lorsque, sur une invitation du pape Pie VII, ils lui envoyèrent les démissions de leurs siéges épiscopaux.

Après avoir édifié l'Europe par leurs vertus apo-

stoliques, nos confesseurs rentrèrent sur le sol de la patrie pour y retrouver leurs frères et travailler de concert avec eux au rétablissement de cette Église gallicane purifiée par ses malheurs, et tirée de ses ruines par les mains d'un puissant et glorieux conquérant, et d'un pieux et sage pontife. Autant que les circonstances le permettaient, tous ces confesseurs de la foi de Jésus-Christ étaient jaloux de renouer toutes les traditions de notre Église; et forts du témoignage d'amour et de fidélité donné au Saint-Siége avec tant d'éclat, ils se croyaient plus autorisés que jamais à rester dans les limites de leurs pères. Aussi, dans le premier tiers de ce siècle, les doctrines du clergé français trouvèrent de dignes et d'illustres défenseurs. Dans l'impossibilité de rappeler tous les souvenirs qui mériteraient de l'être, qu'il nous soit permis au moins de prononcer avec une vénération profonde les noms des cardinaux de la Luzerne [1], de Bausset [2] et d'Astros [3]. La science théologique, l'élégance du style, l'inviolable honneur et la fermeté du caractère, désigneront toujours ces trois noms aux hommages de la postérité. Elle fut heureuse l'influence qu'exerça ce pieux et éloquent évêque d'Hermopolis, qui sut ramener à la foi chrétienne tant d'intelligences d'élite [4]. Nous nous inclinons

[1] *Sur la Déclaration de l'assemblée du clergé de France en* 1682, par le cardinal DE LA LUZERNE. Paris, 1831.

[2] *Histoire de Bossuet*, par le cardinal DE BAUSSET. Paris, 1817.

[3] *L'Église de France*, par le cardinal D'ASTROS. Toulouse, 1843.

[4] *Les vrais principes de l'Église gallicane*, par FRAYSSINOUS, évêque d'Hermopolis. Paris, 1826.

avec amour et reconnaissance devant la gloire de ce martyr de la charité et du devoir épiscopal, dont le nom vivra à jamais dans tous les cœurs catholiques et français, le vénérable Affre[1]! Tous ces hommes, grands par l'esprit, par la foi, par les œuvres, avaient eu pour maître ou pour ami un homme plus grand peut-être qu'eux tous et devant Dieu et devant l'histoire, Émery, supérieur général de Saint-Sulpice[2].

De quelle phalange de théologiens vénérables ce vrai prêtre de Jésus-Christ, ce nouvel Olier, ce second fondateur de la société de Saint-Sulpice, n'était-il pas entouré! Quels dignes successeurs n'a-t-il pas laissés! Nous ne pourrions redire tous ces noms, sans faire l'histoire de notre Église dans la première moitié de ce siècle[3].

Eh bien, tous ces nobles esprits étaient disciples de Bossuet et se faisaient gloire de l'être. Tous joignaient au respect le plus profond, à l'amour le plus tendre pour le Siége apostolique, le culte de ces sages et fortes doctrines qui conservent le caractère tempéré de la monarchie ecclésiastique, et qui unissent

[1] *De l'usage et de l'abus des opinions controversées entre les ultramontains et les gallicans*, par Mgr AFFRE, archevêque de Paris; 1845.

[2] *Vie de M. Émery, neuvième supérieur général de Saint-Sulpice*, par M. GOSSELIN. Paris, 1861.

[3] Nous ne pouvons cependant nous dispenser de citer ici les travaux si appréciés de M. GOSSELIN, en particulier son livre *Pouvoir du Pape au moyen âge*, Paris, 1845; et son *Histoire littéraire de Fénelon*, Paris, 1843. Rappelons aussi les ouvrages classiques du vénérable Bouvier, évêque du Mans.

toujours ce que Jésus-Christ n'a jamais voulu séparer, le Pape et les évêques.

II. Un nouvel esprit.

L'Église gallicane était donc dans la paisible possession de ses doctrines, et s'efforçait d'accomplir au milieu de grands et difficiles obstacles sa mission de salut, lorsqu'un nouvel esprit a soufflé sur elle et semé dans ses rangs des divisions et des troubles.

L'ultramontanisme moderne est un événement très-considérable, divers dans ses origines, complexe dans ses éléments. Nous n'avons pas du tout la pensée d'en faire ici l'histoire. Il nous paraît cependant utile et même nécessaire d'exposer ses doctrines sur la constitution de l'Église, d'en rechercher le caractère et le but; d'examiner s'il apporte quelque élément nouveau à la controverse agitée dans les écoles catholiques.

Deux grands esprits, deux grands écrivains, ont été les fondateurs de l'ultramontanisme moderne, le comte Joseph de Maistre et l'abbé Félicité de Lamennais. Il est nécessaire de consacrer une étude particulière à chacun de ces deux personnages.

III. Le comte Joseph de Maistre.

Le comte Joseph de Maistre avait reçu de la Providence un génie vaste, élevé, pénétrant, capable d'atteindre aux dernières profondeurs des choses, et de rendre toutes ses pensées dans une langue aussi originale que vive et brillante. Témoin et victime des catastrophes politiques et des transformations sociales qui signalèrent la fin du dernier siècle et le commencement du nôtre, Joseph de Maistre fut amené à concentrer toute sa puissance de

réflexion, toute sa sagacité d'observation, sur les problèmes philosophiques, religieux, sociaux, politiques, qui s'agitaient dans cette incroyable mêlée des choses humaines et divines. Pénétré de cette foi chrétienne et monarchique qu'il avait reçue de ses pères, et qui s'était affermie dans son esprit par toutes les recherches de la science, Joseph de Maistre voyait avec la plus profonde douleur l'Europe entraînée vers l'incrédulité et vers l'anarchie. Il s'imposa la grande et difficile mission de travailler à la restauration du principe de foi et d'autorité.

Esprit essentiellement et éminemment politique, mêlé aux grandes affaires européennes par ses fonctions diplomatiques auprès de la cour de Saint-Pétersbourg, Joseph de Maistre se posa d'abord à lui-même le grand problème de la souveraineté dans l'ordre divin, dans l'ordre religieux, dans l'ordre social. L'existence du mal sous le gouvernement de la souveraine Sagesse et de la Puissance infinie, sous le gouvernement de la Providence, appela les méditations les plus profondes du philosophe de Chambéry, et il lui a été donné de jeter quelquefois de magnifiques clartés sur ce redoutable problème, et sur plusieurs questions de philosophie religieuse qui s'y rattachent.

Mais les affections et les aptitudes de cet éminent penseur le portaient surtout à considérer le côté pratique des choses, ou du moins ce qui revêtait à ses yeux ce caractère. Il ne lui suffisait pas de réagir contre la philosophie du dix-huitième siècle; ce qu'il

voulait avec autant d'ardeur que la restauration de la foi antique, c'était le rétablissement de la vieille monarchie chrétienne. Nul n'en connut mieux les grandeurs, les beautés; nul n'en déplora plus amèrement les abus et la décadence[1]. Mais quoiqu'il ne fût pas dépourvu du sentiment des transformations providentielles qui s'opéraient dans le monde, au milieu des erreurs les plus condamnables et des violences les plus criminelles[2], Joseph de Maistre voulut conserver à tout prix, pour les grandes nations catholiques, le principe de la monarchie pure et absolue[3]. Toutefois il ne méconnut pas entièrement l'impérieux besoin de liberté qui travaille les nations modernes et les pousse à des révolutions trop souvent stériles. Joseph de Maistre proclame qu'il est juste de chercher des garanties contre les abus possibles de la souveraineté. Mais, dans l'honnêteté de ses pensées, il veut limiter et contenir la souveraineté sans la détruire. Condamnant toute insurrection d'une manière absolue, refusant aux combinaisons des formes politiques la vertu de produire la pondération des pouvoirs, il est conduit à chercher ses garanties contre la monarchie royale dans la monarchie pontificale. La dictature politique des Papes, la théocratie du moyen âge lui apparaît comme l'idéal des sociétés chrétiennes. Là il croit trouver toutes les conditions

[1] Voir les *Considérations sur la France*, et les *Lettres*, passim.

[2] Voir sa *Correspondance diplomatique*.

[3] *Considérations sur la France* et *Lettres*.

de l'ordre et même celles de la liberté, qu'il réduit à la dose la plus mince.

Ce n'est pas le lieu d'examiner et de discuter les spéculations philosophiques et historiques par lesquelles Joseph de Maistre veut justifier ce régime théocratique, qu'il regarde comme la pure émanation de l'esprit chrétien.

Il nous suffit de constater ici un fait hors de toute contestation : pour appuyer la monarchie royale absolue sur la monarchie pontificale, Joseph de Maistre a été conduit à considérer la monarchie pontificale comme essentiellement et nécessairement absolue.

Le philosophe publiciste a employé à la démonstration de cette thèse, qui lui tenait infiniment à cœur, toutes les ressources de son érudition et de sa dialectique. A-t-il introduit quelque élément nouveau dans la question ? A-t-il réussi dans son dessein ? Tel est l'objet du court examen que nous allons faire.

IV. Théorie de la souveraineté et ses contradictions.

L'illustre auteur du livre *Du Pape*, partant de ce principe que *les vérités théologiques ne sont que des vérités générales, manifestées et divinisées dans le cercle religieux* [1], commence par établir que l'infaillibilité dans l'ordre spirituel, et la souveraineté dans l'ordre temporel, sont des mots parfaitement synonymes. Il ne demande pour l'*Église infaillible* aucun privilége particulier. Il demande seulement qu'elle

[1] *Du Pape*, t. Ier, p. 2. Paris, 1830.

jouisse du droit commun à toutes les souverainetés possibles, qui toutes agissent nécessairement comme infaillibles. « Car, ajoute le philosophe publiciste, tout gouvernement est absolu; et, du moment où l'on peut lui résister sous prétexte d'erreur ou d'injustice, il n'existe plus [1]. »

Quoique Joseph de Maistre semble réduire ici l'infaillibilité de l'Église à une simple nécessité d'ordre public, comme d'ailleurs il est bien loin de nier les promesses et l'assistance divines, accordons-lui son grand principe et le point de départ de sa théorie.

L'infaillibilité étant donc identique à la souveraineté, pour savoir où est l'infaillibilité dans l'Église, il ne s'agit que de découvrir où réside la souveraineté. Or, dit Joseph de Maistre, s'il y a quelque chose d'évident pour la raison et pour la foi, c'est que l'Église universelle est une monarchie.

Tous les vrais théologiens conviennent de ce grand principe. Mais ils ajoutent aussi que *ce régime monarchique est suffisamment tempéré d'aristocratie, pour qu'il soit le meilleur et le plus parfait des gouvernements*. Joseph de Maistre ne fait aucune difficulté de reconnaître ce caractère tempéré de la monarchie ecclésiastique, et ce sont ses propres paroles que nous venons de rapporter [2].

La liaison des idées devait le conduire naturellement à chercher quel est le rôle de l'aristocratie épiscopale dans le gouvernement de l'Église, et com-

[1] *Du Pape*, t. Ier, p. 2.
[2] *Du Pape*, t. Ier, p. 4.

ment l'élément monarchique s'y *trouve suffisamment tempéré par l'élément aristocratique pour en faire le plus parfait des gouvernements.*

Joseph de Maistre ne procède pas d'une façon aussi régulière. Trois pages après avoir établi les principes que nous venons de rappeler, il écrit ces mots : « Il serait superflu de parler d'aristocratie, car n'y ayant jamais eu dans l'Église de corps qui ait eu la prétention de la régir sous aucune forme élective ou héréditaire, il s'ensuit que son gouvernement est nécessairement monarchique, toute autre forme se trouvant rigoureusement exclue [1]. »

Telle est donc la manière dont Joseph de Maistre tempère, dès le début de son livre, la monarchie de l'Église. Sans s'inquiéter s'il est d'accord avec lui-même, et en oubliant le principe qu'il vient de poser avec l'universalité des théologiens catholiques, il fait tout d'abord la monarchie de l'Église pure et absolue. Est-ce la nécessité métaphysique, est-ce une logique supérieure qui le conduisent à identifier ainsi la souveraineté avec la monarchie pure et absolue? Non, puisqu'il a reconnu un peu plus haut que *la souveraineté a des formes différentes, et qu'elle ne parle pas à Constantinople comme à Londres* [2].

Il a même qualifié d'ADMIRABLE, dans sa Correspondance, la forme que la souveraineté prend à Londres : « Il faut être bien aveugle et bien injuste,

[1] *Du Pape*, t. Ier, p. 7.

[2] *Du Pape*, t. Ier, p. 2.

dit-il, pour envier à la Grande-Bretagne le pouvoir et l'influence bien légitimement dus à son génie, à *son admirable constitution* et à son esprit public[1] ».

Voilà une constitution politique où la souveraineté est composée d'éléments complexes, et qui mérite cependant l'admiration du monde! Cette constitution est sans doute bien près de réaliser l'idéal de la perfection des gouvernements humains. La souveraineté n'est donc pas nécessairement la monarchie pure et absolue. Aucune loi métaphysique n'autorise donc Joseph de Maistre, d'après ses propres aveux, à affirmer que la monarchie pure et absolue est la forme nécessaire de tout bon gouvernement.

De quel étonnement n'est-on pas saisi lorsque ensuite on entend l'auteur *Du Pape*, après une discussion de deux cents pages, résumer ainsi sa doctrine : « Tout ramène aux grandes vérités établies. Il ne peut y avoir de société humaine sans gouvernement, ni de gouvernement sans souveraineté, ni de souveraineté sans infaillibilité; et ce dernier privilége est si absolument nécessaire, qu'on est forcé de supposer l'infaillibilité même dans les souverainetés temporelles, où elle n'est pas, sous peine de voir l'association se dissoudre. L'Église ne demande rien de plus que les autres souverainetés, quoiqu'elle ait au-dessus d'elles une immense supériorité, puisque l'infaillibilité est, d'un côté, humainement supposée, et, de l'autre, divinement promise. Cette suprématie indis-

[1] *Mémoires politiques et correspondance diplomatique de Joseph de Maistre*, publiés par Albert Blanc, p. 278.

pensable ne peut être exercée que par un organe unique : la diviser, c'est la détruire [1]. »

De ces paroles et de celles que nous avons citées d'abord, faut-il conclure qu'il est également vrai pour Joseph de Maistre, d'une part, que la souveraineté ou l'infaillibilité *peut avoir des formes différentes*, qu'elle peut être composée d'éléments divers, comme dans l'*admirable constitution anglaise* et dans celles qui lui ressemblent; et, d'autre part, que la souveraineté ou l'infaillibilité *ne peut être exercée que par un organe unique, et que la diviser c'est la détruire?*

Ce ne sera donc qu'en se mettant en contradiction avec lui-même, comme avec les faits et avec l'histoire, que Joseph de Maistre pourra faire de la monarchie pure et absolue une nécessité métaphysique et politique. Et cependant la théorie de cette nécessité servira de base au livre *Du Pape!*

Les faiblesses d'un grand esprit nous apprendront du moins que ce n'est pas par la voie d'une logique absolue qu'on peut arriver à déterminer le vrai siége de la souveraineté et de l'infaillibilité dans l'Église. Il faut, avant tout, consulter l'Écriture et la tradition. Joseph de Maistre n'a pas méconnu entièrement cette nécessité. Mais, sans manquer au respect dû à ce grand homme, nous croyons pouvoir dire qu'il a porté dans cette étude sa théorie toute faite de la souveraineté et de l'infaillibilité.

Si l'auteur *Du Pape* n'était pas parti d'une théorie

[1] *Du Pape*, t. Ier, p. 195.

préconçue et édifiée sur une métaphysique très-contestable, il aurait reconnu que le premier devoir de l'écrivain qui assume la tâche hardie et difficile de déterminer le vrai caractère de la monarchie ecclésiastique, était une étude sérieuse des conciles généraux. Là doit en effet se dévoiler la vraie constitution de l'Église; à moins qu'on ne prétende que les catholiques, après dix-huit siècles et vingt conciles généraux, ne savent pas encore où réside la souveraineté spirituelle. Quel homme sensé pourra croire que ces vingt conciles généraux n'ont pas connu les droits réciproques de la papauté et de l'épiscopat? Il doit donc suffire d'une étude attentive de l'histoire de ces saintes assemblées pour déterminer ces droits.

Joseph de Maistre a consacré quatre chapitres de son premier livre à cette étude. Mais il procède dans cet examen avec de telles allures, qu'après l'avoir suivi avec attention on se demande si réellement il avait lu les actes de ces conciles, dont il parle avec une légèreté merveilleuse.

Nos précédents travaux nous permettront de discuter brièvement les appréciations de Joseph de Maistre.

V. Efforts en faveur du système.

En commençant cet examen critique, nous prions le lecteur de ne jamais perdre de vue l'objet essentiel de toute la démonstration du philosophe savoisien. Il veut et doit prouver que la monarchie du Pape est pure, indivisible, absolue, puisque son système de l'infaillibilité absolue et séparée repose sur l'identité

de la souveraineté et de l'infaillibilité. Joseph de Maistre a-t-il prouvé que la monarchie pontificale est pure, indivisible, absolue, de droit divin et ecclésiastique? Toute la question est là.

Partant de ce principe que la souveraineté doit toujours être vivante et agissante, Joseph de Maistre veut établir d'abord, avec les ressources de sa métaphysique politique, que le gouvernement de l'Église ne peut appartenir aux conciles généraux, qui ont été jusqu'ici des assemblées intermittentes, rares, difficiles à réunir [1].

Quiconque a étudié avec soin la constitution de l'Église, verra sans peine et de suite que cette première assertion est en dehors de la vraie question. Il est très-vrai sans doute que le gouvernement ordinaire de l'Église ne se trouve pas dans les conciles généraux, qui ne sont pas et ne peuvent pas être toujours réunis. Il est très-vrai que le gouvernement ordinaire de l'Église appartient au Pape. Mais, de même que le gouvernement extraordinaire de l'Église n'est point exercé par les évêques sans le Pape, de même le Pape ne gère pas le gouvernement ordinaire sans aucun concours des évêques. En l'absence des conciles généraux, le gouvernement pontifical ne devient pas nécessairement une monarchie pure et absolue. Nous avons prouvé que les évêques, dans l'état de dispersion de l'Église, conservent leur droit divin de concourir à son gouvernement, sans aucun

[1] *Du Pape*, t. Ier, liv. I, chap. II.

détriment de la primauté, sans aucune diminution de la suprématie pontificale [1].

Nous dirons donc avec Joseph de Maistre que, sans le Pape, il n'y a pas de gouvernement de l'Église, soit hors du concile général, soit même dans le concile général. Nous proclamerons aussi haut que Joseph de Maistre que, sans le Pape, il n'y a pas d'Église ni même de religion chrétienne [2]. Mais de cette nécessité de la monarchie pontificale on ne déduira jamais légitimement la souveraineté pure, indivisible, absolue du Pontife romain. La métaphysique pure, redisons-le, n'est pas ici un guide sûr. L'Écriture et la tradition peuvent seules nous révéler la vraie nature de l'institution chrétienne. Les efforts de Joseph de Maistre pour entrer dans cette voie positive, qui seule peut aboutir à un résultat certain, ne nous paraissent pas heureux. Il commence par poser comme un axiome que les conciles généraux tiennent toute leur autorité de leur chef [3]. Mais, certes, l'axiome n'est pas évident par lui-même; et au lieu d'une assertion tranchante, l'auteur *Du Pape* aurait dû donner de bonnes preuves. Il aurait dû, ce semble, scruter profondément l'origine de l'épiscopat et l'histoire des conciles généraux pour justifier son assertion. Il se contente de ce raisonnement : Il n'y a pas de concile sans le Pape, puisque c'est au Pape à le convoquer, à le présider,

[1] Voir t. Ier, liv. III, chap. XIV, et t. II, liv. IV, chap. I.

[2] Voir t. Ier, liv. I, chap. III et V.

[3] *Du Pape*, t. Ier, p. 49.

à le confirmer. Donc le Pape est absolument supérieur au concile, donc il possède la monarchie pure, indivisible, absolue. Funeste illusion de l'esprit de système! Ce grand philosophe ne s'aperçoit pas qu'il raisonne avec la même justesse que celui qui dirait : Il n'y a pas de parlement britannique sans le roi de la Grande-Bretagne. Donc le roi d'Angleterre est un monarque absolu; donc la monarchie anglaise est pure, indivisible, absolue!

Joseph de Maistre aime beaucoup à comparer la constitution de l'Église à celle de l'Angleterre ou de l'ancienne France. Il veut que les conciles généraux soient le parlement ou les états généraux de l'Église, et ces comparaisons ont leur incontestable vérité. Mais elles tournent en réalité contre le système exposé dans le livre *Du Pape*. Qui pourra trouver, en effet, la monarchie pure et absolue dans la constitution anglaise, et même dans celle de l'ancienne France, si on attribue aux états généraux, comme le veut Joseph de Maistre, un vrai pouvoir législatif?

Pour déduire de cette maxime, vraie pour les temps ordinaires, qu'*il n'y a pas de concile sans le Pape*, la monarchie pure et absolue du Pape, il faudrait que les Papes possédassent incontestablement le droit de faire la loi au concile, de lui imposer leurs décrets et leurs volontés. Il faudrait que les conciles n'eussent, dans aucun cas, le droit de juger les Papes. Dans ces conditions, les conciles ne seraient que des assemblées consultatives; et le système de Joseph de Maistre se soutiendrait sur une base solide.

Mais c'est ici que les faits viennent écraser la théorie.

VI. Les faits.

Nous osons interroger la conscience du lecteur. N'est-il pas vrai, lui dirons-nous, n'est-il pas vrai, d'après ce témoin incorruptible et irrécusable qu'on appelle l'histoire, que les conciles généraux, canoniquement constitués, ont toujours été des assemblées libres et souveraines, quoique *présidées?* La liberté des débats conciliaires, même sur les décrets émanés de l'autorité des Papes et adressés au concile, n'est-elle pas invinciblement prouvée par les actes de ces assemblées? Les évêques n'ont-ils pas toujours pris le titre de juges de la foi dans le concile? N'y ont-ils pas exercé une vraie juridiction? Les votes n'ont-ils pas toujours été portés à la majorité des suffrages?

Quel esprit sérieux pourrait admettre que ces droits vingt fois séculaires n'ont été que des concessions gracieuses des Souverains Pontifes? Et cependant il faut se résigner à le dire, ou abandonner la thèse favorite!

Toutes les raisons historiques que Joseph de Maistre met en avant pour la soutenir ont été déjà discutées dans notre histoire des conciles généraux. Nous croyons superflu de reproduire ici les arguments qu'il renouvelle et les réponses que nous leur avons faites d'avance. Que le lecteur veuille bien rapprocher notre argumentation de celle de l'illustre écrivain [1].

[1] Voir en particulier, dans le premier volume, l'histoire des conciles d'Éphèse, de Chalcédoine, du cinquième concile général,

Biblioteca Universitaria OVIEDO

Nous nous bornerons à une seule remarque. Joseph de Maistre proclame plusieurs fois et avec raison qu'un des plus grands crimes dont une société humaine puisse se rendre coupable, c'est la violation de la souveraineté. Eh bien, si tous les droits des conciles généraux viennent des Papes; si les Papes possèdent une supériorité absolue sur le concile général; si la souveraineté pontificale est indivisible et illimitée, l'Église a méconnu, outragé, violé cette souveraineté; l'Église méconnaît, outrage et viole tous les jours cette souveraineté! En effet, il n'est pas possible de nier la condamnation du pape Vigile par le cinquième concile; celle d'Honorius par les sixième, septième et huitième. Il n'est pas possible de nier le jugement du concile de Vienne sur Boniface VIII; la sentence du concile de Constance contre Jean XXIII; le procès contre Eugène IV par le concile de Bâle. De quelque manière que ces faits soient expliqués, ils sont incontestables. Il est également incontestable que, dans toutes ces circonstances, ces conciles généraux ont agi par leur propre autorité. Mais si Vigile, Honorius, Boniface, Jean, Eugène, étaient des monarques absolus et absolument inviolables; s'ils dominaient les conciles qui les ont jugés de toute la supériorité d'une souveraineté qui n'a de compte à rendre qu'à Dieu; si les évêques de ces conciles n'avaient d'autres droits, à l'égard des

du dixième; et celle des conciles de Constance, de Bâle et de Florence.

Papes dont ils se sont faits les juges, que celui de les écouter et de leur obéir ; disons-le, ces évêques, ces conciles se sont rendus coupables du plus grand forfait qui puisse être commis dans une société régulière, celui de lèse-majesté. Ils ont méconnu, outragé, violé la souveraineté divinement instituée, et porté sur elle une main sacrilége.

Et par qui cet épouvantable crime a-t-il été commis ? Par sept conciles généraux légitimes ! Par ces conciles généraux que saint Grégoire le Grand *vénérait à l'égal des Évangiles*, par ces conciles généraux qui sont, d'après Bellarmin, *tout ce qu'il y a de plus grand dans l'Église*. Mais ce ne sont pas seulement sept conciles généraux qui se sont rendus coupables du plus grand des forfaits. Tous les conciles généraux venus après ceux que nous avons nommés ont reconnu l'autorité des premiers. Tous les conciles généraux sont solidaires les uns des autres ; tous se donnent une confirmation réciproque. A partir du cinquième, tous les conciles condamnent le *Constitutum* de Vigile. A partir du sixième, tous les conciles condamnent les lettres d'Honorius. A partir du dix-septième, tous les conciles condamnent la conduite de Jean XXIII. L'Église universelle, solidaire des conciles généraux, l'est aussi des procédures et des jugements dirigés par eux contre plusieurs Papes. Si ces jugements constituaient la violation des droits les plus sacrés, la plus criminelle des révoltes, c'est l'Église qui s'en est rendue et qui s'en rend tous les jours coupable !

Voilà certes une conséquence capable de faire reculer les plus intrépides défenseurs de la monarchie pure et indivisible, de la souveraineté absolue des Pontifes romains, de leur supériorité illimitée sur le concile général, de leur infaillibilité séparée.

Un système qui renferme des conséquences aussi destructives de la sainteté et de la divinité de l'Église ne peut être vrai. On ne peut renfermer la science dans ce cercle étroit. Il faut en sortir, et proclamer avec l'histoire et la tradition, comme avec l'Évangile lui-même, le caractère tempéré de la monarchie pontificale, le caractère complexe de la souveraineté et de l'infaillibilité dans l'Église, et tenir également fermes et les droits de la papauté et ceux de l'épiscopat.

VII. Aveux. Joseph de Maistre a semblé reconnaître ce qu'il y a d'excessif et d'arbitraire dans sa théorie, lorsqu'il a écrit ces paroles : « On peut dire néanmoins, dans un sens très-vrai, que le concile universel est au-dessus du Pape; car, comme il ne saurait y avoir de concile de ce genre sans Pape, si on veut dire que le Pape et l'épiscopat entier sont au-dessus du Pape, ou en d'autres termes que le Pape seul ne peut revenir sur un dogme décidé par lui et par les évêques réunis en concile général, le Pape et le bon sens en demeureront d'accord [1]. »

Ajoutez à cet aveu que les lois de la discipline générale, tant qu'elles sont en vigueur, imposent au

[1] *Du Pape*, t. Ier, p. 25.

Pape une véritable obligation légale, et vous serez bien près de la vérité complète et de la vraie notion de la monarchie ecclésiastique.

Évidemment, Joseph de Maistre n'est pas toujours d'accord avec lui-même. Malgré la hauteur de ses affirmations, il dévoile quelquefois le peu de confiance qu'il a dans ses théories absolues. Nous citerons un exemple frappant de ses hésitations dans une page qui termine une dissertation où il a mis toute son érudition et toute sa logique : « Quand ces vérités (son système) seraient moins incontestables, il le serait toujours que toute décision dogmatique du Saint-Père doit faire loi, jusqu'à ce qu'il y ait opposition de la part de l'Église. Quand ce phénomène se montrera, nous verrons ce qu'il faudra faire; en attendant, on devra s'en tenir au jugement de Rome [1]. »

N'est-il pas évident que cette modeste conclusion est bien peu en harmonie avec la superbe assurance des précédentes affirmations ? La conscience de l'illustre écrivain lui disait sans doute qu'il n'avait pas épuisé la matière, et qu'il pouvait y avoir une part essentielle de vérité dans ces doctrines modérées, repoussées avec tant de fierté.

Par ces aveux, Joseph de Maistre compromet les avantages, il est vrai, bien plus politiques que théologiques, qu'il prétend retirer de la souveraineté absolue et de l'infaillibilité séparée du Pontife romain. Il présente aux princes cette autorité comme

[1] *Du Pape*, t. Ier, p. 195.

le moyen court et facile de mettre fin aux controverses théologiques; et, à ce sujet, il parle de ces controverses avec une légèreté capable d'étonner et de scandaliser la foi [1]. Sans le secours de son système, ces controverses ont été terminées, pendant dix-neuf siècles, pour les vrais fidèles. La sainte et nécessaire autorité du Pontife romain n'a aucun besoin réel du surcroît de puissance qu'un système intéressé veut lui attribuer.

Mais quand on exagère sans mesure cette autorité nécessaire, on appelle des objections nouvelles et bien redoutables. Les princes et les peuples se demanderont naturellement quel remède pourra être opposé aux abus de ce pouvoir pontifical qu'on veut élever au-dessus de tout. Voici de quelle manière l'auteur du *Pape* résout cette objection. Après l'avoir habilement écartée pour les catholiques, il dit :

« Quant aux hommes qui, par naissance ou par système, se trouvent hors du cercle catholique, s'ils m'adressent la même question : *Qu'est-ce qui arrêtera le Pape?* je leur répondrai : *Tout :* les canons, les lois, les coutumes des nations, les souverainetés, les grands tribunaux, les assemblées nationales, la prescription, les représentations, les négociations, le de-

[1] « Qu'il se présente une de ces questions de métaphysique divine qu'il faille absolument porter à la décision du tribunal suprême; notre intérêt n'est point qu'elle soit décidée de telle ou telle manière, mais qu'elle le soit sans retard et sans appel. » *Du Pape*, t. Ier, liv. I, chap. XIX.

voir, la crainte, la prudence, et par-dessus tout l'opinion, *reine du monde*[1]. »

Certes, s'il faut en venir ainsi à s'armer de TOUT contre le pouvoir pontifical dans certaines circonstances, n'est-il pas insensé de lui attribuer, sans aucune nécessité, la souveraineté absolue, l'infaillibilité séparée? La Sagesse divine a su ordonner l'Église sur un plan meilleur que celui de Joseph de Maistre.

Nous venons de caractériser, autant qu'il a été en nous, l'élément nouveau que Joseph de Maistre a voulu introduire dans la célèbre controverse qui divise l'école. Cet élément se réduit au principe de l'utilité et surtout de l'utilité politique, et se rattache aux théories métaphysiques et politiques du grand esprit qui a écrit les *Soirées de Saint-Pétersbourg* et le livre *Du Pape*. Séparé de ces théories, ce principe perd sa valeur, et ces théories elles-mêmes sont plus brillantes que solides; nous avons essayé de le prouver. Quand Joseph de Maistre quitte le terrain de ses théories pour aborder celui de la théologie proprement dite, il perd toute originalité et n'est plus qu'un écho affaibli de l'école italienne. Nous avons discuté avec ses maîtres toutes les grandes thèses théologiques qu'il prétend rajeunir. Il est inutile de revenir sur ces discussions.

Mais avant de prendre congé de l'illustre écrivain, c'est pour nous un devoir de lui demander compte

[1] *Du Pape*, t. Ier, p. 189.

Universitaria

de ses procédés envers l'Église gallicane, son clergé, ses traditions et sa plus grande gloire, dans ces derniers siècles, Bossuet.

VIII. Défense de Bossuet et du clergé français.

Notre intention n'est pas du tout de nous occuper ici des doctrines *parlementaires* qui nient la réalité du pouvoir spirituel ou qui le subordonnent au pouvoir politique. Ces graves questions se présenteront quand nous traiterons des rapports de l'Église avec l'État.

Nous ne voulons pas non plus entrer dans les questions que soulève l'histoire de la Déclaration de 1682 envisagée comme *acte*. Nous souscrivons volontiers au jugement que Bossuet en a porté lui-même, lorsqu'il a dit qu'il l'abandonnait, et qu'il n'entreprenait pas de la défendre : *Abeat ergo declaratio quo libuerit, non eam tuendam suscepimus* [1].

Nous savons que cette Déclaration a été plusieurs fois improuvée et annulée par les Souverains Pontifes, et nous professons le plus profond respect pour ces décisions suprêmes.

La doctrine exposée et défendue dans notre livre est indépendante de la Déclaration de 1682, et elle se réduit à l'affirmation du caractère véritablement et efficacement tempéré de la monarchie pontificale. Cette doctrine a été généralement professée par le clergé français, et elle a trouvé dans Bossuet son organe le plus autorisé.

[1] *Defensio Declarationis conventus cleri gallicani;* prævia dissertatio, parag. 10.

Comment une doctrine qui satisfait à toutes les conditions de l'unité religieuse comme à celles d'une sage liberté ecclésiastique, comment une doctrine nécessaire et propre à concilier à l'Église catholique le respect et l'affection de tous, a pu être méconnue et combattue par Joseph de Maistre, nous avons cherché à l'expliquer dans ce chapitre. Joseph de Maistre était capable sans doute de comprendre et de goûter le génie du grand défenseur de cette doctrine. Toutefois, ce qu'on peut appeler le *libéralisme ecclésiastique* de Bossuet ne pouvait plaire à un écrivain qui s'était donné la mission de restaurer la vieille monarchie européenne en appuyant l'absolutisme royal sur l'absolutisme pontifical. Bossuet devenait donc naturellement le grand adversaire théologique de Joseph de Maistre.

Il est vrai que le libéralisme ecclésiastique de Bossuet contraste avec cet absolutisme politique que le grand homme professe comme son siècle. Ce caractère particulier du génie de Bossuet, qui unissait ainsi des choses bien contraires, ne parvient pas cependant à lui ramener les sympathies de Joseph de Maistre. Il sent en Bossuet le plus redoutable antagoniste de cet absolutisme pontifical dont il s'est épris. Il ose donc diriger tous ses coups contre le géant, et, tout en conservant, en général, à l'égard du grand homme, les formes du respect et de l'admiration, il n'est pas de critique amère, violente ou railleuse qu'il lui épargne.

Qui voudra croire qu'un des premiers reproches

adressés par Joseph de Maistre à Bossuet consiste à l'accuser « D'AVOIR MANQUÉ L'IDÉE DE L'INFAILLIBILITÉ [1]. »

Ainsi le vainqueur du protestantisme, l'incomparable docteur qui a écrit les *Conférences avec Claude*, l'*Histoire des variations* et l'*Exposition de la doctrine catholique*, n'avait pas l'idée juste de l'infaillibilité!

Et ce qu'il y a de plus prodigieux, c'est que Joseph de Maistre ose affirmer que, d'après Bossuet, « la doctrine de l'infaillibilité n'a commencé qu'au quatorzième siècle [2]. » Il est vrai qu'en écrivant ces belles choses notre critique déclare sans façon « que le bon sens laïque a le droit de sourire en lisant Bossuet [3]. »

Merveilleux aveuglement de l'esprit de système! Dans les pages qui nous fournissent ces citations, Joseph de Maistre a accumulé des sophismes qu'un mince élève de logique serait capable de signaler et de condamner. Mettant en principe ce qui est en question, dès le début de son livre, il attribue au Pape seul l'infaillibilité qui, de l'aveu de tous les catholiques, appartient à l'Église. Ainsi, il se trouve conduit à prêter à Bossuet des opinions contradictoires et extravagantes! *Le bon sens*, qu'il soit *laïque* ou ecclésiastique, *ne sourira pas ici*, mais il s'indignera.

Partant du principe de la complexité de la souveraineté spirituelle, essentiellement composée du

[1] *Du Pape*, t. Ier, p. 11.
[2] *Ibidem*, t. Ier, p. 13.
[3] *Ibidem*, t. Ier, p. 11.

Pape et des évêques; partant de ce principe évidemment contenu dans l'Écriture et vérifié par une tradition de dix-sept siècles, Bossuet a su accorder à la monarchie pontificale tout ce qui lui est dû, sans la faire dégénérer en monarchie pure et absolue. C'est la théorie de l'*indéfectibilité* ou de l'infaillibilité moralement entendue qui renferme les éléments de cette conciliation nécessaire. Donnons encore un aperçu de cette théorie.

La succession des Papes ne finira qu'avec le monde. La primauté, la plénitude, l'universalité de la juridiction spirituelle, appartiendront toujours au Pape; le Siége apostolique sera toujours le fondement et le centre de l'Église universelle. Mais le Pape n'est pas tout l'épiscopat, et son Église particulière n'est pas l'Église universelle. La souveraineté absolue a été donnée, les promesses les plus magnifiques ont été faites à la grande unité composée du Pape et des évêques, de l'Église romaine et des Églises particulières. De cette souveraineté de l'unité composée, il résulte qu'il devra y avoir action réciproque du Pape sur les évêques et des évêques sur le Pape. Le Pape aura le droit et le devoir de confirmer ses frères dans la foi. Mais s'il ne remplissait pas fidèlement ce devoir, il pourrait, dans certains cas déterminés, être averti par les évêques, comme saint Pierre le fut par saint Paul. Comme saint Pierre, le Pape averti se rendra à la voix de la vérité et de la justice. Mais s'il la méconnaissait, s'il s'obstinait dans l'hérésie, ce que Dieu ne permettra jamais, il faut l'espérer, il pourrait être

jugé par un concile général, et un nouveau Pape serait donné à l'Église.

Par cette mort légale, la succession pontificale ne serait pas plus interrompue que par la mort naturelle des Papes. Cette succession resterait invincible, et l'Église romaine conserverait toujours l'inviolable pureté de sa foi.

Telle est, dans ses traits principaux, la théorie de l'indéfectibilité ou de l'infaillibilité moralement entendue de la papauté. Demander davantage pour elle, c'est tomber nécessairement dans le système de la monarchie pure, indivisible, absolue, système aussi contraire à l'Écriture qu'à la tradition. Accorder moins à la papauté, lui refuser cette indéfectibilité, c'est nier la perpétuité de la primauté divine du Siége apostolique; c'est ruiner le fondement de l'Église.

Toutes ces nécessités ont été parfaitement comprises par le grand évêque de Meaux, et il a su trouver la véritable harmonie de tous les droits et de tous les intérêts. Qui croirait que cette vaste et large conception du plus grand génie théologique des temps modernes n'attire que le dédain et le persiflage de Joseph de Maistre? Il n'y voit que des *subtilités indignes de Bossuet*[1], *des subtilités que la conscience seule avec elle-même repousse, parce qu'elle n'y comprend rien*[2].

[1] *Du Pape*, t. Ier, p. 101.

[2] *Ibidem*, p. 102.

Le même parti pris fait commettre à Joseph de Maistre une révoltante injustice.

Personne n'ignore avec quelle énergie Bossuet a toujours repoussé l'arbitraire dans le gouvernement ecclésiastique. C'est en vue d'écarter de la cité de Dieu ce fléau redoutable, que le grand évêque, avec toute l'Église gallicane, appelle sans cesse *le règne des canons*. Cette invocation à l'ordre, qui aurait dû satisfaire un vrai génie politique, n'arrache à Joseph de Maistre que cette exclamation : « Il faut avoir le courage d'avouer qu'il (Bossuet) est un peu fatigant avec ses *canons*, auxquels il revient sans cesse[1]. »

L'auteur *du Pape* parle souvent et même avec une affectation visible de la *politique ecclésiastique* de Bossuet, et des ménagements dont le grand homme savait user dans l'intérêt du bien. Pour nous, toute la politique ecclésiastique de Bossuet se trouve dans ces lignes, qui seront l'éternel honneur du vénérable évêque et devant l'Église et devant la postérité :

« J'ai toujours eu dans l'esprit qu'en expliquant l'autorité du Saint-Siége de manière à en ôter tout ce qui la fait plutôt craindre que révérer à certains esprits, cette sainte autorité, sans rien perdre, se montre aimable à tout le monde, même aux hérétiques et à tous ses ennemis. Je dis que le Saint-Siége ne perd rien dans les explications de la France, parce que les ultramontains mêmes conviennent que,

[1] *Du Pape*, t. Ier, p. 107.



dans le cas où elle met le concile au-dessus du Pape, on peut procéder contre le Pape, en disant qu'il n'est plus Pape; de sorte qu'à vrai dire nous ne disputons pas tant du fond que de l'ordre de la procédure; et il ne serait pas difficile de démontrer que la procédure que nous établissons étant restreinte, comme j'ai fait aux cas du concile de Constance, est non-seulement plus canonique et plus ecclésiastique, mais encore plus respectueuse envers le Saint-Siége et plus favorable à son autorité. Mais ce qu'il y a de principal, c'est que les cas auxquels la France soutient le recours du Pape au concile sont si rares qu'à peine en peut-on trouver de vrais exemples en plusieurs siècles; d'où il s'ensuit que c'est servir le Saint-Siége que de réduire les disputes à ces cas, et c'est, en montrant un remède à des cas si rares, en rendre l'autorité perpétuellement chère à tout l'univers[1]. »

Mais qu'on pèse surtout ces graves paroles, qui forment comme le résumé de la pensée intime de Bossuet dans la rédaction de la Déclaration de 1682, et dans la composition du grand ouvrage qu'il a écrit pour en défendre la doctrine.

« Nous voulons dévoiler le secret de la *Déclaration* du clergé de France, savoir, que les évêques français n'ont fait aucun décret contre l'infaillibilité du Pape, sur laquelle on dispute si vivement dans les écoles. Ils se sont tenus loin de ces expressions et de ces

[1] *Lettre au cardinal d'Estrées*, t. XLIV, p. 242.

querelles de l'école. Principalement attentifs à la pratique, ils ont voulu seulement établir en principe qu'en mettant de côté la question scolastique et subtile dont il s'agit, tous les théologiens catholiques s'accordent à reconnaître que les décrets du Saint-Siége ne sont point regardés comme irréformables et n'ont point leur pleine autorité avant le consentement de l'Église. Ce principe posé, la question de l'infaillibilité devient purement spéculative et tout à fait inutile. Si l'on veut expliquer en ce sens la déclaration du clergé de France, je suis persuadé que les évêques n'y mettront aucun obstacle [1]. »

Après avoir conquis sur l'hérésie les plus glorieux triomphes, Bossuet, par la sagesse de sa doctrine et de sa conduite dans l'assemblée de 1682, rendit à l'Église de nouveaux services. Il empêcha de grands malheurs, que le bon esprit de Louis XIV n'aurait peut-être pas suffi seul à écarter. Cependant des théologiens étrangers soulevèrent une violente tempête contre le grand évêque et le clergé français. A un débordement inouï d'outrages, Bossuet opposa la sérénité de son âme, la solidité de sa science, la puissance de sa logique. Rien ne put le faire sortir de cette modération, de ce ferme bon sens, de cet esprit de conciliation qui étaient le trait particulier de son génie. Il n'y avait dans son grand cœur que l'amour de la vérité, de l'Église, de la paix ecclésiastique. Les paroles que nous venons de transcrire en seront toujours le magnifique témoignage.

[1] *Corroll. Defens.*, parag. 8. *Gallia orthod.*, parag. 21.

Avec infiniment plus d'esprit que les Dubois, les Charlas, les Roccaberti, Joseph de Maistre a eu, de nos jours, le courage de reproduire leurs injustes et violentes accusations.

IX. Le livre *De l'Église gallicane*.

C'est surtout dans le livre *De l'Église gallicane*[1] que cet écrivain laisse éclater ses passions, et une profonde animosité contre Bossuet et contre le clergé français. Dans le livre *Du Pape* il garde quelque mesure, il n'en connaît plus dans celui de *l'Église gallicane;* et c'est sans doute pour pouvoir donner libre cours à sa colère qu'il a imprimé à part ce volume, qui devait être dans son premier dessein la suite et le complément *Du Pape*. Jamais les sentiments, la doctrine de Bossuet n'ont été présentés sous un jour plus faux. Jamais plus d'injures n'ont été adressées au clergé français.

Que tout homme impartial qui lira le livre *De l'Église gallicane* veuille bien lire aussi l'*Histoire de Bossuet* par le cardinal de Bausset. Qu'il rapproche et compare les récits et les jugements des deux écrivains sur l'affaire de la régale, l'assemblée de 1682, celle de 1700; et nous ne doutons pas que, même en n'adoptant pas toutes les appréciations du savant cardinal, il ne rougisse des excès et des emportements de Joseph de Maistre.

Il nous est impossible d'entrer ici dans le détail, car il faudrait faire un livre pour réfuter celui de Joseph de Maistre. Nous citerons un seul exemple de ces révoltantes injustices.

[1] Paris, 1829.

Parlant des craintes d'une flétrissure du livre de la *Défense*, craintes que Bossuet aurait témoignées dans sa dernière maladie, Joseph de Maistre ose écrire que, si le récit de l'évêque de Troyes est vrai, *Bossuet est mort protestant*[1]. Joseph de Maistre ne pouvait cependant ignorer que l'ouvrage de Bellarmin, *De Romano Pontifice*, qui est une si grande autorité aujourd'hui à Rome, a été mis à l'*Index* par ordre de Sixte V, et qu'il y est resté deux ans, comme n'étant pas assez favorable au pouvoir pontifical.

Sans manquer au respect dû au Saint-Siége, sans cesser d'être catholique, sans devenir criminel, Bossuet pouvait donc craindre pour son livre des rigueurs qui n'avaient pas été épargnées à celui même de Bellarmin.

L'accusation, que la passion voulait rendre atroce, n'est donc que puérile et retombe sur son auteur.

Le livre de la *Défense*, que Joseph de Maistre n'avait lu probablement que dans les auteurs qui ont voulu le réfuter, puisqu'il en dénature la doctrine essentielle[2]; le livre de la *Défense*, que Joseph de Maistre ne craint pas d'appeler *un mauvais livre*[3], un livre *misérable*[4], se termine par ces saintes paroles :

« Après avoir mis fin à mon entreprise, il ne me reste plus qu'à dire un mot de moi-même.

[1] *De l'Église gallicane*, p. 231, 232, 233.

[2] *De l'Église gallicane*. Voir en particulier de la page 287 à 292.

[3] Page 208.

[4] Page 335.

» Je commence donc par déclarer, et je prends Dieu à témoin, que personne dans le fond de son cœur ne respecte plus que moi l'autorité et la majesté du Saint-Siége et des Souverains Pontifes; et je suis assuré que ceux qui examineront cet ouvrage sans prévention me feront la justice d'en être persuadés.

» En effet, je n'ai d'autre dessein que de rendre au Saint-Siége, avec un esprit d'équité et de paix, toute l'autorité qui lui appartient de droit, que l'antiquité a unanimement reconnue, et qui ne lui peut être contestée. J'ôte en même temps aux ennemis de l'Église les vains et faux prétextes dont ils se servent pour rendre cette même autorité odieuse à tous les chrétiens.

» Je propose à tous les catholiques ce qu'il y a de plus certain, de plus vrai, de plus conforme à toute raison, afin qu'ils s'arrêtent dans un juste milieu, et qu'ils ne se montrent point trop outrés de part et d'autre.

» Je mets à couvert les théologiens, et surtout les évêques de France, qu'on tâche de rendre suspects du reproche injuste qu'on leur fait de vouloir diminuer l'autorité du Saint-Siége; et je démontre, au contraire, par les autorités et les exemples les plus authentiques de l'antiquité ecclésiastique, que ces évêques mettent tout en sûreté par leur doctrine.

» J'avertis avec respect, et j'exhorte en même temps l'Église de Rome, à suivre l'exemple de Pierre marchant sur les eaux avec confiance, quoique avec

tremblement. Je cache mon nom, qui ne rendrait pas ma cause meilleure, non par honte ni par crainte (Dieu le sait), prêt à le déclarer toutes les fois que j'aurai lieu d'espérer un examen légitime et canonique; mais ayant lieu de craindre qu'on n'agisse en cette occasion par un esprit de prévention et de haine, je me dérobe pour ainsi dire à la fureur de mes adversaires, de peur que les traits dont ils s'efforcent de me percer ne retombent sur eux-mêmes. Enfin, quoi qu'il arrive, je porte sans crainte et avec confiance cette cause devant le tribunal de Jésus-Christ; et si le Saint-Siége, comme juge équitable et non partial, en attendant la décision de l'Église, impose silence aux deux parties, je promets d'obéir avec joie.

» Enfin je déclare à toute la terre que je veux vivre et mourir dans le sein de l'Église catholique, soumis à l'autorité de l'Église romaine, du Saint-Siége, et de notre Saint-Père le pape Innocent XI, à présent régnant. Que Dieu nous reçoive dans cette foi, que Pierre, qu'Innocent XI reconnaisse en moi la plus humble de ses brebis, soupirant pour la paix de l'Église, poussant sans cesse jusqu'au ciel les vœux les plus ardents, afin qu'il daigne abaisser à ses pieds la hauteur et la folle vanité du siècle, aussi bien que la puissance barbare et redoutable des Turcs, et tout l'orgueil de l'hérésie et du schisme, en quelque lieu qu'il se puisse cacher.

» Je finis en conjurant ce grand Pape de ne pas souffrir que sous son pontificat l'Église romaine re-

jette des sentiments aussi orthodoxes que ceux que je viens de proposer, et je le dis hardiment, des sentiments aussi modérés et aussi pacifiques. »

Ces immortelles paroles, qui firent verser des larmes à Louis XIV, ont porté dans votre âme, honorable lecteur, une émotion profonde! Ayez maintenant le courage de lire la traduction que Joseph de Maistre nous donne de ce testament théologique : « Bossuet, pour ainsi dire dans son testament théologique, nous déclare que « le Pape n'a pas droit » d'examiner et de décider les questions théologiques » qui peuvent s'élever dans l'Église, et que toute son » autorité se borne à imposer silence aux parties » litigantes, *en attendant un concile général*[1]. »

Décidez, lecteur, si l'aveugle passion peut pousser plus loin l'oubli de la vérité et de la justice!

Pour sauver, dit-il, *l'honneur* de Bossuet, Joseph de Maistre a recours au moyen désespéré de nier l'authenticité de la *Défense*. Mais à quel homme instruit espère-t-il faire illusion?

Si Bossuet a été traité d'une manière aussi outrageante, le clergé français ne pouvait pas être ménagé. Sans doute Joseph de Maistre est forcé plus d'une fois de lui rendre hommage. Il parle « du caractère droit et noble, de la conscience savante, du tact sûr et délicat du sacerdoce français. » Il célèbre *ses vertus*, *son intelligence*, *sa fidélité éprouvée* au Saint-Siége et à l'Église [2].

[1] *De l'Église gallicane*, p. 231.
[2] *De l'Église gallicane*, p. 339.

Mais alors un grave problème s'offre au lecteur attentif. Comment un clergé aussi éclairé, aussi vertueux, aussi dévoué, a-t-il pu tomber dans ces complaisances criminelles, dans ce servilisme abject à l'égard du pouvoir politique, dans ces insolentes réserves à l'égard du pouvoir pontifical que Joseph de Maistre lui reproche en termes si amers?

Nous ne prétendons pas justifier en tout et toujours le clergé français pendant les dix-septième et dix-huitième siècles. Mais si ses doctrines sont aussi condamnables que le veut Joseph de Maistre, si son attitude générale est aussi répréhensible, n'est-il pas contradictoire de lui attribuer tant de lumières, tant de vertus?

Joseph de Maistre n'a jamais voulu comprendre ni la vraie doctrine, ni la vraie mission du clergé français. Si son système et ses passions le lui avaient permis, il aurait reconnu que le sacerdoce français, en professant les doctrines de la monarchie tempérée de l'Église, en défendant les droits de l'épiscopat contre des systèmes d'école, a bien mérité de la religion et de la papauté.

Il aurait reconnu que son attitude générale à l'égard de l'État, du pouvoir politique, n'était que l'application des plus sages principes; et que, dans ce glorieux ensemble, les faiblesses humaines s'effacent et disparaissent.

Joseph de Maistre s'élève avec raison contre les procédés d'une magistrature digne sans doute, par de grandes lumières et de grandes vertus, du res-

pect universel, mais qui trop souvent, cédant à des préjugés héréditaires, s'efforçait d'usurper ou d'entraver la juridiction ecclésiastique. Toutefois, ne se rend-il pas coupable de torts analogues à ceux des parlements, lorsque lui, laïque aussi et de plus diplomate, veut faire des leçons de théologie à Bossuet, à tout le clergé français, et tranche avec une hauteur d'oracle infaillible les questions les plus graves, les plus délicates?

Joseph de Maistre invite sans façon le clergé français *à abdiquer ses doctrines odieuses* [1]; il lui promet, à cette condition, qu'il aura sa part dans la restauration monarchique [2]. Les événements ont prouvé et prouveront peut-être encore que Joseph de Maistre ne connaissait véritablement ni son époque, ni la mission du clergé français. Il nous est permis d'espérer que le clergé français, en restant fidèle aux doctrines de ses ancêtres, servira utilement la grande restauration chrétienne et morale qui n'est que l'extension du règne de Dieu sur la terre.

Après cette trop longue dissertation, le lecteur sera préparé à entendre le jugement définitif que Joseph de Maistre porte contre l'assemblée et la Déclaration de 1682.

« Cette époque est à mes yeux le grand anathème qui pesait sur le sacerdoce français, l'acte le plus coupable après le schisme formel, la source féconde des plus grands maux de l'Église, la cause de l'af-

[1] *De l'Église gallicane*, p. 344.

[2] *Ibidem*, préface, p. v, et liv. II, chap. XVII.

faiblissement visible et graduel de ce grand corps; un mélange fatal et unique peut-être d'orgueil et d'inconsidération, d'audace et de faiblesse, enfin l'exemple le plus funeste qui ait été donné dans le monde catholique aux peuples et aux rois [1]. »

Un homme vénérable, un savant théologien, évêque et cardinal de la sainte Église romaine, répondra à Joseph de Maistre : « L'assemblée de 1682 est l'époque la plus mémorable de l'histoire de l'Église gallicane. C'est celle où elle a jeté son plus grand éclat; les principes qu'elle a consacrés ont mis le sceau à cette longue suite de services que l'Église de France a rendus à la France. Il peut sans doute être permis à un évêque de ramener avec complaisance ses regards sur un tableau qui rappelle des titres honorables pour le corps dont il est membre [2]. »

Pour nous, sans renoncer à nos réserves sur la Déclaration de 1682, nous inviterons le lecteur à chercher la vérité entre ces jugements extrêmes; et nous affirmerons une dernière fois que la doctrine de la Déclaration, entendue comme Bossuet l'entend, n'a point été entamée par la science et les raisonnements de l'auteur *Du Pape* et *De l'Église gallicane*.

Puisse le témoignage du sang rendu au Siége apostolique, dans le jour des grandes épreuves, par le clergé formé à l'école de Bossuet, faire naître un salutaire remords au cœur des détracteurs de notre Église et de son grand docteur!

[1] *De l'Église gallicane*, p. 348.

[2] *Vie de Bossuet*, par le cardinal DE BAUSSET, t. II, p. 155.

X. Conclusion.

En résumé, l'illustre auteur des livres *Du Pape* et *De l'Église gallicane* n'a apporté aucun élément vraiment nouveau à la grande controverse débattue entre l'école de Bellarmin et celle de Bossuet. Joseph de Maistre s'est donné la mission de restaurer dans le monde le principe de foi et d'autorité. On ne saurait trop applaudir à ce noble dessein; mais ce dessein n'était pas entièrement pur de vues et d'intérêts politiques. Pour servir la grande cause qu'il voulait défendre et les intérêts qui lui étaient chers, Joseph de Maistre a consacré toutes les forces d'un génie brillant à faire triompher, dans l'ordre religieux et politique, dans l'Église et dans l'État, le principe de la monarchie la plus absolue. Ce principe lui-même n'était que l'application d'une théorie paradoxale et contradictoire de la souveraineté. L'âme générale de toute cette philosophie religieuse et politique fut une réaction passionnée, excessive, aveugle, dangereuse contre la société moderne. Sous cette influence, cette philosophie devait nécessairement mêler le douteux au certain, le faux au vrai. Ce mélange malheureux ne pouvait que diminuer l'autorité du vrai, et compromettre la puissance du bien.

CHAPITRE III.

L'ULTRAMONTANISME MODERNE, SUITE.

SOMMAIRE. — I. M. de Lamennais et son caractère. — II. Il est le vrai fondateur de l'ultramontanisme en France. — III. Son but politique et religieux. — IV. Examen de sa doctrine théologique. — V. Attaque violente contre le clergé français et la Déclaration de 1682. — VI. Vrai sens de cette déclaration. — VII. Injuste critique. — VIII. Rien de nouveau dans la discussion. — IX. Méthode de M. de Lamennais. — X. L'école ultramontaine et son esprit général.

I. M. de Lamennais.

Un homme d'un esprit aussi brillant que celui du comte Joseph de Maistre a eu, de nos jours, sur le clergé et les affaires ecclésiastiques, une influence peut-être plus considérable encore que celle de l'auteur *Du Pape* et des *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Nous voulons parler de M. de Lamennais. Le point de départ de ces deux hommes illustres fut le même : une réaction ardente contre l'incrédulité, la révolution, l'anarchie sociale. Ils y portèrent les mêmes vues, les mêmes intérêts, on peut dire les mêmes passions. Mais un sens pratique, que l'esprit de système et un entraînement passionné n'altéraient pas toujours, contenait dans certaines bornes l'âme altière et bouillante du comte de Maistre, tandis que M. de Lamennais, s'attachant par une indomptable logique aux théories qu'il s'était faites, ne reculait devant aucune conséquence des principes qu'il posait avec plus

de hardiesse que de justesse. Cette ardeur sans mesure de spéculation, qui n'avait foi qu'en une logique absolue, dérobait à M. de Lamennais tout un côté des choses humaines, et le précipita, durant sa longue carrière philosophique, dans les excès les plus déplorables et les plus contradictoires.

L'homme qui, pour mieux assurer le triomphe de la foi et de la grâce, avait commencé par nier la raison et la nature, a fini par diviniser cette raison et cette nature. L'écrivain qui avait consacré, pendant plus de cinquante ans, les plus puissantes facultés et une éloquence incomparable à la défense du christianisme catholique, s'est tourné, dans les dernières années de sa vie, contre tout ce qu'il avait aimé, adoré, servi, et, niant tout ce qu'il avait affirmé, s'est éteint dans la nuit d'un vague panthéisme. Nous ne connaissons pas, dans l'histoire des défaillances humaines, une chute plus profonde, un plus grand scandale, une leçon plus funeste de scepticisme léguée au monde. L'auteur de l'*Essai sur l'indifférence religieuse* défendant de placer sur sa tombe effacée le signe de la foi et de l'espérance chrétiennes, présente à un monde saisi d'étonnement et d'effroi le plus douloureux des spectacles !

Sonder cette existence tourmentée, en suivre les phases diverses, montrer comment cet écrivain a été conduit à ces lamentables contradictions qui ôtent à son nom tout prestige, à sa vie toute unité et toute autorité morale, telle n'est pas la tâche que nous avons à remplir ici.

II. OEuvre de M. de Lamennais.

M. de Lamennais est bien plus encore que Joseph de Maistre le véritable fondateur de l'ultramontanisme moderne. C'est lui qui, foulant aux pieds les traditions de l'Église de France, et déversant l'insulte à la sagesse de nos Pères, a voulu inoculer au jeune clergé l'esprit théocratique et l'esprit absolutiste. Il a travaillé à cette œuvre avec une incomparable ardeur pendant les deux tiers de sa vie, et cette œuvre a survécu à la condamnation et à la défection à jamais déplorable de son auteur. M. de Lamennais a mis dans cette œuvre son génie tout entier. En l'étudiant, nous pourrons nous rendre compte des faiblesses de ce génie, qui n'ont d'égales peut-être que son éclat. La méthode de M. de Lamennais, dans cette seule question, nous donnera la clef de ses excès, de ses erreurs, de ses inconséquences, de ses contradictions, et, sans faire une étude spéciale de sa philosophie et de sa politique, nous pourrons peut-être apercevoir les causes profondes des égarements de ce noble et malheureux esprit.

Dans son œuvre ultramontaine, M. de Lamennais, nous l'avons déjà dit, a poursuivi deux objets principaux : la restauration, ou plutôt l'inauguration de la théocratie et de l'absolutisme universel. Comme nous l'avons fait pour Joseph de Maistre, nous renverrons au volume suivant tout ce qui se rapporte à la première entreprise.

III. But politique et religieux.

Qui croirait que l'apôtre de la démocratie la plus extrême, que le publiciste dont les théories politiques ont fait reculer même des assemblées républicaines,

a commencé par professer les doctrines les plus excessives de l'absolutisme royal, qu'il a présenté au monde comme le plus parfait des gouvernements? Qu'on relise le premier chapitre du livre intitulé : *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, on y verra que M. de Lamennais regardait alors toute monarchie tempérée et composée comme une aristocratie ou une démocratie déguisées, et par conséquent comme un système plein d'illusions, de mensonges et de dangers. A ce point de vue, la constitution anglaise, qui a forcé l'admiration de Joseph de Maistre lui-même, n'est plus qu'un détestable régime dont M. de Lamennais prédisait, en 1826, *la ruine imminente*. La constitution française, telle que l'avaient faite les chartes de 1814 et de 1830, était encore bien plus défectueuse aux yeux de M. de Lamennais, parce que, derrière cette faible barrière, il n'y avait, disait-il, qu'une démocratie sans frein. La caducité des choses humaines et les passions politiques pourraient donner, dans certaines circonstances, un semblant de vérité aux théories de M. de Lamennais, sans justifier le moins du monde son agression systématique contre le principe même de la division et de la pondération des pouvoirs, contre l'idée même de la souveraineté tempérée et composée. La persévérance des peuples à poursuivre cet idéal, même au milieu de nombreuses déceptions, prouve que cet idéal n'est qu'une révélation de la raison et de la sagesse politique.

Il y a donc bien peu de vraie philosophie, de vrai

sens politique dans l'hostilité du philosophe breton contre le principe même de la division et de la pondération des éléments constitutifs de la souveraineté.

C'est dans cet ordre d'idées, et dans ce besoin d'absolu qui tourmentait M. de Lamennais, que nous croyons saisir l'origine de ses erreurs touchant la constitution de l'Église. Comme il la repoussait de l'État, il a voulu bannir de l'Église la monarchie composée. Il a voulu concentrer toute la souveraineté spirituelle dans le seul Pontife romain. Mais, pour arriver à ce résultat, M. de Lamennais a été conduit à méconnaître la vraie nature de l'institution évangélique, et à défigurer complétement la doctrine du clergé français, celle de Bossuet et de son école.

IV. Doctrine théologique.

C'est dans le chapitre sixième du livre que nous avons déjà nommé[1] que M. de Lamennais cherche l'origine et la nature du pouvoir pontifical. Regardant alors la monarchie pure, indivisible, absolue comme la forme la plus parfaite du pouvoir, il veut que la monarchie spirituelle possède toutes ces conditions, et il les cherche dans l'Évangile.

Mais l'auteur du livre *De la religion* attribue au divin fondateur de l'Église une conduite bien peu digne de la sagesse de Dieu.

Il cite d'abord les textes célèbres sur lesquels

[1] *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil.* Paris, 1826.

est fondée l'autorité de saint Pierre et de ses successeurs.

M. de Lamennais, avec tous les catholiques, fait dériver de ces divines paroles la monarchie du Pontife romain, la primauté, l'universalité, la plénitude de sa juridiction. Toute la question est de savoir si, dans l'intention du divin Maître, la monarchie de son vicaire est pure, indivisible, absolue. Pour démontrer que cette monarchie possède ces qualités, il ne suffit pas de faire remarquer que Pierre était seul quand les priviléges suprêmes lui ont été accordés, et que les *dons de Dieu*, comme le dit si bien Bossuet, *sont sans repentance*. Si le Seigneur avait voulu donner à Pierre une souveraineté absolue et indivisible, aurait-il étendu une partie des pouvoirs souverains aux autres Apôtres? Aurait-il donné aux Apôtres réunis avec Pierre, et sous sa primauté, les pouvoirs qu'il avait accordés à Pierre? Se serait-il servi, dans ces concessions, des mêmes paroles qu'il avait adressées à Pierre? Le grand précepte de l'obéissance chrétienne soumettrait-il les fidèles à l'autorité collective de Pierre et des Apôtres?

Dans l'ensemble de cette création divine se révèle la vraie nature de l'institution évangélique. Le parti pris peut seul y voir la monarchie pure, indivisible, absolue. Attribuer ce dessein au Sauveur, c'est le mettre en contradiction avec lui-même.

Pour sauver cette contradiction, il faut nécessairement dire que les magnifiques paroles adressées au Collége apostolique ne donnent d'autres droits aux Apôtres que celui d'*obéir* à saint Pierre. Mais, en

présence des paroles de Jésus-Christ et des faits évangéliques, qui peut nier que les Apôtres n'aient participé aux pouvoirs souverains?

La constitution du Collége apostolique est devenue celle de l'Église. C'est donc en vain que M. de Lamennais cherche à étayer son système sur les paroles du divin Maître.

V. Violente polémique.

Hélas! l'homme, le prêtre qui voulait édifier l'exagération du pouvoir pontifical sur les promesses de l'Homme-Dieu, devait, quelques années plus tard, nier Jésus-Christ et bafouer son vicaire! Pour un esprit aussi extrême, la sagesse de nos pères ne devait être que faiblesse, erreur, trahison. Comme le clergé français, d'accord avec la tradition antique et universelle, n'a jamais admis la monarchie pure et absolue du Pontife romain, les doctrines de ce clergé se présentaient d'elles-mêmes aux coups de M. de Lamennais.

La Déclaration de 1682 devint l'objet de ses déclamations les plus passionnées. Nous avons déjà fait toutes nos réserves sur cette célèbre Déclaration considérée comme *acte*. Mais nous sommes bien loin d'admettre que la doctrine qu'elle renferme mérite tous les anathèmes que M. de Lamennais lui prodigue. Appréciant le premier article au point de vue de son système théocratique, il l'inculpe d'athéisme politique. Nous discuterons en leur lieu ce système et ces accusations.

Les trois autres articles concernent le pouvoir ecclésiastique. Ils sont ainsi exprimés :

II. « La plénitude de puissance que le Saint-Siége apostolique et les successeurs de saint Pierre, vicaires de Jésus-Christ, ont sur les choses spirituelles, est telle que, néanmoins les décrets du saint concile œcuménique de Constance contenus dans les sessions IV et V, approuvés par le Saint-Siége apostolique, confirmés par la pratique de toute l'Église et des Pontifes romains, et observés religieusement dans tous les temps par l'Église gallicane, demeurent dans toute leur force et vertu; et l'Église de France n'approuve pas l'opinion de ceux qui donnent atteinte à ces décrets ou qui les affaiblissent, soutenant que leur autorité n'est pas bien établie, qu'ils ne sont point approuvés, ou qu'ils ne regardent que le temps du schisme.

III. « Ainsi il faut régler l'usage de la puissance apostolique en suivant les canons faits par l'esprit de Dieu et consacrés par le respect général de tout le monde : les règles, les mœurs et les constitutions reçues dans le royaume et dans l'Église gallicane doivent avoir leur force et vertu, et les usages de nos pères demeurer inébranlables; il est même de la grandeur du Saint-Siége apostolique que les lois et coutumes établies du consentement de ce Siége respectable et des Églises subsistent invariablement.

IV. « Quoique le Pape ait la principale part dans les questions de foi, et que ses décrets regardent toutes les Églises, et chaque Église en particulier, son jugement n'est pourtant pas irréformable, à moins que le consentement de l'Église n'intervienne. » (*Dé-*

claration du clergé de France touchant la puissance ecclésiastique du 19 *mars* 1682.)

VI. Vrai sens de la Déclaration de 1682.

Pour quiconque a étudié les traditions de notre Église et de l'école de Paris, conformes à l'antique tradition; pour quiconque a médité les écrits de nos grands docteurs et surtout ceux de Bossuet, il est clair que les trois articles qu'on vient de lire n'affirment autre chose que le caractère efficacement tempéré de la monarchie ecclésiastique ou pontificale. Les décrets de Constance, dont l'autorité est proclamée par le second article, n'établissent pas, comme nous l'avons prouvé [1], la supériorité absolue du concile général sur le Pape. Le Pape conserve dans le concile et sur le concile tous les droits de sa primauté. Mais ces droits divins ne vont pas jusqu'à le rendre maître absolu du concile et de ses délibérations. Toujours les décisions des conciles généraux ont été portées librement, et à la grande majorité des voix. Le concile de Constance a constaté ce fait en déclarant que le Pape était soumis au concile pour tout ce qui touche la foi, la réforme de l'Église et l'extinction des schismes.

En d'autres termes, le concile de Constance a déclaré que le Pape, dans le concile général, était obligé de prononcer les décrets concernant la foi et la réforme de l'Église, conformément au vote de l'unanimité morale ou de la grande majorité conciliaire, lorsque dans le concile tout s'était passé régulièrement et canonique-

[1] Voir t. Ier, liv. III, chap. v, vi, vii.

ment. Ce décret n'a pas empêché le même concile de rendre le plus bel hommage à l'autorité du Souverain Pontife; nous l'avons vu.

Le quatrième article, qui paraît le plus dur, n'enseigne cependant pas autre chose, sinon que le jugement du Pape seul ne devient celui de l'Église que par l'assentiment même de l'Église ou du corps des premiers pasteurs. En effet, dans une monarchie tempérée et composée, il n'y a d'acte définitif de la souveraineté qu'avec et par le concours des éléments qui la composent. Identique à la souveraineté, l'infaillibilité ne se trouve donc, d'une manière entièrement certaine, que dans les actes mêmes de cette souveraineté.

Telle est, au fond, la doctrine de la Déclaration. Elle se borne à conserver inviolable, nous le répétons, le caractère tempéré de la monarchie de l'Église. Le Pape ne possède pas une souveraineté absolue sur les évêques, pas plus que les évêques ne la possèdent sur le Pape. Ils ont leurs droits respectifs émanant des divines Écritures, et manifestés dans la vie de l'Église et dans l'histoire des conciles généraux. Ce n'est que par le concours du Pape et des évêques que la souveraineté spirituelle impose la foi.

VII. Injuste critique.

M. de Lamennais, qui mettait la force de son génie dans l'absolu de ses théories, était incapable de comprendre ces sages tempéraments de la constitution de l'Église. Aussi est-il conduit à dénaturer la doctrine de la Déclaration. Il affirme que la Décla-

ration enseigne la supériorité absolue du concile sur le Pape, la souveraineté absolue des évêques. D'après la Déclaration, selon lui, l'Église est une république aristocratique, et le Pape est dans la dépendance absolue des évêques[1].

Il est cependant obligé d'avouer que cette doctrine est formellement repoussée par toute notre Église, par la faculté de Paris, comme par l'épiscopat français; par Gerson comme par Bossuet. Ces aveux ne l'avertissent pas de l'arbitraire de ses déductions logiques. Il aime mieux mettre tout le clergé français et Bossuet en contradiction avec eux-mêmes.

Une fois en possession de ce principe d'aristocratie absolue et souveraine qu'il veut tirer de la Déclaration par des conséquences forcées, il n'est plus difficile à M. de Lamennais de démontrer que ce principe seul ne peut satisfaire aux conditions de l'unité et de la perpétuité de l'Église et contient des conséquences funestes[2].

Nous ne le suivrons pas dans une discussion qui porte entièrement à faux, et qui ne s'appuie que sur une logique arbitraire.

VIII. Rien de nouveau.

En dehors du procédé qui lui est particulier et que nous venons de caractériser, M. de Lamennais reproduit, en faveur de la monarchie absolue et de l'infaillibilité séparée du Pontife romain, les arguments ordinaires que nous avons discutés. Dans toute cette

[1] *De la religion*, p. 238 à 258.

[2] *De la religion*, p. 280 et suivantes.

dissertation, aucune étude approfondie, aucune critique sérieuse des faits et des témoignages invoqués. M. de Lamennais ne paraît pas même se douter des difficultés que soulèvent et le formulaire d'Hormisdas et les décrets de Florence, et plusieurs autres documents qu'il rapporte. Il ne tient aucun compte des objections de l'école modérée, de ses thèses, de ses preuves. Elle est pour lui comme si elle n'existait pas; Bossuet tout entier est nié. On ne lui fait pas même l'honneur de le discuter. Tout le grand côté de l'immense controverse est laissé dans l'ombre et le silence. Et, par ces procédés dégagés, on croit se préparer un facile triomphe.

Telles furent dans les questions les plus graves et les plus délicates la science, la justice, l'impartialité de M. *l'abbé* de Lamennais[1].

Sans avoir présenté ici une étude complète des doctrines et de la vie de M. de Lamennais, nous croyons cependant pouvoir déduire de ce qui précède les caractères de la méthode qu'il suivit dans sa première œuvre et qui, au milieu de ses prodigieuses transformations, resta celle de toute sa vie.

IX. Méthode de M. de Lamennais.

Voici donc les traits caractéristiques de cette méthode :

Intérêts philosophiques et politiques toujours mêlés aux questions religieuses, théories absolues imposées aux faits, science partiale qui, écartant tout

[1] On ne peut lire sans un sentiment douloureux les injures que l'auteur ne craint pas d'adresser au vénérable Frayssinous, évêque d'Hermopolis.

ce qui la gêne, n'est jamais la vraie science; haine et colère contre les esprits audacieux qui n'acceptent pas les systèmes du maître et qui doutent de son infaillibilité, déclamations éloquentes, mais souvent vides de raison.

Cette méthode devait conduire loin M. de Lamennais, quand il vit son système philosophique, qui était pour lui la première et la dernière vérité, repoussé par les hommes les plus graves du clergé et par l'unanimité de l'épiscopat. Sans se rendre compte entièrement des passions qui envahirent son âme ardente, il voulut humilier cet épiscopat qui refusait la lumière et le salut, et, pour mieux le dompter, il ne mit plus de bornes à son ultramontanisme.

Mais quand Rome, s'inspirant de sa vieille sagesse, eut improuvé un système philosophique qui n'avait rien de solide, et condamné les nouvelles théories politiques qui prétendaient inaugurer une liberté sans limites, M. de Lamennais se tourna contre Rome, se donna à lui-même et donna à son ultramontanisme le plus éclatant démenti.

L'école brillante qui l'environnait et qui saluait en lui le sauveur de l'Église et de la société ne le suivit pas dans ses égarements. Docile aux enseignements du Saint-Siége, elle renia le système philosophique et les théories ultra-libérales. Mais elle garda plusieurs doctrines du maître; la méthode qui lui semblait avoir fait la force et la gloire de M. de Lamennais dans sa première phase lui parut surtout bonne à

conserver. Cette méthode, que nous avons esquissée, se perpétua dans l'école ultramontaine et présida à ses travaux.

X. L'école ultramontaine.

Deux hommes d'une grande puissance intellectuelle; deux brillants écrivains qui réagirent avec une violente passion, de superbes colères et une injustice quelquefois révoltante contre la société moderne; deux hommes, deux écrivains qui ne virent de salut pour l'Église et pour l'État que dans l'absolutisme le plus extrême, ont donc été les fondateurs de l'école ultramontaine moderne.

De jeunes hommes, pleins d'intelligence et de cœur, s'éprirent, avec un incroyable enthousiasme, des brillantes théories de Joseph de Maistre et de M. de Lamennais, les acceptèrent sans contrôle, les épousèrent avec passion, les propagèrent, les défendirent avec ardeur; et même après la condamnation et la défection du dernier ne surent ou ne purent pas se dégager pleinement de son esprit.

Ainsi se forma et grandit une école qui devint un parti, et exerça une influence considérable sur le jeune clergé et même sur les affaires ecclésiastiques.

Le lecteur se tromperait cependant s'il nous attribuait la pensée de rapporter uniquement aux faiblesses, aux passions et aux erreurs des fondateurs de l'ultramontanisme moderne l'existence de cette école, de ce parti.

Non, tout ce qu'il y avait de vrai, de bon, d'amour du bien dans les fondateurs se retrouve aussi

aux origines de l'école. Le désir sincère de combattre l'erreur et le mal ; un amour profond de la religion et du christianisme, un zèle louable pour la liberté de l'Église et un dévouement chaleureux au Saint-Siége, ont eu leur part notable sur les commencements, les progrès, les destinées de cette école et de ce parti.

Notons ici une autre cause moins pure, sans doute, mais qui a eu aussi sur l'école une action marquée. Nous voulons parler de cette réaction qui s'est opérée peu à peu contre le pouvoir discrétionnaire que le malheur des temps a mis dans les mains des évêques, et que certaines personnes se plaisent à appeler le *despotisme épiscopal*.

Quelque paternel qu'ait été et que soit l'exercice du pouvoir des évêques, il n'a pas toujours été, il n'est pas toujours environné des sages garanties introduites en faveur des subordonnés par le droit ecclésiastique. Cette absence de garanties légales a pu faire naître des plaintes, qui toujours n'ont pas été sans fondement. Alors naturellement les cœurs blessés se sont tournés vers Rome comme vers l'asile du droit et de la justice; et, dans ces circonstances, les doctrines qui paraissent les plus favorables au pouvoir pontifical devaient acquérir un crédit nouveau.

Mais tout en faisant leur juste part aux causes que nous venons d'énumérer, il est impossible de nier que les passions, les erreurs, les systèmes intéressés, les théories outrées, la fausse science des maîtres, n'aient laissé sur notre école ultramontaine

leur ineffaçable empreinte, et donné à un parti actif une forme et une direction qui créent les plus grands dangers à la religion qu'il veut servir.

Ici nous devons nous arrêter. Il ne nous convient pas de discuter des hommes et des œuvres placés trop près de nous pour être bien jugés. Nous honorons le talent partout où il se trouve; nous respectons les intentions des hommes qui aiment et défendent ce que nous aimons et défendons nous-même.

Il nous suffit d'avoir montré dans l'esprit de ses fondateurs l'esprit général qui anime l'école et le parti.

CHAPITRE IV.

LE DOGME NOUVEAU.

SOMMAIRE. — I. Projet d'une définition dogmatique et d'un dogme nouveau. — II. Principes de la théologie sur les conditions des définitions de foi. — III. Application de ces principes au projet de définition nouvelle. — IV. Objections et réponses. — V. La question dans le futur concile. — VI. Dilemme aux partisans du nouveau dogme. — VII. Le nouveau dogme changerait la constitution de l'Église. — VIII. Aucune parité avec la définition de l'Immaculée Conception. — IX. Inutilité du nouveau dogme. — X. Graves inconvénients religieux. — XI. Graves dangers politiques. — XII. Obstacles au retour de nos frères séparés. — XIII. Conclusion.

I. Projet d'un nouveau dogme.

Il y a quelques années, nous écrivions les lignes suivantes :

« Tout homme qui a étudié l'histoire de l'esprit

» humain admettra sans peine qu'une école ou un » parti théologique soit poussé par un entraînement » irrésistible au désir du triomphe définitif de son » système. De ce désir au projet de faire ériger ses » opinions en *dogme de foi*, il n'y a qu'un pas; et ce » pas sera nécessairement franchi. Il s'élèvera donc » dans l'Église, tôt ou tard, des voix pour demander » ardemment que la doctrine de l'infaillibilité per- » sonnelle du Pontife romain soit érigée en article » de foi. »

Le 15 juin 1867, une revue romaine, la *Civilta cattolica*, publiait sous ce titre : UN NOUVEAU TRIBUT A SAINT PIERRE, un manifeste pour proposer aux fidèles une dévotion nouvelle. Cette dévotion nouvelle consistait en un *vœu*, dont elle indiquait la formule en ces termes :

AU BIENHEUREUX PRINCE DES APÔTRES, SAINT PIERRE.

« Moi (N. N.), animé du désir de vous offrir, et en vous à vos successeurs dans la Chaire apostolique, un tribut particulier de dévotion qui puisse, d'une part, compenser pour vous et pour l'Église les outrages faits au Siége romain, et qui, d'autre part, m'oblige à le mieux honorer, je fais vœu de tenir et professer en toute occasion, même au prix de mon sang, la doctrine déjà le plus communément reçue parmi les catholiques, d'après laquelle le Pape, définissant par son autorité, en qualité de maître universel et, comme on dit, *ex cathedra*, ce que l'on

doit croire en matière de foi ou de mœurs, est infaillible, et qu'ainsi ses décrets dogmatiques sont irréformables et obligent en conscience, même avant d'être suivis de l'assentiment de l'Église.

» Qu'il vous plaise, ô très-glorieux saint Pierre, offrir en mon nom ce vœu au divin fondateur de l'Église, de qui vous tenez, vous et vos successeurs, toutes les prérogatives du souverain pontificat et du suprême magistère. Obtenez-moi d'être désormais si attaché à votre Chaire, et si docile à l'autorité de vos successeurs, qu'une constante fermeté dans la foi me fasse participer au souverain bien de n'errer jamais dans la voie du salut. »

Le 6 février 1869, le même recueil donnait à ses lecteurs, sous la rubrique d'*Une correspondance de France*, un long mémoire où nous lisons ces paroles, dignes de la plus sérieuse attention.

« Les catholiques recevraient avec joie la déclaration du futur concile sur l'infaillibilité dogmatique du souverain Pontife. Cette déclaration aurait pour résultat d'annuler indirectement la fameuse déclaration de 1682, sans qu'on eût besoin d'une discussion spéciale sur ces malheureux quatre articles qui ont été si longtemps l'âme du gallicanisme. Personne toutefois ne trouve étonnant que le Souverain Pontife, par un sentiment d'auguste réserve, ne veuille pas prendre lui-même l'initiative d'une proposition qui semble se rapporter à lui directement. Mais on espère que la manifestation unanime de l'Esprit-Saint, par la bouche des Pères du concile œcumé-

nique, définira cette infaillibilité par acclamation. »

Il existe donc très-certainement une école, un parti, si l'on veut, qui désire et appelle de ses vœux une définition dogmatique de l'infaillibilité pontificale. Nous reconnaissons volontiers que ce ne sont pas seulement l'esprit de système, des traditions d'école ou la passion de dominer qui enfantent ces désirs et font naître ces projets. Un amour vrai et sincère de l'Église et du Saint-Siége; les sentiments d'une piété vive et généreuse; le besoin de témoigner un dévouement particulier au Père commun dans des jours d'épreuve; tous ces nobles et purs mobiles ont leur part, une part très-grande, dans la formation et la manifestation de ces projets. Mais tout ce qu'il y a d'honorable inspiration dans ces pensées ne doit pas, ne peut pas nous en dérober les inconvénients et les dangers.

Pour rester dans les traditions et l'esprit de l'école, qui croit toucher au jour de son triomphe; pour correspondre aux sentiments qui se produisent, la nouvelle définition devrait être conçue à peu près en ces termes : « Le Pontife romain, définissant *ex cathedra*, dans les matières qui appartiennent à la foi et aux mœurs, est infaillible, et ses décrets dogmatiques sont entièrement irréformables, indépendamment du consentement de l'Église. » Nous empruntons cette proposition à un des maîtres les plus vénérables de l'école italienne [1].

[1] Romanus Pontifex, ex cathedra definiens, in rebus fidei et morum, infallibilis est; ejusque dogmatica decreta, etiam antequam

La seule inspection des termes de cette proposition, rapprochés des doctrines de Bellarmin, et comparés à la formule du vœu demandé aux fidèles, indique très-clairement que le nouveau dogme qu'on désire et qu'on sollicite serait la doctrine de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain.

Nous nous sommes assez clairement expliqué sur ce qu'il faut entendre, d'après Bellarmin, par cette infaillibilité absolue, séparée, personnelle, pour être dispensé de revenir ici sur cette matière [1].

Deux questions d'une incomparable gravité se présentent ici et appellent une solution : la nouvelle définition qu'on veut obtenir du futur concile est-elle théologiquement possible? Dans le cas où elle serait possible, serait-elle opportune?

Nous allons répondre à ces deux questions, selon nos forces.

II. Conditions des définitions de foi.

Tous les théologiens enseignent qu'une vérité religieuse, pour être définie ou pour devenir un dogme de la foi catholique, doit être expressément, formellement, explicitement révélée de Dieu, en d'autres termes, doit être évidemment contenue dans l'Écriture sainte et dans la tradition. Les conséquences de cette vérité divine ne peuvent devenir objet de foi catholique qu'autant qu'elles sont évidemment et immédiatement liées à leur principe.

accedat Ecclesiæ consensus, sunt prorsus irreformabilia. PERRONE, *Præl. theologicæ. De Romano Pontifice*, cap. IV, prop. I.

[1] Voir liv. IV, chap. IV.

Sans doute les conséquences d'une vérité révélée, même celles qui sont évidentes en elles-mêmes, peuvent n'avoir pas toujours été aperçues par tous les esprits, et il existe des vérités de ce genre qui n'ont pas toujours été universellement admises. Dans cet état de la doctrine, la négation de ces vérités ne faisait pas perdre la foi catholique. Mais lorsque, par l'effet d'une étude plus attentive, une plus grande lumière s'est produite, lorsque la liaison de ces conséquences prochaines avec les vérités révélées et toujours crues, apparaît évidente, l'Église, selon l'exigence des temps, peut déclarer que ces conséquences appartiennent véritablement au dépôt de la foi, et doivent être crues et professées comme les vérités anciennes. Ainsi les dogmes s'accroissent en nombre, sans que la doctrine subisse aucun changement essentiel [1].

Nous prions le lecteur de bien remarquer que, dans ce cas, la liaison de la conséquence avec le principe révélé, la liaison du dogme nouveau avec le dogme ancien, doivent être entièrement et immédiatement évidentes, car l'Église n'a pas la lumière d'une nouvelle révélation, et toute sa fonction, quand elle expose ou développe les dogmes sacrés, consiste en une action conservatrice du dépôt divin.

Il est également d'une évidence absolue que le nouveau dogme ne peut être en opposition avec

[1] Voir : Vincent de Lérins, *Commonitorium;* Canus, *De locis theologicis;* Veron, *Regula fidei;* Holden, *Divinæ fidei analysis.*

aucune des vérités révélées, ni avec l'ensemble de ces vérités, car il est plus clair que le jour que la révélation divine ne peut être contraire à elle-même.

III. Application des principes.

Appliquons maintenant ces principes certains à la question que nous avons à résoudre.

L'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain, en d'autres termes, sa monarchie pure, indivisible, absolue, sont-elles autant de vérités expressément, formellement, évidemment révélées, dans l'Écriture et dans la tradition ?

Tout le livre que nous venons d'écrire répond à cette double question.

Nous avons étudié successivement tous les textes sacrés d'où on veut tirer l'infaillibilité séparée et personnelle, la monarchie indivisible et absolue du Pontife romain. Nous avons reconnu que si ces textes étaient clairs en faveur de la primauté d'honneur et de juridiction du Souverain Pontife, en faveur de l'indéfectibilité de la succession pontificale et de la foi romaine, ils étaient loin d'offrir la même clarté pour les priviléges réclamés par l'école extrême.

Si les textes sacrés qui sont les titres divins de l'autorité de saint Pierre et de ses successeurs ne nous fournissent aucune preuve décisive ni en faveur de la monarchie pure et absolue, ni en faveur de l'infaillibilité séparée et personnelle, l'ensemble des textes sur lesquels repose l'autorité collective de Pierre et des Apôtres, du Pape et des évêques, est exclusif de la monarchie absolue et de l'infaillibilité personnelle, puisque de cet ensemble résulte évi-

demment l'institution d'une monarchie tempérée et d'une infaillibilité composée [1].

Le lecteur ne s'attend pas sans doute à trouver ici une répétition de nos démonstrations. Le livre est sous ses yeux et sous sa main. Nous croyons que plus il approfondira les preuves et les considérations que nous lui avons présentées, plus il en reconnaîtra la solidité. Nous avons voulu tout éclaircir autant qu'il était en nous, et ne laisser aucune difficulté sans réponse. Nous nous permettrons cependant encore d'ajouter quelques remarques.

Tant qu'on n'aura pas rigoureusement démontré que le Souverain Pontificat ne peut pas se perpétuer et durer sans que chaque Pape soit investi du privilége personnel de l'infaillibilité absolue et séparée, on ne pourra tirer aucune conclusion rigoureuse, en faveur de ce privilége, des paroles : *Tu es Petrus.*

Tant qu'on n'aura pas rigoureusement démontré que la condition morale faite à chaque successeur de saint Pierre, pour être à l'abri de toute chute dans la foi, doit être meilleure que celle de saint Pierre lui-même, on ne pourra tirer aucune conclusion rigoureuse, à l'appui de l'infaillibilité personnelle de chaque pontife, des paroles : *Rogavi pro te, ut non deficiat fides tua.*

Tant qu'on n'aura pas rigoureusement démontré qu'un précepte imposé et qu'un devoir à remplir équivalent au don de l'infaillibilité absolue, séparée,

[1] Voir *supra*, liv. IV, chap. IV et V.

personnelle, on ne pourra tirer aucune conclusion rigoureuse pour ces priviléges, des paroles : *Confirma fratres tuos.*

Tant qu'on n'aura pas rigoureusement démontré qu'on doit à chaque Pape une obéissance absolue, aveugle, illimitée, on ne pourra tirer aucune conclusion rigoureuse, pour établir l'infaillibilité personnelle du Pape, des paroles : *Pasce oves.*

Tant qu'on n'aura pas rigoureusement démontré que le divin Maître a pu, sans être contraire à lui-même et sans tomber au-dessous du plus vulgaire législateur, fonder en faveur des successeurs de saint Pierre une monarchie pure, indivisible, absolue, et en même temps étendre une partie des pouvoirs souverains à un grand corps aristocratique, on n'aura pas le droit rigoureux d'affirmer que la monarchie indivisible, absolue du Pontife romain et son infaillibilité personnelle, autre forme de cette monarchie, sont clairement contenues dans le saint Évangile.

Tant qu'on n'aura pas rigoureusement démontré que Notre-Seigneur Jésus-Christ, en accordant tous les pouvoirs spirituels et en promettant son assistance quotidienne au corps des premiers pasteurs unis à leur chef, n'a pas pourvu suffisamment à la perpétuité de la foi et à la conservation de l'Église; tant qu'on n'aura pas prouvé que cette perpétuité et cette conservation sont attachées uniquement à l'infaillibilité séparée et personnelle de chaque Pape, on n'aura pas le droit d'affirmer que ce privilége est une vérité divinement révélée.

Tant qu'on n'aura pas rigoureusement démontré que le Pape est toujours libre de ne pas user du moyen infaillible que Dieu lui donne, dans le concours des autres évêques, pour assurer la vérité de ses jugements, on n'aura pas le droit d'affirmer que Dieu est tenu de lui faire le don miraculeux de l'infaillibilité personnelle, et que ce don est écrit dans l'Évangile.

Ces démonstrations scripturaires, ces démonstrations claires, rigoureuses, sans réplique, n'ont point été faites jusqu'ici, et cependant ce n'est ni la science, ni le talent, ni le zèle qui ont fait défaut à la nombreuse et respectable famille des théologiens infaillibilistes. On peut croire que ce qui n'a pas été fait dans le passé ne se fera pas dans l'avenir. Mais enfin supposons la possibilité de ces démonstrations rigoureuses, concédons pour un moment l'impossible; il faudrait encore démontrer que ces conclusions nouvelles de certains textes évangéliques pourraient et devraient s'accorder avec des conclusions non moins évidentes d'autres textes sacrés. Il faudrait clairement démontrer que le divin Maître a pu fonder une monarchie spirituelle, pure, indivisible, absolue, et conférer en même temps les pouvoirs souverains, sauf les droits de la primauté, à un corps aristocratique; il faudrait clairement démontrer que la monarchie pontificale peut être à la fois simple et composée, une et divisible, absolue et tempérée.

Cette nouvelle démonstration nous paraît aussi impossible que les autres.

Nous sommes donc en droit de conclure que les divines Écritures ne nous fournissent aucune preuve certaine de la monarchie indivisible et absolue, de l'infaillibilité séparée et personnelle du Pontife romain, et que la véritable institution évangélique ne peut jamais être ramenée à ces conditions.

La tradition viendra-t-elle suppléer au silence des Écritures? Viendra-t-elle éclaircir et faire évanouir les contradictions que présente l'institution évangélique, s'il faut nécessairement admettre l'hypothèse infaillibiliste?

C'est ici, au contraire, que les difficultés s'accroissent dans des proportions effrayantes, et qu'elles deviennent véritablement inextricables. Si on ne peut déduire rigoureusement des textes évangéliques la monarchie pure et l'infaillibilité personnelle du Pontife romain, comment peut-on espérer de les trouver clairement et certainement dans ceux de la tradition? La vraie notion de la souveraineté spirituelle, cette notion si nécessaire à l'existence, à la durée, au bon ordre de la société religieuse, peut-elle être une vérité de pure tradition? Ne doit-elle pas être également fondée et sur l'Écriture et sur la tradition? Et si l'Écriture se tait touchant les priviléges particuliers qu'une école veut attribuer au Saint-Siége, comment peut-on espérer que la tradition en donnera une révélation plus précise et plus complète?

Il est donc permis de dire, *a priori,* que si l'Écriture ne fournit pas un fondement solide au nouveau

dogme, il ne faut pas espérer de le trouver dans la tradition.

Loin de lui être favorable, la tradition lui est évidemment contraire. Nous l'avons parcourue avec le plus grand soin, cette tradition! Nous l'avons étudiée d'abord dans les actes des conciles généraux, et ensuite dans les textes des Pères et des écrivains ecclésiastiques. Quel témoignage plus imposant et plus concordant que celui des actes de la souveraineté conciliaire et des enseignements des plus grands et des plus saints docteurs? Dans ces actes et dans ces enseignements, se fait entendre sans doute une puissante proclamation des droits du Siége apostolique, fondement de la religion; mais les droits de l'épiscopat y sont aussi hautement affirmés. Le caractère tempéré et composé de la souveraineté et de l'infaillibilité s'y montre avec un éclat que rien ne peut obscurcir. Ce caractère de tempérament et de composition exclut nécessairement la monarchie indivisible et l'infaillibilité séparée; ou bien tout est confusion et chaos dans la tradition ecclésiastique et dans l'histoire de l'Église[1]!

A quel homme calme et sensé persuadera-t-on que ces prodigieux priviléges qu'on dit si nécessaires à l'Église, que ces priviléges de souveraineté absolue et d'infaillibilité séparée qu'on veut attribuer au Siége apostolique en l'an de grâce 1870, aient pu

[1] Voir t. Ier, liv. II et III, et *supra*, liv. IV, chap. VI, VII, VIII.

être niés par tant de saints, ignorés des plus grands docteurs pendant dix siècles au moins, méconnus et violés par tous les conciles généraux! Pour contester, pour affaiblir les faits certains que nous rappelons ici, après les avoir longuement démontrés, à quelles subtilités, à quels tours de force, et, trop souvent, à quel oubli des devoirs d'une juste critique et des droits sacrés de la vérité historique ne faut-il pas avoir recours? Ici, à l'appui de ces assertions, il faudrait refaire tout notre livre. Nous aimons mieux le recommander encore une fois à l'attention du lecteur. Eh bien, on ne pourrait proclamer le dogme nouveau sans méconnaître, sans oublier, sans fouler aux pieds toutes ces difficultés, capables d'inspirer à tout esprit sérieux une salutaire terreur.

Osons donc le dire : la tradition comme l'Écriture ne fournit pas un seul argument vraiment décisif en faveur de la monarchie absolue et de l'infaillibilité séparée du Pontife romain. Comme l'Écriture, par l'ensemble de l'institution évangélique, la tradition, par l'ensemble des témoignages et des faits qu'elle nous présente, est contraire à ces priviléges outrés!

Donc ces priviléges ne sont pas des vérités expressément, formellement, clairement révélées dans les divines Écritures; donc ils ne sont pas attestés par une tradition ancienne, perpétuelle, constante, unanime; donc ils ne peuvent pas devenir l'objet de la foi divine et catholique; donc ils ne peuvent pas être définis comme dogme.

IV. Objections et réponses.

Mais ici nous sommes arrêtés par un respectable théologien. Vous niez, nous dira-t-il, que la monarchie absolue et l'infaillibilité personnelle du Pontife romain soient des vérités révélées; mais *pouvez-vous* nier que ces vérités ne soient scientifiquement démontrées, scientifiquement certaines, et dès lors ne peuvent-elles pas devenir objet de foi? Oui, nous nions que ces priviléges soient appuyés sur la certitude scientifique. Notre livre a pour but de démontrer le contraire. Quoi! à toutes vos preuves nous opposons une preuve, à tous vos raisonnements nous répondons par un raisonnement, et vous voulez que votre thèse soit seule scientifiquement démontrée! A qui persuadera-t-on que, lorsque Bossuet est d'un côté et Bellarmin de l'autre, il n'y ait avec Bossuet aucune raison, aucune vérité? Ces assertions superbes ne reposent en réalité que sur la valeur même de ces démonstrations, qui sont l'objet de la discussion. Chacun sans doute est libre d'affirmer qu'il a la raison de son côté; mais l'Église seule a le droit de décider.

Une autre objection, en apparence plus sérieuse, est tirée de la diffusion du sentiment de l'infaillibilité pontificale chez les fidèles. En admettant comme une réalité l'existence de ce sentiment, on peut se demander d'abord sur quel fondement il repose, et s'il a un objet bien déterminé. Ce n'est pas dans les symboles de la foi et dans l'enseignement du catéchisme que les fidèles ont puisé ce sentiment, s'ils l'ont réellement. Jamais l'infaillibilité pontificale n'a

été ni pu être proposée comme un dogme de foi. La source de ce sentiment, s'il existe, n'est et ne peut être, pour les fidèles, que leur vénération et leur piété filiale envers le vicaire de Jésus-Christ. Rien n'est plus respectable sans doute; mais est-il possible d'appuyer sur ces sentiments le dogme nouveau?

Quoique ces sentiments, vagues par leur nature, ne puissent pas servir de point d'appui à la définition du nouveau dogme, cependant ils ne sont pas illusoires et trompeurs, puisque le Pontife suprême dispose, quand il le veut, du moyen de l'infaillibilité, comme nous l'avons dit.

Dans le silence de l'Écriture et de l'ancienne tradition, le sentiment des théologiens modernes, quelque grave et digne de respect qu'il soit, ne nous paraît pas non plus pouvoir fournir un argument décisif pour la définition du nouveau dogme. D'abord, remarquons qu'il y a partage entre les théologiens. En admettant que les théologiens infaillibilistes soient plus nombreux que les autres, reste toujours à savoir si la qualité ne compense pas la quantité; et il y a dans l'école un vieil adage qui dit : *Theologi non numerantur, sed ponderantur.*

Eh bien, si nous ramenons la question aux noms qui seuls peuvent faire véritablement autorité, croit-on que nous n'avons pas à opposer aux plus grands noms de l'école italienne des noms aussi grands, aussi illustres, aussi autorisés?

Est-ce que, au quinzième et au seizième siècle, les d'Ailly, les Gerson, les Almain, les Major, les Tos-

tat, les Castro, les Zabarella, les Cusa, ne balancent pas les Turrecremata, les Cajetan, les Jacobatius, les Suarez?

Est-ce que Bossuet ne dépasse pas Bellarmin de toute la hauteur qui sépare le génie du plus grand talent?

Est-ce qu'on ne peut pas opposer le pape Adrien VI au pape Benoît XIV?

Est-ce que Tournely ne vaut pas Duval?

Est-ce que Noël Alexandre n'a pas autant d'érudition que Ballerini, et Thomassin que Muratori?

Est-ce que la critique de Pey n'est pas aussi sûre que celle de Zaccaria?

Est-ce que Bergier ne peut pas être rapproché de Gerdil?

Et de nos jours, est-ce que la science et la logique des cardinaux de la Luzerne et de Bausset ne sont pas égales à celles du cardinal Orsi?

Est-ce que la gravité et l'autorité de Frayssinous ne peuvent pas entrer en comparaison avec celles de Litta?

Est-ce que Émery n'est pas aussi grand que Muzzarelli?

Quant aux auteurs vivants, nous n'avons rien à en dire. Mais nous regretterons de ne pouvoir payer ici un tribut de louange à tel historien, à tel théologien de l'Allemagne et de l'Angleterre catholiques, qui honorent la science contemporaine par la sagesse de leur doctrine [1].

[1] Le lecteur instruit comprendra sans peine que nous voulons parler surtout de MM. Döllinger et Newman.

Après cette comparaison rapide, nous nous permettrons de rappeler à l'équité et à la modestie ces écrivains, plus téméraires que savants, qui semblent croire que la victoire appartient toujours au nombre et à l'audace.

L'objection tirée de l'autorité des théologiens nous paraît amoindrie, surtout parce que la question qui divise l'école n'a pas toujours été bien posée, et n'est pas généralement bien posée. Il ne suffit pas d'affirmer l'infaillibilité pontificale si on ne sait pas se rendre bien compte à soi-même de cette infaillibilité, si on ne saisit pas les diverses manières de la concevoir et de la proposer.

Demandez à un théologien, même instruit, si la souveraineté spirituelle est simple ou composée; si l'infaillibilité est identique à la souveraineté; et, dans le cas de cette identité, s'il peut y avoir acte de la souveraineté et de l'infaillibilité absolues, sans le concours des éléments qui les composent. En d'autres termes, demandez à ce théologien si la monarchie pontificale est pure, indivisible, absolue, ou bien efficacement tempérée par l'aristocratie épiscopale. Demandez-lui si l'infaillibilité pontificale est absolue ou conditionnelle, séparée de celle de l'Église ou conjointe à elle, personnelle au Pontife ou attachée à la succession du pontificat. Demandez-lui enfin si le Pape, pour prononcer ses jugements *ex cathedra*, possède un moyen plus divin et plus sûr que celui du concours des évêques qui ont reçu le pouvoir de gouverner avec lui l'Église de Dieu.

Dans les réponses à ces questions, vous constaterez, nous ne craignons pas de le dire, des embarras, des hésitations, des doutes qui vous confondront. Cependant, tant que ces questions n'ont pas reçu de la part du théologien une réponse nette, précise, motivée, son sentiment, quel qu'il soit, ne peut avoir qu'un poids léger dans la grande controverse qui s'agite. La question se présente nécessairement aujourd'hui dans les termes que nous venons de préciser. Ces termes s'imposent par la force des choses. La grande controverse en reçoit un aspect nouveau, que nous signalons à tous les théologiens. Nous osons leur dire que des réflexions plus profondes que jamais sont nécessaires, et qu'il faut pénétrer jusqu'au fond le plus intime de la constitution et de la vie de l'Église. Là seulement se trouve la lumière qui peut éclairer le grand problème.

V. La question dans le futur concile.

Les embarras théologiques que nous signalons ici se présenteraient sans aucun doute si, dans le futur concile, quelques prélats, obéissant à un zèle ardent mais peu réfléchi, demandaient au concile la définition de l'infaillibilité pontificale.

Leur motion serait faite, cela paraît certain, dans les termes mêmes du vœu suggéré à la piété des fidèles.

En présence d'une motion aussi grave, le concile, on peut le penser, demanderait d'abord à ses auteurs de déterminer exactement les conditions de ces jugements *ex cathedra,* pour lesquels le grand privilége de l'infaillibilité personnelle serait réclamé.

En effet, personne n'admettra qu'on puisse im-

poser aux fidèles ce nouveau dogme ; qu'on puisse exiger d'eux, sous peine d'anathème et de damnation éternelle, de croire à l'infaillibilité personnelle du Pape; c'est-à-dire de croire que toutes les fois que le Pape prononce un jugement *ex cathedra*, Dieu est tenu de faire en sa faveur un grand miracle, et de le préserver de toute ignorance, de tout oubli, de toute précipitation, de tout préjugé, de toute passion, de tout péché d'intelligence, de tout péché de volonté; personne, disons-nous, n'admettra qu'on puisse imposer ce nouveau dogme sans déterminer rigoureusement les conditions des jugements *ex cathedra*.

Nous ne rappellerons pas ici les graves et inextricables difficultés que les théologiens romains ont rencontrées quand ils ont voulu déterminer ces conditions[1]. Nous nous contenterons de poser ce dilemme aux partisans du nouveau dogme :

VI. Dilemme aux partisans du nouveau dogme.

« Parmi ces conditions des jugements *ex cathedra*, vous mettrez la meilleure, la plus certaine, la seule d'origine divine, c'est-à-dire le concours de l'épiscopat; ou vous l'omettrez. »

Si vous exprimez cette condition, votre définition devient absolument inutile. Le Pape n'est plus, même d'après votre définition, infaillible tout seul. Il ne possède ce grand privilége qu'autant qu'il enseigne avec le concours antécédent, concomitant ou subséquent de l'épiscopat, qu'autant qu'il est l'organe

[1] Voir *supra*, liv. IV, chap. XII.

avoué de l'Église. La souveraineté et l'infaillibilité restent composées de leurs deux éléments essentiels. La monarchie de l'Église reste efficacement tempérée d'aristocratie. Ne parlez pas, ne parlez plus d'infaillibilité absolue, séparée, personnelle; de monarchie pure, indivisible, absolue. Vous n'avez rien décidé de nouveau. Vous n'avez rien fait, rien obtenu, rien gagné.

Si, au contraire, pour amener le triomphe de doctrines exclusives, vous vous décidez à taire, dans la définition nouvelle, la condition essentielle et seule nécessaire des jugements *ex cathedra*; dès ce moment, il est vrai, vous proclamez l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain, sa monarchie pure et indivisible; mais aussi, dès ce moment, vous faites dans l'Église la plus radicale des révolutions. Vous bouleversez toute l'institution chrétienne et évangélique; vous détruisez la monarchie tempérée de l'Église; vous abolissez les droits divins et dix-neuf fois séculaires de l'épiscopat; vous supprimez le contre-poids divin de l'autorité pontificale. En un mot, vous changez la constitution de l'Église. Mais, en changeant la constitution, vous êtes obligés de changer aussi la doctrine; et il faudra désormais chanter au saint Sacrifice : *Credo Papam*, au lieu de *Credo Ecclesiam*.

Ainsi, vous êtes dans cette alternative : ne rien faire ou tout détruire. Vous taire ou vous renier vous-mêmes, en reniant le catholicisme.

Arrêtons-nous encore un instant sur cette consi-

dération décisive, sans redouter quelques répétitions. La chose en vaut la peine.

VII. Le nouveau dogme changerait la constitution de l'Eglise.

Tout l'ouvrage que nous avons écrit a pour but de montrer que, conformément à l'institution évangélique, la monarchie de l'Église est essentiellement complexe, tempérée, composée du Pape et des évêques. L'histoire des conciles généraux et de l'Église, pendant seize siècles, nous a donné les preuves les plus certaines de cette vérité, que, si dans les conciles généraux la primauté du Saint-Siége brille d'un vif éclat, et nous nous sommes toujours appliqué à la mettre dans son plus beau jour, les droits divins des évêques ne s'y montrent pas d'une manière moins frappante. Liberté complète des délibérations, vote à la majorité, examen juridique des décrétales apostoliques, condamnation même, dans certains cas, de la doctrine et de la personne du Pape; tels sont les traits principaux qui démontrent, d'une invincible manière, la participation des évêques à la souveraineté. Certes, et nous l'avons prouvé, cette participation ne va pas jusqu'à faire des évêques un corps possédant une souveraineté absolue sur le Pape. Cette doctrine, nous l'avons rejetée. Quoique sous la juridiction du concile dans certaines circonstances et dans certaines limites déterminées, le Pape n'en conserve pas moins tous ses droits sur le concile, pour les temps ordinaires. Il le convoque, il le préside, il le dissout, il le confirme; il y est toujours le chef de l'Église, et y exerce toutes les prérogatives de sa primauté.

Voilà l'histoire de l'Église. Voilà des faits au-dessus de toute contestation sérieuse. Il en résulte que l'Église a été jusqu'ici, conformément à sa divine institution, une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie, une monarchie essentiellement délibérante.

Mais si la définition nouvelle qu'une école, plus ardente que sage, appelle, était possible; si elle était portée, il en résulterait nécessairement que l'Église deviendrait, en droit comme en fait, une monarchie pure, indivisible, absolue.

Cette transformation, comme nous venons de le montrer, serait une révolution essentielle dans la constitution de l'Église. Car la monarchie aristocratique, la monarchie essentiellement tempérée d'aristocratie, la monarchie essentiellement délibérante est une institution entièrement différente de la monarchie pure, indivisible, absolue, consultative. On ne pourrait les identifier et les confondre sans blesser la raison, sans injurier le sens commun.

La constitution de l'Église, si cette révolution s'opérait, cesserait donc d'être ce qu'elle a été en droit pendant près de dix-neuf siècles; elle changerait radicalement, essentiellement de nature.

Mais ce qui est véritablement divin est immuable. Si la constitution de l'Église est divine, elle ne peut changer. Si elle change, elle cesse d'être divine. Sans doute, la constitution de l'Église, comme le dogme lui-même, peut se développer. Mais, comme le dogme, elle ne peut pas changer. Selon les paroles

de Sa Sainteté Pie IX, dans une circonstance à jamais mémorable, le développement de la doctrine doit toujours se faire du même au même : *Crescat in eodem sensu, in eadem sententia* [1].

Ces paroles s'appliquent aux institutions divines comme à la doctrine elle-même. Or, le développement ici se ferait *in alio sensu, in alia sententia.* Ce développement est donc impossible; il est contraire à la constitution intime du christianisme. Il serait la négation de sa divinité.

Ah! s'il était possible, s'il se réalisait, quel triomphe pour tous les ennemis du christianisme et de l'Église! Ces ennemis soulèveraient contre le catholicisme la protestation des siècles et de l'histoire; ils l'accableraient sous une masse de témoignages accusateurs; ils feraient comparaître et déposer contre lui, et l'Écriture, et les Pères, et les conciles. Ils nous enseveliraient sous notre honte, et au milieu de ces ruines, l'athéisme élèverait plus haut que jamais sa tête menaçante!

Dieu certainement épargnera au monde et à la foi des fidèles ces suprêmes épreuves.

VIII. Aucune parité avec la définition de l'Immaculée Conception.

Ces dernières considérations nous fournissent une réponse à un dernier argument qu'on veut tirer d'une comparaison avec la définition du dogme de l'Immaculée Conception. Si ce nouveau dogme a été défini, dit-on, pourquoi celui de l'infaillibilité pontificale ne le serait-il pas? Nous répondons : Il n'y a aucune

[1] Bulle *Ineffabilis Deus.*

parité entre ces choses. Cher à la piété, le dogme de l'Immaculée Conception est surtout spéculatif. Hommage rendu à la Mère de Dieu, il a réjoui tous les cœurs catholiques, et n'a été qu'un développement régulier de la croyance antérieure. Mais si l'opinion contraire à l'Immaculée Conception de Marie avait donné sa forme à la constitution de l'Église; si *elle* avait créé des droits et des devoirs; si elle avait régné pendant dix-neuf siècles dans les institutions les plus nécessaires à l'existence et à la vie de la société religieuse; si elle s'était incarnée en quelque sorte dans la loi de la souveraineté; qui oserait dire que cette opinion, que cette croyance aurait pu être abolie, remplacée par une autre, sans amener une révolution, un changement essentiel dans l'Église elle-même, un changement dogmatique et constitutionnel?

Personne n'a donc le droit d'invoquer un exemple qui se tourne avec tant de facilité contre le projet de la nouvelle définition.

Nous croyons avoir rempli la première partie de notre tâche; nous croyons avoir démontré que la nouvelle définition est théologiquement impossible, et qu'il n'y a pas lieu à doter l'Église d'un dogme nouveau.

Si la définition qu'une école demande n'est pas possible, d'après les principes de la théologie, tout le monde comprendra que cette définition, dans le cas heureusement inadmissible où elle serait portée, n'aurait aucun avantage, et amènerait au contraire les

suites les plus funestes. Ces considérations, si dignes de l'attention de tout homme qui porte dans son cœur l'amour de la religion et de l'Église, donneront à notre thèse théologique une confirmation irrécusable.

IX. Inutilité du nouveau dogme.

Il est de principe qu'une nouvelle définition dogmatique doit être nécessaire et amenée par des circonstances impérieuses : la défense de la foi, le bien des âmes.

Or aujourd'hui, ce ne sont pas uniquement l'autorité de l'Église et celle de son chef qui sont contestées, niées. Les négations sont autrement radicales. Elles portent sur les premières et les plus nécessaires vérités, audacieusement attaquées par une fausse science : la notion même de Dieu; la divinité de Jésus-Christ; l'ordre surnaturel tout entier. Voilà où sont principalement les dangers de la foi, les dangers des âmes. Ramener les âmes aux pieds du Sauveur, c'est la voie sûre pour leur faire confesser l'autorité de son Vicaire. Le premier, le plus pressant besoin des âmes qui nient, des âmes qui doutent, n'est donc pas une définition nouvelle de l'autorité du Souverain Pontife. Cette définition, au contraire, par l'accroissement illimité de puissance qu'elle attribuerait au Pape, deviendrait un nouvel et peut-être invincible obstacle au retour des âmes soumises à l'influence de la science antichrétienne.

Le dogme nouveau ne serait donc d'aucun secours pour la défense et la propagation du catholicisme.

Mais du moins offrirait-il quelques avantages sérieux aux fidèles?

Jamais l'autorité du Saint-Père n'a été plus acceptée, plus honorée, plus aimée par les âmes pieuses, qu'elle ne l'est de nos jours. Et quand cette autorité se présente sous l'image d'un Pontife vénéré, grand par ses malheurs, plus grand par ses vertus, cette autorité devient encore plus chère à tous les cœurs.

L'affaiblissement de la puissance temporelle du Saint-Siége, par cette sage disposition providentielle qui tire le bien du mal, n'a fait que grandir et fortifier la puissance spirituelle. Les vrais catholiques donneraient partout leur vie pour elle, parce qu'ils savent que sans elle il n'y a pas d'Église ni de christianisme. Ces sentiments, plus profonds, plus unanimes que jamais, préservent de toute atteinte sérieuse l'unité catholique. Un schisme aujourd'hui paraît impossible.

Ah! qu'on ne trouble pas ces beaux et forts sentiments par des controverses inutiles et dangereuses! Qu'on laisse les âmes jouir en paix de leur respect et de leur amour pour le Vicaire de Jésus-Christ!

X. Graves inconvénients religieux.

Sans utilité réelle pour ceux qui croient; pleine d'écueils pour ceux qui doutent, la définition nouvelle attesterait au monde que, jusqu'en 1870, l'Église catholique n'a pas su exactement et sûrement où réside l'autorité souveraine qui doit la gouverner!

Après dix-huit siècles, vingt conciles généraux, deux cent cinquante-huit Papes, nous devrions avouer au monde que nous ne savons pas encore, avec une entière certitude, si l'Église est une monarchie pure, indivisible, absolue, ou composée et tempérée! Nous devrions avouer que nous ignorons encore si les évêques sont purement et simplement les sujets du Pape, ou s'ils participent, sous son autorité, à la souveraineté spirituelle! Nous devrions avouer enfin que les vraies et certaines conditions de l'infaillibilité nous sont encore inconnues!

Les hommes de l'autorité, ceux qui en maintiennent dans le monde le respect et la foi, seraient obligés de confesser publiquement qu'ils n'ont pas connu complétement jusqu'à ce jour l'autorité revêtue du droit suprême et irréfragable de leur commander!

Quel spectacle offririons-nous au monde, aux savants, aux hommes politiques! Ne deviendrions-nous pas leur fable; et, en voulant élever outre mesure l'autorité du Souverain Pontife, ne compromettrions-nous pas la cause sacrée de l'autorité elle-même?

Ces considérations, nous les livrons avec confiance à l'examen de tout esprit juste, de tout cœur honnête qui veut honorer Jésus-Christ dans son Église et dans son Vicaire.

Mais il est d'autres inconvénients encore.

Nous l'avons démontré, la nouvelle définition transformerait la constitution de l'Église et ferait du régime ecclésiastique la monarchie la plus rigou-

reuse, la plus absolue, la plus illimitée qui fut jamais.

Or, sauf le cas, heureusement fort rare, d'une dictature nécessaire, la monarchie pure et absolue, comme système ordinaire et durable de gouvernement, est une institution pleine de misères et de périls, et doit être regardée comme une des formes les plus vicieuses de gouvernement. Cependant Bellarmin lui-même enseigne que le gouvernement de l'Église, étant d'origine divine, doit être le meilleur des gouvernements; et il n'hésite pas à faire consister cette supériorité du régime ecclésiastique en un certain mélange des trois formes politiques : la monarchie, l'aristocratie, la démocratie[1]. Il est vrai que, dans le développement de son système, il sacrifie entièrement les deux derniers éléments au premier. Mais, en dépit de ses inconséquences, son principe, que le gouvernement ecclésiastique doit être le meilleur des gouvernements, subsiste; et avec ce principe, nous battons en brèche son système. Non, on ne fera jamais admettre à la raison et à la conscience, aujourd'hui moins que jamais sans doute, que la monarchie pure et absolue, comme système ordinaire de gouvernement, soit le meilleur de tous. Il faudrait méconnaître entièrement les enseignements de l'histoire et de l'expérience pour soutenir cette thèse désespérée. Et qu'on n'invoque pas ici l'imitation de la monarchie divine; l'humanité com-

[1] *De Romano Pontifice*, lib. I.

porte-t-elle cette participation absolue aux attributs divins?

Sans approuver toutes les théories politiques qui se sont produites dans les temps modernes; sans amnistier aucunement toutes les révolutions qui se sont faites, on peut affirmer qu'il n'y a pas, dans la société issue de l'Évangile, une tendance plus impérieuse, plus durable et plus invincible, que celle qui veut mettre des bornes au pouvoir, qui cherche au pouvoir des contre-poids et des contre-forts. Et ce serait au milieu de cette société chrétienne, si profondément travaillée par ce besoin de régler le pouvoir, que le Siége apostolique proclamerait, comme un dogme nouveau de foi, que Dieu a *établi* dans son *Église* la monarchie pure, *absolue*, *indivisible*, *parce qu'elle* est le meilleur des gouvernements! Quel profit y aurait-il pour la foi à se mettre dans une opposition si directe avec les données les plus sûres de l'expérience et de la raison?

XI. Graves dangers politiques.

Et cette opposition ne deviendrait-elle pas un nouveau ferment de défiance et de haine contre l'Église? Quel homme politique, quel homme d'État, quel souverain pourraient voir sans effroi, au faîte de l'Église catholique, un pouvoir qui ne trouverait dans la constitution intime de cette Église aucune limite, aucune barrière vraiment efficace aux abus, aux excès, aux erreurs que la nature humaine ne peut pas toujours éviter? Qu'on n'invoque pas ici l'assistance divine promise à l'Église et à son chef; car nous cherchons quelles sont les vraies condi-

tions de la réalisation de ces promesses. Si le divin Maître n'a pas voulu faire de son Église une monarchie pure et absolue, est-on en droit d'invoquer les promesses divines en faveur de cette institution? Il serait vain aussi de dire avec Joseph de Maistre que, par la nature des choses, *tout* servirait de borne au pouvoir absolu du Pape[1]; car quel est le pouvoir absolu que cette nature des choses a préservé des fautes les plus graves?

Quelle explication satisfaisante, quelle garantie sérieuse à offrir, à donner aux puissances de ce monde qui voudraient voir dans la puissance pontificale, telle qu'on la ferait, un rival ou plutôt un maître, un maître redoutable, capable de porter le trouble dans l'État comme dans les consciences?

Pour éviter ces malentendus, on s'efforcerait sans doute de renfermer l'infaillibilité pontificale dans les plus étroites limites. Mais l'opinion des masses ne l'étendrait-elle pas à tout? Dans le prestige du Pape infaillible par lui seul, l'homme disparaîtrait. Toutes les paroles du Pontife seraient des oracles pour la foule des catholiques; toutes ses volontés seraient des lois. Ces dangers nouveaux ne provoqueraient-ils pas l'aggravation de toutes les lois restrictives de la liberté de l'Église? Les plus difficiles complications, les plus grands malheurs ne se trouveraient-ils pas au bout de cette voie périlleuse? Du moins, on peut craindre que l'abolition des concordats et la sépara-

[1] *Du Pape*, liv. 1er, chap. VIII.

tion violente de l'Église et de l'État ne fussent un prompt résultat du nouveau régime.

Oui, si les desseins des esprits extrêmes pouvaient réussir, si le dogme nouveau qu'ils désirent pouvait être proclamé, l'Église tout entière serait dans le Pape, comme l'État est dans le monarque absolu. Quel bien pourrait-il résulter de cette transformation? Le Pape est ordinairement un vieillard aussi vénérable par ses années que par ses vertus. Les passions humaines ont sans doute peu d'empire sur son âme. Mais enfin il est homme; et si ses frères, les évêques, lui devaient une obéissance absolue et aveugle; s'ils n'avaient jamais le droit et le devoir de le conseiller, de l'avertir, d'agir même, dans des circonstances semblables, comme le firent le cinquième concile général à l'égard du Pape Vigile; les sixième, septième, huitième à l'égard du Pape Honorius; si le Pape n'avait besoin que de lui-même pour gouverner l'Église de Dieu; s'il n'était tenu de prendre conseil qu'autant qu'il le jugerait convenable, n'est-il pas évident qu'il serait exposé aux plus graves tentations qui puissent assaillir la faiblesse humaine? Et le gouvernement de l'Église serait-il toujours dirigé avec les lumières, la sagesse, la suite et la fermeté que demandent les intérêts supérieurs qui sont en cause?

Dans la transformation qu'on voudrait opérer, l'autorité des évêques perdrait tout ce que gagnerait celle du Pape. Les droits que les évêques ont exercés dans les conciles et hors des conciles deviendraient à

jamais inapplicables. L'affaiblissement de l'autorité des évêques, déjà si funeste à l'Église, serait donc un mal sans limite et sans remède.

Ainsi, soit qu'on envisage l'Église dans ses rapports avec la raison publique, la société moderne et ses tendances; soit qu'on l'envisage dans ses rapports avec les gouvernements et les peuples; soit enfin qu'on la considère en elle-même et relativement à sa divine mission et au bien spirituel des fidèles, le nouveau dogme, loin d'offrir aucune utilité, ne présenterait que des dangers et des menaces.

Nous devons encore appeler l'attention du lecteur sur une dernière considération.

XII. Obstacle au retour de nos frères séparés.

Les divisions qui existent au sein du christianisme sont une des causes les plus actives de son affaiblissement et de son impuissance à opérer la transformation générale du monde et l'accomplissement parfait de sa mission.

Si l'idolâtrie règne encore sur la moitié du globe, si le mahométisme désole des contrées chrétiennes autrefois florissantes, si un athéisme déguisé ravage le monde chrétien lui-même; n'en doutons pas, une des causes les plus puissantes de tant de misères morales, de tant de douleurs sociales, de tant d'abaissements et de hontes, se trouve dans ce malheureux déchirement intérieur du christianisme, qui constitue le schisme et l'hérésie. Si les Églises orientales se réunissaient enfin à l'Église mère; si nos frères séparés de l'unité par les révolutions violentes du

seizième siècle rentraient enfin dans cette unité, quelle puissance nouvelle de transformation, de conquête et de victoire, le christianisme pacifié et uni, le christianisme réunissant en un magnifique faisceau toutes les forces vives, tous les éléments de progrès d'une science et d'une civilisation renouvelées, ne développerait-il pas dans le monde! Alors arriverait sur la terre le règne de Dieu et de son Christ!

Tout ce qui peut mettre obstacle au retour, au rapprochement des esprits et des cœurs, à la pacification et à l'unité religieuse, doit donc être regardé comme le plus grand des malheurs, puisque là se trouve l'obstacle au plus grand bien.

Nous ne craignons pas de dire que la définition nouvelle, dangereuse, inutile, contraire aux vrais principes théologiques, éloignerait à jamais de l'Église nos frères séparés.

XIII. Conclusion. Que Dieu daigne répandre sa lumière sur son Église, et inspirer à tous les desseins les plus conformes aux besoins de l'humanité!

CHAPITRE V.

LA PÉRIODICITÉ CONCILIAIRE.

SOMMAIRE. — I. L'esprit de conciliation domine tout cet ouvrage. — II. Deux propositions qui expriment la conciliation *théorique*. — III. Le moyen *pratique* de la conciliation. — IV. Le décret FREQUENS du concile de Constance. — V. Autorité de ce décret. — VI. La DÉCENNALITÉ conciliaire; sa portée disciplinaire et générale. — VII. Malheurs qui auraient pu être évités par l'exécution exacte du décret de Constance. — VIII. Explication et excuses de cette inexécution. — IX. Retour sur ses effets. — X. Les temps modernes rendent possible la mise en vigueur du décret de Constance. — XI. Pressentiment divin du saint concile. — XII. Admirables effets de la périodicité et de la décennalité conciliaires. — XIII. Nouvelle activité dans l'Église universelle. — XIV. Vœux de l'auteur et dernière déclaration.

I. Esprit de conciliation dans cet ouvrage.

Nous croyons avoir porté un esprit sincère de conciliation dans la première partie de cet ouvrage, que nous terminons par ce chapitre.

Nous avons d'abord donné toute notre attention à l'étude de l'histoire des conciles généraux. Cette étude nous a mis en possession d'une inébranlable conviction, celle du caractère essentiellement et efficacement tempéré de la monarchie ecclésiastique. La souveraineté spirituelle s'est montrée à nous comme nécessairement composée de deux éléments : la papauté et l'épiscopat.

Cette conclusion a été vérifiée par un examen approfondi de la théorie de la monarchie pure, indivisible, absolue du Pontife romain. Les preuves sur lesquelles on veut élever cette théorie ne nous

ont pas paru de force à ébranler les grands faits historiques, la grande tradition qui servent de support à la monarchie tempérée de l'Église.

Dans ces longues et patientes études, nous nous sommes appliqué avec le plus grand soin à faire briller d'un vif éclat les droits divins du Souverain Pontificat. Non moins divins, non moins nécessaires, ceux de l'épiscopat ont été justifiés avec le même soin.

Nous avons mis une attention particulière à montrer comment, au sein de l'unité catholique, de l'ordre et de la paix ecclésiastiques, tous ces droits s'exerçaient et se conciliaient dans leur exercice, pour la gloire de Dieu et le bien de l'Église.

II. Conciliation *théorique.*

Cette conciliation, où éclatent la force, la sagesse et la beauté de la constitution de l'Église, peut s'exprimer en ces deux propositions :

Il n'y a pas d'acte absolu et entièrement définitif de la souveraineté spirituelle sans le concours des deux éléments qui la composent.

Le Pape a toujours à sa disposition le moyen divin de donner l'infaillibilité à ses décrets dogmatiques, dans le concours de l'épiscopat.

Ces deux propositions, résumé de tous nos travaux antérieurs; ces deux propositions qui nous paraissent entièrement certaines, nous semblent contenir la conciliation *doctrinale* des divers systèmes, des diverses écoles, la fin de nos controverses intérieures, la paix ecclésiastique, la force et la prospérité futures de l'Église.

III. Moyen *pratique.*

Mais pour arriver à ces nécessaires, désirables et grands résultats, n'y a-t-il aucun moyen pratique? La conciliation doctrinale ou *théorique* ne peut-elle pas se réaliser dans les faits; ne peut-elle pas passer dans une grande institution, et devenir ainsi *pratique?*

Grande question qui touche à ce qu'il y a de plus profond comme de plus vital dans la constitution intime de l'Église! Qui aura mission pour la poser et pour la résoudre, cette grande question? Nous reconnaissons ici notre incompétence absolue. Mais nous osons dire que la question que nous soulevons, dans notre faiblesse, a été posée et résolue par la seule autorité qui ait le droit de le faire, par l'Église elle-même.

Le concile de Constance, dans sa trente-neuvième session, c'est-à-dire après la réunion des obédiences séparées, et l'élection de Martin V, c'est-à-dire lorsqu'il était, de l'aveu universel, incontestablement œcuménique, a porté le décret suivant :

IV. Le décret FREQUENS du concile de Constance

« La fréquente tenue des conciles généraux est la meilleure culture du champ du Seigneur : elle extirpe les ronces, les épines et les chardons des hérésies, des erreurs et des schismes; elle corrige les abus, elle réforme les choses défectueuses, et elle fait parvenir la vigne du Seigneur à la maturité d'une plus riche abondance. Négliger de convoquer les conciles, c'est propager et entretenir tous les excès et tous les vices que nous venons d'indiquer. Le souvenir du passé et l'observation du présent nous montrent ces choses avec une entière évidence.

» C'est pourquoi nous prescrivons, décrétons et ordonnons, par cet édit perpétuel, que dès maintenant les conciles généraux seront convoqués de telle sorte que le premier ait lieu cinq ans après la fin de celui-ci, le second sept ans après la clôture du précédent, et ensuite tous les dix ans sans interruption. Le Souverain Pontife sera tenu de désigner, un mois avant la fin de chacun d'eux, avec l'approbation et le consentement du concile, le lieu où se réunira le suivant. A son défaut, le concile lui-même fera cette désignation. De sorte que, par une suite non interrompue, un concile soit toujours en activité, ou soit attendu pour une époque fixée. Le terme convenu pourra, dans des cas imprévus, être rapproché par le Souverain Pontife, d'après le conseil de ses frères les cardinaux de la sainte Église romaine; mais il ne doit le reculer ou l'ajourner en aucune façon. Qu'il ne change pas, sans une évidente nécessité, le lieu désigné pour la réunion du futur concile. Mais s'il se présente quelque circonstance imprévue dans laquelle il paraîtrait nécessaire de changer le lieu, comme un état de siége, un cas de guerre, de peste ou tout autre semblable, alors il sera permis au Souverain Pontife, du consentement et avec la signature de ses frères susdits ou des deux tiers d'entre eux, de substituer un lieu convenable et voisin de celui qui aura été précédemment fixé. Toutefois il faut que ce lieu se trouve situé chez la même nation, si ce n'est que le même obstacle ou un autre semblable se rencontrât dans tout son territoire. Dans ce cas,

le concile pourra être convoqué dans une localité appartenant à une autre nation voisine de la précédente, et dans des conditions convenables. Les prélats et tous ceux qui ont coutume d'être convoqués seront tenus de se rendre à ce concile, comme si le lieu avait été fixé dès le commencement. Le Souverain Pontife sera tenu de publier et de faire savoir légitimement et solennellement, un an avant le terme fixé, le changement du lieu ou la réduction du terme, afin que les personnes nommées ci-dessus puissent se réunir à l'époque indiquée pour la tenue du concile [1]. »

[1] Frequens generalium conciliorum celebratio, agri Dominici cultura est præcipua, quæ vepres, spinas et tribulos hæresum et errorum et schismatum extirpat, excessus corrigit deformata reformat, et vineam Domini ad frugem uberrimæ fertilitatis adducit. Illorum vero neglectus præmissa disseminat atque fovet: hæc præteritorum temporum recordatio et præsentium consideratio ante oculos nostros ponunt. Eapropter hoc edicto perpetuo sancimus, decernimus et ordinamus, ut amodo concilia generalia celebrentur, ita quod primum a fine hujus concilii in quinquennium immediate sequens, secundum vero a fine illius immediate sequentis concilii in septennium, et deinceps de decennio in decennium perpetuo celebrentur in locis quæ summus Pontifex per mensem ante finem cujuslibet concilii, approbante et consentiente concilio, vel in ejus defectum, ipsum concilium deputare et assignare teneatur, ut sic per quamdam continuationem semper aut concilium vigeat, aut per termini pendentiam expectetur: quem terminum liceat summo Pontifici de fratrum suorum sanctæ Romanæ Ecclesiæ cardinalium consilio ob emergentes forte casus abbreviare; sed nullatenus prorogetur. Locum autem pro futuro celebrando concilio deputatum absque evidenti necessitate non mutet. Sed si forte casus aliquis occurreret, quo necessarium videretur, ipsum locum mutari, puta obsidionis, guerrarum, pestis, aut similis, tunc liceat summo Pontifici de prædictorum fratrum suorum, aut duarum partium ipsorum

V. Autorité du décret FREQUENS.

Ce décret conciliaire reçut l'approbation la plus formelle du pape Martin V, puisqu'il le mit en exécution. Voici les paroles du Pontife : « Désirant et voulant exécuter le décret du présent concile général, qui ordonne entre autres clauses de célébrer des conciles généraux dans le lieu que le Souverain Pontife est obligé de fixer, du consentement et avec l'approbation du saint concile, un mois avant la fin de ce concile, nous désignons, par ces présentes et avec l'approbation du concile, la ville de Pavie [1]. »

Eugène IV célébra le concile que Martin V avait

consensu atque suscriptione, alium locum prius deputato loco viciniorem et aptum, sub eadem tamen natione, subrogare, nisi idem vel simile impedimentum per totam istam nationem vigeret, tunc ad aliquem alium viciniorem locum alterius nationis aptum hujusmodi concilium poterit convocari : ad quem prælati et alii qui ad concilium solent convocati accedere teneantur, ac si a principio locus ille fuisset deputatus. Quam tamen loci mutationem, vel termini abbreviationem per annum ante præfixum terminum teneatur summus Pontifex legitime et solenniter publicare et intimare, ut ad ipsum concilium celebrandum prædicti possint statuto termino convenire. LABBE, *Conc.*, t. XII; *Conc. Constant.*, sessio XXXIX, *De conciliis generalibus.*

1 *Decretum de loco futuri concilii proxime celebrandi.*

Martinus episcopus servus servorum Dei, ad futuram rei memoriam. Cupientes ac volentes decreto hujus generalis concilii satisfacere, inter alia disponenti, quod omnimodo generalia concilia celebrentur in loco quem summus Pontifex per mensem ante finem hujus concilii, approbante et consentiente concilio, deputare et designare teneatur pro loco dicti proxime futuri concilii celebrandi supradicti, eodem consentiente, et approbante concilio, civitatem Papiensem tenore præsentium deputamus et etiam assignamus, statuentes et etiam decernentes, quod prælati, et etiam alii qui ad generalia concilia debent convocari, tempore prædicto civitatem ipsam Papiensem accedere teneantur. *Conc. Constant.*, sessio XLIV, p. 257.

convoqué; et, par cette célébration, donna une nouvelle approbation au décret *Frequens*.

Ce décret, porté par un concile général, ce décret promulgué, sanctionné, exécuté par deux Souverains Pontifes, fut donc revêtu de toute l'autorité, de toute l'authenticité que peut recevoir une loi ecclésiastique.

Quoique tombé en désuétude, ce décret n'en mérite pas moins le respect le plus profond, l'attention la plus sérieuse du monde catholique. Il contient toute la pensée réformatrice, toute la pensée progressive que l'Église a conçue et manifestée dans un des moments les plus solennels de son histoire.

Il nous est donc permis de l'étudier avec respect, et de mesurer selon nos forces toute la portée disciplinaire qu'il renfermait, qu'il renferme encore.

VI. Portée du décret.

La périodicité et la décennalité conciliaires sont présentées par le concile de Constance, par le pape Martin V, par le pape Eugène IV, comme la plus parfaite culture du champ dominical, comme le moyen le plus efficace pour combattre l'erreur et le mal, pour corriger les abus, et pour donner à la vigne du Seigneur toute sa fécondité, toute sa beauté.

L'intention du saint concile et des papes Martin V et Eugène IV est évidemment de présenter au monde, sous ces nobles images, la périodicité et la décennalité conciliaires comme la meilleure, la plus parfaite, la plus efficace discipline qui puisse régner dans l'Église de Jésus-Christ; et cette périodicité décennale possède cette excellence, parce qu'elle forme une sorte de concile permanent. « Que le concile soit

toujours en vigueur, *vigeat*, disent les Pères, ou par sa continuation ou par son imminence. »

Un ordre disciplinaire, présenté sous ces traits augustes par la plus haute et la plus sainte autorité qu'il y ait dans l'Église, doit consacrer et concilier tous les droits, doit offrir tous les moyens du parfait accomplissement de la mission apostolique.

En effet, sous l'empire de cette noble discipline, le Pape conservera tous ses droits et le gouvernement ordinaire de l'Église. Il instituera les évêques, enseignera les pasteurs et les fidèles, veillera au dépôt de la foi, à l'observation des lois. Il sera toujours le maître et le juge suprême, et il prendra toutes les mesures nécessaires au bien de la société religieuse.

Toutefois, dans l'expectative toujours prochaine d'un concile toujours nécessaire, les grandes questions, les grandes affaires seront naturellement réservées au concile par la sagesse du Souverain Pontife. Il est rare, très-rare, que les controverses dogmatiques et les questions religieuses exigent une solution immédiate. La sagesse de l'Église ne précipite jamais des décisions prématurées; elle est patiente, parce qu'elle est éternelle.

Ces dispositions, profondément enracinées dans les traditions du Siége apostolique et dans les habitudes générales de l'Église, amèneront infailliblement, avec la décennalité conciliaire, la concentration des grandes affaires, des affaires qui intéresseront toute l'Église, dans le concile lui-même; c'est-à-dire dans les mains

du Pape, entouré du concile général et assisté par lui. Quelles conditions meilleures peuvent-elles se rencontrer et pour la solution des questions dogmatiques et pour la bonne administration des grandes affaires ecclésiastiques? Là sont réunies les forces divines de l'Église. Le Pape n'est pas seulement environné de ses cardinaux, de ses prélats, de ses congrégations romaines qui forment sans doute des corps respectables, mais qui ne sont pas cependant d'institution divine. Dans le concile général, au contraire, le Pape est à la tête de ces évêques successeurs des Apôtres, et qui ont reçu la mission divine de gouverner avec lui et sous son autorité l'Église de Dieu. Selon sa promesse, le divin Maître est au milieu de ses disciples, et son Esprit, par des voies secrètes, mais sûres, anime et dirige ce grand corps. La responsabilité, qui pèse sur chaque membre de l'assemblée délibérante et souveraine, assure pleinement l'indépendance et la sincérité du vote de chacun, d'un vote qui aura son poids dans la décision commune. L'examen, la discussion, le contrôle, l'initiative individuelle, le respect des minorités, sont parmi les lois constitutives de ces saintes réunions. Là donc chaque évêque possède le complet et facile exercice de tous ses droits. Il peut présenter librement ses plaintes, ses observations, ses objections, ses réserves, ses vœux, sans redouter les inconvénients, et même les scandales qui peuvent naître si facilement de l'exercice de ces droits dans l'état de dispersion de l'Église.

Au sein de cette liberté sage, de cette charité mutuelle, de ce respect réciproque, avec quelle facilité les dissidences s'éclairent, s'apaisent, et se concilient aux décisions de la majorité !

La décennalité conciliaire pourrait donc placer le gouvernement de l'Église dans les plus parfaites conditions de son exercice, manifester clairement à tous le caractère de souveraine raison, le caractère tempéré et vraiment libéral de sa divine constitution, et la présenter au monde comme le plus parfait modèle non-seulement dans ses principes, mais dans leur application pratique.

Constituée sur ces larges bases, en vertu des principes qui lui sont propres, et appuyée sur des précédents qui sont autant de lois pour elle, la souveraineté spirituelle, tous les dix ans en pleine possession d'elle-même, en plein exercice de tous ses droits, pourrait facilement corriger tous les abus, porter remède à tous les désordres, réformer tout ce qui doit l'être, introduire enfin toutes les améliorations dont le régime ecclésiastique est susceptible.

Avec la décennalité conciliaire on n'aurait pas à craindre une centralisation trop absolue du pouvoir, ni la domination exclusive d'une école, d'un parti, d'une nationalité quelconque, et de leurs intérêts étroits et souvent oppresseurs.

Et maintenant, sans doute, le lecteur comprendra comment la plus haute sagesse qui soit dans le monde, celle d'un concile vraiment général, vraiment *légitime*, *a pu décréter la décennalité conciliaire*

pour durer éternellement : *hoc edicto perpetuo sancimus;* et comment elle a cru ainsi avoir arraché la société religieuse aux causes les plus ordinaires de sa décadence et de sa ruine.

VII. Inexécution du décret et ses suites.

Pourquoi ce magnifique idéal ne s'est-il point réalisé? Pourquoi la décennalité conciliaire n'a-t-elle point été fidèlement appliquée? Il est permis de déplorer l'abandon de cette loi. Oui, on peut croire qu'avec la décennalité conciliaire, les plus grands maux et les plus grands malheurs de la société chrétienne auraient pu être évités.

Est-ce que, sous l'empire de la décennalité conciliaire, la profonde décadence morale du clergé, au quinzième siècle, et, en particulier du clergé italien, aurait pu s'étaler aux yeux du monde? Les hontes du règne d'Alexandre VI, par exemple, auraient-elles été possibles?

Sous l'action vigilante des conciles décennaux, on aurait vu les abus les plus tenaces corrigés, les mœurs réformées, les sciences ecclésiastiques florissantes, l'esprit chrétien dans toute sa vigueur.

Ainsi auraient pu être écartées les causes principales qui ont fait le succès du protestantisme; et l'Europe aurait conservé son unité religieuse.

Quand on se représente les destinées de la civilisation chrétienne, sous l'empire de cette unité religieuse, et au sein des progrès naturels de la justice, de la liberté, des sciences et des arts, une immense douleur s'empare de l'âme. On se prend à regretter profondément ces assemblées décennales qui au-

raient pu écarter tant de maux, préparer tant de bien! Et on déplore amèrement ces malheurs des temps et ces passions des hommes qui ont fait abandonner la loi salutaire de Constance.

Si les excès des schismatiques de Bâle pouvaient fournir des prétextes à la légèreté ou à l'intérêt contre les conciles, les beaux résultats de celui de Florence, quoique éphémères, devaient ramener à la fréquence des conciles tous les bons esprits. Il n'en fut pas ainsi, et il n'est pas nécessaire d'exposer ici toutes les causes qui ont concouru à la chute de la loi de Constance.

Rappelons seulement pour l'honneur de la France que le clergé français, jusqu'au concile de Trente, ne cessa de réclamer la tenue décennale et régulière des conciles généraux.

Le concile de Trente, réuni avec des peines inouïes, traversé dans sa tenue par tant d'événements nuisibles, pouvait-il décemment, après une durée de dix-huit ans, renouveler la loi de la décennalité conciliaire? Le monde est donc resté trois siècles sans conciles généraux.

L'histoire de ces trois siècles démontre sans doute que Dieu veille sur son Église dans tous les temps, et que le gouvernement ordinaire de l'Église suffit rigoureusement à l'accomplissement de sa mission. Mais on peut regretter et pour elle, et surtout pour le monde, que l'Église n'ait pas possédé toujours la liberté entière et l'exercice facile et complet de son gouvernement.

Depuis la fin du seizième siècle jusqu'à nos jours, une série de Pontifes, vénérables par les lumières, les vertus, le zèle apostolique, s'est assise sur le siége de saint Pierre. Ces Papes ont défendu et conservé courageusement le dépôt de la foi; ils ont reculé les limites de l'empire de Jésus-Christ. Et cependant, au milieu des grands exemples donnés et des grandes choses faites par le Souverain Pontificat et par les divers clergés de l'Europe catholique pendant cette période, il est encore permis de donner des regrets à l'absence des conciles généraux. Si, par exemple, sous le seul règne de Louis XIV, il s'était tenu sept conciles généraux, l'enseignement et l'autorité de ces saintes assemblées n'auraient-ils pas exercé une influence décisive sur toutes les affaires religieuses de ce grand siècle? L'hérésie janséniennne, justement et définitivement condamnée par le Saint-Siége et par l'épiscopat, eût eu moins de prétextes et moins de puissance de séduction. L'esprit parlementaire eût été plus efficacement contenu, et la déclaration de 1682 elle-même n'eût pas été possible, car elle n'aurait pas eu de raison d'être. Les sages mesures que les conciles auraient adoptées, sous la conduite de l'Esprit divin, auraient conservé dans le clergé ces mœurs sévères, ce goût de la science, cet esprit vraiment ecclésiastique qui furent l'honneur du dix-septième siècle.

Le clergé européen se serait préservé généralement de l'envahissement de cet esprit séculier, de ces mœurs mondaines qui frayèrent des voies faciles au philosophisme et à la mauvaise révolution.

VIII. Explication de l'inexécution.

Dans ces courtes réflexions, qui ont eu pour but de montrer combien ont été funestes les entraves mises au jeu libre des grands ressorts du gouvernement divin de l'Église, notre intention n'est pas d'adresser aucun blâme aux Papes, aux évêques, ni même aux gouvernements catholiques qui, pendant les trois derniers siècles, n'ont pas procuré la tenue régulière des conciles généraux. Les causes générales qui mettaient obstacle à ces réunions étaient très-puissantes et dominaient généralement les volontés particulières. Les mœurs, les lois, les intérêts, l'état politique du monde, étaient loin de favoriser un mouvement vers les assemblées délibérantes. Mais l'absence de ces assemblées régulières n'en a pas moins été une des causes les plus actives de ruine pour l'État, d'affaiblissement pour l'Église.

La monarchie absolue de l'État a succombé sous le poids de ses fautes. L'Église ne peut périr comme elle ; mais elle peut souffrir d'une centralisation trop absolue de son gouvernement monarchique. Cette centralisation dangereuse est amenée pour l'Église, comme pour l'État, par l'abandon ou l'absence des assemblées délibérantes et souveraines.

IX. Retour sur les effets de l'inexécution.

Dans la dispersion de l'Église, l'épiscopat conserve tous ses droits, et l'exercice de ces droits se concilie nécessairement avec la suprématie du Pontife romain, nous l'avons vu[1].

[1] Voir t. Ier, liv. III, chap. XIV, et t. II, liv. V, chap. I.

Toutefois, l'exercice de ces droits n'y est point facile, ni peut-être même complet. Comment un évêque, isolé dans son diocèse, absorbé par les soins de sa charge pastorale, pourra-t-il, sans y être provoqué, étendre sa vue sur les intérêts généraux de l'Église, offrir au Souverain Pontife ses conseils et ses vœux, et conserver toujours l'attitude d'un juge de la foi? On peut, on doit craindre que l'évêque, ainsi isolé, ne se désintéresse forcément des questions générales, et ne se retire entièrement du gouvernement général de l'Église.

Ce gouvernement reste donc uniquement et exclusivement dans les mains du Souverain Pontife. Il lui appartient de droit divin, et il a, pour le bien gérer, les grâces les plus abondantes, proportionnées à la plénitude et à l'universalité de sa juridiction.

Mais le Pontife souverain ne peut pas porter seul les charges de cette sollicitude universelle. Il a besoin de coopérateurs et d'aides, et il les choisit naturellement autour de lui, parmi les Italiens et les Romains.

Les cardinaux, les prélats, les membres des diverses congrégations romaines, presque tous Italiens, forment les conseils du chef de l'Église, et deviennent ses ministres et ses instruments.

Rien n'est plus vénérable que le sacré collége des cardinaux. La prélature est fort respectable. Les congrégations romaines sont composées d'hommes savants et pieux. Elles rendent les plus grands services et méritent la reconnaissance de l'Église entière.

Mais quelle que soit l'autorité que ces divers corps tiennent du Souverain Pontife, ils ne peuvent pas en tout et toujours remplacer l'épiscopat. Ils ne sont que de droit ecclésiastique; les évêques sont de droit divin. Ils n'ont qu'une autorité déléguée; celle des évêques leur est propre et personnelle. Enfin, la souveraineté spirituelle ne connaît que deux éléments essentiels : le Pape et les évêques. On ne trouvera donc pas facilement dans ces corps respectables autant de grâces, autant de lumières, autant d'indépendance, autant d'autorité que dans l'épiscopat réuni autour de son chef.

Tout en reconnaissant que l'organisation du gouvernement de l'Église, telle qu'elle existe depuis plusieurs siècles, a été amenée par des circonstances impérieuses; qu'elle a été suffisante pour opérer le bien et combattre le mal; qu'elle a été même la meilleure, puisqu'elle était la seule possible; nous nous permettrons donc d'exprimer encore nos regrets de ce que les grandes vues du concile de Constance ne se sont pas réalisées, et de ce que la périodicité et la décennalité conciliaires ne sont pas venues servir de complément et de couronnement aux institutions ordinaires du gouvernement ecclésiastique.

Mais ce qui n'a pas été possible jusqu'à nos jours peut le devenir.

X. État du monde moderne.

Avec notre siècle commencent des temps nouveaux : nous n'avons pas à en raconter ici l'histoire, à faire dans nos révolutions la part du mal et celle du bien. Nous n'avons pas ici à déplorer les fautes

et les erreurs, ni à applaudir aux réformes, aux améliorations utiles. De grandes ruines ont été consommées, de grandes transformations se sont opérées. Nous croyons que la liberté de l'Église sera un des plus grands résultats de ces prodigieux mouvements. Et comme signe de cette ère nouvelle, nous ne craignons pas d'affirmer que la périodicité et la décennalité conciliaires, c'est-à-dire, comme nous venons de le démontrer, la meilleure forme, la meilleure organisation du gouvernement ecclésiastique, le règne de la plus parfaite discipline, est dès ce moment possible.

Il est incontestable que le principe de la liberté religieuse a fait de grands progrès dans les esprits; et que la liberté religieuse effective a obtenu d'importantes conquêtes. Sous l'influence de ces idées et sous l'empire de ces faits, les défiances des puissances séculières à l'égard de l'Église ont notablement diminué. Un concile général, qui n'est que la mise en pratique de la liberté religieuse; un concile général, qui n'est que l'exercice même de cette liberté au sein de l'Église, ne peut inspirer aux dépositaires de la puissance publique des craintes capables de leur suggérer des entraves à l'usage de cette liberté.

Cet esprit libéral, qui tempère les défiances et apaise les craintes, se manifeste aussi dans le monde par ce grand mouvement, par ce mouvement irrésistible qui porte les peuples à tempérer le pouvoir, à l'aider et à le contenir par des assemblées délibérantes. Et quand un mouvement analogue se

produira dans l'Église, quel peuple, quel souverain pourrait lui être contraire? Qui pourrait trouver mauvais que l'Église, qui a inauguré dans le monde moderne les assemblées délibérantes, qui en a fourni le premier modèle, veuille les rendre régulières et périodiques dans son sein?

Le même besoin d'échange réciproque des idées et des connaissances, des délibérations communes, se fait jour dans ces congrès scientifiques et littéraires, où peuvent se réunir librement des délégués des nations diverses.

Enfin l'état matériel du globe appelle et favorise toutes les communications, et rend toutes les relations fréquentes et rapides. La vapeur et le fer suppriment les distances; et ces grandes découvertes du génie humain doivent servir au triomphe pacifique de la vérité religieuse et à l'amélioration morale du monde, par la fréquence des assemblées conciliaires[1]. Comme confirmation de nos assertions précédentes et comme prélude des grands spectacles réservés à l'avenir, n'avons-nous pas vu, sous un seul pontificat, dans l'espace de quelques années, et à l'appel de Pie IX, trois réunions consécutives de tous les

[1] Notons ici une des plus singulières contre-vérités que Joseph de Maistre se soit permises. Voulant prouver que la monarchie la plus absolue du Pape est le seul gouvernement possible dans l'avenir de l'Église, il a écrit « que le monde moderne est trop grand pour les conciles. » Le *prophète du passé*, comme l'a si bien nommé le grand et vénérable Ballanche, le prophète du passé ne se doutait pas que les progrès des sciences étaient à la veille de lui donner un démenti bien formel.

évêques du monde? Et ces réunions ne se sont-elles pas faites avec une extrême facilité et sans rencontrer aucune opposition sérieuse?

XI. Pressentiment divin du concile de Constance.

Il était donc inspiré de Dieu ce grand concile de Constance, lorsque, à une époque d'anarchie féodale, de guerres incessantes, de morcellements politiques sans fin, de relations impossibles, de communications impraticables, il a décrété, par un édit perpétuel, EDICTO PERPETUO, la périodicité et la décennalité conciliaires. Il avait le pressentiment divin qu'un jour l'exécution de son décret deviendrait possible, deviendrait facile; et que ce jour serait celui de la plus parfaite organisation du gouvernement ecclésiastique!

XII. Les effets de la périodicité et de la décennalité conciliaires.

L'Église catholique est la religion de l'autorité, parce qu'elle est la religion divine. L'Église catholique conserve, dans le monde, la religion de l'autorité. C'est sa gloire et sa force. Mais l'autorité n'est jamais plus forte, plus vénérée, plus aimée, que lorsqu'elle accepte le concours, les conseils, l'examen et au besoin le contrôle de ceux qui ont le droit et la mission d'exercer ces grandes fonctions. L'exagération du principe le plus vrai et le plus nécessaire peut avoir les plus graves inconvénients. Nul doute, selon nos observations et notre expérience, que, par l'effet de l'organisation actuelle du gouvernement ecclésiastique, il n'y ait, dans les rangs du clergé, des craintes souvent exagérées, quelquefois mal fondées; mais enfin des craintes d'une domination qui pourrait facilement tourner à l'oppression. Ces craintes, en attristant la vie, peu-

vent facilement étouffer la spontanéité des esprits, et nuire beaucoup aux progrès des sciences religieuses, à l'enseignement public, à l'édification générale. Toute la liberté que l'Église peut laisser à ses enfants est plus nécessaire que jamais, au milieu des problèmes redoutables que soulève l'état des esprits, des sciences et de la société.

Voilà quelques-unes des raisons profondes qui appellent la lumière complète et la liberté canonique au sein du gouvernement ecclésiastique. Advienne donc l'ère des conciles périodiques et décennaux. Ce sont eux qui, par le concours de toutes les forces de l'Église, par le concours de tous ces évêques qui ont reçu la mission divine de gouverner l'Église de Dieu sous l'autorité du Pontife souverain, apporteront à ce Pontife les conseils désintéressés et indépendants, les lumières abondantes, les coopérations efficaces. Répandus sur toute la face du globe, en rapport avec tous les degrés de civilisation et de culture, vivant sous les régimes politiques et sociaux les plus divers, témoins des besoins qui travaillent les populations, appréciant et l'état des esprits et l'état des sciences, ils pourraient au besoin balancer ce qu'il y aurait de trop exclusif, de trop local peut-être, dans certaines vues, dans certaines habitudes du gouvernement ecclésiastique; et ce gouvernement pourrait s'améliorer, sans rien perdre de ce qu'il y a d'essentiel dans son organisation actuelle.

Alors toutes les grandes questions qui se soulèveront pourront être étudiées et résolues dans les con-

ditions les plus favorables. Alors tous les torts pourront être facilement réparés, tous les abus corrigés, toutes les améliorations disciplinaires et scientifiques introduites. Et le gouvernement ecclésiastique recevra toute la perfection que comporte l'imperfection de notre nature.

XIII. Nouvelle activité dans l'Église.

Cette périodicité conciliaire imprimera un mouvement salutaire à l'Église tout entière. Il y a quelques années, des évêques, s'inspirant des plus nobles pensées et du zèle le plus pur[1], ont voulu faire renaître les synodes et les conciles provinciaux. Ces efforts n'ont pas eu tous les résultats qu'on pouvait attendre, surtout parce que ces assemblées provinciales ne se rattachaient pas à la grande assemblée centrale, au concile général, et ne s'harmonisaient pas avec lui.

Mais lorsque Dieu aura rendu à son Église les conciles décennaux, les conciles provinciaux, tenus régulièrement tous les trois ans, seront les trois degrés de la préparation du grand concile. Chacune de ces réunions provinciales pourra être précédée du synode diocésain, où les questions recevront, de la part de l'évêque et de son clergé, une première élaboration. Ainsi, pendant neuf ans le travail du monde catholique tout entier, par l'œuvre de ses pasteurs légitimes, préparera les éléments des grandes

[1] Rendons hommage ici au vénérable archevêque de Paris, M. Sibour, qui fut notre ami. Ce noble cœur, qui devait être transpercé par un glaive sacerdotal, avait été le promoteur de la restauration des synodes et des conciles provinciaux! Voir ses *Institutions diocésaines*.

délibérations décennales, qui, sous l'autorité et la direction du Pontife suprême, seront appelées à enseigner, à édifier et à consoler le monde. Au milieu d'une grande liberté civile, politique, religieuse, la grande organisation catholique offrira donc le plus magnifique spectacle d'autorité et de liberté qui jamais ait été donné aux hommes.

Ces grands efforts, n'en doutons pas, amèneront la fin de beaucoup de malentendus, de beaucoup de préjugés, le rapprochement de beaucoup d'esprits, une abondante lumière de vérité, une plus grande unité sur la terre, le règne d'une paix plus solide, une floraison nouvelle de la beauté morale.

Ajoutons que, pour faciliter les conciles décennaux, le principe de la représentation épiscopale pourra recevoir une extension plus grande, et que peut-être il suffira d'une députation d'évêques choisis dans chaque province ecclésiastique et nantis des pouvoirs de ceux qui resteront dans leurs diocèses.

XIV. Vœux de l'auteur et dernière déclaration.

Nous terminons ici la première partie d'une œuvre de conciliation et de paix ecclésiastique. Cette œuvre ne nous a été inspirée, nous osons le dire devant Dieu, que par l'amour le plus sincère du Siége apostolique et de l'Église de Jésus-Christ. Qu'il nous soit permis en finissant de former deux vœux dictés par le sentiment qui anime ces pages. Ces vœux, nous osons les présenter au grand et saint concile qui va bientôt se réunir dans la basilique Vaticane, auprès du tombeau des saints Apôtres, et sous la présidence du chef auguste de l'Église.

Autant que personne, nous confessons et proclamons tous les droits du Siége apostolique; autant que personne, nous désirons l'exaltation et le triomphe du Souverain Pontificat. Cette gloire ne nous paraît point attachée à une définition nouvelle. Ne déplaçons pas les bornes posées par nos ancêtres. Mais, fils pleins d'amour, cherchons dans nos archives de famille les plus beaux titres qui jamais aient été donnés au Père commun; répétons avec transport les plus nobles paroles consacrées à sa gloire. Rien dans cet ordre n'est comparable au célèbre décret de Florence. Qu'il soit renouvelé d'une voix unanime par les huit cents évêques qui vont se réunir dans l'église de Saint-Pierre; qu'il soit renouvelé et confirmé dans toute sa teneur; qu'il retentisse sous les voûtes sacrées, et que cet hommage de la piété filiale aille consoler le cœur du saint vieillard qui personnifie avec tant de majesté le Souverain Pontificat!

Tous les droits du Saint-Siége seront plus que jamais garantis, et sa divine autorité, conservant toujours le caractère tempéré que Jésus-Christ a voulu lui donner, n'en sera que plus chère à tous.

Mais il faut que le monde sache avec une certitude nouvelle que l'épiscopat et la papauté ne sont qu'un seul corps, une seule souveraineté spirituelle; qu'ils sont inséparables, indivisibles, et qu'ils présenteront toujours au monde l'image de la plus haute et de la plus parfaite unité qui soit sur la terre.

Dans le but de la manifestation de plus en plus éclatante de cette unité, dans le but de la consolida-

tion du droit épiscopal de participation au gouvernement général de l'Église, nous osons soumettre encore au saint concile notre second vœu.

Le décret de Constance, que nous venons de rapporter dans ce chapitre, est l'acte de la parfaite conciliation des droits de l'épiscopat et de ceux du Saint-Siége. En vertu de cet acte, le gouvernement de l'Église atteint le plus haut degré de perfection qu'il puisse réaliser.

Qu'il plaise donc au Souverain Pontife, qu'il plaise au saint concile de remettre en vigueur la loi salutaire de Constance, puisque son application est aujourd'hui facile. Tous les dix ans, l'Église offrira au monde moderne, à ce monde flottant à tout vent de doctrine et exposé au naufrage universel de l'ordre moral, le plus instructif des spectacles, celui de la plus grande unité religieuse et morale s'affirmant dans sa liberté et dans sa force, et présentant aux hommes l'Évangile de Jésus-Christ comme la loi essentielle de leur vie supérieure et de tous leurs progrès légitimes.

Si les vœux que nous osons émettre se réalisent, le futur concile accomplira une des plus importantes et des plus fécondes réformes qui aient jamais été tentées dans l'Église. Il fermera les temps anciens, et ouvrira les temps nouveaux.

Puisse l'infinie Bonté bénir ces vœux, formés pour la gloire de Dieu et le salut de l'humanité!

APPENDICES.

Dans notre premier volume, en finissant les chapitres sixième et septième du premier livre, nous avons annoncé que nous placerions à la suite du second volume des développements sur les conciles et les élections ecclésiastiques. Nous remplissons cet engagement, parce que nous croyons ces développements utiles ou même nécessaires. Toutefois les dissertations qu'on va lire ne sont pas faites pour les savants. Elles ont pour fin de répandre des notions justes sur des objets du plus grand intérêt, surtout dans les circonstances graves où se trouvent l'Église et la société.

La dissertation sur les conciles en général a pour but d'établir et de développer ce que nous avons dit en peu de mots sur l'origine, la nature, l'objet, les diverses espèces, la composition, les lois principales, l'utilité ou la nécessité de ces saintes assemblées. Ces éclaircissements, que nous avons placés à la fin de ce second volume pour ne pas trop retarder notre marche, serviront à mieux faire entrer le lecteur dans l'objet principal de tout cet ouvrage : l'exposé de la constitution de l'Église et des rapports de la papauté et de l'épiscopat.

La dissertation sur les élections ecclésiastiques développe aussi des notions très-sommaires présentées d'abord, et tend à établir que l'Église, en réservant à qui de droit l'institution canonique (voir les chapitres I, II et III du quatrième livre), s'est toujours montrée, selon les temps, très-généreuse et très-libérale dans le mode de désignation ou de nomination des pasteurs.

PREMIER APPENDICE.

DES CONCILES.

I.

DES CONCILES EN GÉNÉRAL.

Soixante-dix ans après la mort du dernier Apôtre, de saint Jean, nous trouvons en Asie le commencement des conciles. L'hérésie de Montan en fut l'occasion. Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique*, raconte « que les *fidèles* qui étaient en Asie s'assemblèrent souvent en plusieurs lieux pour examiner cette doctrine, et que l'ayant jugée impie et profane, ils la condamnèrent comme une hérésie, et bannirent ses sectateurs de la communion des fidèles. » EUSEB. *Hist.*, lib. v, cap. VI.

Les dissensions sur la célébration de la fête de Pâques, qui s'élevèrent sous le pontificat du pape saint Victor et la quatrième année de l'empire de Sévère, 196 de l'ère chrétienne, donnèrent lieu aussi à de nombreux conciles. Nous en trouvons à Césarée en Palestine, à Rome, dans le Pont, à Corinthe, à Éphèse. Nous sommes à la fin du second siècle, et déjà les conciles étaient en vigueur dans toute l'Église.

Cinquante ans après l'assoupissement des contestations au sujet de la célébration de la fête de Pâques, la question du baptême des hérétiques vint de nouveau agiter l'Église. Il serait trop long d'énumérer les conciles qui se tinrent à l'occasion de cette controverse. L'Afrique et Carthage, Rome et l'Italie, la Cappadoce et les provinces voisines, en furent le principal théâtre.

Pendant que les évêques de ces régions diverses se réunissaient pour discuter cette question, on tint en Égypte, vers l'an 231, deux conciles d'Alexandrie contre Origène. L'Arabie elle-même n'est pas étrangère à cette institution ; vers le milieu du troisième siècle nous y trouvons deux conciles, où brillent la science et l'éloquence d'Origène.

Vers la même époque, les évêques de l'Asie s'assemblent pour examiner et condamner les doctrines de Noet. Ceux d'Afrique tiennent régulièrement leurs réunions à Carthage, sous la présidence de saint Cyprien, autant que les persécutions le leur permettent. Le pape saint Corneille assemble à Rome un grand nombre d'évêques italiens. Ses successeurs l'imitent. Enfin, dans le dernier tiers du troisième siècle, rien n'est plus célèbre que les conciles d'Antioche contre Paul de Samosate.

Ainsi, lorsque le christianisme n'avait pas encore d'existence légale, lorsqu'il était encore regardé comme un ennemi public et qu'il se trouvait toujours sous le coup des menaces de proscription et de mort, sous le feu des persécutions, les chefs de cette société opprimée, les évêques, les prêtres, les diacres, souvent avec le concours des fidèles, se réunissaient pour délibérer sur toutes les affaires communes, de sorte que le gouvernement de la société religieuse se trouvait dans ces assemblées ou conciles qui tiraient leur droit principal de l'autorité des évêques.

Faut-il rattacher ces institutions à certains faits analogues de l'ordre politique et civil? Rome avait son sénat, profondément déchu, il est vrai, de son antique puissance, de son ancienne splendeur, mais conservant encore le souvenir de l'antique liberté. A l'exemple de Rome, les villes municipales avaient aussi leur sénat particulier, où se traitaient les affaires de la cité. Quoique privée de son indépendance, la Grèce avait encore dans l'assemblée de ses amphictyons une image de son ancienne liberté. Les conciles étaient-ils une imitation de ces assemblées délibérantes et représentatives, en qui avait résidé une souveraineté collective, ou bien étaient-ils un produit naturel du christianisme? On a prétendu que les conciles avaient pris leur origine en Grèce, et qu'ils s'étaient

modelés sur l'assemblée des amphictyons. On cite même un passage de Tertullien où on prétend trouver cette origine. « C'est, dit-il dans son Traité du jeûne, un usage établi dans la Grèce, qu'il se tient en certains lieux déterminés des assemblées formées de toutes les Églises, où l'on traite en commun les questions les plus importantes, assemblées vénérables qui sont comme la représentation de tout le nom chrétien. » TERT., *De jejuniis*, cap. XIII.

Que Tertullien parle ici des assemblées des montanistes ou de celles des catholiques, ce passage prouve évidemment que de son temps les conciles étaient en vigueur. Mais qu'ils fussent une imitation des amphictyons, Tertullien ne le dit pas, et on ne peut pas l'inférer avec plus de raison de ce que les assemblées dont il parle se tenaient en Grèce, puisque nous avons vu, par le témoignage d'Eusèbe, qu'elles commencèrent d'abord dans l'Asie, et s'étendirent bientôt dans le monde entier.

Les conciles furent une imitation, sans doute, mais une imitation toute chrétienne, une imitation des Apôtres, qui les premiers avaient donné l'exemple de ces réunions, de ces délibérations communes. Faut-il rappeler l'exemple du concile de Jérusalem, tenu par les Apôtres pour décider si les gentils convertis devaient être astreints à l'observation de la loi mosaïque? Quoique revêtus de toute la puissance du Christ, quoique inspirés, les Apôtres ne voulurent pas trancher la question avec empire. Ils réunirent les prêtres et les fidèles, la question fut débattue dans cette assemblée, et le décret fut porté au nom des Apôtres et des anciens.

Telle est la véritable origine historique des conciles. Mais cette origine historique nous révèle une origine plus profonde, plus certaine; elle nous montre les conciles sortant de l'essence même du christianisme.

Le but des conciles, nous l'avons entrevu, est le gouvernement de la société religieuse. Cette société repose sur l'autorité des premiers pasteurs, en qui réside, par l'institution divine, le pouvoir d'enseignement et d'ordre, comme les pouvoirs législatif, administratif et judiciaire. Ces pasteurs sont les vicaires et les représentants du Dieu fait homme, du divin

Maître, du Verbe incarné, Raison primordiale et infinie. Leur gouvernement doit donc être un gouvernement de raison et de sagesse. La raison éclaire tous les hommes; les premiers pasteurs doivent donc se concerter entre eux pour s'éclairer mutuellement. Mais, outre le motif tiré de l'ordre naturel, il y en a d'autres qui découlent de l'essence même de la société religieuse. C'est une société divine en qui l'Esprit-Saint réside pour l'animer et la vivifier sans cesse. Cette société a reçu de son divin fondateur le dépôt de toutes les vérités révélées; elle le conserve dans sa mémoire et dans son cœur, elle le perpétue par une tradition vivante. Interprète des divines Écritures, cette tradition doit être consultée toutes les fois qu'il s'élève une question, un doute sur le dogme ou sur la morale; et les premiers pasteurs sont les témoins de cette tradition. Ils se réunissent pour en faire éclater l'unanimité, l'antiquité, la perpétuité. Ils se réunissent pour rendre visible, par leur concert et le consentement commun, l'unité de la doctrine, l'unité immuable de la vérité. Ils se réunissent enfin pour manifester à tous la charité qui unit tous les cœurs. Réunis, ils constatent la tradition, ils l'expliquent, ils la développent; ils proposent et décrètent toutes les lois nécessaires à la société religieuse. Ainsi, le concert, le consentement commun des premiers pasteurs est la manifestation de la vérité chrétienne; et là se trouve la profonde racine de ces assemblées délibérantes, de ces assemblées d'examen, de discussion, de concert, qu'on appelle conciles.

Mais les premiers pasteurs ne se concertent pas seulement entre eux. Ils appellent aussi les conseils des pasteurs du second ordre, et même des fidèles. Et cet appel est fondé sur la grande loi de l'humilité et de la charité chrétiennes. L'humilité apprend aux premiers pasteurs qu'ils peuvent recevoir de leurs subordonnés des avis salutaires, parce que l'Esprit de Dieu souffle où il veut. La charité leur fait un devoir d'agir toujours par un concert commun, parce qu'alors l'unité règne dans les esprits, les lois sont plus respectées, plus efficaces, et le bien est plus facile.

Telles sont les raisons fondamentales de l'institution des conciles; raisons évidemment chrétiennes, puisqu'elles ne

sont que l'esprit même du christianisme. Les conciles découlent donc de son essence. Ils ne pouvaient pas manquer de se produire; aussi les voit-on naître au premier âge du christianisme, et devenir le grand instrument, le grand moyen de son gouvernement et de tous ses développements.

Il ne faudrait pas, toutefois, conclure de ce qui vient d'être dit que les conciles soient absolument nécessaires au gouvernement de l'Église. Ils sont toujours d'une immense utilité, souvent d'une nécessité relative. Et cependant on ne peut pas dire qu'ils sont absolument indispensables, puisque le consentement commun des premiers pasteurs, qui est la loi suprême de la société religieuse, peut se manifester par d'autres moyens.

Les conciles ont été le moyen ordinaire et général du gouvernement de l'Église; et ils devaient se produire en harmonie avec les développements de l'association religieuse. L'évêque est le générateur de la société religieuse; qu'un évêque s'établisse quelque part, qu'un territoire lui soit assigné, et aussitôt naît la première association chrétienne, qui est le diocèse. Mais, dès l'origine, très-probablement dès les temps apostoliques, on sentit la nécessité de rallier à un centre commun les associations diocésaines limitrophes; et de cette nouvelle circonscription sortirent la province ecclésiastique, et l'Église métropolitaine. La réunion de plusieurs provinces forma les primaties, les patriarcats. Enfin, à la tête de cette société universelle, distribuée en diocèses, en provinces, en primaties et en patriarcats, se trouve le centre universel de l'unité chrétienne, le fondement de l'Église posé par la main de l'Homme-Dieu lui-même, la Chaire et le Siége de Pierre, le Pontife romain.

Cette distribution de la société religieuse donna naissance à quatre espèces d'assemblées représentatives, le concile diocésain ou synode, le concile provincial, le concile plénier ou national, et enfin le concile universel.

II.

DU CONCILE DIOCÉSAIN OU SYNODE.

La première, la plus ancienne, la plus universellement pratiquée de ces assemblées, est très-probablement le synode diocésain. « Si les synodes diocésains ne sont pas les plus recommandables, il y a au moins beaucoup d'apparence qu'ils ont sur les autres la prérogative de l'ancienneté. Avant que les évêques d'une province eussent la liberté de s'assembler, avant même que la police des métropoles ou des assemblées provinciales fût bien établie, chaque évêque pouvait assembler son clergé. Les conciles œcuméniques ne purent se tenir qu'après que l'Église eut commencé de jouir d'une paix entière sous l'empire de Constantin. Ainsi la tenue des synodes est une des plus anciennes et des plus puissantes obligations des évêques. » THOMASSIN, *Discipline ecclésiastique*, t. II, part. II, liv. III, ch. LXXV.

Quelques témoignages et quelques faits vont nous initier à la nature de ces assemblées.

« Dieu qui a envoyé Jésus-Christ, dit Origène, a fait triompher par tout l'univers l'Évangile pour la conversion et la correction des hommes; en sorte qu'il s'est établi partout des Églises ou assemblées dont la manière de vivre est opposée à la manière de vivre des hommes injustes et déréglés qui forment l'assemblée des admirateurs des démons : car telles sont partout les mœurs de la multitude qui compose les villes. Mais les assemblées de Dieu ou les Églises instruites par Jésus-Christ comparées à celles des peuples au milieu desquelles elles se trouvent, brillent comme des astres dans le monde. Car qui ne serait forcé d'avouer que les moins bons d'entre les enfants de l'Église et qui paraissent les plus faibles, lorsqu'on les compare à d'autres, l'emportent par leur bonté sur plusieurs assemblées des peuples. L'assemblée de Dieu, par exemple, qui est à Athènes, est remarquable par sa douceur et par l'esprit de paix qui l'anime. Que cher-

che-t-elle en effet autre chose, sinon de plaire en tout à Dieu ? L'assemblée des Athéniens, au contraire, est pleine de trouble et d'agitation, et n'est nullement comparable à l'Église de Dieu qui est au même lieu. Il en faut dire autant de l'Église de Dieu qui est à Corinthe, comparée à l'assemblée des Corinthiens; de l'Église de Dieu qui est à Alexandrie comparée au peuple d'Alexandrie; et si la personne à qui je parle est de bonne foi, et cherche à connaître l'état véritable des choses, elle considérera avec admiration celui qui a formé et exécuté le dessein d'établir partout des Églises de Dieu, au milieu des assemblées et de la multitude qui occupe toutes les villes. De la même sorte, si vous compariez le sénat de l'Église au sénat qui gouverne chaque ville, et que vous vous attachiez à reconnaître ceux qui sont capables de gouverner une assemblée, vous trouverez que c'est dans l'Église, la vraie ville de Dieu, qu'ils se rencontrent. Mais pour ceux qui occupent des emplois dans le monde, vous devrez remarquer partout qu'ils n'ont rien dans leurs mœurs qui justifie leur élévation au-dessus de leurs concitoyens. C'est ainsi qu'il faut comparer encore le chef dans chaque Église (c'est-à-dire l'évêque) à celui qui est à la tête de chaque ville, et vous reconnaîtrez que les plus médiocres surpassent, sans aucune proportion, par leurs progrès dans la vertu et par leurs bonnes mœurs, les chefs et les sénateurs des villes. » (ORIGÈNE *contre Celse*, liv. III.)

Ainsi dans chaque ville il y avait un sénat, présidé par l'évêque et gouvernant la communauté chrétienne. Saint Jérôme atteste le même fait : *Et nos habemus in Ecclesia senatum nostrum, cœtum presbyterorum.* (HIERONYMUS, in cap. III *Isaiæ.*) Saint Basile porte le même témoignage. (*Epist.* 319. *Discipl. ecclés.*, t. Ier, première partie, liv. III, ch. VII.) — Nous ne devons donc pas nous étonner qu'un des premiers écrivains ecclésiastiques, disciple des Apôtres, appelle les prêtres, *les conseillers des évêques, leurs assesseurs et les successeurs du sénat apostolique. Epist. ad Trallianos; Discipl. ecclés.*, ut supra.

Les Constitutions apostoliques, qui nous représentent l'ancienne discipline de l'Église, donnent aux prêtres les mêmes

titres. « Presbyteris vero, quia assidue circa sermonem doctrinæ laborant, duplæ enim portio assignetur, in gratiam apostolorum Domini, quorum et locum tenent; velut consiliarii episcopi, et Ecclesiæ coronæ. Sunt enim synedrium et senatus Ecclesiæ. » *Constitut. apost.*, lib. II, cap. XXVIII.

Le grand évêque de Carthage, saint Cyprien, s'excuse de ne pouvoir répondre à des questions qui lui étaient posées, parce qu'il est seul, dit-il, et que, dès le commencement de son épiscopat, il a pris la résolution de ne rien faire sans l'avis de ses prêtres et de ses diacres, et sans le consentement du peuple. « Ad id vero quod scripserunt compresbyteri nostri, solus rescribere nihil potui, cum a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro, et sine consensu plebis meæ, privatum sententiam gererè. » Lib. III, *Epist.* 10.

Ainsi, voilà un évêque qui déclare de la manière la plus formelle, qu'il ne gouverne son diocèse qu'avec le conseil de son clergé. La conduite du saint martyr ne dément pas ses maximes, et nous le voyons sans cesse agir de concert avec ses prêtres et ses diacres. Il serait trop long d'énumérer tous ces faits.

Mais les maximes et la pratique de saint Cyprien lui étaient-elles particulières, ou bien étaient-elles les maximes et la pratique générale de l'Église? Nous trouvons en Italie et en Asie la même discipline. Ainsi le pape saint Corneille écrit à saint Cyprien qu'à l'occasion de ceux qui quittaient le schisme pour rentrer dans le sein de l'Église, il a jugé à propos d'assembler son presbytère, où cinq évêques se sont aussi trouvés présents, à l'effet de statuer par un *conseil assuré et du consentement de tous*, sur ce qu'on devrait observer à l'égard de ces personnes. « Omni igitur actu a me perlato, placuit contrahi presbyterium. Adfuerunt etiam episcopi quinque, et hodie presentes fuerunt, ut, firmato consilio, quid circa personam eorum observari deberet consensu omnium statueretur. » *Epist. Cleri Romani ad S. Cyprianum, inter Epist. Cypr.* 31.

Saint Firmilien de Cappadoce nous fait connaître d'une manière plus précise encore l'institution qui était en vigueur

Biblioteca

dans toute l'Église. Il atteste qu'il devait y avoir tous les ans une assemblée ecclésiastique pour régler toutes les affaires de l'Église, et que cette assemblée était composée d'évêques et de prêtres. « Qua ex causa necessario apud nos fit, ut per singulos annos seniores et præpositi in unum conveniamus ad disponenda ea quæ curæ nostræ sunt commissa, ut si quæ graviora sunt, communi consilio dirigantur. » *Epist. ad Cyprianum, inter Epist. Cyprian.* 75.

Ainsi l'institution est bien définie : une assemblée annuelle composée de l'évêque et de ses prêtres, et chargée de gouverner par un conseil commun les affaires du diocèse.

Un fait célèbre nous montre la même discipline en vigueur au quatrième siècle. Le pape Sirice condamne Jovinien et sa nouvelle hérésie dans une assemblée de ses prêtres et de ses diacres, qu'il appelle son presbytère. « Après avoir réuni le presbytère, il a été constaté que la doctrine de Jovinien est contraire à la loi du Christ... Telle a été l'opinion commune de nous tous, des prêtres, des diacres et de tout le clergé. » — « Facto ergo presbyterio, constitit christianæ legi esse contraria... omnium nostrum, tam presbyterorum, quam diaconorum, quam et cum totius cleri una suscitata fuit sententia. » *Epist.* 2.

Est-il nécessaire de confirmer, par des lois, par des décrets de conciles et de Papes, les faits et les témoignages que nous venons de rapporter?

Le quatrième concile de Carthage défend aux évêques de juger aucune cause, si ce n'est en présence de leur clergé, et ce sous peine de nullité de leur sentence. « Ut episcopus nullius causam audiat absque præsentia clericorum suorum, alioquin irrita erit sententia episcopi, nisi clericorum præsentia confirmetur. » *Conc.*, LABBE, t. II, col. 1202.

Le pape saint Léon, en ordonnant que les conciles diocésains soient tenus deux fois par an, assigne à cette loi une origine ancienne. « Quant aux conciles épiscopaux, nous n'ordonnons que ce qui a été salutairement établi par les saints Pères, à savoir que ces réunions aient lieu deux fois par an. » — « De conciliis episcopalibus non aliud indicimus, quam quod sancti Patres salubriter ordinarunt, ut scilicet bini con-

ventus per annos singulos habeantur.. » *Concil. Rothomagensis provinciæ*, part. II, p. 153.

Le même saint Léon ordonne que toute la discipline soit réglée dans le synode : « In synodo maxime constituendum quod ad disciplinam ecclesiasticam poterit pertinere. Melius enim culpa vitabitur, si inter sacerdotes Domini collatio frequentior habeatur, et emendationi pariter et caritati plurimum præstat adunata societas. Illic si quæ causæ natæ fuerunt, præstante Domino, ita potuerunt terminari, ut contentio nulla resideat, sed solida inter fratres caritas coalescat. » *Epist. ad Anastasium Thessalon. episcopum.*

En 578, nous trouvons à Auxerre un exemple remarquable de l'application de ces lois, le synode d'Aunacharius, où trente-quatre prêtres jugent avec leur évêque.

Voici ce que dit Thomassin de ce synode : « Le synode d'Auxerre est le seul en France dont les actes nous aient été conservés. Il faudra juger des autres par celui-ci. L'évêque Aunacharius y fut assisté de sept abbés, de trente-quatre prêtres et de trois diacres, comme il paraît par les souscriptions qui s'y voient dans le même rang. Le dernier canon établit l'autorité des ordonnances synodales des évêques sur le commun consentement du synode, et ainsi il semble que les abbés et les prêtres avaient liberté de suffrage. *Si quis hanc definitionem, quam ex auctoritate canonica communi consensu et convenientia conscripsimus, ac instituimus,* » etc. *Disc. eccl.*, part. II, liv. III, ch. LXXIII.

En 598, le concile d'Huesca, en Espagne, ordonne que chaque évêque formera tous les ans une assemblée de tous les abbés, de tous les prêtres et de tous les diacres de son diocèse. LA LUZERNE, *Droits des évêques*, p. 1457.

Les faits abondent pour établir que cette tradition se perpétua dans les siècles suivants.

En 742, un concile de Germanie ordonne la tenue des synodes pendant le carême. Quelques années après, saint Boniface atteste l'existence de cet usage. *Ibid.*, 1458. V. aussi THOMASSIN, *Disc. eccl.*, IIe part., liv. III, ch. LXXIII et suivants.

Le sixième concile d'Arles, en 813, fait mention de la tenue régulière des synodes.

Les capitulaires de Charlemagne ordonnent aux pasteurs de se rendre tous les ans au synode diocésain, pendant le carême.

Nous trouvons la même prescription dans un concile de Rome de l'année 855.

Il faut remarquer que tous ces conciles, depuis celui d'Huesca, présentent ces synodes bien moins comme des assemblées délibérantes, que comme des réunions où les prêtres vont rendre compte à leur évêque de leur administration et recevoir ses instructions. « Nous ordonnons, disent les capitulaires, que chaque prêtre résidant dans une paroisse soit soumis à son évêque, et, toujours pendant le carême, lui rende compte de la manière dont il exerce son ministère, soit pour le baptême, soit pour la foi, soit pour les prières et l'ordre du sacrifice. » *Capitularia*, lib. VII, c. 130; LA LUZERNE, *Droits des évêques*, p. 1458, et p. 1463.

Cependant, dans tous ces canons, ni la délibération, ni le conseil sur les lois proposées par l'évêque ne sont exclus; ces conseils, ces délibérations même, pouvaient très-bien se concilier avec l'examen que les prêtres devaient subir dans ces réunions.

Nous en avons la preuve dans le concile de Saligenstadt, où on déclare expressément que si quelqu'un se trouve d'un avis différent de ce qui sera proposé dans le concile diocésain, il doit découvrir ses doutes ou ses lumières, et instruire les autres ou se laisser instruire. « Quod si forsitan aliquis nostrum aliter quam dicta fuerint, senserit, sine aliquo scrupulo contentionis, in nostrum omnium copulatione, ea ipsa de quibus dubitaverit, conferenda reducat qualiter, Deo mediante, aut doceri possit, aut doceat. »

Le même concile nous dépeint les synodes comme des tribunaux qui jugeaient les causes des clercs, et même des laïques. Le concile conjure tous ceux qui composent le synode diocésain de juger tous les différends qui se présenteront, et d'apporter à ces jugements beaucoup d'exactitude, beaucoup de douceur et de charité, avec une intégrité inflexible

à la faveur, aux promesses et aux menaces. THOMASSIN, *Discipl. eccl.*, IIe part., liv. III, ch. LXXV.

Les mêmes prescriptions se retrouvent dans un concile de Paris de l'année 1212. *Ibid.*

Le concile quatrième de Latran, en 1215, indique un autre but du synode diocésain. Il ordonne qu'on y publie les statuts du concile provincial qui doit se tenir tous les ans dans chaque province, comme le synode dans chaque diocèse. « Quæ statuerunt faciant observari, publicantes ea in episcopalibus synodis, annuatim per singulas diœceses celebrandis. » *Conc. Later.* IV, can. 6.

Le concile général de Bâle, voulant ranimer le zèle des synodes, fit un décret très-ample sur cette matière. Il ordonna qu'ils se tiendraient tous les ans partout où on n'avait pas coutume de les célébrer deux fois par an, et il porta des peines très-sévères contre les évêques qui négligeraient de réunir ces assemblées. THOMASSIN, *Disc. eccl.* IIe part., liv. III, ch. LXXV.

Enfin, le concile de Trente, renouvelant les décrets de Bâle et de Latran, a ordonné la tenue annuelle des synodes. *Ibid.*

De cet ensemble de témoignages, de faits et de lois, il est temps de tirer une conclusion.

Il est manifeste que dès l'origine du christianisme il a toujours existé dans chaque diocèse, sinon toujours en fait, du moins toujours en droit, des assemblées ou consultatives, ou véritablement délibérantes, et participant au gouvernement du diocèse ou par des conseils donnés à l'évêque, ou par des votes décisifs.

Ces assemblées ont subi des modifications diverses dans le cours des âges. Ainsi à la première époque, avant la formation des paroisses, lorsque la population chrétienne était encore fort peu nombreuse, et le diocèse fort restreint, lorsque l'évêque exerçait par lui-même, et souvent par lui seul, les principales fonctions du ministère pastoral, l'assemblée se composait de tous les prêtres qui assistaient l'évêque dans ses fonctions, des diacres et de tout le clergé, toujours réuni autour de l'évêque dans la ville épiscopale. Cette assemblée était proprement l'ancien presbytère, sans le concours, le

conseil et le consentement duquel l'évêque ne décidait rien, comme nous l'avons démontré par d'illustres exemples.

Vers le troisième siècle, les paroisses rurales se forment; une portion des prêtres quitte la ville épiscopale pour aller administrer les congrégations naissantes. « Les prêtres et les diacres des villes épiscopales, dit Thomassin, faisaient le clergé supérieur et ne formaient qu'un corps et comme un conseil avec leur évêque, ayant indivisiblement avec lui et sous lui le gouvernement de tous les autres ecclésiastiques et de tous les fidèles du diocèse. » *Discipl. eccles.*, part. I, liv. III, ch. VII.

Mais, outre ce conseil, cette assemblée permanente, il y avait aussi les assemblées générales du diocèse, annuelles ou bisannuelles; nous l'avons prouvé par des lois nombreuses et des faits éclatants.

Cet état de choses a duré en principe, sinon toujours en fait, jusqu'au douzième siècle. Et nous ne devons pas nous étonner que les faits n'aient pas toujours été d'accord avec les principes, que les lois anciennes n'aient pas toujours été observées; car du sixième siècle au douzième s'étend une époque de décadence, de confusion et de barbarie. Le clergé de l'église cathédrale se substitue peu à peu au clergé de la ville épiscopale; il devient exclusivement le conseil ordinaire et permanent de l'évêque. Et, au douzième siècle, le pape Alexandre III déclare que l'évêque, dans toutes les affaires, est tenu de consulter son chapitre, qui est son sénat. A côté des chapitres, les synodes diocésains se perpétuent; et ces deux assemblées, par leur réunion, représentent l'ancien presbytère. L'obligation pour l'évêque de consulter son chapitre subsiste toujours, selon la doctrine de Benoît XIV, à moins qu'une coutume contraire n'ait prescrit contre cette obligation.

Il y a donc eu des assemblées, les unes permanentes, les autres annuelles ou bisannuelles, participant au gouvernement du diocèse. Tel est le fait incontestable. Mais dans quelle mesure ces assemblées participent-elles à ce gouvernement? Sont-elles de droit colégislatives avec l'évêque, en sorte que toutes les décisions doivent être prises, toutes les lois portées

à la majorité des suffrages? Dans ce cas, l'évêque ne serait que le simple président d'une assemblée souveraine dont il devrait proclamer et accepter les volontés. L'évêque serait donc subordonné à cette assemblée. Or cette assemblée est composée d'inférieurs à l'évêque. Il y aurait donc là un renversement de tout l'ordre hiérarchique, de l'ordre fondé par Jésus-Christ lui-même.

La supériorité de l'épiscopat sur le sacerdoce est enseignée dans les divines Écritures et proclamée par toute la tradition; elle éclate même dans le synode, où les prêtres doivent rendre compte à l'évêque, recevoir ses corrections et ses instructions; enfin elle a été définie comme un dogme par le concile de Trente.

Donc, attribuer au synode le suffrage décisif comme un droit absolu, c'est détruire l'épiscopat, et le réduire à n'être qu'une simple présidence d'une assemblée souveraine; c'est tomber dans l'erreur d'Aërius et de Calvin. Benoît XIV, *De synodo dioecesana.*

Les jansénistes ont voulu chercher un milieu entre l'erreur de Calvin et la vérité catholique. Sans nier la supériorité des évêques, même en reconnaissant que cette supériorité est de droit divin, ils ont prétendu que l'Église avait imposé pour condition à l'exercice de la puissance épiscopale que l'évêque ne pourrait porter aucune loi qui n'eût été délibérée et consentie par son clergé. Mais quand on leur demande de citer cette loi qui restreint ainsi la puissance épiscopale, ils sont dans l'impossibilité de la fournir.

L'Assemblée constituante s'inspira de ces doctrines erronées du jansénisme lorsqu'elle ne fit de l'évêque qu'un simple président d'une assemblée presbytériale. Il est donc certain qu'on ne peut attribuer au synode le suffrage décisif et la voix délibérative comme un droit absolu. On ne peut faire de cette assemblée une assemblée délibérante par nature.

Elle n'est donc par elle-même qu'une assemblée consultative. Sans doute l'évêque, quand il le juge utile, peut lui attribuer le suffrage décisif. Et si on trouve dans l'histoire des synodes des exemples de véritables délibérations, elles

doivent être considérées comme des concessions des premiers pasteurs.

Ces principes, qui sont ceux de tous les théologiens catholiques, sont confirmés par le savant Thomassin, dont l'autorité est si grande dans ces matières. « Quoique les chapitres des Églises cathédrales ne vécussent pas en communauté ni entre eux, ni avec leur évêque, durant les neuf premiers siècles, ils ne laissaient pas de former un corps et un même corps avec leurs évêques, et de partager avec eux les soins et le gouvernement des diocèses, ou plutôt de les gouverner avec eux sans division et sans partage avec une parfaite dépendance de leurs prélats, avec une concorde inviolable entre eux et une autorité entière sur les fidèles. » THOMASSIN, *Discipl. eccl.*, p. I, liv. III, ch. VII.

S'ils gouvernaient les diocèses dans une parfaite dépendance de leurs prélats, ils n'avaient donc de droit que la voix consultative. Une assemblée qui de sa nature est purement consultative ne peut donner que des conseils. Or des conseils ne sont pas des ordres. Elle ne pourrait imposer ses conseils sans se transformer sur-le-champ en assemblée délibérante et souveraine. Il est donc nécessaire que le supérieur, même lorsqu'il est tenu de consulter, ne soit point obligé de suivre aveuglément les conseils qui lui sont donnés, mais qu'il en reste juge. Il conserve aussi l'indépendance de son autorité; mais s'il est sage et prudent, il lui faudrait les raisons les plus graves et les plus décisives pour ne pas se conformer aux conseils qu'il aurait reçus d'une assemblée éclairée et bien intentionnée. Aussi les assemblées consultatives, quoiqu'elles ne soient pas souveraines et maîtresses de droit, cependant en fait finissent toujours par faire prévaloir la raison et la justice. Elles sont donc d'une immense utilité.

Dans l'état actuel de la discipline, quoique l'évêque soit tenu, à moins d'obstacles plus forts que sa volonté, de réunir son synode, selon les prescriptions du concile de Trente, il n'est pas obligé de soumettre à son examen les lois et les statuts qu'il destine à son diocèse. Le chapitre seul est son conseil obligé, à moins que la prescription n'intervienne. Les lois portées par l'évêque seul sont valides et obligatoires pour

toutes les personnes subordonnées à sa juridiction. Mais s'il n'y a pas d'obligation légale pour lui de consulter le synode, l'esprit général du christianisme, l'esprit de l'Église, de sa législation, l'autorité des siècles, l'exemple des plus grands hommes et des plus grands saints, cet ensemble de témoignages, de faits, de lois que nous avons rapporté et que nous aurions pu rendre beaucoup plus étendu, lui persuaderont de donner à ses lois toute l'autorité, toute l'efficacité dont elles sont susceptibles en les soumettant à l'examen du synode. Ainsi sans détruire son autorité, il la tempérera pour se conformer à l'esprit de l'Église, et cette autorité tempérée n'en sera que plus respectable et plus respectée. L'obéissance deviendra plus douce et plus facile, l'ordre et la discipline en seront plus florissants.

III.

AUTORITÉ DES ÉVÊQUES ET PRÉSENCE DES PRÊTRES DANS LES CONCILES PROVINCIAUX ET GÉNÉRAUX.

Outre le concile diocésain, il y a, nous l'avons vu, les conciles provinciaux et généraux, pour ne point parler du concile national, auquel doit s'appliquer avec plus de raison encore tout ce qu'on peut dire du concile provincial.

Le concile provincial est un moyen de gouvernement plus puissant, plus efficace que le synode; il a dans l'Église plus d'importance que cette première assemblée. Le concours de tous les évêques d'une province imprime aux décisions dogmatiques, aux lois disciplinaires, aux jugements, un caractère d'autorité que ne peut pas leur donner un évêque seul. Les prescriptions d'une assemblée qui réunit sous l'autorité de tous les évêques d'une province l'élite du clergé provincial, paraîtront plus respectables, parce qu'il s'y trouvera plus d'éléments de sage délibération. Mais ce n'est pas seulement comme instrument de gouvernement que ces assemblées sont nécessaires; elles offrent aussi à l'Église un moyen de maintenir la loi fondamentale de sa constitution, la grande loi de

l'unité. Pour conserver cette précieuse et nécessaire unité, les évêques sont obligés de s'entendre, de se concerter; le concile provincial leur offre le moyen le plus facile et le plus naturel de cette entente. Aussi l'origine de ces assemblées remonte-t-elle à l'origine même du christianisme.

Quelle que soit l'autorité du concile provincial, elle n'est pas irréfragable, souveraine, infaillible. Il y a au-dessus le concile universel, où l'Église est représentée tout entière, et où, par conséquent, se concentrent toute son autorité, sa souveraineté, son infaillibilité. Toutes les raisons qui démontrent l'utilité, la nécessité du concile provincial, militent aussi en faveur du concile général. Là est le grand moyen, le moyen divin du gouvernement de l'Église universelle et de la conservation de l'unité chrétienne, en même temps que le grand instrument de tous les développements, de tous les progrès religieux.

Cependant, à cause de la difficulté que peut présenter la formation de ces grandes assemblées, le concile général n'est pas d'une nécessité absolue dans l'Église. Elle y supplée par l'autorité du Souverain Pontife et de l'épiscopat dispersé; et par le concours des évêques et du Pape se produisent et se manifestent ce concert et ce consentement communs des premiers pasteurs, qui sont toujours la grande loi de la société chrétienne.

Nous n'avons pas à nous occuper ici des rapports du concile général avec le Pape. L'étude de ces rapports est l'objet de l'ouvrage que nous publions. Nous voulons nous borner à établir les droits des évêques et du second ordre dans les conciles soit provinciaux, soit généraux.

Il est très-important de bien définir ces droits, surtout dans une époque où les conciles qui vont revivre sont appelés à exercer une si heureuse influence sur la société religieuse.

Le but général de tous les conciles est triple : premièrement ils proposent, interprètent, développent, expliquent, défendent la doctrine révélée; secondement, ils établissent toutes les lois, tous les règlements nécessaires aux bonnes mœurs, au maintien du culte et de l'ordre dans la société religieuse; enfin ils rendent des jugements sur les causes

personnelles qui peuvent leur être dévolues. Le concile exerce donc des fonctions d'enseignement, de législation et de judicature; c'est à la fois un docteur, un législateur et un juge. Or les conciles sont des assemblées composées du premier et du second ordre du clergé, c'est-à-dire d'évêques, de prêtres, de diacres. Les laïques mêmes peuvent y être appelés, comme nous le verrons plus loin.

Il s'agit de déterminer dans quelle mesure ces personnes diversés, ces membres divers des conciles, participent aux attributions de ces assemblées, aux fonctions de l'enseignement, de la législation et de la judicature.

Les évêques sont seuls, de droit divin, par l'institution divine, docteurs, législateurs et juges dans les conciles; en d'autres termes, les évêques, dans les conciles, ont seuls le vote décisif, comme fondé sur leur ordination, attaché à leur caractère et émanant du précepte divin. Admettons en effet, pour un moment, que les évêques n'aient pas seuls, de droit divin, le vote décisif dans les conciles, et que cette haute prérogative s'étende aussi aux ministres du second ordre. Qu'en résulterait-il?

Les suffrages seront comptés et les décisions formées à la majorité. Dans cette hypothèse, le vote du prêtre équivaudra à celui de l'évêque; le prêtre deviendra l'égal de l'évêque, participant au même degré que lui au pouvoir d'enseignement, au pouvoir législatif et au pouvoir judiciaire, en un mot au pouvoir souverain. La souveraineté n'appartiendra donc plus au corps des premiers pasteurs, unis au Souverain Pontife; elle sera déplacée et partagée par le second ordre. Et comme les prêtres sont infiniment plus nombreux que les évêques, et que, dans ce système, la souveraineté appartient au nombre, il en résulterait que la souveraineté spirituelle serait dévolue à la démocratie sacerdotale. Or, quoique la démocratie sacerdotale ait son rang utile, son influence légitime dans la constitution de l'Église, la souveraineté spirituelle ne lui appartient pas. Il est de foi catholique que l'épiscopat est supérieur à la prêtrise, et que par conséquent les prêtres ne peuvent devenir les égaux des évêques dans le gouvernement de l'Église. On aurait beau dire que, dans cette hypothèse du

partage de la souveraineté par le corps sacerdotal, les évêques n'en conserveraient pas moins leur prééminence d'ordre, de juridiction et d'honneur; en réalité le gouvernement leur échapperait; ils seraient obligés de subir la loi du grand nombre; ils seraient dépendants.

Donc, en partant du principe catholique de la prééminence de l'épiscopat sur le sacerdoce, nous n'avons pas besoin d'invoquer contre cette hypothèse d'autre réfutation que ses conséquences mêmes, destructives de cette divine prééminence. C'est assez pour la condamner, et par conséquent pour attribuer exclusivement aux évêques le suffrage décisif de droit divin dans les conciles. La Luzerne, *Droits des évêques*, p. 283 et suivantes, p. 588 et suiv.

Présentons toutefois un résumé succinct des preuves historiques qui établissent cette haute prérogative de l'épiscopat et nous le montrent agissant en souverain dans les conciles.

Les lois qui prescrivent la tenue des conciles ne s'adressent qu'aux évêques; l'injonction de les tenir les regarde seuls. Nous lisons, en effet, dans les Constitutions apostoliques : « Que les synodes des évêques se tiennent deux fois dans l'année, qu'ils examinent entre eux les décrets de la religion; qu'ils accommodent les controverses ecclésiastiques qui surviennent. » La Luzerne, *Droits des évêques*, p. 557 et suiv.; *Const. Apost.*, can. 36.

Lorsque le concile de Nicée ordonne la célébration bisannuelle des conciles provinciaux, il ne parle qu'aux évêques. « Recte habere visum est ut singulis annis, in unaquaque provincia, bis in anno synodi fiant; ut cum omnes provinciæ episcopi in eumdem locum communiter convenient, ejusmodi quæstiones examinentur. » *Conc. Nicæn.*, can. 5.

Ailleurs il renouvelle la même prescription : « Statuimus ut omnes episcopi provinciæ, bis singulis annis, concilium habeant, archiepiscopo aut patriarcha præsente. » *Ibid.* can. 7.

Le concile d'Antioche établit la même discipline. « Pour former les lois ecclésiastiques, et pour terminer les controverses, il est bon que le synode des évêques se réunisse deux fois par an dans chaque province... Qu'il y ait des prêtres et des diacres dans ces synodes; que tous ceux qui ont des

plaintes à y porter se présentent et reçoivent le jugement du synode. » *Conc. Ant.*, can. 20.

Que d'autres citations ne pourrions-nous pas produire! Toutes constateraient que l'ordre de tenir les conciles s'adresse principalement aux évêques. Et cette injonction leur est faite sous des peines quelquefois sévères. « Que les évêques qui négligent de se rendre au concile, et qui n'ont pas des excuses de santé, ou autres empêchements légitimes, soient soumis à la correction fraternelle. » *Conc. Calched.*, can. 19.

Ainsi, dans l'ancienne et universelle discipline, les évêques sont seuls rigoureusement obligés de tenir les conciles, seuls punis s'ils manquent à ce grave devoir de la charge pastorale. Ils sont donc les membres essentiels et nécessaires de ces assemblées. Faut-il nous étonner ensuite que, lorsque les monuments ecclésiastiques désignent les membres des conciles, ils ne nomment le plus souvent que les évêques? et que les décisions ne soient attribuées qu'aux évêques? Nous en avons un exemple célèbre dans la lettre que l'empereur Constantin écrivit à toutes les Églises du monde, pour leur annoncer la conclusion du concile de Nicée. « L'objet principal que je me suis proposé est de maintenir au sein de la multitude catholique une même foi, une charité sincère, un même culte envers Dieu. Comme le but ne pouvait être obtenu d'une manière certaine et durable que par la réunion de *l'universalité* ou du moins de *la majorité des évêques*, et par *le jugement de chacun* sur les choses de la religion; pour ce motif, j'ai réuni l'assemblée la plus nombreuse possible, et je m'y suis rendu moi-même comme un d'entre vous. » Euseb., *De vita Constantini*, lib. III, cap. XVI.

Mais pénétrons dans un concile et examinons comment les choses s'y passent. Le procès-verbal d'une de ces plus anciennes assemblées va nous y faire assister.

« Après que saint Cyprien se fut expliqué, Cécile, évêque de Bilta, que l'on croit être le même à qui saint Cyprien a adressé son Traité du Sacrement de l'autel, dit son avis en ces termes, comme le plus ancien : « Je ne connais qu'un baptême dans l'Église et n'en connais point hors de l'Église. Cet unique baptême est où est la véritable espérance et la véritable foi;

car il est écrit : *Il n'y a qu'une foi, qu'une espérance et qu'un baptême;* non parmi les hérétiques, où il n'y a point d'espérance, où la foi est fausse, où toutes choses sont supposées; où un démoniaque exorcise; où celui-là fait les demandes sur le baptême dont la bouche profère des discours qui gagnent comme un chancre; où un infidèle donne la foi; où un scélérat remet les péchés; où un antechrist baptise au nom de Jésus-Christ; où celui qui est maudit de Dieu, bénit; où un mort promet la vie; où un infracteur de la paix la donne; où un blasphémateur invoque Dieu; où un profane fait les fonctions du sacerdoce; où un sacrilége dresse un autel. Ajoutez à cela que des pontifes du diable osent faire l'Eucharistie; ou bien il faut que ceux qui les favorisent disent que tout ce que nous disons là des hérétiques est faux. A quelle extrémité l'Église se trouve-t-elle réduite, de se voir obligée de communiquer avec ceux qui n'ont point reçu le baptême ni la rémission des péchés? C'est ce que nous devons éviter, mes frères, et ne point prendre part à un si grand crime, en ne tenant qu'un baptême que Dieu n'a accordé qu'à l'Église seule. Primus de Migirpa, Polycarpe d'Adrumète, Novat de Thamugade opinèrent en peu de mots que l'on devait baptiser dans la fontaine éternelle tout homme qui sort de l'hérésie. Mais Némésien de Thubunet crut devoir montrer plus au long la nullité du baptême des hérétiques, et appuya son avis sur plusieurs passages de l'Écriture, après avoir rapporté celui de saint Jean, où Notre-Seigneur dit : *Si l'on ne renaît de l'eau et de l'Esprit, l'on ne peut entrer dans le royaume de Dieu.* » Il ajoute : « C'est cet esprit qui au commencement était porté sur l'eau; car l'esprit ne peut opérer sans l'eau, non plus que l'eau sans l'esprit. C'est donc mal à propos que quelques-uns disent qu'ils reçoivent le Saint-Esprit par l'imposition des mains, et sont ainsi reçus dans l'Église, puisqu'il est manifeste qu'ils doivent renaître dans l'Église catholique par l'un et l'autre sacrement, c'est-à-dire par le baptême et par la confirmation. Tous les autres évêques se trouvèrent de même avis. Pudentianus de Cusculi et Victor d'Octava dirent qu'étant nouvellement évêques, ils s'en rapportaient au jugement des anciens. Géminius de Fournes et Junius de Naples s'en

rapportèrent à ce qui avait été ordonné dans le concile précédent. Natalis d'Oée ayant procuration de deux de ses confrères, opina en cette sorte : Pompée de Sabrate et Diogène de Leptimagne, qui m'ont donné charge de parler pour eux, et qui, quoique absents de corps, ne laissent pas d'être présents d'esprit, sont de l'avis de nos confrères, et croient aussi bien que moi que les hérétiques ne peuvent être admis à notre communion qu'ils n'aient été baptisés du baptême de l'Église. Tous ayant dit leur avis selon l'ordre de leur ordination, saint Cyprien conclut en ces termes : « La lettre que j'ai écrite à notre collègue Jubaïen déclare pleinement que mon opinion est, lorsque les hérétiques, que l'Évangile et les Apôtres appellent ennemis de Jésus-Christ et antechrists, viennent à l'Église, il faut les baptiser du baptême unique de l'Église, afin qu'ils puissent devenir amis et chrétiens, d'antechrists et d'ennemis qu'ils étaient. » D. Ceillier, t. III, p. 571.

Nous n'avons rapporté ce passage que pour montrer que, quoiqu'il y eût des prêtres et des diacres dans ce concile, cependant ce furent les évêques seuls qui opinèrent et votèrent.

Au concile de Chalcédoine, on voit les commissaires impériaux demander au concile de décider des points importants de dogme ou de discipline; mais c'est nominativement aux évêques seuls qu'ils s'adressent; ce sont les évêques seuls dont ils sollicitent les explications. « Les glorieux juges et les puissants sénateurs posèrent ainsi la question : Que disent les très-révérends évêques du présent synode? Flavien, de sainte mémoire, dans son exposition de la foi, a-t-il conservé la pureté et l'orthodoxie de la doctrine? » *Conc. Calched.*, act. 1. Et ainsi dans tous les actes de ce concile.

La prépondérance épiscopale dans les conciles se montre aussi en ce que les anciens conciles sont presque tous signés par les évêques seuls, et les lettres synodales écrites en leurs noms seuls.

Ainsi les faits confirment les inductions que nous avons tirées des principes de la foi, et le droit des évêques d'être seuls dans les conciles, par l'institution divine, docteurs, législateurs et juges, se trouve historiquement établi.

Toutefois les évêques ne sont pas seuls, ne doivent pas être seuls dans les conciles. Le second ordre y a sa part d'action et d'influence. C'est cette part qu'il s'agit de faire, ce sont ces droits qu'il faut décrire.

D'abord il est certain qu'il y a toujours eu des prêtres et des diacres dans les conciles, et souvent des clercs inférieurs.

Du second au septième siècle, les preuves abondent de l'assistance des prêtres et des diacres aux conciles. Nous en citerons rapidement quelques-unes. Dans la célèbre contestation sur la célébration de la fête de Pâques, au deuxième siècle, le pape saint Victor tient un concile dans lequel il confère avec les prêtres et les diacres. Au troisième siècle, Origène joue un rôle considérable dans deux conciles d'Arabie contre des hérétiques. Démétrius tient à Alexandrie un concile d'évêques et de prêtres contre Origène. Eusèbe rapporte que le pape saint Corneille, vers le milieu du même siècle, rassembla contre Novatien un concile où siégeaient soixante évêques et un nombre plus grand de prêtres et de diacres. Vers le même temps saint Cyprien écrivait ce que lui et plusieurs évêques avaient pensé avec les prêtres qui étaient présents. Un concile d'Antioche contre Paul de Samosate en 270, était composé d'un nombre considérable d'évêques, avec les prêtres et les diacres. Le concile le plus ancien dont nous ayons les canons, celui d'Elvire en 305, compte dans son préambule vingt et un évêques, vingt-six prêtres, des diacres et beaucoup de peuple. Au grand concile de Nicée, il y avait, outre les évêques, un très-grand nombre de prêtres, de diacres, d'acolytes et d'autres.

A ces faits vient s'ajouter une loi expresse. Le concile d'Antioche ordonne la présence aux conciles des prêtres et des diacres : *Ut in ipsis synodis accedant presbyteri et diaconi, et omnes qui se injuria affectos putant, et a synodo judicium exæquantur. Conc. Antioch.*, can. 20. Au premier concile de Tolède, en 400, il y avait dix-neuf évêques, avec des prêtres et des diacres. Saint Léon, dans un de ses sermons, rend compte d'un concile qu'il a tenu à Rome contre les manichéens avec les évêques et les prêtres. Il est inutile de poursuivre cette énumération. Deux monuments des siècles sui-

vants qui renferment des préceptes sur cet objet, et qui joignent ainsi l'autorité de la règle au poids des exemples, la compléteront suffisamment. Le premier est un concile de Tarragone de l'an 516 qui ordonne aux évêques d'amener avec eux des prêtres non-seulement de leurs églises cathédrales, mais aussi des églises de leurs diocèses, et avec eux quelques séculiers. Le second est un canon du quatrième concile de Tolède, en 633, qui règle l'ordre de la tenue des conciles. On ne peut juger plus sûrement des personnes qui étaient admises dans ces assemblées que par l'usage qui présidait au placement de chacune. Après que tous les évêques sont entrés et ont pris séance, on introduit les prêtres, et ensuite les diacres; les évêques formant sur leurs siéges une portion de cercle, les diacres se tiennent debout vis-à-vis d'eux, et les prêtres s'assoient derrière les évêques.

Il est donc certain et par les lois et par les faits historiques qu'il y a toujours eu des prêtres dans les conciles. Il est vrai que leur présence n'est pas toujours mentionnée. Mais lorsque nous avons, d'un côté, une législation certaine qui ordonne la présence des prêtres, de l'autre un ensemble de faits qui nous montre l'exécution de la règle, nous pouvons conclure qu'il y avait des prêtres même dans les conciles où il n'est pas fait mention de leur présence. Le silence de quelques monuments à cet égard ne peut infirmer la règle, ni affaiblir l'autorité de faits si nombreux et si constants.

La présence des prêtres aux conciles est donc incontestable; mais quel rôle y jouent-ils? quels y sont leurs droits? Ces droits se réduisent à deux principaux. Ils y ont, par l'institution divine, de droit divin, la voix consultative; ils peuvent y avoir, de droit ecclésiastique, la voix délibérative.

IV.

DROITS DES PRÊTRES DANS LES CONCILES PROVINCIAUX ET GÉNÉRAUX. — VOIX CONSULTATIVE. — VOIX DÉLIBÉRATIVE.

Quel est le fondement de ce droit à la voix consultative que nous attribuons aux prêtres? Écoutons un écrivain qui

peut faire autorité dans cette matière : « Nous fondons le droit du second ordre, dit le cardinal de la Luzerne, au suffrage consultatif dans les conciles d'abord sur le sentiment général des théologiens et des canonistes les plus considérables, qui, en refusant aux prêtres le titre de juges, reconnaissent en eux la qualité de consulteurs. Nous le fondons encore sur ce qu'au quinzième siècle, lorsque la question s'est élevée sur le suffrage que devait avoir le second ordre dans les conciles, il n'y eut aucune difficulté à cet égard. Toute la contestation consistait à savoir si c'était la voix décisive, ou seulement la consultative qui lui appartenait. Aussi c'était alors, et c'est encore le sentiment général de toute l'Église, que les prêtres qui assistent aux conciles y sont le conseil des évêques, et qu'ils ont la faculté d'y donner leur avis. Ces raisons me paraissent suffisantes pour reconnaître dans le second ordre un droit au suffrage consultatif, et si elles ne paraissent pas former une démonstration complète, nous pouvons sans inconvénient accorder que ce droit remonte à l'institution primitive ; et, pour éviter une dispute inutile avec nos adversaires, nous supposerons comme un principe constant, non-seulement que les prêtres jouissent du suffrage consultatif dans les conciles, mais encore qu'ils le possèdent de droit divin. » *Droits des évêques*, p. 488.

Si dans l'antiquité les prêtres ne possédaient pas, de droit ecclésiastique, le suffrage décisif, il faut au moins reconnaître qu'ils ont toujours joui de la voix consultative qui leur vient de l'institution divine. Quoi de plus célèbre que le rôle qu'ont joué dans les conciles quelques prêtres illustres? Origène est appelé par les évêques d'Arabie dans un de leurs conciles, pour ramener à la saine doctrine un de leurs collègues, Bérylle, évêque de Bostre. Origène confère avec cet évêque et dissipe son erreur. Dans un second concile d'Arabie, il discute de nouveau avec des sectaires qui niaient l'immortalité de l'âme, et triomphe de leur erreur par sa science et son éloquence. Le prêtre Melchion, au concile d'Antioche, le diacre Athanase à celui de Nicée, soutiennent tout le poids de la controverse, le premier contre Paul de Samosate, le se-

cond contre Arius, et ces deux membres du second ordre deviennent la lumière de ces deux conciles.

Mais cette voix consultative des ministres du second ordre est-elle essentielle à la validité des conciles? Voici la réponse de M. de la Luzerne : « Il n'existe aucune loi qui ordonne *sous peine de nullité* d'inviter et de consulter les prêtres. Les canons ordonnent l'admission des prêtres et des diacres, mais aucun n'énonce cette clause de nullité, si on ne les convoque pas. Or, il est de principe dans tout droit que la nullité ne se présume pas. Il faut pour qu'un acte en soit frappé qu'elle soit positivement exprimée dans la loi. La loi prohibitive et la loi annulante sont bien différentes. L'illicite et l'invalide sont séparés par une ligne bien tranchée. L'esprit, l'usage, les canons de l'Église, défendent aux évêques de tenir des conciles sans y appeler des prêtres. Donc tout concile où les prêtres ne sont point appelés est illicite. Aucune loi ne déclare nuls les conciles où il n'y a point de prêtres; donc ces conciles ne sont pas frappés de nullité » *Droits des évêques*, p. 489.

Comme tous les prêtres ne peuvent pas prendre part aux conciles, des règles ou des usages ont déterminé quels sont ceux qui doivent y être appelés. *Ibid.*, p. 616.

Dans les premiers siècles, il semble que les évêques en avaient le choix. C'est ce qui résulte des conciles d'Arles en 314, et de celui de Tarragone en 516. Il est probable que le presbytère des villes épiscopales, où se tenait le concile, y prenait part. Nous le voyons par l'exemple des Papes. (Surtout par celui de saint Corneille déjà cité.) Plus tard, le droit d'assister aux conciles a été attaché à certaines dignités ecclésiastiques. *Ibid.*, p. 617.

Les prêtres doivent donc assister aux conciles comme consultants, c'est leur droit rigoureux. Mais la loi ecclésiastique ou les usages peuvent leur conférer des droits plus étendus: le suffrage décisif peut leur être attribué. Une part décisive dans les décisions dogmatiques et morales, dans l'établissement des lois disciplinaires, dans les jugements personnels, peut leur être accordée par une délégation de l'Église et du concile. Cette voix délibérative est inhérente à la juridiction

épiscopale, il est vrai, mais il est de principe que cette juridiction peut être déléguée; la voix délibérative dans les conciles peut donc l'être, puisqu'elle est une portion de cette juridiction. LA LUZERNE, *Droits des évêques*, p. 498.

D'ailleurs, le fait prouve le droit. De fait, pendant de longs siècles, les prêtres ont véritablement délibéré dans les conciles; ils ont pris part aux votes décisifs, en vertu d'une concession, d'un privilége ecclésiastique.

Afin de bien établir ce fait, distinguons d'abord le certain de l'incertain. Il est certain, reconnu par tous les savants et en particulier par M. de la Luzerne, que, vers le dernier tiers du cinquième siècle, les prêtres ont joui de la voix délibérative dans les conciles de Rome. *Ibid.*, p. 776. Mais, d'après le savant cardinal, cette attribution de la voix délibérative au second ordre fut une innovation des Papes et de l'Église romaine, qui s'étendit peu à peu aux autres Églises et en particulier à celles d'Espagne, jusqu'à devenir un usage assez général, assez constant, assez autorisé pour faire naître, touchant le droit des prêtres au vote décisif, la grande controverse qui agita le quinzième siècle, et qui fut terminée par le concile de Trente. Malgré cet usage, qui, du sixième siècle au quinzième, ressemble assez à une règle commune, M. de la Luzerne prétend qu'il y eut toujours de nombreuses exceptions, de nombreux conciles où les évêques seuls délibérèrent. Pour soutenir son système de l'innovation introduite au cinquième siècle par la concession de la voix délibérative au second ordre, M. de la Luzerne s'efforce de prouver que dans les quatre premiers siècles on ne voit pas trace de délibération des prêtres dans les conciles.

Nous ne voyons pas pourquoi M. de la Luzerne attache une si grande importance à prouver que pendant les premiers siècles les prêtres n'ont pas délibéré dans les conciles. S'il est certain, d'un côté, que les prêtres n'ont pas de droit divin la voix délibérative; s'il est également certain, de l'autre, qu'ils l'ont eue de droit ecclésiastique, qu'importe que ce privilége leur ait été conféré quelques siècles plus tôt ou plus tard? Et pour présenter ce privilége comme une nouveauté dans l'Église, doit-on recourir à des hypothèses

entièrement inadmissibles ? V. *Droits des évêques*, p. 777 et suiv.

En effet, une innovation brusque, sans préparation, sans transition, sans précédents dans le passé, et cependant grave, puisqu'elle porte sur la forme des délibérations conciliaires, serait en soi un prodige dans l'Église. Et à qui cette innovation est-elle attribuée? Aux Papes, à l'Église romaine, à cette Église si jalouse de conserver sa tradition, à cette Église qui s'applique avec un soin si scrupuleux à garder intactes les doctrines et les pratiques qu'elle a reçues des Apôtres, à cette Église enfin qui répète dans tous les siècles cette maxime d'un de ses anciens Pontifes : *Nihil innovetur nisi quod traditum est....*

Si les papes Hilaire et Symmaque ont été au cinquième siècle des novateurs en accordant au clergé romain le suffrage délibératif, ils l'ont été sans s'en douter, car rien n'annonce qu'ils aient voulu l'innovation qu'on leur attribue, qu'ils s'en soient aperçus, qu'ils en aient eu conscience. Ces papes ne disent pas qu'ils innovent, tout indique qu'ils n'agissent ni plus ni moins que comme leurs prédécesseurs. Quoi! des Papes auraient étendu à de simples prêtres les droits exclusivement réservés aux évêques jusqu'à eux, et ils auraient fait ce changement sans exciter la moindre plainte, sans que personne s'en fût aperçu! Le fait est incroyable. Les raisons qui, d'après le savant cardinal, auraient porté ces Papes à introduire un tel changement dans la discipline des conciles ne paraissent pas d'ailleurs dignes des Pontifes du cinquième siècle. M. de la Luzerne suppose que ces Papes, persuadés qu'ils étaient maîtres des conciles et qu'eux seuls avaient le droit de former les décisions, attachaient fort peu d'importance à restreindre ou à étendre la voix délibérative. Mais cette explication n'est pas sérieuse, elle est peu conforme à la piété et aux lumières des Papes du cinquième siècle ; et d'ailleurs on ne voit pas comment les Papes auraient pu faire accepter par les évêques un changement qui semblait diminuer leur influence dans les conciles.

Dans notre opinion, la vérité est que pendant les premiers siècles il n'y avait rien de bien défini, de bien établi par rapport au droit délibératif des prêtres. On ne distinguait

pas rigoureusement à cette époque entre la voix délibérative et la voix consultative. Les prêtres étaient présents dans les conciles; ils y discutaient, ils y opinaient, nous en avons fourni les preuves. Ils donnaient souvent leur consentement aux décisions qui étaient prises, et ce fait ne peut être nié, puisqu'il est souvent fait mention du consentement du clergé aux décisions conciliaires. Ainsi le pape saint Corneille annonce à saint Cyprien qu'il a rassemblé ses prêtres avec cinq évêques afin de prendre tous ensemble une résolution commune. *Droits des évêques*, p. 718 et suiv. Ainsi saint Cyprien attribue la décision d'un de ces conciles aux évêques et aux prêtres. On pourrait facilement multiplier les exemples.

Toutefois le consentement des prêtres n'était pas regardé comme nécessaire aux décisions conciliaires, puisque le plus souvent il n'en est pas fait mention. Il n'était pas égalé à celui des évêques, puisque l'autorité des décisions conciliaires était attribuée aux seuls évêques. Nous avons donné les preuves de la prééminence des évêques dans les conciles.

Enfin, il semble que ce consentement n'était pas toujours requis, et qu'il n'y avait rien de bien fixé à cet égard. Ainsi le cinquième siècle nous fournit un exemple curieux d'un concile où les prêtres ont eu le suffrage décisif sur une question de discipline, et paraissent ne pas l'avoir exercé sur une autre question du même ordre. En 465, le pape Hilaire tint à Rome un concile. Il y avait quarante-huit évêques, qui sont désignés par leurs noms et par leurs diocèses. Il est aussi dit que tous les prêtres y siégeaient et que les diacres y assistaient. Le Pape commença par proposer quelques règles de discipline, puis il ajouta : « Pour qu'elles soient plus constamment observées, donnez, s'il vous plaît, vos avis et vos signatures, afin que, par le jugement synodal, tout accès soit fermé à ce qui vient d'être défendu. » Quod ut deinceps possit tenacius custodiri, si placet, sententias, causas, et subscriptiones proprias omnes commendate, ut synodali judicio aditus claudatur illicitis. *Conc. Rom.*, sub Hilario, ann. 465, can. 4. Alors tous les évêques et prêtres adhérèrent par acclamation. Tous ensemble, en souhaitant de longs jours à Hilaire,

proclamèrent six fois qu'ils confirmaient les règles que le Pape proposait, qu'ils enseignaient sa doctrine : *Dictum est sexies :* Hæc et confirmamus, hæc et docemus. Ils proclamèrent huit fois que ces statuts devaient être observés : *Dictum est octies : Hæc tenenda sunt ; hæc servanda sunt.* Ut supra, p. 19.

Quoique ce mode de votation soit un peu extraordinaire, il n'en est pas moins vrai qu'il y a là le suffrage décisif.

Après ces acclamations et d'autres encore, le silence étant rétabli, le Pape reprit la parole et fit part d'un abus qui s'était glissé dans l'Église d'Espagne, où, au lieu de procéder, conformément aux canons, à l'élection des évêques pour remplir les siéges vacants, on consacrait celui que le défunt avait désigné pour son successeur ; en sorte que les évêchés devenaient des legs et se transmettaient comme par testament. Ensuite il fit lire deux lettres qu'il avait reçues à ce sujet des évêques de la province de Tarragone. Cette lecture est interrompue par des acclamations des évêques et des prêtres, demandant la réforme des abus. Une nouvelle délibération commence, et le Pape demande de nouveau le sentiment de chacun ; mais ici les évêques seuls opinent. Plusieurs d'entre eux exposent et motivent leur avis. D'autres se contentent d'adhérer au sentiment de leurs collègues. Enfin le Pape ferme la délibération en prononçant la décision. La Luzerne, *Droits des évêques*, p. 777.

Il n'est pas dit dans les actes de ce concile que le Pape ait demandé l'opinion des prêtres pour former la seconde décision. S'il faut s'en tenir rigoureusement au texte de ces actes, les prêtres du concile d'Hilaire auraient eu la voix délibérative sur la première question disciplinaire, ils ne l'auraient pas eue sur la seconde.

De deux choses l'une : ou bien, dans les premiers siècles, aucun usage fixe à l'égard de la voix délibérative du second ordre ; ou bien, si l'usage était constant, les monuments sont incomplets, et les actes des conciles ne rapportent pas toujours tout ce qui s'y passait. Ils ne s'attachent guère qu'à faire connaître l'opinion des évêques, parce qu'en effet, dans la supposition même de l'exercice du suffrage délibératif

par le second ordre, l'opinion des évêques était toujours ce qu'il y avait de plus important, de vraiment décisif. Le concile de Rome de l'année 465 nous offre donc en abrégé l'état de la discipline de ces premiers siècles relativement à la forme des délibérations conciliaires. Citons encore un concile tenu à Rome sous le pape Symmaque, et dans lequel la délibération du clergé est incontestable. L'évêque Symmaque dit : « Ce sentiment plaît-il à l'universalité du concile, est-il accepté et approuvé par tous? Le synode tout entier répond : Ce sentiment nous plaît, et ce qui plaît à tous doit être fait. » (Symmachus episcopus dixit : Ergo universitati placet et ab omnibus recognoscitur vel approbatur ista sententia. Universa synodus dixit : Placet, et quod omnibus placet, fiat.) *Conc. I,* sub Symmacho, ann. 499.

L'exercice du suffrage décisif par le second ordre est donc établi d'une manière certaine à cette époque. Ce droit est aussi reconnu et pratiqué dans les autres conciles romains et dans ceux de Tolède. On voit encore cependant beaucoup de conciles dans lesquels les évêques seuls délibèrent, ou du moins semblent seuls avoir délibéré. Sans entrer dans le détail de cette histoire, terminons cet exposé par une esquisse rapide des fortunes diverses du droit délibératif du second ordre pendant les siècles suivants.

C'est dans les conciles de Tolède que les abbés, à cause de la considération qui les environnait et du respect dont ils étaient l'objet, sont mis en possession du droit de suffrage décisif; et bientôt ce privilége, qui paraît avoir d'abord été accordé aux abbés d'Espagne, s'étend à tous les autres, et nous les voyons figurer dans presque tous les conciles. Au huitième siècle, les conciles deviennent souvent des assemblées mixtes, moitié religieuses, moitié politiques; et les abbés, possesseurs de fiefs, y entrent au double titre d'abbés et de seigneurs. Les cardinaux de l'Église romaine, qui s'établissent à cette époque, recueillent l'héritage de l'ancien presbytère romain, qui était toujours autour du Pape, et sont substitués, dans certaines circonstances, à son droit délibératif.

Les neuvième, dixième, onzième siècles ne présentent pas

de grandes innovations au sujet des conciles; le même état se perpétue, les mêmes personnes exercent les mêmes droits.

Au douzième siècle, les prieurs et les prélats sont admis au privilége délibératif. Au treizième, les chapitres des cathédrales d'abord, ceux des collégiales ensuite, et enfin les curés, participent à la voix délibérative.

Rien de nouveau, sous ce rapport, pendant le quatorzième siècle. Le quinzième siècle amène les célèbres conciles de Pise, de Constance et de Bâle, réunis pour mettre fin au schisme fatal qui divisait et déchirait l'Église. A Pise, il est très-probable que le second ordre a opiné. Le fait est certain pour les conciles de Constance et de Bâle. Dans ces deux assemblées, il s'éleva même des discussions sur le droit du second ordre au suffrage délibératif; et ce suffrage lui fut accordé, non pas comme un droit divin, comme un droit absolu, mais comme un privilége conforme aux usages et à la pratique de l'Église.

Mais le concile de Trente, pour des raisons très-graves, ne se conforma point à l'exemple des conciles de Bâle et de Constance. Il refusa le suffrage décisif aux abbés, aux procureurs des évêques absents, aux docteurs en théologie; il ne l'accorda qu'aux chefs d'ordre.

La discipline de Trente sur cet objet a prévalu depuis; et dans le petit nombre (trente-six à peu près) de conciles qui se sont tenus pendant les trois derniers siècles, le clergé du second ordre a été généralement réduit à la voix consultative.

V.

LES LAÏQUES DANS LES CONCILES.

Si l'épiscopat, sous l'autorité du Saint-Siége, est seul dans les conciles, par l'institution divine, docteur, législateur et juge; s'il possède ces pouvoirs à l'exclusion du second ordre des ministres de la religion, à plus forte raison ne les partage-t-il pas avec les laïques. Cependant les laïques ont dans

les assemblées ecclésiastiques une part qu'il faut déterminer. Nous allons essayer de le faire, en exposant d'abord quelques faits dont nous tirerons ensuite les conséquences légitimes.

Nous voyons figurer les fidèles dans le premier concile tenu à Jérusalem par les Apôtres; les délibérations se font en leur présence, et l'écrivain sacré remarque que la détermination d'envoyer des députés à l'Église d'Antioche pour y porter les décrets des Apôtres et des prêtres, avait été prise par les Apôtres et les prêtres avec l'assentiment de toute l'Église de Jérusalem : *Tunc placuit Apostolis et senioribus cum omni Ecclesia eligere viros.* Le décret même est au nom des évêques, des prêtres et des frères, ou des fidèles, selon le texte grec : Οἱ Ἀπόστολοι, καὶ οἱ πρεσβύτεροι, καὶ οἱ ἀδελφοὶ. *Act. Apost.*, XV, 23.

Cette admirable condescendance de la part des Apôtres, cet exemple d'humilité et de charité, ce concert entre les pasteurs et les fidèles, formeront le modèle que l'Église s'efforcera de réaliser dans la suite des temps, selon que les circonstances, l'état des mœurs et de l'opinion le lui permettront.

Quoique la présence des laïques ne soit pas mentionnée dans tous les conciles du second et du troisième siècle, cependant comme elle est expressément indiquée dans plusieurs, nous sommes fondés à voir dans cette assistance d'un certain nombre de fidèles aux conciles un usage ou même une loi de ces temps antiques. Ainsi en 256, dans la relation du troisième concile de Carthage sous saint Cyprien, nous lisons : « Lorsqu'un grand nombre d'évêques de la province d'Afrique, de la Numidie et de la Mauritanie se furent réunis à Carthage, à l'époque des kalendes de septembre, avec les prêtres et les diacres, et en la présence de la plus grande partie du peuple..... *præsente etiam plebis maxima parte....*, Cyprien prit la parole. » CYPRIANI *Opera*, t. II, *Conc. Carth.*

La lettre synodale qui fut écrite par le prêtre Melchior, au nom du concile d'Antioche, contre Paul de Samosate, semble attester également la présence des fidèles à ce concile, puisqu'elle est au nom de tous les évêques, des prêtres, des diacres de toutes les Églises d'Antioche et des lieux circonvoi-

sins. D. Ceillier, t. III, p. 601; et Duguet, *Conférence*, t. II, p. 326.

Les fidèles n'étaient pas toujours réduits au rôle de spectateurs et de témoins; ils prennent quelquefois part aux délibérations et donnent leur avis sur certaines questions. Nous en avons un exemple célèbre dans saint Cyprien, lorsque ce grand évêque ne voulut pas décider seul la conduite qu'il fallait tenir envers les faibles et malheureux chrétiens qui, après avoir succombé à la violence des persécutions, demandaient le bienfait de la réconciliation et présentaient, pour l'obtenir, des suppliques écrites par les saints martyrs, qui, en allant au supplice, donnaient à leurs frères un moment égarés, mais repentants, cette marque de charité chrétienne. Le saint évêque, dans une lettre adressée à son peuple, *fratribus in plebe consistentibus*, dit de la manière la plus expresse que c'est une affaire qui doit être décidée par le jugement des évêques et de ceux d'entre les fidèles qui ont conservé leur innocence et leur foi : « Expectent regressionem nostram, ut cum ad vos per Dei misericordiam venerimus, convocati episcopi plures, secundum Domini disciplinam, et confessorum præsentiam, et vestram quoque sententiam, beatorum martyrum litteras et desideria examinare possimus. » S. Cypriani *Epist.* 11.

Non content d'avoir consulté les évêques voisins, son clergé et les saints confesseurs de Carthage, saint Cyprien veut avoir sur cette grave et délicate affaire l'avis de l'Église romaine. Celle-ci, avant de répondre au primat d'Afrique, s'inspire des mêmes maximes et obéit au même esprit. Elle ne décide rien sans avoir réuni non-seulement les évêques, les prêtres et les diacres, mais les laïques qui avaient résisté aux persécutions et confessé la foi : « Nobis in tam ingenti negotio placet prius Ecclesiæ pacem sustinendam, deinde sic collatione conciliorum cum episcopis, presbyteris, diaconis, confessoribus pariter ac stantibus laïcis facta, lapsorum tractare rationem....., quoniam nec firmum decretum potest esse, quod non plurimorum videbitur habuisse consensum. » Cypriani *Epist.* 31.

Ainsi l'usage d'admettre les fidèles dans les conciles et de

les consulter sur certaines questions était établi au troisième siècle dans la première, dans la plus illustre Église du monde, comme dans celle d'Afrique, et sans doute qu'il était général.

Au commencement du concile d'Elvire, nous lisons ces paroles : *Cum consedissent sancti et religiosi episcopi, hoc est Felix episcopus...., residentibus etiam viginti et sex presbyteris, adstantibus diaconis et omni plebe, episcopi dixerunt. Conc. Eliberitanum. Conc.*, t. I. La présence des fidèles à ce concile du commencement du quatrième siècle, le plus ancien dont nous ayons les actes, est encore incontestable.

Le concile d'Antioche donne accès dans ces assemblées à tous ceux qui ont quelque plainte à former, et qui demandent des juges : *In ipsis autem conciliis adsint presbyteri et diaconi... et omnes qui se læsos existimant, et synodi experiantur examen. Conc. Antioch.*, can. 20, anno 325.

Au concile général de Nicée, outre les évêques et les ministres du second ordre, il y avait aussi des laïques; c'étaient des philosophes, dialecticiens, orateurs, qui aidaient aux discussions, et qui par conséquent y prenaient part. Tel est du moins le sens naturel que présente ce passage de l'historien Sozomène : *Aderant episcopi circiter trecenti et viginti; aderat quoque presbyterorum et diaconorum qui eos, ut est verisimile, comitabantur, multitudo non exigua. Aderant etiam una viri disserendi periti qui illis inter disputandum subsidio essent.* Sozomen. *Hist. eccles.*, lib. I, cap. XVI.

Il y avait même à Nicée des philosophes païens qui s'y étaient rendus non pas sans doute pour prendre part au concile, mais pour s'instruire de la doctrine chrétienne, ou bien, irrités de voir le paganisme pencher à sa ruine, pour disputer contre les chrétiens et les diviser. L'historien Socrate rapporte à ce sujet une anecdote curieuse, qui est encore une nouvelle preuve de la présence des laïques dans ce concile. Il raconte donc « qu'un vieillard du nombre des confesseurs, *simple laïque et ignorant*, ne pouvant souffrir le faste d'un de ces philosophes, s'attacha à lui parler. Il fit rire les plus emportés de ceux qui le connaissaient et donna des craintes aux plus sages; toutefois le respect les obligea de le laisser faire. Il parla donc ainsi : Philosophe, écoute au nom de Jésus-

Christ. Il n'y a qu'un Dieu, créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles ; qui a tout fait par la vertu de son Verbe, et tout affermi par la sainteté de son esprit. Ce Verbe, que nous appelons le Fils de Dieu, ayant pitié des hommes et de leur vie brutale, a bien voulu naître d'une femme, converser avec les hommes et mourir pour eux, et il viendra encore pour juger comment chacun aura vécu. Voilà ce que nous croyons sans curiosité; ne te fatigue donc pas en vain pour chercher des raisons contre les vérités de la foi, ou pour examiner comment cela peut s'être fait ou non; mais réponds-moi si tu le crois; c'est ce que je te demande. Je le crois, dit le philosophe étonné. Il rendit grâces au saint vieillard de l'avoir vaincu; il se fit chrétien et conseilla aux autres de faire de même, assurant avec serment qu'il s'était senti poussé par une force divine à se convertir. » FLEURY, *Histoire ecclés.*, t. III, p. 109.

Rien n'est plus connu ni plus célèbre que la participation de Constantin à ce même concile de Nicée. Il y joua un rôle si considérable, que les auteurs protestants ne craignent pas de lui en attribuer la présidence. Mais, quoiqu'il eût convoqué ce concile et qu'il parût en régler les discussions, il suffit de lire la manière dont il y fit son entrée, pour se convaincre de l'erreur des écrivains protestants. Écoutons Fleury, qui a reproduit exactement les auteurs originaux qui ont écrit l'histoire de ce grand concile.

« Le jour marqué pour la séance publique du concile étant venu, tous ceux qui devaient assister au concile se rendirent dans une salle qui était au milieu du palais, plus grande que toutes les autres pièces et remplie de bancs rangés des deux côtés, où, s'étant assis, ils attendaient en silence. Alors entrèrent plusieurs personnes de la suite de l'empereur : non sa garde ordinaire, ni des gens armés, mais de ses amis et des chrétiens seulement. Tous se levèrent au signal qui marquait l'entrée de l'empereur, et il parut au milieu de l'assemblée vêtu de pourpre et orné d'or et de pierreries qui jetaient un éclat merveilleux. La religion et le respect paraissaient sur son visage : il rougissait, il baissait les yeux et marchait modestement. D'ailleurs il était bien fait, d'un corps robuste et

d'une taille au-dessus de tous ceux qui l'environnaient : tous ces avantages rehaussaient sa modestie et sa piété. Étant arrivé au haut de la salle, il se tint debout au milieu à la première place, devant un petit siége d'or qui lui était préparé. Il ne s'assit qu'après que tous les évêques l'en eurent prié par signe, et tous s'assirent après lui.

Alors l'évêque qui était assis le premier du côté droit, on croit que c'était Eustathe d'Antioche, se leva, et adressant la parole à l'empereur, rendit grâces à Dieu pour lui; puis il se rassit, et tous demeurèrent en silence les yeux arrêtés sur l'empereur. Il les regarda d'un visage serein, et, après s'être un peu recueilli en lui-même, il parla d'une voix douce et tranquille, leur témoignant une grande joie de les voir tous rassemblés et un extrême désir de les voir parfaitement réunis de sentiments. Il parla en latin qui était sa langue naturelle et la langue de l'empire, mais on l'expliquait en grec, parce que la plupart des Pères entendaient mieux cette langue, qui s'étendait par tout l'Orient. Ensuite l'empereur donna la parole à ceux qui présidaient au concile, et laissa aux évêques une pleine liberté d'examiner la doctrine. » Fleury, *Histoire ecclés.*, t. III, p. 112 et 113.

Mais ce qu'il y a de plus décisif contre la prétendue présidence de Constantin, c'est que cet empereur lui-même, dans sa lettre aux Églises pour leur annoncer la conclusion du concile, lettre citée plus haut, atteste qu'il n'y a pris part qu'au titre de simple fidèle. Aussi son nom ne paraît pas dans les suscriptions du concile; à leur tête, on voit invariablement celui d'Osius, évêque de Cordoue, et légat du pape Victor. C'est lui qui fut véritablement le président du concile. *Ibid.*, p. 107.

A l'exemple de Constantin, les empereurs, les rois, les villes, les républiques se sont toujours fait représenter dans les conciles généraux. L'empereur Marcien assista de sa personne au concile général de Chalcédoine. Il fut imité par ses successeurs. Philippe le Bel, roi de France, se trouvait à celui de Vienne, l'empereur Sigismond à celui de Constance, Paléologue à celui de Florence. Enfin, au dernier concile

général, à celui de Trente, il y avait des ambassadeurs de toutes les puissances chrétiennes.

Cette assistance des nations et des peuples aux conciles généraux, dans la personne de leurs mandataires, de leurs magistrats, de leurs souverains, a toujours été regardée comme une haute convenance, puisque dans les conciles généraux on s'occupe de la foi, *qui est universelle, qui est commune à tous, qui appartient non-seulement aux clercs, mais aux laïques et à tous les chrétiens,* dit le pape Nicolas Ier dans sa lettre à l'empereur Michel. « Dicite, quæsumus, utinam legistis, imperatores antecessores vestros in synodalibus conventibus interfuisse? Nisi forsitan in quibus de fide tractatum est, quæ universalis est, quæ omnium communis est, quæ non solum ad clericos, verum etiam ad laïcos, et ad omnes pertinet christianos. » *Collect. Concil.* HARDUINI, t. V, col. 158.

Toutefois l'Église et le Souverain Pontife, en invitant aux conciles les dépositaires de la puissance publique, ne leur ont jamais attribué ni reconnu aucune autorité spirituelle dans ces saintes assemblées. Jamais l'Église ne leur a reconnu le droit de juger les controverses de la foi ou de la morale, ni celui de porter des lois disciplinaires. Les princes catholiques se sont toujours regardés comme incompétents dans ces matières. « Ce serait un crime, disait Théodose le Jeune dans sa lettre au concile d'Éphèse, que celui qui n'appartient pas à l'ordre sacré des évêques se mêlât aux affaires et aux délibérations ecclésiastiques. » *Nefas est enim, qui sanctissimorum episcoporum catalogo adscriptus non est, illum ecclesiastici negotiis et consultationibus sese immiscere. Conc.* HARDUINI, t. I, col. 1346.

On pouvait craindre que tous les princes n'imitassent pas la modération de l'empereur Théodose; et que si une fois la puissance souveraine, disposant de toutes les forces du pouvoir, des honneurs, de l'argent, de l'armée, de la police, dominait les conciles, elle ne finît par se rendre maîtresse de la foi et de la conscience des peuples.

Il y avait donc là un danger et pour la liberté de l'Église et pour celle de l'esprit humain. Une puissance unique, maîtresse

des âmes et des corps, aurait fait peser sur la conscience et sur la pensée le joug le plus intolérable. L'Église devait donc maintenir avec une extrême sévérité la distinction des deux puissances dans les conciles. Elle ne pouvait pas permettre que la puissance séculière s'immisçât dans les choses de la foi; et si elle avait faibli, si elle avait cédé une parcelle de son territoire sacré, bientôt elle aurait été envahie et dominée. La conduite des Césars de Byzance dans les discussions théologiques du Bas-Empire ne vint que trop justifier ses craintes et ses précautions.

Quelle différence n'y avait-il pas, au point de vue de la liberté des conciles, entre la présence de ces empereurs, maîtres du monde, qui pouvaient tant peser sur ces assemblées, et celle de ces simples fidèles, librement appelés par l'Église dans ses réunions pour y être témoins et même acteurs dans une sage mesure!

On conçoit donc que l'Église ait toujours dénié aux souverains une participation directe aux jugements doctrinaux, et que, dans certaines circonstances, elle se soit montrée plus facile envers les simples fidèles, sans leur faire jamais de concessions dangereuses. Choisis parmi les plus éclairés et les plus pieux, ceux-ci ne pouvaient jamais être un danger pour les conciles; ils pouvaient au contraire lui apporter un concours utile. Aussi l'ancienne discipline, qui permettait la présence des laïques aux conciles diocésains et provinciaux, se maintient dans les siècles postérieurs au concile de Nicée.

Ainsi, à la fin du quatrième siècle, au premier concile de Tolède, après avoir parlé des évêques, des prêtres et des diacres, l'historien fait mention d'autres personnes qui assistaient au concile : *Convenientibus episcopis in Ecclesia, considentibus presbyteris, astantibus diaconis, et cæteris qui intererant concilio congregatis. Concil. Tolet. I.* Præfat. (anno 400). *Concil.* t. II.

Dans ces autres personnes on ne peut voir que des laïques. L'usage d'appeler des laïques se perpétue en Espagne, puisqu'en 516 le comte de Tarragone ordonne aux évêques d'amener avec eux non-seulement des prêtres, mais aussi quelques séculiers. *Epistolæ tales per fratres a metropolitano*

sunt dirigendæ, ut non solum a cathedralibus ecclesiis presbyteri, verum etiam de diœcesanis ad concilium trahant, et aliquos de filiis Ecclesiæ secularibus secum adducere debeant. Concil. Tarrac., can. 13; *Concil.*, t. IV.

S'il pouvait rester quelque doute en cette matière, il serait entièrement levé par le quatrième concile de Tolède, en 633, qui réglant l'ordre de préséance dans les conciles, après avoir assigné les rangs des évêques, des prêtres et des diacres, dit expressément : *Deinde ingrediantur laici, qui electione concilii interesse meruerunt. Conc. Tolet. IV*, can. 4; *Conc.*, t. V.

Il ne faut pas croire que l'assistance des laïques aux conciles fût, à cette époque, un usage particulier aux Églises d'Espagne. En 529, dans les Gaules, se tient, à l'occasion de la dédicace d'une église bâtie par le patrice Libère, le second concile d'Orange, très-célèbre et qui a acquis, par le consentement de l'Église universelle, l'autorité d'un concile général. Les évêques y firent plusieurs décrets sur la grâce et le libre arbitre; et les décrets sont signés non-seulement par eux, mais par huit sénateurs qu'ils y avaient invités : *Et quia definitionem antiquorum Patrum, nostramque quæ subscripta est, non solum religiosis, sed etiam laicis medicamentum esse et desideramus et cupimus, placuit ut etiam et illustres ac magnifici viri qui nobiscum ad præfatam festivitatem convenerunt, propria manu subscriberent. Concil. Arausicanum II.* Les actes ne disent pas, il est vrai, que ces personnages aient participé aux délibérations du concile; et leur souscription ne peut être regardée que comme une simple adhésion aux décrets des Pères. Mais on ne peut nier que, sans avoir été juges, ils aient pris une certaine part à ce concile. Quelques années avant le concile d'Orange, nous avons celui d'Epaone, en 517, où le métropolitain de Lyon ordonne aux clercs de s'y rendre, et permet aux laïques de s'y trouver, *afin que ce qui est ordonné par les seuls pontifes puisse être connu du peuple :* « Laicos permittimus interesse ut quæ a solis pontificibus ordinanda sunt et populus possit agnoscere. » *Conc. Epaonense*, ann. 517.

Les conciles de Tolède du septième siècle se tiennent constamment avec le concours des chefs principaux de la nation

des Goths. « Toutes ces assemblées générales d'Espagne étaient en même temps des conciles nationaux et des états généraux du royaume, dit Thomassin. Les principaux de la noblesse s'y trouvaient, par le choix et les ordres du roi, avec les prélats; et on y traitait de tous les règlements, de toutes les affaires importantes de l'Église et du royaume. Voici les termes du huitième concile de Tolède : *Adeo cum omni palatino officio, simulque cum majorum minorumque conventu, nos omnes tam pontifices quam etiam sacerdotes, et universi sacris ordinibus famulantes, decernimus...* Voilà fort clairement les diacres, les prêtres et les évêques, avec tous les corps séculiers. Mais comme on pourrait être choqué de voir les grands du siècle assister à un concile, il faut se persuader qu'on y observait toujours en quelque manière ce qui fut expressément ordonné dans le dix-septième concile de Tolède : que les trois premiers jours du concile seraient employés au jeûne, et aux délibérations de la foi et des mœurs ecclésiastiques, sans qu'aucun des laïques y pût assister; après quoi on travaillerait en commun aux autres affaires *ou mixtes* ou entièrement temporelles : *Instituendum credimus, ut trium dierum spatiis percurrente jejunio, de mysterio sanctæ Trinitatis, aliisque spiritualibus; sive pro moribus sacerdotum corrigendis, nullo secularium assistente, inter eos habeatur collatio.* THOMASSIN, *Discipl. ecclés.*, p. II, liv. III, ch. L.

Ainsi, dans les conciles de Tolède, les laïques ne prennent part aux délibérations que lorsqu'il s'agit de questions mixtes, c'est-à-dire qui intéressent également l'Église et l'Etat. Ils s'abstiennent dans les questions de foi et de discipline purement ecclésiastique; mais la part qui leur est réservée est encore assez belle et assez importante.

Cette discipline des conciles de Tolède nous introduit aux assemblées carlovingiennes que Hincmar nous décrit en ces termes : « Il était établi que les évêques, les abbés et les clercs les plus qualifiés, se réunissaient sans mélange des laïques. De même les comtes et tous les princes de ce rang s'assemblaient entre eux. A chacune de ces réunions étaient assignées des salles distinctes. Mais, quoique ayant ainsi des

auditoires distincts, ils pouvaient se réunir en une assemblée commune, ou rester séparés, selon que l'exigeait la qualité des affaires spirituelles, séculières, ou mixtes. » (Ut primo omnes episcopi, abbates, vel hujusmodi honorificentiores clerici, absque ulla laicorum commixtione congregarentur. Similiter comites, vel hujusmodi principes a cætera multitudine segregarentur... Et tunc prædicti seniores more solito, clerici ad suam, laici vero ad suam, constitutam curiam convocarentur. Qui cum separati a cæteris essent, in eorum manebat potestate, quando simul, vel quando separati residerent, prout eos tractanda causa qualitas docebat, sive de spiritualibus, sive de sæcularibus, seu etiam commixtis.) HINCMARI *Oper.*, t. II, p. 214.

Nous voyons dans ces paroles du célèbre archevêque de Reims une assemblée composée de deux chambres, celle des ecclésiastiques et celle des séculiers, séparées lorsqu'il s'agit de traiter d'affaires spéciales, réunies lorsqu'il faut s'occuper de *matières mixtes*.

Il est vrai qu'à côté de ces assemblées, et dans la même ville, se tenait souvent le vrai concile provincial. Mais ces assemblées elles-mêmes pouvaient être considérées comme une espèce de concile ; et dans les vrais conciles eux-mêmes, dans les conciles purement ecclésiastiques, nous trouvons encore la présence des laïques. Flodoard rapporte un concile de l'archevêque de Reims, Vulfarius, tenu à Noyon en 814, auquel assistèrent les évêques de la province, deux chorévêques, huit abbés, le reste du clergé, et *quatre comtes*. Quoique antérieur à Hincmar, ce concile représente l'état de la discipline de ces temps. THOMASSIN, *Discipl. ecclés.*, p. II, liv. III, ch. LIII.

Il n'y a qu'à jeter les yeux sur le tableau des conciles du quatrième au dixième siècle, dressé par M. Guizot dans son *Histoire de la civilisation*, pour se convaincre du nombre assez considérable de conciles purement ecclésiastiques où les laïques ont été convoqués. *Histoire générale de la civilisation*, t. III.

Au onzième siècle, en 1017, au concile d'Orléans, on constate encore la présence des laïques : ils furent invités par le

roi Robert avec les évêques et les abbés : *Convocatis plurimis episcopis et abbatibus ac religiosis quibusque laicis.* THOMASSIN, *Discipl. eccl.*, p. II, liv. III, chap. LVII.

En 1068, le légat du Pape convoqua le concile de Toulouse, où assistèrent avec les évêques et les abbés plusieurs clercs et plusieurs laïques. *Ibidem.*

Dans le siècle suivant, Hildebert, archevêque de Tours, assemble à Nantes un concile qui n'est pas seulement composé d'évêques et d'abbés, mais de *beaucoup d'hommes sages et religieux* : Multisque religiosis ac sapientibus viris. *Ibid.*

Au treizième siècle, dans un concile de Paris de 1255, les évêques prononcent leur sentence après avoir pris le conseil d'hommes sages, *de bonorum* consilio. *Gallia christiana*, t. VIII, p. 637, et LA LUZERNE, *Droits des évêques*, p. 1007.

Si le quatorzième siècle n'offre pas à notre connaissance de conciles provinciaux où nous puissions signaler la présence des laïques, il nous fournit un monument plus important encore, l'ouvrage de Durand, évêque de Mende, sur la manière de célébrer le concile général. Dans cet ouvrage, qui fut écrit par ordre du pape Clément V, et présenté au concile de Vienne, le savant canoniste rapporte le cérémonial du concile de Tolède, et assure expressément que les laïques peuvent être admis au concile provincial : *Deinde ingrediantur laici, qui electione concilii interesse meruerunt.* Apud BENOIT XIV, lib. III, cap. IX.

Mais le fait le plus grave, le plus décisif en cette matière, est la conduite du concile général de Constance, qui donna indistinctement à tous ses membres le suffrage délibératif. Or, parmi les membres de ce concile, les docteurs en droit étaient laïques. Les laïques dans ce concile général ont donc joui du suffrage décisif. Il est vrai que le concile de Constance avait pour but principal l'extinction du schisme qui désolait l'Église, et, dans la discussion célèbre qui s'éleva au commencement du concile sur le droit de suffrage, Pierre d'Ailly, cardinal de Cambray, grand partisan et défenseur du suffrage égal pour tous les membres du concile, fit une distinction importante entre les conciles où on ne traitait que de la foi, et ceux où il s'agissait de questions d'ordre public.

Il ne demandait le suffrage égal que dans ce dernier cas.

Le concile adopta les conclusions de Pierre d'Ailly. Mais il faut remarquer qu'à Constance on ne s'occupa pas seulement de l'abolition du schisme; que le concile eut aussi à traiter de nombreuses questions de foi et de discipline, et qu'il maintint toujours à tous ses membres le suffrage décisif. *Hist. de l'Église gallicane,* t. XV, liv. XLV. LA LUZERNE, *Cinquième dissertation,* ch. II.

Benoît XIV rapporte un concile des Maronites de l'année 1736, présidé par Assemani, ablégat du Saint-Siége, et signé non-seulement par les évêques, mais aussi par les *magnats*, qui assistèrent au synode, selon l'usage antique, dit-il. Il ajoute que les actes de ce concile sont conservés dans les archives de la Propagande. *De synodo diœces.*, lib. III, cap. IX.

Tel est l'ensemble des faits que nous avons pu recueillir. La présence des souverains, soit par eux-mêmes, soit par leurs représentants dans tous les conciles généraux; la présence de simples laïques dans un certain nombre de conciles généraux, provinciaux, diocésains, sont des faits hors de toute contestation. Il semble que cette présence des laïques aux conciles était générale dans les premiers siècles, quoiqu'elle ne soit pas toujours mentionnée. Au quatrième et au cinquième siècle, elle semble subir une éclipse, mais au sixième et au septième, les laïques reparaissent, surtout dans les conciles d'Espagne. Ils figurent aussi dans les assemblées ecclésiastiques des temps carlovingiens. Enfin, dans chaque siècle, nous voyons quelques exemples de leur présence aux conciles, et cette tradition n'est jamais totalement interrompue; il n'y a pas véritablement de prescription.

Toutefois, il faut reconnaître que l'immense majorité des conciles ont été des assemblées exclusivement ecclésiastiques, sans aucun mélange de l'élément laïque. D'où il suit que la présence des laïques est facultative; qu'ils peuvent, qu'ils doivent même être appelés, dans certaines circonstances, mais qu'ils n'ont pas un droit absolu de réclamer leur convocation.

Cette présence facultative des laïques, si utile, comme le

remarque M. de la Luzerne, par l'éclat de la publicité, pour maintenir toujours la gravité et la dignité de ces assemblées, cette présence est-elle purement passive? Les laïques sont-ils simplement spectateurs, témoins dans les conciles? N'y sont-ils présents que pour s'y instruire et s'y édifier? Sans nul doute, l'instruction et l'édification sont le but principal de cette assistance des laïques aux conciles. Mais leur présence ne peut-elle jamais y devenir active? Les laïques ne peuvent-ils pas prendre une certaine part aux délibérations et aux résolutions des conciles?

Il est certain que les laïques n'ont pas reçu la mission d'enseigner la foi, ni de régler les mœurs et la discipline de la société religieuse. Ils n'ont donc pas le suffrage décisif dans toutes ces matières. Mais s'ils sont privés du vote décisif, ils peuvent être consultés, soit lorsqu'on traite de la foi qui appartient à tous, soit lorsqu'il s'agit d'affaires qui les intéressent particulièrement. Ils ont donc le vote consultatif, non pas de droit divin, comme les ministres du second ordre, mais par une sage coutume de l'Église. (V. La Luzerne.) Aussi avons-nous vu les laïques prendre souvent part aux discussions, donner leur consentement aux décrets; et dans des circonstances exceptionnelles, le concile de Constance leur a même attribué le vote décisif.

Les principes que nous posons comme une conséquence des faits établis ont été professés par un célèbre canoniste, Fagnan. Son sentiment est rapporté par Thomassin, qui l'approuve, y adhère, et le fortifie de toute son autorité : « Fagnan propose la question des laïques, et cite plusieurs canonistes qui conviennent qu'on peut les convier aux conciles, surtout s'il s'agit de la foi, ou pour prendre conseil d'eux, ce qui a été confirmé par la congrégation du concile : *Laicos invitatos posse interesse in eoque votum consultativum habere.* » Thomassin, *Discip. eccles.*, IIe partie, liv. III, ch. LVII.

Benoît XIV enseigne la même doctrine. Il rapporte d'abord un bref de Grégoire XIII relatif aux actes d'un concile de Tolède tenu en 1582 sous la présidence du cardinal Quiroga, et ordonnant la radiation du nom du commissaire royal,

parce que la présidence de ce commissaire, à ce qu'il paraît, avait été imposée à titre de droit royal. Il dit ensuite qu'il ne faut pas inférer de ce fait, qu'il soit interdit aux évêques d'inviter les laïques aux synodes. Ils ne doivent pas, il est vrai, les appeler à titre de juges, ce qui n'a jamais été permis, mais à titre d'auditeurs et de témoins des décrets. Il peut, en effet, se présenter de telles circonstances qui rendent la présence des laïques dans les conciles très-utile. Le savant Pape applique ces mêmes principes au synode diocésain, invitant toujours les évêques à user de ce droit de convocation des laïques avec une grande circonspection. M. de la Luzerne enseigne aussi que les laïques peuvent être consultés dans les conciles. « Il est vrai qu'un clerc inférieur, qu'un laïque savant peuvent être consultés par un concile; mais il y a cependant entre eux et les clercs supérieurs, prêtres et diacres, une grande différence, c'est que ceux-ci doivent l'être, et qu'il n'est pas ordonné que les autres le soient. Dans le diocèse, l'évêque doit prendre les avis de ses prêtres; il peut cependant aussi, dans certaines occasions, prendre les conseils des clercs inférieurs et des laïques, sans que l'autorité et la dignité du sacerdoce en soient altérées. Il en est de même du concile; on doit recueillir les avis des prêtres, on peut demander ceux des autres. Les prêtres entrent dans le concile avec la voix consultative, les autres l'y reçoivent. C'est dans les uns un droit attaché à leur état, dans les autres une faveur accordée à des considérations personnelles. » *Droits des évêques*, p. 513.

On aura sans doute remarqué que le choix des assistants laïques, dans les conciles particuliers, appartient aux évêques ou au concile lui-même, et que ce choix doit tomber sur des personnes distinguées par leur piété et leurs lumières.

Quant à la présence des souverains dans les conciles généraux, elle est fondée sur un usage si bien établi, sur des raisons si puissantes de convenance, d'utilité, de nécessité même, dans les questions mixtes, qu'elle sera toujours regardée par l'Église comme un bienfait; principalement lorsque cette présence ne peut plus présenter des inconvénients graves.

VI.

RÉSUMÉ GÉNÉRAL.

Nous avons exposé l'origine et la nature des conciles, déterminé les droits des membres divers de ces assemblées, d'après l'institution chrétienne et la législation ecclésiastique. Les conciles sont tellement inhérents à l'essence même du christianisme, que lorsque leur réunion matérielle n'est pas possible, lorsque les circonstances s'opposent à la formation de ces assemblées, il y est suppléé par le concert des premiers pasteurs dispersés dans leurs siéges respectifs, concert qui peut équivaloir à un véritable concile. Quelle est, en effet, l'essence du concile? L'examen, la délibération, la formation de la décision d'après le consentement commun. Or, l'examen et la délibération peuvent avoir lieu, le consentement s'établir, sans la réunion matérielle de tous les membres des conciles dans un même lieu. Une question est posée ou un décret est porté par le Souverain Pontife. La constitution pontificale, la bulle dogmatique est adressée à toutes les Églises du monde. Sans s'écarter du respect dû au chef suprême de l'Église, les évêques exercent leurs droits inamissibles de juges de la foi, et unissent leur jugement à celui du Saint-Siége. Et ce n'est qu'après ce concert de l'épiscopat et du Saint-Siége, et lorsque l'adhésion générale s'est manifestée, qu'il y a jugement entièrement définitif de l'Église et acte absolu et irréfragable de la souveraineté spirituelle.

L'examen, la délibération et le concert sont à tel point de l'essence même du gouvernement ecclésiastique, que le concile est suppléé par ce jugement de l'Église dispersée, lorsque le concile ne peut avoir lieu. Mais la réunion, la tenue régulière des conciles est le moyen le plus facile et le plus efficace à la fois d'obtenir ce concours de lumières, cet examen approfondi, ces sages délibérations, ce concert et ce consentement qui sont les conditions mêmes du gouvernement spirituel.

Aussi le plus grand malheur qui pût arriver à l'Église, nous le verrons bientôt, c'est l'impossibilité où elle s'est trouvée trop souvent de tenir ces assises générales ou particulières qu'on appelle les conciles.

Les conciles sont des assemblées essentiellement délibérantes. Mais la délibération dans le concile n'appartient, de droit divin, en vertu de l'institution divine, qu'au corps épiscopal, c'est-à-dire aux évêques unis au Souverain Pontife. Il est vrai cependant que les évêques ne sont pas seuls membres du concile, qu'il doit s'y trouver une représentation du second ordre, et qu'il peut y avoir des laïques. Le second ordre y possède, de droit divin, la voix consultative; les prêtres sont les conseillers naturels et nécessaires des évêques. Ils ont le droit d'émettre leurs avis, de faire entendre leur voix dans les conciles. Les laïques aussi peuvent être consultés.

Cette nécessité de la présence et des conseils des prêtres, cette possibilité de la présence et des conseils des laïques, ne déplacent pas la souveraineté, qui appartient toujours au corps des premiers pasteurs, sous l'autorité de leur chef, et même dans le cas où, pour un plus grand bien, les évêques et le Pape croient devoir étendre à tous les membres du concile le suffrage délibératif, et établir ainsi une égalité de suffrage, ils n'en conservent pas moins intacte et inviolable cette haute qualité d'être seuls, de droit divin, docteurs, législateurs et juges.

Mais il ne faudrait pas conclure de ce principe que la constitution de l'Église soit illibérale. Une étude attentive découvre au contraire dans cette constitution une harmonie parfaite avec les principes des gouvernements libres, sans qu'il soit porté aucun tort à la souveraineté spirituelle telle qu'elle a été divinement établie.

En effet, la souveraineté spirituelle réside toujours dans le corps pastoral fondé par l'Homme-Dieu pour perpétuer sa mission sur la terre. Le concile étant la représentation de l'Église universelle, le pouvoir souverain dans le concile doit appartenir au corps qui le possède dans la communauté elle-même. Rien n'est plus clair. La souverai-

neté dans le concile n'est que l'exercice même de la souveraineté spirituelle. Or cette souveraineté n'appartient, de droit divin, qu'au Pape et aux évêques. Le Pape et les évêques possèdent donc seuls la souveraineté dans le concile, c'est-à-dire le droit d'enseigner, de légiférer, de juger.

Mais cette souveraineté se trouve pondérée avec une sagesse et, pour ainsi dire, avec une habileté qui révèlent la main du divin architecte de la Cité de Dieu.

Remarquons d'abord que la souveraineté s'exerce dans une assemblée délibérante. Il y a vraiment délibération parmi les premiers pasteurs; et non-seulement cette délibération a lieu dans le concile, mais même lorsque le concile n'est pas possible, il n'y a jamais d'acte absolu de souveraineté dans l'Église sans le concert des premiers pasteurs.

Qui dit délibération conciliaire, dit examen contradictoire, discussion libre, et vote à la majorité. La règle des discussions est l'Écriture et la tradition; le pour et le contre doivent être pesés, et chacun doit émettre librement sa manière de penser et de sentir.

Aucune volonté personnelle, arbitraire, despotique, n'a le droit de s'imposer; personne, *dans le concile*, pas même le Pontife suprême, n'a le droit de juger seul, de légiférer seul, d'enseigner seul. La décision est le fruit de la conscience, du sentiment, de la raison de tous, ou du moins de la grande majorité. *Ubi spiritus Dei, ibi libertas.*

Ce n'est pas tout encore. Nous avons prouvé que les ministres du second ordre sont les consulteurs naturels des évêques; qu'ils doivent être appelés au concile; qu'ils y ont de droit divin la voix consultative; qu'un concile où ils ne seraient pas convoqués serait illicite. Nous avons établi aussi que les laïques peuvent être convoqués et consultés. Il y a donc dans les conciles une représentation des gouvernés. Ils peuvent, ils doivent donner leurs conseils, élever leurs plaintes, présenter leurs requêtes. Il est vrai qu'ils n'ont pas *nécessairement* part aux décisions. Mais, lorsque les hommes sont réunis, qu'il se produise parmi eux une idée juste et un sentiment vrai, cette idée et ce sentiment, malgré les passions et les intérêts contraires, font toujours, à la longue, impres-

sion sur les raisons et les cœurs. Il y a donc, dans les conciles, une influence légitime des gouvernés sur les gouvernants. Ceux-ci, sans rien perdre de leur divine autorité, peuvent accepter le concours des premiers. Ces assemblées offrent donc des garanties libérales, même à les considérer d'un point de vue humain, indépendamment de l'assistance divine qui leur est promise et qui ne les abandonne jamais.

Non-seulement les gouvernants, dans l'Église, acceptent le concours des gouvernés, mais les gouvernants peuvent être élus par les gouvernés. L'élection a été le mode général de la nomination des évêques pendant quinze siècles. Jusqu'au treizième, le peuple y a pris part. Dans les deux siècles suivants, elle a été exercée par le clergé seul. La nomination des évêques n'a été attribuée aux souverains que depuis le seizième siècle, et les souverains peuvent être tenus en cela comme les représentants de la communauté chrétienne.

D'après ces considérations, nous croyons pouvoir conclure légitimement que les conciles introduisent dans la constitution de l'Église un puissant élément de liberté en même temps que d'autorité, un puissant élément de conservation en même temps que de progrès.

Élément de liberté :

L'examen, la discussion, le vote des majorités, le concours des gouvernés, qu'est-ce que tout cela, sinon la liberté? Liberté sage, liberté réglée, liberté qui n'a rien de commun avec l'anarchie, comme il convient à la Cité de Dieu, qui est la cité de l'ordre.

Élément d'autorité :

Elle est basée tout entière sur la foi, la conscience, la libre adhésion, l'adhésion spontanée des cœurs. C'est la plus douce, mais en même temps la plus forte des autorités.

Élément de conservation :

La tradition antique, perpétuelle, universelle, dont les conciles sont les témoins et les organes, conserve toujours immuable, inaltérable, identique à elle-même, au milieu de l'incessante fluctuation des pensées et des choses humaines, la règle divine de la foi et des mœurs, le dogme et

la morale. Spectacle admirable, digne de l'éternelle reconnaissance des hommes, disons plus, de leur adoration! Le doigt de Dieu est là : *digitus Dei est hic.*

Élément de progrès :

Sur cette base immuable de la foi, s'élève, par la main des conciles, qui résument toute la raison chrétienne, l'édifice de la science théologique. Le dogme est défendu, expliqué, interprété, développé; et, par ce progrès, par ce développement régulier, non-seulement il se maintient au niveau de la science humaine, mais il brille à ses yeux comme un phare et il verse sur ses voies incertaines la lumière et la sécurité. Les lois ecclésiastiques, la discipline, sont toujours mises en harmonie avec l'état moral et social du monde, avec les besoins nouveaux enfantés par les progrès et par les décadences de la civilisation; les vieux abus sont retranchés, et l'Église, sans subir les coups de ces révolutions qui abattent les empires, renouvelle toujours son éternelle jeunesse.

Dans ces quelques mots est toute l'histoire des conciles. Quel spectacle que celui de ces grandes assemblées, conservant inaltérable le dépôt des divines révélations, développant le dogme et l'institution chrétienne avec une logique et une assurance inflexibles; fondant la science chrétienne; toujours appliquées à faire fleurir, par leurs lois, les bonnes mœurs, la piété envers Dieu, la charité envers les hommes. Les conciles ont été vraiment les organes de la raison et de la conscience chrétienne, comme les assemblées politiques peuvent être ceux de la raison publique. Et si, en traversant les siècles, ils se sont empreints de la couleur des diverses époques, il n'en pouvait être autrement, car l'homme est toujours l'homme, même lorsqu'il sert d'instrument à Dieu. Mais l'œuvre divine ne se poursuit pas moins au milieu de ces vicissitudes humaines.

Pourquoi donc ces assemblées si importantes, si nécessaires au bien religieux et moral, ont-elles été interrompues? Depuis Trente, plus de concile général; depuis le seizième siècle, peu de conciles provinciaux, peu de conciles diocésains. Parmi les causes nombreuses de cette interruption, les principales tiennent à la politique. La première a été la défiance

du clergé et le désir de diminuer sa puissance. Cette défiance, il faut en convenir, n'était peut-être pas dépourvue de toute raison. Certaines doctrines pouvaient faire craindre l'extension de la domination du clergé dans l'ordre politique. Il y avait là un danger, et la société laïque se montra jalouse de sa dignité, de son indépendance politique.

Mais, par l'effet ordinaire de toute réaction, elle se jeta dans l'excès opposé, et, sous prétexte de se garantir des envahissements de l'Église, elle opprima l'Église. Ainsi toutes sortes d'entraves furent mises à la liberté des réunions ecclésiastiques. Le clergé réclamait, mais il n'était pas écouté, et cet esprit prohibitif des assemblées ecclésiastiques, cet esprit défiant s'est perpétué jusqu'à nos jours; il est encore vivant dans certains articles de la législation organique du concordat.

Cette défiance plus ou moins fondée à l'égard du clergé n'est pas la seule cause de la cessation des conciles. Les idées et les mœurs engendrées par le régime de la monarchie absolue y ont aussi contribué. Lorsque les assemblées politiques étaient regardées comme un danger dans l'État, lorsqu'elles avaient cessé pour faire place au pouvoir arbitraire, ce pouvoir devait considérer d'un mauvais œil les assemblées ecclésiastiques. Il y avait là une pratique d'examen, de délibération, de liberté qui lui faisait ombrage. Façonnés aux habitudes de la monarchie absolue, les gouvernés eux-mêmes devaient se montrer peu zélés pour ces réunions. Il y a entre la société politique et la société religieuse des rapports si intimes que les mœurs de la première influent naturellement sur celles de la seconde, et réciproquement. Aussi lorsque la liberté s'est réveillée dans le monde politique; lorsqu'elle a voulu avoir ses assemblées régulières, peu à peu l'idée et l'amour des conciles se sont ranimés dans le clergé; il les a réclamés longtemps; enfin il a voulu les pratiquer.

Les effets de la cessation des conciles ont été funestes au delà de tout ce qu'on pourrait dire. Sans doute, et nous l'avons déjà remarqué, dans l'état de l'Église dispersée, le jugement et le concert des évêques, sous l'autorité du Pape, peuvent à la rigueur remplacer le concile général. Ce moyen

est rigoureusement suffisant pour la conservation de la foi et de la religion. Mais l'est-il également pour la correction des abus et pour les améliorations scientifiques, morales, législatives, réclamées par les besoins des temps, et nécessaires aux développements et aux progrès de la société religieuse? Les assemblées délibérantes et consultatives ont toujours été regardées, dans l'Église, comme le moyen le plus efficace de combattre le mal et d'opérer le bien. Sans ces assemblées, tout languit et tout souffre.

L'isolement des premiers pasteurs est aussi un des résultats les plus désastreux de la cessation des conciles. Cet isolement n'est favorable ni à l'autorité ni à la liberté. Le bien demande le concours de toutes les forces régulières. Aussi faut-il saluer, dans la convocation d'un concile général, objet de si longues espérances, l'aurore de temps meilleurs.

DEUXIÈME APPENDICE.

LES ÉLECTIONS DANS L'ÉGLISE.

L'histoire des élections ecclésiastiques se partage en trois époques principales : la première, qui est celle de l'ancienne discipline et qui s'étend, avec des modifications très-diverses, jusqu'au treizième siècle; la seconde, qui commence lorsque les chapitres sont investis du droit d'élire les évêques; la troisième enfin, qui s'ouvre avec les concordats du seizième siècle.

I.

LES ÉLECTIONS PAR LES ÉVÊQUES, LE CLERGÉ ET LE PEUPLE.

Bien que cette première époque présente un caractère commun qui en fait l'unité, elle admet des nuances successives qui nécessitent un examen séparé. On la divisera donc utilement en quatre périodes. La première se termine vers l'an 367, au concile de Laodicée; la seconde s'étend jusqu'au sixième siècle; la troisième conduit au neuvième; la quatrième va jusqu'au douzième.

Première période.

Dans le Nouveau Testament, nous voyons les Apôtres tantôt laisser à l'assemblée des fidèles l'élection des ministres de la religion, tantôt établir par eux-mêmes les pasteurs. Lorsqu'il est question de compléter le collége apostolique, où un siége était resté vacant par la trahison de Judas, saint Pierre propose à l'assemblée chrétienne de donner un successeur au disciple infidèle. Deux des frères sont élus, et le sort décide quel est celui d'entre eux que le Seigneur appelle aux fonctions de l'apostolat. Les sept premiers diacres sont élus par la multitude, et sont ensuite confirmés et ordonnés par les Apôtres. D'un autre côté, nous voyons saint Paul établir Timothée évêque à Éphèse, Tite en Crète, et des monuments certains nous font connaître que les Apôtres eux-mêmes avaient donné aux plus anciennes et aux plus illustres Églises leurs premiers pasteurs.

Malgré cette diversité de conduite des Apôtres, qui montre bien l'indépendance entière de leur puissance, il n'est pas douteux que, dès l'origine de l'Église, l'élection par le clergé et par le peuple fut le mode général par lequel se perpé-

tuait le ministère pastoral. Les renseignements que saint Cyprien nous fournit ne laissent rien à désirer pour la précision et la clarté, et suppléent parfaitement au silence du premier et du second siècle sur un objet aussi important. C'est donc saint Cyprien qui va nous initier aux usages et aux lois de la primitive Église, relativement aux élections ecclésiastiques.

« Il faut observer avec exactitude ce que nous avons *appris de la tradition divine et apostolique,* et ce qui s'observe aussi chez nous et dans presque toutes les provinces, savoir que pour célébrer les ordinations d'une manière convenable, tous les évêques d'une province se rendent au lieu où il faut ordonner un pasteur, et que là il soit élu en présence du peuple, qui connaît parfaitement la vie de chacun, l'ayant vu et connu longtemps. C'est ce que nous avons vu pratiquer dans l'ordination de Sabin, notre collègue, à qui on a déféré l'épiscopat, suivant le suffrage de tous les frères et le jugement des évêques, tant de ceux qui étaient présents que de ceux qui avaient fait connaître par leurs lettres ce qu'ils pensaient de lui. » Le saint évêque prouve que cette discipline est conforme à l'Écriture et fondée sur la parole de Dieu : « Dieu ordonna que les prêtres de l'ancienne loi fussent établis en présence de la synagogue, pour nous montrer que les ordinations des prêtres ne doivent être faites qu'avec l'assistance du peuple; afin que, par la présence du peuple, on puisse découvrir les crimes des méchants, les mérites des bons. Et ainsi l'ordination sera légitime, qui sera examinée par le jugement de tous et appuyée du suffrage universel. » Il rappelle ensuite l'exemple des Apôtres qui convoquèrent toute la multitude quand il fallut élire des évêques, des prêtres et des diacres, « de peur, dit-il, que des hommes indignes ne fussent élevés par surprise à ces dignités. » CYPRIANI *Opera, Epist.* 68.

Dans une autre lettre, l'évêque de Carthage nous apprend que le pape Corneille fut placé sur la Chaire pontificale par le concours des évêques et du peuple : « *Factus est episcopus a plurimis collegis nostris qui tunc in urbe Romæ aderant... Factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi*

ejus judicio, de clericorum pene omnium testimonio, de plebis quæ tum affuit suffragio, et de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio. » *Epist.* 41 et 42.

Tel était donc, d'après saint Cyprien, le mode d'élection usité dans les premiers siècles : une Église venait-elle à vaquer, les évêques de la province s'assemblaient; ils convoquaient le clergé et le peuple, demandaient leur suffrage, et en présence du clergé et du peuple ils élisaient eux-mêmes le nouveau pasteur. Les peuples rendaient témoignage de la vie et des mœurs de chacun, les évêques étaient les juges et les arbitres de l'élection.

Il est vrai que saint Cyprien dit aussi que le peuple a la principale puissance de choisir les personnes dignes, et de rejeter les indignes. « Mais, remarque Thomassin, il n'a égard, en disant cela, qu'au témoignage que le peuple seul peut rendre du mérite ou de l'indignité de tous les particuliers qu'on propose. Les évêques ne sont pas toujours informés de la vie et du détail des actions de chaque personne. Mais rien ne peut échapper aux yeux et à la connaissance de tout un peuple. Ainsi, par cette seule liberté et par cette obligation même de découvrir ce que chacun connaît de la vie des particuliers, le peuple était en quelque manière maître des élections, quoiqu'en effet l'autorité de recevoir ses dépositions, de les examiner, de les juger, et de faire l'élection, fût entre les mains des évêques. » *Discip. ecclés.*, t. II, p. 675.

Cette interprétation de Thomassin nous paraît confirmée par les propres paroles de saint Cyprien. *Cum ipsa maxime plebs habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes, vel indignos recusandi. Quod et ipsum videmus de divina auctoritate descendere, ut sacerdos, plebe præsente, sub omnium oculis deligatur, et dignus atque idoneus publico judicio atque testimonio comprobetur.* Cyprianı *Epist.* 68.

Antérieur à saint Cyprien, Tertullien, dans son Apologie, nous donne une indication précieuse qui confirme le témoignage de l'évêque de Carthage. Parlant des assemblées des chrétiens, il dit qu'elles sont présidées par des chefs éprouvés, qui n'ont pas acquis cet honneur à prix d'argent, mais

par le *témoignage :* « Præsident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti. » TERTULLIEN, *in Apologetico.*

L'antiquité la plus reculée nous fournit aussi des preuves de la prépondérance des évêques dans les élections épiscopales. Nous citerons seulement le canon soixante-quinzième des Constitutions apostoliques, qui montre bien le grand pouvoir que les évêques avaient dans les élections, puisqu'il leur défend d'élire et d'ordonner leurs frères, leurs enfants ou leurs proches, parce que, sans une extrême impiété, on ne peut rendre l'épiscopat héréditaire dans les familles, « quod non oportet episcopum, fratri, vel filio, vel alio cognato gratificantem, humana affectione ad episcopatus dignitatem quem vult eligere. Episcopatus autem hæredes facere justum non est, ea quæ Dei sunt, largientem. » *Constitutiones apost.*, can. 75.

L'élection ne s'appliquait pas seulement à l'épiscopat; c'est elle aussi qui ouvrait les portes du sanctuaire à tous les autres ministres des saints autels. Il est vrai que dans ces élections, qui devaient leur donner des coopérateurs, les évêques avaient une autorité bien plus décisive que dans le choix de leurs collègues. Cependant elles n'avaient jamais lieu sans que le clergé et le peuple en fussent informés, et sans que leur témoignage fût demandé en faveur de ceux que l'évêque voulait ordonner. « In ordinandis clericis, fratres carissimi, dit saint Cyprien, solemus vos ante consulere, et mores ac merita singulorum communi consilio ponderare. » (CYPRIANI *Epist.*, lib. II, ep. 5.) Il n'était dérogé à cette règle, comme nous en avons plusieurs exemples dans saint Cyprien lui-même, que lorsque la nécessité ou un plus grand bien l'exigeaient. Mais alors même l'évêque avait soin d'avertir son peuple et de lui donner les motifs de sa conduite.

Thomassin réduit à ces termes l'intervention du peuple dans les élections ou nominations des officiers de l'Église : les évêques proposent ceux qu'ils jugent dignes de ces fonctions; le peuple est en droit de récuser ceux en qui il découvre des crimes et des irrégularités. *Discipline ecclésiastique*, t. II, p. 680.

Deuxième période.

L'an 367, le concile de Laodicée porte un décret qui semble modifier l'ancienne discipline et restreindre le droit populaire. *Turbis non esse permittendum, eorum qui in sacerdotio sunt constituendi electionem facere,* dit-il. (Can. XIII.) Cependant, selon Thomassin, le peuple continua toujours de concourir aux élections. « Ce canon ne lui ôta peut-être pas le droit de suffrage, mais ou il écarta seulement ces troupes tumultueuses qui n'agissent qu'avec passion et emportement dans une affaire de paix et de sagesse, ou il détermina que le résultat des élections ne dépendrait pas absolument du peuple, qui est souvent surpris ou par ignorance ou par intérêt, mais des évêques qui président à l'élection ou des sages qui doivent y être le plus considérés, en sorte que les suffrages doivent être plutôt pesés que comptés. » *Discipline ecclésiastique,* t. II, p. 681.

Quoi qu'il en soit de cette appréciation, il est certain que, après le concile de Laodicée, le peuple continua toujours à prendre une très-grande part aux élections, et que les évêques y conservèrent toujours leur prépondérance. Un examen rapide de quelques faits mettra ces deux points au-dessus de toute contestation.

C'est surtout dans l'histoire des conciles que nous devons chercher nos preuves, et des témoignages irrécusables en faveur de l'intervention populaire pendant les siècles qui ont suivi le concile de Laodicée. Ainsi, dans le premier concile général de Constantinople, Nectaire est élu évêque de cette Église avec l'agrément et le suffrage des évêques, du clergé et du peuple. *Nectarium in concilio generali, communi omnium consensu, presente Imperatore, totius denique cleri, totiusque civitatis suffragiis, episcopum constituimus,* disent les Pères de ce concile dans une lettre adressée au pape Damase et à tous les évêques d'Occident. Et ce n'était pas seulement à Constantinople que les élections se faisaient avec ce concours général du peuple et du clergé. Les Pères du même concile ajoutent,

dans la même lettre au pape Damase, que Flavien a été élu à Antioche par le concert unanime de tous les membres de cette illustre Église : *Tota illa Ecclesia suffragante, et velut uno ore virum illum honorifice collaudante. Conc. Constantin.*

Au concile d'Éphèse, nous entendons les plaintes de Memnon, évêque de cette ville, qui dénonce les intrigues de son adversaire Jean d'Antioche auprès des sénateurs et des personnages les plus importants pour le faire déposer : *Quotidie venerandum senatum illum, illustrissimosque cives ad se evocans, magna importunitate flagitabat, ut eorum suffragiis alius in meum locum ordinaretur episcopus. Concil. Ephes.*, Epistola catholicorum.

Dans le concile de Chalcédoine, appelé à juger entre deux compétiteurs qui se disputaient le siége d'Éphèse, Étienne proclame qu'il a été établi évêque par quarante évêques, et par le consentement des nobles, des principaux de la ville et du clergé : « Me quadraginta episcopi Asiani, suffragio nobilium et primatum populi, et totius reverendissimi cleri, et omnis civitatis ordinaverunt. »

Bassien, de son côté, déclare aussi qu'il a été élu par le clergé, par le peuple et par les évêques. Le concile casse l'élection de ces deux prétendants, et ordonne de reconnaître pour évêque celui qui serait élu par l'unanime consentement de tous ceux qui devaient être soumis à sa conduite : *Ab omnibus qui pascendi sunt eligendus. Conc. Calc.*, part. I, ch. XXII, XXIII; art. II.

Après des faits aussi décisifs et qui nous initient parfaitement à la discipline générale des quatrième et cinquième siècles, faut-il rappeler quelques élections célèbres qui nous montrent les mêmes règles partout en vigueur? Saint Athanase est élu à Alexandrie par les suffrages de tout le peuple : *suffragiis totius populi :* c'est saint Grégoire de Nazianze qui nous l'apprend dans son apologie de ce grand homme.

Le même saint docteur nous fait connaître de quelle manière son ami Basile fut élu évêque de Césarée. L'élection fut proposée par le père du divin théologien aux évêques, au clergé, aux moines, aux magistrats, aux sénateurs, et enfin à tout le peuple : « Hæc iis scribo qui sacerdotii munere fun-

guntur, et monachis, et iis qui dignitates gerunt, et senatorii ordinis sunt, ac denique plebi universæ. » GREGORII NAZIANZ. *Epist.* 22.

En Occident, nous trouvons les mêmes lois et la même participation du peuple aux élections.

Le quatrième concile de Carthage suffit à lui seul pour nous faire connaître les usages de l'Église d'Afrique, fidèle aux traditions de saint Cyprien. Ce concile dresse un formulaire de l'examen que devait subir le candidat, et ordonne ensuite qu'il soit consacré avec le *consentement* du clergé et du peuple, dans l'assemblée de tous les évêques de la province, en la présence ou avec l'agrément du métropolitain : « Cum in his omnibus examinatus, inventus fuerit plene institutus, tunc cum consensu clericorum et laïcorum, et conventu totius provinciæ episcoporum, maximeque metropolitani, vel præsentia, vel auctoritate, ordinetur episcopus. » *Conc. Carth.*, IV, can. 1.

Les Papes maintiennent avec le plus grand zèle l'ancienne discipline dans tout l'Occident. Saint Célestin prescrit cette règle aux évêques des Gaules : *Nullus invitis detur episcopus; cleri, plebis et ordinis consensus ac desiderium requiratur.* *Epist* 2.

Saint Léon est aussi formel que saint Célestin : *Cum de summi sacerdotis electione tractabitur, ille omnibus præponatur, quem cleri plebisque consensu concorditer postularit... Metropolitano defuncto, cum in locum ejus alius fuerit subrogandus, provinciales episcopi ad civitatem metropolitanam convenire debebunt, ut omnium clericorum, atque omnium civium voluntate discussa, ex presbyteris ejusdem Ecclesiæ, vel ex diaconibus optimus eligatur.* LEONIS *Epist.* 34.

Ce grand Pape exprime en termes énergiques la règle donnée par saint Célestin aux évêques des Gaules et qui résume la sagesse antique : *Qui præfecturus est omnibus, ab omnibus eligatur... Nullus invitis et non petentibus ordinetur, ne civitas episcopum non optatum aut contemnat, aut oderit; et fiat minus religiosa, quam convenit, cui non licuerit habere quem non velit.* LEONIS *Epist.* 89.

Il suffira de rapporter l'élection de saint Martin pour

montrer comment ces règles étaient mises en pratique. « Une multitude incroyable, non-seulement de la ville de Tours, mais aussi des cités voisines, s'était rendue pour porter son suffrage. Une même volonté, un même vœu, une même pensée proclamait que Martin était très-digne de l'épiscopat, et félicitait l'Église qui devait l'avoir pour pasteur. Un petit nombre seulement, et parmi eux quelques-uns des évêques qui étaient venus pour l'élection, s'opposaient au choix de Martin, en disant que son aspect était méprisable, et qu'il était indigne d'élever à l'épiscopat un homme d'une figure si humble, et qui portait toujours des vêtements et une chevelure négligés. Mais le peuple mieux inspiré se moqua de la démence de ces hommes qui faisaient l'éloge de Martin en croyant le blâmer; et il ne fut pas possible de résister à la volonté du peuple, conforme à celle de Dieu même. » SULPICE SÉVÈRE, *Lib. de vita B. Martini,* cap. VII.

Nous ne croyons pas nécessaire de citer d'autres faits ou d'autres témoignages pour établir, même après le concile de Laodicée, la participation du peuple fidèle aux élections ecclésiastiques. L'Occident est d'accord avec l'Orient, l'Église latine avec l'Église grecque pour lui conserver ses droits. Dans les élections s'exerce toujours l'action combinée des évêques, du clergé et du peuple. Mais il importe d'examiner dans quelle proportion ces trois éléments y concourent, et de déterminer auquel des trois la prépondérance appartient.

Déjà, dans les trois premiers siècles, nous avons vu l'influence des évêques prédominer dans les élections.

A mesure que les faits deviennent plus nombreux et les documents plus abondants, cette influence devient aussi plus manifeste.

La prépondérance épiscopale est établie sur un fondement inébranlable : les évêques ne doivent ordonner celui que le clergé et le peuple demandent qu'après l'avoir examiné. Ce droit, comme le remarque Thomassin, les rend juges et arbitres des élections.

Saint Ambroise atteste d'une manière bien expresse ce droit important de l'épiscopat. « Après la mort d'Aaron, Dieu commande à Moïse, à Moïse prêtre, de revêtir le fils d'Aaron

des insignes de son père, pour nous faire connaître que le prêtre doit consacrer le prêtre et le revêtir de ses vrais ornements, qui sont les vertus. Ce n'est que lorsqu'il a la certitude que le candidat possède toutes les qualités requises, qu'il peut le conduire à l'autel. L'homme qui doit prier pour le peuple doit être choisi par Dieu, éprouvé par les prêtres, afin qu'il n'y ait rien en lui qui mette obstacle à son office de médiateur. » AMBROSII *Opera, Epist.* 32.

Le Pape saint Léon défend aux évêques de se laisser emporter aux demandes tumultueuses et aux factions de la multitude. « Il est étonnant, dit-il aux évêques de la Mauritanie, que, cédant au temps, aux ambitions présomptueuses, aux tumultes populaires, vous ayez osé confier la charge pastorale et le gouvernement de l'Église à des sujets indignes, et qui n'ont rien des mœurs sacerdotales. Agir ainsi ce n'est pas procurer le bien du peuple, mais lui nuire. » LEONIS *Opera, Epist.* 87.

La même règle est posée par le pape saint Célestin en termes concis et énergiques. *Docendus est populus, non sequendus.*

C'était aussi une règle primitive et générale qu'aucune élection ne pouvait se faire sans la présence et le consentement du métropolitain et des évêques de la province : *Extra conscientiam Sedis Apostolicæ, hoc est Primatis, nemo audeat ordinare,* dit le pape Sirice. *Integrum enim judicium est, quod plurimorum sententia consequatur. Ne unus episcopus episcopum ordinare præsumat, propter arrogantium ne furtivum beneficium præstitum videatur. Epist.* 1.

Sirice ne fait ici que rappeler les prescriptions des conciles de Laodicée et de Nicée qui confirmèrent le droit ancien des métropolitains et des évêques comprovinciaux dans les élections de leurs collègues. *Episcopi judicio metropolitanorum, et eorum episcoporum qui circumcirca sunt, provehantur ad ecclesiasticam potestatem,* dit le concile de Laodicée. Celui de Nicée exige, pour établir un évêque, la présence du métropolitain et de tous les évêques de la province. Si cela ne se peut, il demande qu'il y en ait trois au moins de présents,

et que les autres donnent leur consentement par écrit. Can. 17.

Il donne au métropolitain, qu'il soit ou non présent à l'élection, le droit de la confirmer, et déclare nulle toute élection qui ne serait pas autorisée par son consentement : *Firmitas eorum quæ geruntur, per unamquamque provinciam metropolitano tribuatur episcopo.* (Can. 4.) .... *Illud autem generaliter clarum est quod si quis, præter sententiam metropolitani, fuerit factus episcopus, hunc magna synodus definivit episcopum esse non posse.* Can. 6.

L'élection des métropolitains eux-mêmes devait être confirmée par les exarques et par les patriarches.

Quant au droit pontifical, il consistait en ce que le Pape pouvait agréer ou refuser les lettres de communion que devaient lui écrire les patriarches. En confirmant l'élection des patriarches, il confirmait celle des évêques de leur ressort. Voy. Livre IV, ch. III.

La prépondérance des évêques dans les élections épiscopales est donc un fait incontestable. Ils président l'assemblée électorale, dirigent ses opérations, éclairent les choix du peuple, examinent et discutent les mérites des candidats, et, selon qu'ils donnent ou refusent leur consentement, ils infirment ou valident l'élection.

Il n'est pas moins manifeste que le clergé du second ordre avait une grande part dans ces élections et que son influence s'y faisait d'autant plus sentir qu'il y intervenait en plus grand nombre.

« On a pu remarquer, dit Thomassin, que ce n'est que dans les villes les plus célèbres de l'empire qu'il a été parlé du clergé, et même que ce n'a été que dans les derniers temps. Le nombre des ecclésiastiques s'étant augmenté, leur autorité s'est à proportion augmentée dans les élections des évêques. Le peuple semble paraître seul au commencement; le clergé se joignit après, et enfin il l'a emporté. » *Discipline ecclésiastique,* tome II, p. 683.

Quant à l'intervention populaire, d'après tous les documents et les faits que nous venons de rapporter, elle peut se réduire à deux chefs : les laïques donnaient leur avis sur

les mœurs des candidats, et leur consentement à l'élection. « Un des droits incontestables des peuples en ces temps-là, dit Thomassin, c'est qu'on ne leur donnât point d'évêques contre leur volonté, et auquel ils se fussent d'abord opposés, afin que leur obéissance fût accompagnée de la vraie liberté chrétienne. » *Discipline ecclésiastique*, tome Ier, p. 697.

Il est facile de voir combien ces droits étaient précieux pour les peuples, et quelle légitime influence ils leur donnaient sur le choix de leurs pasteurs.

Troisième période.

Du sixième au neuvième siècle, la même discipline règne dans toute l'Église, avec quelques modifications que nous allons faire connaître.

Le droit électoral du clergé et du peuple est appliqué à cette époque d'une manière trop remarquable pour que nous la passions sous silence. Le clergé et le peuple proposent trois personnes, parmi lesquelles le président de l'élection, c'est-à-dire le métropolitain ou l'évêque qui le remplace, choisit la plus digne. C'est Justinien qui, dans une de ses Novelles, nous fait connaître cet usage, et il le présente comme déjà ancien dans l'Église : *Sancimus, quoties opus fuerit episcopum ordinari, clericos et primates civitatis, cujus futurus est episcopus ordinari, mox in tribus personis decreta facere... ut ex tribus personis pro quibus talia decreta facta sunt, melior ordinetur, electione et periculo ordinantis.* Novel. 123, cap. 1.

S'il ne se trouve pas trois personnes dignes d'être élevées à l'épiscopat, les élections doivent se réduire à deux et même à une; mais si ceux qui doivent élire l'évêque tardent plus de six mois à se prononcer, le consécrateur doit procéder seul à l'élection, et ordonner celui qu'il a choisi : *Si vero ut evenit quibusdam locis, non inveniantur tres personæ, ad talem electionem opportunæ, liceat decreta facientibus, in duabus et in una persona decretum facere. Si vero qui debent*

episcopum eligere, citius ipsa decreta intra sex menses non faciant, tunc periculo propriæ animæ, ille quem competit ordinare episcopum ordinet. Ibid.

En Italie, le pape saint Grégoire le Grand se montre plein de zèle pour conserver aux Églises leurs droits, leurs franchises, leur liberté en matière électorale. Il ne veut jamais s'ingérer dans les élections épiscopales, pour faire peser sur elles son autorité. Les lettres qu'il écrit pour ces sortes d'affaires sont toujours adressées *clero, ordini et plebi.* L'acte authentique que l'élu doit présenter au métropolitain, lorsqu'il vient lui demander la consécration épiscopale, doit être revêtu de la signature de tous les électeurs. *Qui dum fuerit postulatus, cum solemnitate decreti omnium subscriptionibus roborati..., ad nos veniat sacrandus.* Gregorii Magni *Opera,* lib. II. *Epist.* 19, 27, 38.

Ce grand Pape avait été élu lui-même par le clergé, le sénat et le peuple de Rome : *Renitentem totis viribus, clerus, senatus populusque Romanus sibi concorditer pontificem elegerunt.* Joann. Diaconus, *in Vita B. Gregorii,* lib. I, cap. XXXIX.

Un de ses successeurs, le pape Hormisdas, déclare que, dans les élections, la voix des peuples est l'organe et l'interprète des volontés de Dieu : *Istam sacerdotibus ordinandis reverentiam servet electio, ut in gravi murmure populorum divinum credatur esse judicium. Ibi enim Deus, ubi simplex sine pravitate consensus. Epist.* 25.

En France, les conciles d'Orléans, de Clermont, de Paris, attestent la liberté des élections. « *Nullus civibus invitis ordinetur episcopus, nisi quem populi et clericorum electio plenissima quæsierit voluntate* », dit le troisième concile de Paris. En consacrant les droits du clergé et du peuple, le même concile maintient avec vigueur la prépondérance des métropolitains et des évêques dans les élections, et il la défend contre tous les empiétements de la puissance civile : *Non principis imperio, neque per quamlibet conditionem, contra metropolis voluntatem, vel episcoporum comprovincialium ingeratur episcopus. Quod si per ordinationem regiam, honoris istius culmen pervadere aliquis nimia temeritate præsumpserit, a comprovincialibus loci ipsius recipi nullatenus mereatur, quem*

indebite ordinatum agnoscunt. Concil. Paris. III, can. VIII.

Le cinquième concile de Paris tient le même langage. En Espagne, le quatrième concile de Tolède donne tout le pouvoir des élections au peuple, au clergé, aux évêques : *Sed nec ille deinceps sacerdos erit, quem nec clerus nec populus propriæ civitatis elegerit, vel authoritas metropolitani vel comprovincialium sacerdotum assensio exquisivit. Concil. Tolet. IV,* can. XVIII.

Le métropolitain, qui avait une autorité si étendue sur les élections, dont il était toujours l'arbitre avec les autres évêques de la province, était élu lui-même par ses comprovinciaux, et par le clergé et le peuple de la métropole. Le troisième concile d'Orléans nous fait connaître cette discipline, attestée d'ailleurs par un grand nombre de monuments : *Ipse tamen metropolitanus a comprovincialibus episcopis, sicut decreta Sedis Apostolicæ continent, cum consensu, cleri vel civium eligatur. Conc. Aurelianense III,* can. III.

Quatrième période.

Quoique des causes que nous signalerons plus tard missent souvent les faits en désaccord avec le droit, l'antique liberté des élections se maintint, du moins en principe, sous les Carlovingiens. La législation canonique ne fut point changée, et nous trouvons beaucoup d'exemples d'élections libres, et faites entièrement dans l'esprit de l'ancienne discipline. Ainsi le pape Adrien Ier conseille à Charlemagne de s'abstenir, comme il le faisait lui-même, de toute intervention dans les élections des évêques, afin de laisser une entière liberté au clergé et au peuple : *Quia numquam nos in qualibet electione invenimus, nec invenire habemus, sed neque vestram excellentiam optamus talem rem incumbere. Sed qualis a clero et plebe, cunctoque populo electus canonice fuerit ordinamus. Conc. Gall.*, tome II, p. 96, 120.

Charlemagne dans ses *Capitulaires* reconnaît l'antique droit des Églises, et autorise à le suivre les peuples soumis à

sa domination : *Sacrorum canonum non ignari ut in Dei nomine sancta Ecclesia suo liberius potiretur honore, adsensum ordini ecclesiastico præbuimus, ut scilicet episcopi per electionem cleri et populi, secundum statuta canonum, de propria diœcesi eligantur. Capitulare Caroli Magni*, ann. 803.

Trop souvent violées, ces mêmes règles sont toujours invoquées sous les successeurs de Charlemagne. Hincmar, archevêque de Reims, nous en offre un exemple célèbre. Dans ses lettres il réclame, avec une invincible constance, la liberté des élections canoniques : les canons, dit-il, ordonnent que les élections soient libres; les évêques doivent être élus non pas d'entre les courtisans qui fréquentent les palais des princes, mais parmi les ecclésiastiques de leur propre Église. Ce ne sont pas les suffrages des rois ni de leurs officiers qui font les évêques, mais bien l'élection du clergé et du peuple, et le jugement du métropolitain. Le prince doit donner son consentement, la consécration se fait ensuite : *Ostendens quod non de palatio præcipiantur elegi, sed de propria qualibet ecclesia; et quod de ordinando episcopo, non regis vel palatinorum debet esse commendatio, sed cleri et plebis electio, et metropolitani in electione dijudicatio; deinde terreni principis consensio, et sic fieri episcoporum manus impositio.* Flodoard, lib. III, cap. XXIV.

Avec quelle vigueur il repousse les prétentions des princes ou de leurs conseillers de désigner le sujet qui devait être élu ! Il n'y voit qu'une usurpation sacrilége, une doctrine sortie de l'enfer : *Hoc in Scripturis neque in catholicorum dictis, vel in sacris canonibus, vel etiam in legibus a christianis imperatoribus vel regibus promulgatis hoc scriptum vel decretum invenitur; sed talia dicta infernus evomuit.* Hincmar, tome II, p. 189.

Dans une lettre à Hedenulphe, évêque de Laon, qu'il avait nommé visiteur de l'Église vacante de Cambrai, pour y faire procéder à l'élection canonique, Hincmar constate un point fort important de l'ancienne discipline. Ce n'était pas seulement le clergé de la ville qui donnait son suffrage aux élections, c'étaient aussi les curés des campagnes, les monastères du diocèse, les nobles et les citoyens : *Quæ electio non*

tantum a civitatis clericis erit agenda; verum de omnibus monasteriis ipsius parochiæ, et de rusticanarum parochiarum presbyteris occurrani vicarii, commorantium secum concordia vota ferentes. Sed et laïci nobiles ac cives adesse debebunt quoniam ab omnibus debet eligi, cui debet ab omnibus obediri. HINCMAR, tome II, p. 189.

Florus, diacre et docteur de l'Église de Lyon, proclame les mêmes principes : « La tradition apostolique, dit-il, ne fait dépendre les élections que du consentement du clergé et du peuple. » *Opusculum* FLORI, *post Opera* AGOBARDI.

Malgré ses malheurs, sa décadence, et au milieu de ses provinces ravagées par les invasions arabes, l'Église grecque cherche à conserver l'ancienne liberté. Aux usurpations des tyrans de Byzance, de ces empereurs iconoclastes qui s'efforcent, en violant toutes les règles, de placer leurs créatures dans les évêchés et sur le siége patriarcal, les septième et huitième conciles généraux opposent des décrets; ils défendent aux princes laïques de s'emparer de la suprême autorité des élections : *Promotiones atque consecrationes episcoporum, concordans prioribus conciliis electione ac decreto episcoporum collegii fieri, sancta hæc et universalis Synodus definit ac statuit; atque jure promulgat neminem laïcorum principum, vel potentum semet inserere electioni vel promotioni patriarchæ, vel metropolitani, aut cujuslibet episcopi, ne videlicet inordinata hinc et incongrua fiat confusio vel contentio. Concil. VIII,* can. XXII.

Il faut bien remarquer que le concile déclare maintenir et renouveler les décrets des conciles antérieurs, *concordans prioribus conciliis;* et nous avons vu que ces conciles attribuaient l'élection au clergé et au peuple, sous l'autorité et la prépondérance des évêques. Nous trouvons encore des traces nombreuses de cette discipline dans l'histoire de l'Église grecque. C'est ainsi que le successeur de Michel Cérulaire, Constantin Lichudes, fut élevé au patriarcat par le suffrage des métropolitains, du clergé et du peuple : *Constantinus metropolitanorum et cleri, totiusque populi suffragiis delectus fuerat.* CEDRENUS, ann. 1059, pag. 189.

Cependant, vers le douzième siècle, un changement radi-

cal s'était opéré dans la discipline de l'Église d'Orient, et Balsamon nous apprend que de son temps, c'est-à-dire vers la fin de ce siècle, le droit d'élire s'étant entièrement concentré dans les mains des évêques, le clergé et le peuple n'avaient plus aucune part aux élections. Quand un évêché venait à vaquer, les évêques de la province, ou même ceux qui se trouvaient à Constantinople, présentaient trois candidats au patriarche, qui choisissait parmi eux le nouvel évêque.

Dans l'Église latine, l'ancienne liberté, malgré les envahissements continuels de la puissance séculière, a plus de vitalité, et de grands Papes s'arment pour la défendre. Nous voyons un concile, en 998, déposer Étienne, élu évêque du Puy, parce qu'il l'avait été sans le consentement du clergé et du peuple : *eo quod sit electus sine cleri et populi voluntate.* Le concile de Reims, en 1049, renouvelle la loi qui attribue l'élection au clergé et au peuple : *Ne quis sine electione cleri et populi ad regimen ecclesiasticum provehcretur.*

Le pape Grégoire VII emploie l'énergie de son caractère à rétablir partout cette discipline. Il blâme le roi Philippe d'exiger des présents pour donner son consentement aux élections canoniques. Il veut que l'évêché soit donné gratuitement à celui *qui avait été élu : Unanimi cleri et populi consensu..., episcopatus dono gratis ut decet concesso, ecclesiæ præfici patiatur.* Lib. I, *Ep.* 35, 69. Il dépose un évêque simoniaque de Chartres, et écrit *au clergé et au peuple* d'en élire un autre. Lib. IV, *Ep.* 16. Par ses ordres, un évêque intrus d'Orléans est déposé, il s'était ingéré *sine idonea cleri et populi electione.* Il félicite *le clergé et le peuple* de cette ville d'avoir élu pour évêque un clerc de leur église. Lib. V, *Ep.* 5, 11, 14. Depuis longtemps le siége d'Arles était vacant; le saint Pape écrit *au clergé et au peuple* de cette ville, *universo clero et populo*, pour les convier à élire un digne prélat. Lib. VI, *Ep.* 21.

Sous son pontificat, les élections dans toute l'Italie jouissent d'une liberté entière. Mais ce fut surtout dans la célèbre querelle des investitures que le zèle de ce grand Pape pour la liberté des élections se montra dans toute sa force. Cette liberté était le grand intérêt de la lutte qui agita le monde

pendant si longtemps. Sous le prétexte des investitures, les empereurs et les rois s'étaient rendus maîtres absolus des évêchés et des abbayes. Ils les donnaient à leurs courtisans, et jouissaient des revenus pendant les vacations, qu'ils prolongeaient autant qu'il leur plaisait. On comprend les conséquences fatales de ces usurpations pour l'ordre et la dignité de l'Église. Aussi Grégoire VII et ses successeurs combattirent sans relâche l'abolition de ces détestables prétentions. Ils voulaient conserver l'ancienne liberté et l'ancienne forme des élections. Voici ce que prescrivit le concile romain de 1080, sous Grégoire VII, après avoir défendu les investitures : *Defuncto pastore alicujus ecclesiæ instantia visitatoris episcopi qui ei ab Apostolica vel metropolitana Sede directus est, clerus et populus, remota omni sæculari ambitione, timore atque gratia, Apostolicæ Sedis vel metropolitani sui consensu pastorem sibi secundum Deum eligant. Electionis vero potestas omnis in deliberatione Sedis Apostolicæ sive metropolitani sui consistat. Concil. rom.* can. 6.

A mesure que les Églises d'Espagne renaissaient par les conquêtes des chrétiens sur les Sarrasins, nous voyons aussi renaître la liberté canonique dans ce pays, et sous Pascal II, un évêque de Burgos est élu par le concours *du clergé et du peuple.* Pascalis *Epist.* 65.

Les autres successeurs de Grégoire VII ne furent pas moins religieux observateurs des canons dans les élections. Nous ne citerons que l'exemple d'Urbain II, qui, ayant reçu la démission de Geoffroy, évêque de Chartres, fit élire son successeur par *le clergé et le peuple* de cette ville.

Ces exemples suffisent pour montrer qu'à la fin du onzième siècle la liberté électorale était encore en vigueur, et quel prix y attachaient les grands Papes de cet âge.

Dans le douzième siècle nous trouvons encore des traces nombreuses de l'ancienne liberté et de l'intervention du peuple.

Ives, évêque de Chartres, consulté sur une élection qui n'avait pas été unanime dans l'Église de Paris, répond qu'il ne donnera son consentement qu'à l'élection qui aura obtenu celui du clergé et du peuple, et qui sera approuvée par le

métropolitain et par les suffragants : *Electioni assensum non dabimus, nisi quem aut cleri plebisque consensus elegerit, aut metropolitani judicium cum conniventia suffraganeorum habita legitima discussione probaverit.* Ives Carnut., *Ep.* 163.

Saint Bernard écrit au pape Honorius II que l'évêque de Châlons ayant été élu unanimement par le peuple et le clergé, il doit confirmer cette élection : *In quam utique totus tam clerus quam populus pari voto et voce convenerant. Ep.* 13.

Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, atteste que l'évêque de Lisieux a été élu par *le peuple et le clergé,* et ensuite consacré par le métropolitain de Rouen : *Clerus, populus et tota simul ecclesia elegit.* Lib. IV, *Ep.* 7.

Il écrit au pape Eugène III que l'évêque d'Angoulême a été élu par le clergé, par les nobles, par les magistrats, et par le peuple : *Nullo de clero excepto ab unanimi electione, assensu ut canones præcipiunt honoratorum et totius populi.* Lib. V, *Ep.* 5.

Sous la régence de Suger, le chapitre d'Autun élit pour évêque l'archidiacre de cette Église, *consilio et assensu religiosarum personarum, et totius cleri et populi.* Sugerii Abb. *Ep.* 43.

En Angleterre, où les rois normands, par ambition et par avarice, s'étaient rendus maîtres presque absolus des élections épiscopales, nous remarquons encore, en 1162, le concours du clergé et du peuple dans la promotion de saint Thomas à l'archevêché de Cantorbéry : *Congregato clero et populo totius provinciæ Cantuarensis.* Matt. Paris. ann. 1162.

Enfin, dans le commencement du treizième siècle, sous le pontificat d'Innocent III lui-même, nous trouvons encore la participation du peuple à l'élection d'un archevêque d'Embrun. Innocent atteste que l'évêque de Genève a été transféré à Embrun par le vœu du clergé, du peuple et des suffragants : *Cleri, populi, et suffraganeorum desideriis concurrentibus, te in suum archiepiscopum postulavere. Epist.* 175.

On retrouve même après le concile de Latran quelques exemples de la participation du peuple aux élections. Tant il était difficile d'abolir d'un coup un ordre disciplinaire aussi ancien, aussi enraciné dans l'affection des peuples; et

quoique le plus souvent ces élections ne fussent, à cette époque, qu'une forme vide. Il fallut un décret exprès de Grégoire IX pour mettre fin à l'intervention laïque dans les élections. *Edicto perpetuo prohibemus ne per laïcos cum canonicis pontificis electio præsumatur. Quæ si forte præsumpta fuerit, nullam obtineat firmitatem. Non obstante contraria consuetudine, quæ dici debet potius corruptela. Extrav. de elect.*, cap. LII, LVI. Ann. 1241.

Quelle révolution s'était donc accomplie dans les mœurs publiques, pour que l'ancien droit, si énergiquement défendu par tant de grands et saints papes, fût appelé par Grégoire IX une corruption ?

II.

LES ROIS ET LES PAPES DANS LEURS RAPPORTS AVEC LES ÉLECTIONS.

L'Église, qui avait accordé dans les élections ecclésiastiques une part si importante au peuple fidèle et aux magistrats, ne pouvait pas, sans être contraire à elle-même, refuser aux empereurs et aux rois chrétiens toute participation à ces mêmes élections. Leur rôle d'abord fut modeste, mais il ne tarda pas à grandir; et bientôt l'Église fut obligée de s'opposer au débordement de leur puissance. Il faut soigneusement distinguer les droits qui leur furent accordés ou reconnus des usurpations auxquelles ils se laissèrent trop souvent entraîner, et ne pas oublier que des faits de cette nature, quelque nombreux qu'ils soient, ne peuvent jamais constituer un droit.

La règle générale, qui s'est toujours maintenue dans l'Église, jusqu'au treizième siècle, attribuait l'élection épiscopale aux évêques, au clergé, au peuple, de manière cependant que la prépondérance et l'autorité décisive appartinssent aux évêques. Nous avons établi ce point de droit par des preuves irrécusables. L'intervention des souverains devait

être calculée avec une telle proportion qu'elle ne détruisît jamais ce bel ordre, et que la liberté électorale fût conservée dans son intégrité. Telle fut la pensée qui inspira l'Église dans la part qu'elle crut devoir faire à la puissance souveraine. Elle accorda tout ce qu'elle put accorder à la piété des princes, ou au bon ordre des États; mais elle défendit avec vigueur contre toute atteinte l'ancien ordre disciplinaire, aussi longtemps du moins que cet ordre lui parut utile.

L'empereur Constantin ne voulut jamais s'immiscer dans les élections des évêques; il se contenta d'assurer à ces élections, par sa haute protection, l'ordre et la liberté. Constance n'imita pas la réserve de son père; il envoya successivement deux de ses courtisans pour occuper le siége d'Alexandrie, dont il avait banni saint Athanase. Mais ces entreprises furent regardées comme des actes de tyrannie; et le grand défenseur de la foi les dénonce à l'indignation du monde chrétien.

C'est à partir de Théodose que l'intervention impériale dans les élections est acceptée comme chose légitime. Mais rien n'est plus modeste que ses commencements. D'après le récit de Sozomène, Théodose désire vivement voir élever sur le siége patriarcal de Constantinople Nectaire, qui était digne de cet honneur. Mais malgré toute sa puissance et l'influence légitime qu'une haute piété lui donnait sur l'esprit des évêques, il ne réussit dans son désir qu'en faisant élire son candidat par les Pères du concile de Constantinople, par le clergé et par le peuple. Valentinien prend part à l'élection de saint Ambroise, mais ce n'est qu'à la demande du peuple et du clergé, et pour vaincre la répugnance du saint à se charger du fardeau de l'épiscopat.

Plusieurs fois les brigues et les divisions qui éclatent dans les élections portent le clergé et le peuple à s'en remettre au choix de l'empereur; l'élection se fait alors par une sorte de compromis; nous en avons un exemple célèbre dans le choix de saint Chrysostome par l'empereur Arcadius. Plusieurs compétiteurs indignes se disputant les suffrages des électeurs, après la mort du patriarche Nectaire, le peuple lui-même pria l'empereur de mettre fin à ce scandale, et de lui donner

un digne pasteur. Celui-ci appela d'Antioche Chrysostome, qui fut fait évêque de la ville impériale. Rome nous présente un spectacle analogue vers la fin du cinquième siècle. Deux partis s'étaient formés et se disputaient la Chaire apostolique. Pour mettre fin à ces fatales divisions, on convint de s'en rapporter au jugement du roi Théodoric, qui se prononça pour Symmaque, qui avait été élu le premier, et par le plus grand nombre.

Telle est l'origine de la puissance des princes sur les élections épiscopales. Elle se réduit ou à un arbitrage qui rend le prince mandataire des électeurs, ou à la proposition d'un sujet aux suffrages du clergé et du peuple. Dans ces deux cas, la liberté des élections reste entière.

Mais toute puissance tend à s'accroître, et nous allons assister aux progrès rapides de la puissance temporelle sur les élections.

Le premier monument où nous en trouvons la preuve manifeste c'est le cinquième concile d'Orléans, tenu en 549. Il ne s'agit plus d'un simple arbitrage, ou de la proposition du prince; le concile reconnaît la nécessité du *consentement* du roi à l'élection. Mais ce consentement royal, d'après le concile, ne doit pas nuire à la liberté des élections, ni porter la moindre atteinte aux anciennes règles : *sed cum voluntate regis, juxta electionem cleri et plebis, sicut in antiquis canonibus tenetur scriptum, a metropolitano cum comprovincialibus Pontifex consecretur. Concil. Aurel.* can. x. « Cette permission du roi, qui ne mettait pas d'empêchement à la liberté des élections, ne pouvait être autre chose, dit Thomassin, que la permission de procéder à l'élection, ou l'approbation de la personne élue, ou tous les deux ensemble. »

Mais la puissance temporelle ne s'arrêtera pas là. Elle veut transformer en empire absolu ce droit de consentement que l'Église lui accorde dans un esprit de sage conciliation. Les rois mérovingiens donnent les évêchés à leur gré, au mépris des lois ecclésiastiques et du droit des électeurs. Ils mettent en possession de ces dignités des laïques, ou des ecclésiastiques plus mauvais encore que les laïques. L'archevêque saint Boniface, dans une lettre au pape Zacharie, nous fait

une triste peinture de l'état des Églises de France à cette époque. Il remarque d'abord que depuis quatre-vingts ans la France n'a plus d'archevêque, ne voit plus de conciles. Puis il ajoute : *Modo autem maxima ex parte per civitates episcopales sedes traditæ sunt laïcis cupidis ad possidendum, vel adulteratis clericis, scortatoribus et publicanis, sæculariter ad perfruendum. Epist.* 1.

Cependant, dès l'origine de ces abus criants, les conciles s'étaient opposés avec vigueur à ces envahissements de la puissance séculière. Nous avons déjà cité le décret du concile troisième de Paris, en 557, qui annule les élections faites par le commandement du prince, et qui frappe d'excommunication les évêques qui, nonobstant ce décret, reconnaîtraient l'élu du prince : *Si quis de comprovincialibus recipere contra interdicta præsumpserit, sit a fratribus omnibus segregatus, et ab ipsorum omnium charitate summotus. Concil. Paris. III,* can. VIII.

En 615, le concile cinquième de Paris renouvelle les mêmes défenses. Clotaire II confirme les actes de ce concile, mais en y ajoutant des modifications qui tendaient à rendre le roi maître des élections. L'édit de Clotaire réservait au prince la confirmation de l'évêque élu canoniquement, et lui attribuait de plus la faculté *d'envoyer de son palais* un évêque aux Églises vacantes, laissant toutefois au métropolitain et aux évêques le droit de l'examiner, et de ne l'ordonner qu'après avoir reconnu son mérite. Il paraît même que le droit d'acceptation de la part du clergé et du peuple était reconnu et consacré par l'édit royal. Cependant Thomassin remarque que cette prétention de Clotaire était entièrement contraire aux conciles, et que les évêques ne consentirent pas à l'autorité nouvelle que s'arrogeait ce prince. A l'appui de ce sentiment, il cite les conciles de Reims et de Châlons, qui s'opposèrent aux desseins de Clotaire, en attribuant les élections uniquement aux évêques, au clergé et au peuple, conformément à l'ancienne discipline : *Si quis episcopus de quacumque fuerit civitate defunctus, non ab alio, nisi a comprovincialibus, civibus et clero, alterius habeatur electio. Sin*

aliter, hujusmodi electio irrita habeatur, dit le concile de Châlons. Can. x.

Malgré ces résistances, la puissance temporelle devint de plus en plus exigeante; l'Église fut obligée d'entrer en compromis; et trop souvent on se contenta de faire agréer par les évêques, le clergé et le peuple, celui que le roi avait *nommé*. Ces concessions ne suffirent pas cependant, et des excès de la puissance des rois naquirent les abus intolérables signalés et déplorés par saint Boniface. L'anarchie profonde qui désola les derniers temps de la dynastie mérovingienne, et la barbarie des mœurs, ne firent qu'accroître le désordre.

La puissance séculière servit souvent à guérir les maux qu'elle avait tant contribué à engendrer. Dans les septième et huitième siècles nous voyons des princes pieux appliqués à établir partout de bons évêques. L'Église reconnaissante, et ayant souvent besoin de la force publique contre les hommes de violence qui voulaient s'emparer des évêchés, se montre alors très-disposée à accepter, à favoriser même l'autorité des princes sur ces élections. Mais elle s'efforce en même temps de concilier l'exercice de cette autorité avec la liberté électorale.

Ainsi, peu à peu les conciles reconnurent aux souverains le droit de permettre les élections, de confirmer l'élu, ou même de prévenir l'élection en proposant celui qu'ils jugeaient le plus digne, à la seule condition que les évêques, le clergé et le peuple, ne feraient pas d'opposition à la nomination. Ainsi le principe était sauvé; mais ces sages concessions n'arrêtèrent pas toujours les excès et les usurpations de la puissance temporelle. A Rome, les Souverains Pontifes eux-mêmes devaient demander la confirmation de leur élection aux empereurs de Byzance. Nous avons vu le clergé et le peuple romain prendre Théodoric pour arbitre d'une élection contestée, celle du pape Symmaque. Les rois goths prirent occasion de cet arbitrage pour exercer une grande influence sur l'élection des papes; et, après la ruine de leur monarchie par les armes de Bélisaire, les empereurs d'Orient trouvèrent commode de se substituer au droit que s'étaient attribué les rois goths, et bientôt ils ordonnèrent qu'on n'établît plus

d'évêques dans les villes importantes de l'Italie sans avoir obtenu la confirmation impériale. Il faut remarquer toutefois que cette confirmation n'empêchait pas entièrement la liberté des suffrages.

Si les empereurs de Constantinople exerçaient une telle autorité sur l'élection du Pape et des évêques d'Italie, il est facile de comprendre que leur influence était plus grande encore sur la création des patriarches de leur ville capitale, et sur celle des autres évêques orientaux. Cependant l'ancienne discipline se maintenait toujours en droit, comme l'atteste la *Novelle* de Justinien citée plus haut.

Dans les autres parties du monde chrétien à cette époque, en Afrique, en Espagne, en Angleterre, nous trouvons des faits analogues et une très-grande influence exercée par la puissance souveraine sur les élections épiscopales, souvent au détriment de l'Église, quelquefois aussi à son avantage.

Charlemagne et ses premiers successeurs montrèrent beaucoup de modération dans l'exercice des droits que l'Église avait reconnus à la puissance séculière sur les élections. Sauf quelques cas exceptionnels, « les élections étaient libres, dit Thomassin, quoique les souverains y eussent part, ou parce qu'ils se contentaient d'agréer ou de confirmer ceux qui avaient été élus par le peuple et par le clergé, ou parce que le peuple et le clergé prévenaient ou secondaient par une libre et sage complaisance les inclinations du souverain favorable aux personnes de mérite. Dans ce concours admirable, ceux qui n'ont considéré que le grand crédit que les rois y avaient quelquefois, ont jugé que les élections n'avaient pas lieu. En quoi ils se sont laissé surprendre par l'apparence des choses. » *Discipl. eccles.*, t. II, p. 789.

Il y a peu de monuments de cet âge où cette coexistence de la liberté électorale et de l'autorité des princes soit plus manifeste que dans ce décret du troisième concile de Valence : *Si quando episcopus decesserit, a principe postuletur ut canonicam electionem clero et populo ipsius civitatis permittere dignetur. Sed etsi a servitio pii principis nostri aliquis clericorum venerit, ut alicui civitati præponatur episcopus, timore casto sollicite examinetur, primum cujus vitio sit, deinde cujus*

scientiæ ; et vigore ecclesiastico agat metropolitanus, episcopis sicut Dei ministris adjutorium ferentibus, ne maculatæ vitæ et pompis sæculi turbidus et simoniaca hæresi pollutus, Ecclesiæ superponatur episcopus. Si necessarium idem metropolitanus viderit, ne tantum malum cogatur agere ut indebito honorem bonis tantum debitum tradat, instruat populum, informet clerum potius adire clementiam imperialem, et ipse cum coepiscopis quibus valuerit modis adeat ut Ecclesiam Dei gloriosus imperator digno honoret ministro. Concil. Val. III, can. VII.

Dans ce mémorable décret, les droits de la puissance souveraine sont reconnus; un grand amour, un respect sincère, une confiance honorable lui sont témoignés. Mais en même temps, tous les droits de l'Église sont défendus avec courage; et la liberté, la pureté des élections ne souffrent en rien de la déférence pour la puissance séculière. De ce canon résulte la preuve que, même sous les meilleurs empereurs, l'Église se trouvait toujours exposée aux usurpations de la couronne. Nous avons vu avec quelle vigueur Hincmar résistait aux prétentions exagérées des princes, avec quel zèle il leur rappelait les saintes règles.

Florus, diacre de l'Église de Lyon, n'avait pas moins de zèle ni de courage; et c'était avec la même fermeté qu'il s'opposait aux accroissements continuels de la puissance souveraine.

Il rappelle donc que le consentement des princes n'était pas demandé pendant les premiers siècles : *Præfuisse antistites absque ullo consultu mundanæ potestatis, a temporibus Apostolorum, et postea per annos fere quadringentos.*

Depuis la conversion des empereurs, l'Église conserva la même liberté au moins dans la plupart de ses provinces, puisqu'il était impossible d'obtenir l'agrément de l'empereur pour toutes les élections qui se faisaient en Europe, en Asie, en Afrique : *Ex quo christiani principes esse cœperunt eamdem in episcoporum ordinationibus ecclesiasticam libertatem ex parte maximo permansisse, manifesta ratio declarat. Neque enim fieri potuit, cum unus imperator orbis terræ monarchiam obtineret, ut ex omnibus latissimis mundi partibus Asiæ vide-*

licet, Europæ et Africæ, omnes qui ordinandi essent episcopi, ad ejus cognitionem deducerentur.

Florus remarque que l'Église romaine élit encore ses pasteurs avec une souveraine indépendance, et que la même liberté règne dans toutes les terres de l'Église romaine : *Sed in romana Ecclesia usque in præsentem diem, cernimus absque interrogatione principis, solo dispositionis judicio et fidelium suffragio legitime principes consecrari : qui etiam omnium regionum et civitatum quæ illis subjectæ sunt, juxta antiquum morem, eadem libertate ordinant, atque constituunt sacerdotes.*

Toutefois le diacre de Lyon ne blâme pas la coutume de quelques royaumes de faire intervenir le consentement des princes pour maintenir l'union et la paix entre l'empire et le sacerdoce : *Quod vero in quibusdam regnis postea consuetudo obtinuit, ut consultu principis fieret ordinatio episcopalis; valet utique ad cumulum fraternitatis, propter pacem et concordiam mundanæ potestatis, non tamen ad complendam veritatem, vel authoritatem sacræ ordinationis. Opusculum* FLORI, *post Opera* AGOBARDI.

Si donc trop souvent la violence opprimait la justice, si le fait brutal se substituait au droit, le droit du moins ne manquait pas d'intrépides défenseurs.

Les empereurs saxons surent se renfermer dans la modération qui avait honoré les premiers Carlovingiens. Ils ne dépassèrent guère les droits légitimes de la puissance temporelle; et si, à l'exemple de quelques Carlovingiens et des empereurs d'Orient, nous les voyons confirmer l'élection des Papes, ils n'exercent guère ce droit que pour garantir et fortifier l'indépendance du Saint-Siége, sans cesse menacée par les petits tyrans qui occasionnèrent tant de désordres à Rome pendant le dixième siècle. Il faut cependant avouer qu'ils voyaient aussi dans ce droit de confirmation une annexe de la souveraineté au moins honorifique qu'ils s'attribuaient sur la ville de Rome.

La plus grave atteinte portée à la liberté des élections fut celle des investitures. Ces détestables pratiques n'étaient pas seulement un moyen pour les princes de s'emparer des évêchés, de leurs revenus, et de distribuer au gré de leur ca-

price et de leurs intérêts ces charges éminentes, mais encore en remettant à l'évêque élu les insignes de la charge pastorale, ils paraissaient usurper l'autorité spirituelle et se regarder comme la source de la juridiction et de la mission épiscopale. Les investitures étaient donc l'oppression de l'Église et sa négation même. Nous n'avons pas à raconter les désordres, les abus de tout genre qu'elles firent naître dans presque toute l'Église, en établissant de mauvais pasteurs. Nous avons rappelé le zèle et la constance avec lesquels les Papes, à la suite de Grégoire VII, luttèrent contre ces usurpations, jusqu'à ce qu'ils eussent fait enfin triompher le droit et la justice.

Telle fut la marche du pouvoir séculier pendant cette première période. A cause de la foi et de la piété des princes, et des services qu'ils rendent à la religion, l'Église leur reconnaît le droit précieux de présentation ou de confirmation dans les élections épiscopales, qui devaient toujours rester libres et toujours se faire par le concours des évêques, du clergé et du peuple. Les bons princes usent de ce droit dans l'intérêt de l'Église et de l'État. Les princes ambitieux ou cupides s'en servent au contraire pour exercer une domination presque absolue dans l'Église, au grand détriment des mœurs, de la foi, de la liberté et de la dignité des peuples.

Au onzième siècle, ces abus avaient atteint leur plus haut degré d'intensité. Une lutte de près d'un siècle, soutenue par les plus grands courages et par le dévouement des plus saints pontifes, suffit à peine pour faire rentrer dans ses bornes légitimes la puissance séculière.

Pendant que la puissance des princes sur les élections ecclésiastiques s'accroissait ainsi par l'usurpation, celle des Souverains Pontifes s'étendait aussi; mais cette extension était réclamée par l'impérieuse nécessité des circonstances et par le bien de l'Église. Nous avons vu que la confirmation des évêques élus était réservée par les premiers conciles aux métropolitains; cette discipline fut presque intacte jusqu'aux neuvième et dixième siècles. Mais peu à peu ce droit de confirmation fut dévolu au Pape, et voici par quels progrès cette révolution importante s'opéra.

Thomassin prouve par des faits nombreux que les Papes ont travaillé sérieusement à soutenir et à conserver les droits des métropolitains, et que ce n'a été que dans la nécessité de secourir l'Église qu'ils ont entrepris de suppléer à leur défaut.

Quand les métropolitains, par négligence ou pour des motifs déraisonnables, s'abstenaient ou refusaient de confirmer l'évêque élu, on priait le Pape d'agir à leur place. On avait aussi recours au Saint-Siége, lorsqu'on avait besoin de quelque dispense qui ne pouvait émaner que de lui, et s'il y avait quelque obstacle insurmontable à toute autre autorité qu'à celle du Siége apostolique. Le recours au Trône de Pierre était aussi souvent un remède contre les dissensions qui éclataient dans les élections; enfin les violences sacriléges et les intrusions qui se faisaient dans quelques Églises, obligeaient les Papes à nommer quelquefois eux-mêmes les évêques. Ces causes devenant de plus en plus nombreuses, ces occasions plus fréquentes, la voie était frayée à la nouvelle discipline. THOMASSIN, *Discipl. eccles.*, t. II, p. 850, 858.

Ainsi se produisit le fait de la double prépondérance qui se faisait sentir dans les élections et qui tendait à se substituer aux anciennes influences. La première, celle des rois, même renfermée dans ses bornes légitimes, acquit bientôt une action décisive. Car enfin, si les électeurs ne peuvent guère nommer qu'un sujet agréable au roi, ou s'ils ne peuvent refuser celui qu'il leur propose, même quand il est digne de l'honneur épiscopal, que devient la liberté des élections? Mais comme la piété des princes leur inspirait souvent de bons choix, des choix meilleurs même quelquefois que ceux qui seraient sortis de l'élection, et l'essentiel étant d'avoir de bons évêques, l'Église se montrait facile à cet exercice de la puissance séculière. Toutefois il est clair que cette intervention tendait à déplacer l'ancienne puissance électorale et à changer la discipline.

Comme contre-poids à ces empiétements, et pour d'autres causes justes, ainsi que nous l'avons vu, un exercice plus général, plus étendu et plus concentré de la puissance pontificale était réclamé par les besoins de l'Église. La marche des

événements, du onzième au douzième siècle, allait donc à remettre la puissance électorale entre les mains des rois et des Papes. Les Papes cependant ne cédèrent pas à cette impulsion. Ils conservèrent autant que les circonstances le permettaient la liberté électorale; et si l'ancienne discipline, devenue inefficace et cessant d'être en harmonie avec les réalités, fut changée, elle fut remplacée par une institution qui portait encore un caractère de liberté. C'est cette révolution que nous allons expliquer.

III.

CAUSES DE LA RÉFORME DISCIPLINAIRE OPÉRÉE AU TREIZIÈME SIÈCLE.

La première cause de l'affaiblissement de l'ancienne discipline des élections fut la rareté des conciles provinciaux amenée par la négligence des évêques ou par les difficultés des temps. Ces conciles, qui d'après les lois devaient être annuels, devinrent assez rares, et quand on compare le nombre de ceux qui ont été tenus pendant les dixième, onzième et douzième siècles, au nombre qu'ils eussent atteint si la loi avait été fidèlement exécutée, on trouve une différence en moins très-considérable. C'était cependant par la tenue régulière des conciles que les assemblées électorales devenaient possibles. Thomassin remarque que les évêques ne s'assemblaient pas toujours synodalement pour l'élection des nouveaux évêques de leur province, et qu'ils abandonnaient ainsi d'eux-mêmes leur qualité de premiers et de principaux électeurs. Ils livraient au clergé et au peuple les élections, et n'y députaient que l'un d'eux avec la qualité de visiteur. THOMASSIN, *Discipl. eccles.*, t. II, p. 972.

Parmi le clergé, c'était surtout celui de la ville épiscopale et mieux encore le clergé de l'église cathédrale elle-même, c'est-à-dire les chapitres cathédraux, qui devaient finir par acquérir la prépondérance sur les élections. Constitué par Alexandre III sénat de l'évêque, chargé après la mort de

l'évêque et pendant la vacance du siége de l'administration diocésaine, le chapitre cathédral se trouvait dans la position la plus favorable à l'acquisition de cette prépondérance.

Dès le onzième siècle, nous le voyons paraître avec avantage dans les élections. Un des premiers actes où s'accuse la future importance des chapitres est peut-être la lettre des chanoines de Chartres aux archevêques de Sens et de Tours, et aux évêques d'Orléans et de Beauvais (vers la fin du onzième siècle). Dans cette lettre ils exhortent ces prélats à faire une généreuse résistance aux entreprises du roi contre la liberté des élections : *Nec propter regis reverentiam hoc agere pigritemini quasi hoc pertineat ad fidelitatem regis. Vere enim illi fideliores eritis, si quæ sunt corrigenda in regno ejus, correxeritis, et animum ejus ad eamdem correctionem compuleritis*, ajoutent-ils. Fulberti Carnot. *Ep.* 131, 132.

Pour tenir un pareil langage, il fallait que les chapitres se sentissent déjà bien forts. Celui de Chartres avait su s'inspirer du courage et du zèle de son saint évêque, Fulbert.

Le deuxième concile de Latran, sous Innocent II, vers 1143, fit un décret qui montre bien l'influence progressive des chapitres. Il est défendu aux chanoines d'exclure les religieux des élections : *Ne canonici de sede episcopali excludant ab electione episcoporum religiosos viros, sed eorum consilio honesta et idonea persona in episcopum eligatur.* Can. 28.

Alexandre III écrivant à son légat en France, touchant l'élection d'un évêque de Meaux, donne tout le pouvoir d'élire au *métropolitain et au chapitre : archiepiscopo et canonicis dicas, etc. Epist.* 13, 71. Ces faits établissent l'ascendant continuel des chapitres.

Les chapitres se substituaient donc peu à peu et sans bruit, par l'effet des circonstances et de la négligence des évêques ou par celui du malheur des temps, aux évêques eux-mêmes. L'ancien droit subsistait toujours, souvent il était obéi, nous en avons donné des preuves nombreuses; mais le fait n'était pas toujours en harmonie avec le droit; il y avait une tendance à remplacer le concile provincial par les chapitres dans les élections épiscopales.

Les chapitres n'héritèrent pas seulement des évêques, ils succédèrent aussi aux droits des peuples. Pourquoi les peuples ont-ils été dépouillés de leurs droits électoraux? Pourquoi ce changement essentiel dans la discipline ecclésiastique? Pourquoi un nouvel ordre, un nouveau mode électoral? Ces questions sont d'un grand intérêt, et peut-être n'ont-elles pas été suffisamment éclaircies.

Tâchons d'abord de nous faire une idée juste de ce qu'était ce *plebs*, ce *populus*, qui participait aux élections canoniques, et qui y jouait un si grand rôle. Quels hommes ou quelle classe d'hommes faut-il entendre par ces mots?

Pour répondre à cette question, il est nécessaire de nous représenter l'état des personnes sous l'empire romain, et au moment de sa chute. Quatre conditions différentes existaient à cette époque : 1° les sénateurs; 2° les curiales; 3° le peuple proprement dit; 4° les esclaves. M. Guizot, *Histoire de la civilisation*, t. I, p. 32. M. Raynouard, *Histoire du droit municipal*. M. Guérard, *Prolégomènes au Polyptique de l'abbé Irminon. Des personnes*.

Les sénateurs étaient les membres des familles sénatoriales, des familles qui appartenaient au sénat romain. Maîtres de composer le sénat à leur gré, les empereurs y appelaient les familles considérables des cités. Le sénat était ouvert aussi à certaines charges et à certains titres. Ainsi les gouverneurs des provinces et tous les hommes revêtus du titre de *clarissime* en faisaient partie. La qualité de sénateur conférait de grands priviléges; et quoique le sénat romain fût profondément déchu de son ancienne grandeur et de sa souveraineté, il y avait encore en lui l'apparence ou le principe d'une aristocratie politique.

La seconde classe des citoyens était celle des curiales ou décurions. Cette classe formait le sénat des villes, et ses membres portaient le titre de sénateurs. Mais ce sénat municipal ne pouvait jamais être confondu avec le sénat politique de l'empire. La curie était composée des propriétaires aisés des villes. Elle était héréditaire; on y entrait aussi par désignation. Le soin des affaires municipales était son attribution; elle les gérait par des magistrats élus dans son sein.

La troisième classe était le peuple proprement dit, ou *plebs;* elle comprenait les petits propriétaires trop peu riches pour entrer dans la curie, les marchands et les artisans libres.

Au commencement du cinquième siècle, il existait dans les villes un nombre assez considérable d'artisans libres, qui déjà étaient constitués en corps de métiers.

Enfin au-dessous de ces trois classes, et bien loin d'elles, étaient les esclaves, distingués en esclaves domestiques et en esclaves ruraux ou colons. La condition de ces derniers était diverse, et souvent préférable à celle de l'esclave domestique, qui portait encore, malgré les efforts du christianisme pour améliorer son sort, le caractère de l'esclavage antique dans toute son abjection et toute son horreur.

L'élection de l'évêque se faisait par tous les citoyens, c'est-à-dire par les sénateurs, les magistrats, les décurions et par les classes des petits propriétaires, des marchands, des artisans, désignée sous le nom de peuple. La classe nombreuse des esclaves domestiques et ruraux en était seule exclue, et la raison de leur éloignement se conçoit : des hommes qui ne s'appartenaient pas entièrement à eux-mêmes ne pouvaient pas concourir librement au choix des pasteurs. Cependant les rangs du clergé étaient ouverts aux colons, à la condition de leur affranchissement. L'Église faisait pour eux tout ce qu'elle pouvait faire.

On a remarqué avec raison que le mode des élections épiscopales était celui qu'on suivait dans l'élection du *défenseur de la cité,* qui n'était pas nommé comme les autres magistrats dans l'assemblée électorale de la curie, mais par l'universalité des habitants. De ce fait, on a voulu déduire une certaine influence du régime municipal romain sur les formes des élections épiscopales. On a insinué que le principe des élections dans l'Église avait été emprunté au droit municipal romain. (M. Raynouard, *Histoire du droit municipal,* tom. Ier, livre Ier, chap. 24. Cette origine est entièrement imaginaire. L'élection dans l'Église est un fait originaire, tout à fait primitif. Cette institution, nous l'avons vu, est née dans les premiers jours du christianisme, avant aucun

contact avec le monde romain, par l'autorité même des Apôtres, et sous l'inspiration de cet esprit de sagesse, de modération et de charité qui est l'essence de la religion chrétienne.

Les assemblées où les évêques étaient élus, composées, comme nous venons de le voir, de l'universalité des citoyens, étaient donc nombreuses. Quoique ces assemblées fussent réunies dans les églises, en présence de Dieu et dans le recueillement de la prière, quoique le clergé y exerçât une grande influence et que l'autorité principale y appartînt aux évêques de la province et au métropolitain, on conçoit aisément que l'intrigue et le tumulte pussent facilement s'introduire dans des réunions aussi nombreuses et aussi diverses. Dans les plus beaux siècles de l'Église, dans ses plus beaux jours, des divisions, des cabales, des violences même, viennent quelquefois troubler l'ordre des élections. Le peuple trop souvent se laisse séduire par des ambitieux et emporter par des passions aveugles. Il veut dominer les élections par le nombre et la terreur. Il suffit de rappeler ici les troubles qui agitèrent Rome à l'élection du pape saint Symmaque, et l'argent répandu parmi le peuple pour le gagner à son compétiteur Laurent. Le schisme qui naquit de cette double élection ne put être apaisé que par le recours des deux partis à un prince arien, au roi Théodoric, qui eut cependant assez de raison et de justice pour faire prévaloir le bon droit. On n'a pas oublié non plus les avertissements sévères que le pape saint Léon adressait aux évêques de la Mauritanie, trop complaisants pour les caprices de la multitude.

Ces abus, ces désordres ont donc existé de tout temps; toujours l'Église les a combattus avec fermeté, mais nous ne voyons pas qu'elle ait trouvé en eux une cause suffisante pour changer ou modifier la discipline des élections.

La cause principale de la réforme d'Innocent III est cependant rapportée à ces abus de la puissance populaire. Le peuple, dit-on, s'était rendu indigne par ses intrigues et par ses violences de concourir aux élections épiscopales; il fut justement dépouillé de son droit.

On ne voit pas que dans les onzième et douzième siècles les peuples se soient signalés par de nombreuses violences électorales. On peut citer sans doute quelques faits isolés comme on en retrouve à toutes les époques de l'Église. On peut citer dans le douzième siècle, par exemple, l'élection d'un évêque d'Angers faite par un peuple factieux à l'exclusion du clergé. Geoffroy de Vendôme et Hildebert, évêque du Mans, reprochèrent à l'élection de l'évêque ce caractère d'intrusion et de violence. « Vous avez été fait évêque, disait Geoffroy au nouvel élu, par une conspiration et par la fureur de la multitude. » *Vulgi conspiratione, vulgo furente, vos creatus estis.* Lib. III, *Epist.* 11. « Les clameurs séditieuses d'une foule égarée ont emporté l'élection. Le clergé ne vous a pas élu, les menaces populaires ont tout fait, » écrivait au même l'évêque Hildebert. *Epist.* 9, 13. On peut citer encore quelques autres faits séditieux dans les élections épiscopales. Mais, nous le répétons, tous ces faits sont isolés, et ne caractérisent pas plus les siècles moyens que l'âge antérieur. On ne prouvera pas que le mal se soit accru dans des proportions considérables.

En effet, si le peuple avait toujours ou presque toujours porté dans les élections le trouble et le désordre, serait-il possible d'expliquer le zèle de Grégoire VII et de ses successeurs pour rétablir et remettre partout en vigueur l'ancienne discipline qui appelait le peuple aux élections des pasteurs? Nous avons donné des preuves nombreuses et certaines du respect des grands papes de cet âge pour la liberté électorale. Si cette liberté eût tourné au détriment de l'Église, leur conduite serait inexplicable. Au douzième siècle, Yves de Chartres aurait-il fait dépendre, comme nous l'avons vu, la validité d'une élection épiscopale du concours populaire, si ce concours n'avait été pour l'Église qu'une cause de honte? Saint Bernard se serait-il montré plein de déférence et de respect pour le vœu populaire?

Non, sauf quelques cas justement condamnés, ce n'était pas le peuple qui corrompait les élections en donnant les évêchés aux indignes. Ce n'était pas le peuple qui faisait un indigne trafic de la charge pastorale, et qui l'accordait à des

laïques ou à des clercs sacriléges et simoniaques. Ce n'était pas le peuple qui, sous prétexte des investitures, voulait usurper la puissance spirituelle. Non, le mal qui désolait l'Église à cette époque ne provenait pas de la part que les peuples prenaient aux élections. Ce sont plutôt les rois et les seigneurs qui se montrent trop souvent les ennemis et les oppresseurs de l'Église, et qui la dominent en maîtrisant les élections épiscopales; et il fallut une résistance indomptable et des digues bien puissantes pour arrêter et contenir le débordement de ce despotisme.

D'ailleurs, quand on attribue le changement disciplinaire dont nous cherchons les causes aux excès de l'influence populaire, on nous représente le peuple, aux dixième et onzième siècles, comme nombreux et puissant, tandis que le régime féodal tendait sans cesse à le diminuer, à l'affaiblir, à le faire disparaître. Nous touchons ici à la véritable cause de la nouvelle discipline électorale.

Oui, c'est le régime féodal qui, en changeant toutes les conditions de l'ancien ordre social, en effaçant presque entièrement les classes anciennes pour leur substituer sa hiérarchie barbare, en faisant régner partout le droit du plus fort, a préparé, amené, rendu nécessaire le changement disciplinaire que nous voulons expliquer. Comment le peuple aurait-il pu conserver le droit de concourir à l'élection de ses pasteurs, lorsqu'il était partout opprimé, réduit en servitude?

Les villes qui surent perpétuer quelques restes du régime municipal de l'empire forment une exception, qui ne put prévaloir contre les faits tendant à se généraliser de plus en plus, et à devenir de plus en plus dominants.

Issue de la conquête, la féodalité s'empare de la société par l'hérédité des charges et des bénéfices, et constitue une aristocratie qui pèsera longtemps sur le monde. Comme, au milieu des désordres d'une société livrée à tous les hasards de la force, il n'y avait un peu de sécurité et de liberté qu'à la condition de faire partie de l'association féodale, on voit, du dixième au onzième siècle, presque toutes les propriétés se transformer en fiefs; et les hommes libres eux-mêmes, éprouvant le besoin de se donner un patron dans un sei-

gneur puissant, se déclarent ses vassaux, et entrent dans la hiérarchie féodale. Dès le onzième siècle, cette hiérarchie est entièrement formée; elle enveloppe l'Europe entière d'une chaîne continue, dont le roi est le premier anneau, et qui s'étend, par des degrés successifs, jusqu'au petit possesseur de fief, jusqu'au plus humble des vassaux. En dehors de cette organisation qui renferme en degrés infiniment variés la propriété, la souveraineté, la liberté, la dignité humaine, se trouvent les masses nombreuses des serfs de la glèbe, qui cultivent la terre pour le seigneur. Quoique leur condition soit meilleure que celle de l'esclave domestique et se rapproche de celle du colon, ils ne jouissent pas de tous les droits inhérents à la nature humaine. Les villes gardent seules une image affaiblie de l'ancienne civilisation. Les institutions municipales de l'empire, le droit romain se conservent dans un certain nombre. Là on trouve encore quelques restes de l'ancienne *curie,* de l'élection des magistrats, du droit municipal. Le bourgeois, qui n'est ni serf ni vassal, et qui prend part à l'administration de la cité, nous rappelle le citoyen de la civilisation romaine et chrétienne, et contient en lui le germe de la démocratie moderne. Les preuves que nous avons données de la participation du peuple aux élections épiscopales jusqu'aux douzième et treizième siècles établissent avec évidence la perpétuité des institutions municipales; mais leur décadence est aussi certaine que leur perpétuité.

La dépopulation des villes du moyen âge, leur misère, l'absence complète de sécurité sont des faits connus de tout le monde. Dans cet état précaire, dans cet état d'abjection et de souffrance, les institutions favorables à la liberté ne pouvaient pas jouir d'une grande efficacité, elles devaient languir et s'amoindrir sans cesse. D'ailleurs beaucoup de municipalités étaient entrées dans la hiérarchie féodale ou comme vassales ou comme suzeraines. Les premières devinrent les villes prévôtales, qui étaient gouvernées par le prévôt d'un seigneur. Ainsi la féodalité envahissait tout, et imprimant partout son caractère, donnait ses formes aux villes comme aux campagnes, aux propriétés comme aux personnes.

Dans cette hiérarchie, le citoyen disparaissait et était rem-

placé par le vassal. Du vassal au citoyen il y a une immense distance, inutile sans doute à signaler.

Plus d'intérêt public et général; tout devenait local, individuel, personnel. Il n'y avait pas, à proprement parler, de patrie ni de chose publique. Le citoyen n'avait donc pas de place dans ce régime. Tout y était héréditaire; l'hérédité en était la grande loi. L'élection ne pouvait s'y appliquer à aucun degré; elle devait finir par en être entièrement bannie.

Or, l'institution chrétienne des élections épiscopales supposait un peuple de citoyens, d'hommes libres, d'hommes habitués à voir sortir de l'élection les magistrats de la cité. Elle s'harmonisait parfaitement avec ce milieu de liberté municipale, civile, politique, héritage de l'antique Rome. Quand, après une lente décomposition de six siècles, tous les éléments de l'ancien ordre social eurent été désorganisés, détruits ou du moins prodigieusement affaiblis, l'Église ne trouva plus ce peuple fidèle, ce peuple d'électeurs qu'elle conviait au choix de ses pasteurs. Le seigneur féodal était lui-même peu jaloux de ce droit électoral, il le comprenait à peine. A l'exemple du roi, il prétendait souvent nommer l'évêque de son fief; il se souciait fort peu de l'élire avec le concours de ses vassaux, qu'il estimait bien au-dessous de lui.

L'Église, nous l'avons dit, maintenait cependant, autant que les circonstances le lui permettaient, les institutions canoniques. Tant qu'il resta un peuple dans une cité, elle l'invita à l'élection épiscopale. Nous avons vu Grégoire VII et ses successeurs, dans les onzième et douzième siècles, rappeler sans cesse les anciennes règles; nous avons vu ces règles encore généralement pratiquées. Mais enfin il vint un moment où il fut manifeste que les formes anciennes ne répondaient plus aux réalités vivantes, qu'elles étaient usées et impuissantes. Quelques villes conservèrent, il est vrai, leurs anciens droits municipaux; mais tout s'y altérait de plus en plus; et le régime féodal était partout le fait dominant, le fait universel. Dès lors un changement dans la discipline était inévitable.

Quand la liberté succombe, elle est toujours prête à renaître. Ce fut au moment même du triomphe le plus complet de la féodalité que naquit ce grand mouvement d'émancipation qui annonçait l'avénement de cette nouvelle force qui devait être un jour l'héritière de l'aristocratie féodale.

L'insurrection communale porta le premier coup à la féodalité, et elle fut un des germes de la bourgeoisie, du tiers état, de la démocratie moderne. Dans un grand nombre de communes, on vit renaître la liberté, l'élection, la souveraineté politique dans une certaine mesure. Les communes de l'Italie devinrent même de grandes et puissantes républiques. Celles de la France, au contraire, ne conservèrent pas très-longtemps leurs libertés ni leur indépendance. Témoin de cette renaissance du peuple, l'Église cependant ne crut pas devoir lui rendre le droit électoral. Tant de siècles de désordres, d'anarchie, de violences, d'oppression, ne le préparaient pas à cette modération, à cette gravité, à cette moralité que suppose et qu'exige l'exercice du droit électoral dans l'Église. Écoutons M. Guizot décrivant les mœurs des communes :

« Vous auriez grand tort, messieurs, si vous vous représentiez le régime intérieur d'une commune, une fois bien conquise et constituée, comme un régime de paix et de liberté : rien n'en était plus loin. La commune défendait au besoin ses droits contre son seigneur avec dévouement et énergie; mais dans l'intérieur de ses murs les dissensions étaient extrêmes, la vie continuellement orageuse, pleine de violence, d'iniquité et de péril. Les bourgeois étaient grossiers, emportés, barbares, pour le moins aussi barbares que les seigneurs auxquels ils avaient arraché leurs droits. Parmi ces échevins, ces maires, ces jurats, ces magistrats de divers degrés et de divers noms, institués dans l'intérieur des communes, beaucoup prenaient bientôt l'envie d'y dominer arbitrairement, violemment, et ne se refusaient aucun moyen de succès. La population inférieure était dans une disposition habituelle de jalousie et de sédition brutale contre les riches, les chefs d'ateliers, les maîtres de la fortune et du travail. Ceux d'entre vous qui ont un peu étudié l'histoire

des républiques italiennes savent quels désordres, quelles violences y éclataient continuellement, et combien la véritable sécurité, la véritable liberté leur furent toujours étrangères. Elles ont eu beaucoup de gloire, elles ont énergiquement lutté contre leurs adversaires extérieurs, l'esprit humain s'y est déployé avec une richesse et un éclat merveilleux, mais l'état social proprement dit en a été déplorable; la vie humaine y manquait étrangement de bonheur, de repos, de liberté! C'était un régime infiniment plus turbulent, plus précaire, plus inique que celui des républiques de l'ancienne Grèce, qui cependant n'ont été à coup sûr des modèles ni de bonne organisation politique ni de bien-être social.

« Eh bien, messieurs, s'il en est ainsi dans les républiques d'Italie, où le développement des esprits et l'intelligence des affaires étaient beaucoup plus avancés qu'ailleurs, jugez de ce que devait être l'état intérieur des communes de France. J'engage ceux qui voudraient le connaître d'un peu plus près à lire, soit dans les documents originaux, soit seulement dans les lettres de M. Thierry l'histoire de la commune de Laon; ils verront à quelles interminables vicissitudes, à quelles horribles scènes d'anarchie, de tyrannie, de violence, de cruauté, de pillage, une commune libre était en proie. La liberté de ces temps n'avait guère partout qu'une lugubre et déplorable histoire. » M. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, tome IV, leçon 19.

L'Église pouvait-elle rendre à ce peuple inculte, grossier et barbare, le droit si délicat d'élire ses pasteurs? Non, il fallait une discipline nouvelle.

L'Église se trouvait ainsi placée sur une pente dangereuse pour la liberté électorale. La force des choses faisait prédominer deux puissances dans les élections, celle des rois et celle des Papes. Nous avons vu comment la première changeait souvent en usurpation sacrilége les concessions nécessaires qui lui avaient été faites. Par l'état général de trouble et de confusion où se trouvait l'Église au onzième siècle, la seconde puissance, celle des Papes, était trop souvent obligée d'intervenir directement dans les élections pour sauver

l'honneur ou la liberté de l'Église. La logique des événements allait donc, vers la fin du douzième siècle et au commencement du treizième, à remettre toute la puissance électorale entre les mains des rois et des Papes. Dans cette situation, Innocent III et le quatrième concile de Latran donnèrent un grand exemple de modération et de respect de l'esprit de sage liberté qui a toujours animé l'Église. Ne pouvant conserver l'ancien droit du clergé et du peuple, ils choisirent un terme moyen et maintinrent tout ce qu'il était possible de maintenir de l'ancienne liberté électorale. Nous avons parlé des chapitres, de leur importance, des accroissements successifs de leur puissance. Ils furent substitués au peuple fidèle, comme aux évêques de la province et au clergé diocésain. Le quatrième concile de Latran confia donc les élections épiscopales aux chapitres cathédraux, et régla qu'elles se feraient de trois manières : par scrutin, par compromis et par acclamation.

« Comme les divers modes d'élection que certaines gens s'efforcent d'inventer font naître beaucoup d'embarras et de dangers pour les Églises vacantes, nous avons arrêté que, lorsqu'une élection devrait avoir lieu, en présence de tous ceux qui doivent, peuvent et veulent y intervenir utilement, trois membres du collége, les plus dignes de confiance, seront choisis pour recueillir avec soin, secrètement et une à une, les voix de tous, et pour publier ensuite le résultat arrêté en commun et par écrit, aucun appel n'étant dès lors admis. De manière que celui-là soit élu qui, après le recensement des votes, réunit l'assentiment soit de la totalité, soit de la majorité, soit de la partie la plus éclairée du chapitre. Le pouvoir électoral peut aussi être confié à quelques hommes choisis qui, au nom de tous, donnent un pasteur à l'Église vacante.

« Une élection faite autrement n'est pas valable, à moins que par hasard elle ne soit faite d'un commun accord, comme par une inspiration divine et sans que rien ait pu la vicier.

« Ceux qui iront contre ces modes d'élection établis,

seront par cela même privés de leur droit d'électeurs. » *Concil. Later. IV,* can. 24, 25, 26.

Ainsi le caractère de la liberté fut conservé dans les élections épiscopales; l'Église resta fidèle à l'esprit de l'ancienne discipline, car on pouvait regarder les chapitres comme les représentants du clergé diocésain et même du peuple fidèle.

Cette tendance à constituer des corps électoraux était d'ailleurs dans l'esprit du temps. Vers la même époque, l'élection de l'empereur d'Allemagne fut confiée au corps électoral des sept grands électeurs. Quant à l'Église romaine, dès le temps d'Alexandre III et du troisième concile de Latran, elle avait attribué l'élection des Souverains Pontifes au collége des cardinaux.

« Quoique dans les premiers temps tout le clergé, la noblesse et le peuple prissent part à l'élection du Pape, il n'en est pas moins certain que les cardinaux y exerçaient une grande influence, ce qui ne doit pas étonner, vu le poids que leur position leur donnait. Ce fut Grégoire VII qui posa les fondements de l'indépendance de l'Église. Pénétré de l'inconvenance qu'il y avait à ce qu'un Pape fût choisi par l'empereur, il fut d'avis que Léon IX, que Henri IV avait nommé, se rendît à Rome en pèlerin, à pied et sans pompe, et qu'il ne fût placé sur le trône pontifical qu'après s'être soumis à une nouvelle élection par le clergé de Rome. C'était depuis longtemps le privilége exclusif des cardinaux de placer le Pape élu sur le trône. Mais bientôt après Nicolas II, toujours à l'instigation de Grégoire, publia un ordre plus fixe pour l'élection, d'après lequel les sept cardinaux-évêques devaient, après la mort du Pape, se concerter entre eux sur le choix à faire, puis s'adjoindre les prêtres, et enfin demander la confirmation du reste du clergé et du peuple. Cet ordre fut suivi dans plusieurs élections; ainsi dans celles de Gélase II et de Célestin II, on eut égard au désir positivement exprimé par le clergé et par le peuple. On modifia pourtant plus tard cette forme, en accordant aux autres cardinaux les mêmes droits qu'aux cardinaux-évêques. Afin d'éviter les divisions dans une affaire aussi importante, Alexandre III, par une

ordonnance confirmée par le concile de Latran, exclut le reste du clergé de toute participation à l'élection, mais en déclarant que cette élection ne serait valable que si elle réunissait les deux tiers des voix. » *Tableau des institutions et des mœurs de l'Église au moyen âge,* par HURTER, tom. I, chap. IV.

IV.

ÉLECTIONS PAR LES CHAPITRES.

Pour procéder aux élections épiscopales, les chapitres devaient obtenir la permission royale. L'évêque élu et confirmé par le métropolitain se transportait auprès du roi et lui rendait hommage en prêtant le serment de fidélité.

« Il ne faut pas cependant s'imaginer, dit Thomassin, que les élections fussent tellement renfermées dans les chapitres que le peuple, les abbés, les suffragants et les métropolitains fussent comptés pour rien. Il est vrai que le chapitre seul faisait le scrutin, donnait et comptait les suffrages et concluait l'élection; mais les attestations du peuple et le consentement des évêques contribuaient à les affermir. » *Discipline ecclésiastique*, tom. II, p. 872.

Telle était la forme des élections; elles se pratiquèrent ainsi pendant le treizième siècle. Au quatorzième, nous remarquons un accroissement considérable de la puissance des Papes sur les élections par l'extension des réserves, c'est-à-dire du droit de nomination directe. Nous avons vu dès le onzième siècle les Souverains Pontifes nommer eux-mêmes les évêques dans certains cas dévolus au Saint-Siége. Benoît XII, en 1335, augmenta d'une manière très-considérable le nombre de ces dévolutions. Par sa décrétale *Ad regimen,* il réserva au Saint-Siége la nomination directe de tous les bénéfices qui viendraient à vaquer en cour romaine, ou par mort, ou par déposition, ou par translation, ou par résignation. Dans quelque lieu que vinssent à décéder les cardinaux et les autres officiers de la cour romaine, la même décrétale

donne au Pape le droit de nommer ceux qui devaient succéder à leurs évêchés et à leurs abbayes. Enfin les règles de la chancellerie romaine réservaient à la nomination du Pape tous les évêchés et toutes les abbayes de la chrétienté qui jouissaient de plus de deux cents florins de revenu. Cette extension presque illimitée du droit de réserve était une modification profonde apportée à l'ancienne discipline, et les chapitres se trouvaient ainsi frustrés de leurs droits dans une infinité de cas.

Les causes de cette extension furent, il faut le reconnaître, les abus qui se glissaient trop souvent dans les élections capitulaires. Mais un autre motif moins honorable eut part aussi à cette innovation. Les besoins pécuniaires de la cour romaine, surtout après sa translation à Avignon, étaient considérables. Les annates introduites par Clément V et les autres revenus ne suffisaient pas aux dépenses nécessaires ou à l'avidité des courtisans. La délivrance des bulles, les droits des sceaux ouvraient une mine féconde de richesse. Elle fut habilement exploitée. « Le transport du Saint-Siége et de la cour romaine à Avignon, dit Thomassin, avait rendu les réservations comme inévitables, afin de pouvoir fournir l'entretien nécessaire à la cour romaine et au sacré collége. » *Discipline ecclésiastique*, tom. II, p. 875.

Le grand schisme d'Occident donna encore aux divers compétiteurs de la Papauté l'occasion ou le prétexte de nommer à presque tous les évêchés de leur obédience, afin de s'assurer des créatures. Dans l'exercice de leurs réserves, les Papes ne respectèrent pas toujours les droits des nationaux, et on voyait quelquefois des Italiens nommés aux évêchés de France. Ces abus, cette fiscalité, ces infractions à l'ancienne discipline, soulevaient des plaintes nombreuses et vives de la part du clergé et des laïques, souvent frustrés de leurs droits de patrons. De tout côté on demandait une réforme et le retour à la liberté et à la pureté des élections. Il est vrai que dans ces plaintes et ces demandes il se glissait souvent des motifs peu nobles. Mais malheureusement elles avaient une justification trop facile dans les usages qui prévalaient sur les

règles elles-mêmes. On attendit vainement une réforme du concile de Constance et du Pape Martin V.

Le concile de Bâle voulut accomplir ce que n'avait pu faire celui de Constance. Dans sa douzième session, il rétablit le droit des élections, et renferma dans de justes limites les réserves papales. Les annates et les droits abusifs furent abolis par la session vingt et unième.

Réuni à Bourges en 1438, le clergé français fit une déclaration pour accepter et mettre à exécution les décrets de Bâle touchant la discipline ecclésiastique. Cette déclaration, convertie en loi par Charles VII, reçut le nom de *Pragmatique sanction* et devint chère à nos pères. Les élections y étaient réglées d'après l'esprit de la discipline du quatrième concile de Latran, renouvelée par celui de Bâle. « Il sera pourvu désormais aux dignités des églises cathédrales, collégiales et monastiques, par la voie des élections; et le Pape jurera l'observation de ce décret au jour de son exaltation. Les électeurs se comporteront en tout selon les vues de la conscience. Ils n'auront égard ni aux prières, ni aux menaces, ni aux promesses de personne. Ils recommanderont l'affaire à Dieu. Ils se confesseront et communieront le jour de l'élection. Ils feront serment de choisir celui qui leur paraîtra le plus digne. La confirmation se fera par le supérieur; on y évitera tout soupçon de simonie, et le Pape même ne recevra rien pour celles qui seront portées à son tribunal. Quand une élection canonique, mais sujette à inconvénients, aura été cassée à Rome, le Pape renverra par-devant le chapitre ou le monastère, pour qu'on y procède à un autre choix, dans l'espace de temps marqué par le droit. » *Conventus Bituricensis pro recipienda Pragmatica sanctione*, art. 3; *Histoire de l'Église gall.*, t. XVI, liv. 46.

La *Pragmatique sanction* fut généralement observée sous le règne de Charles VII. Mais elle rencontra une forte opposition de la part des Papes.

Ce n'étaient pas les prescriptions de la Pragmatique que les Pontifes romains repoussaient, puisque la plupart des règlements qu'on y avait insérés furent adoptés dans le con-

cordat de Léon X et de François Ier. Cette loi était née dans des circonstances malheureuses.

L'assemblée de Bourges s'était réunie après la rupture du concile de Bâle avec le pape Eugène IV, et lorsque par le schisme ce concile s'était ôté à lui-même toute autorité. La Pragmatique, il est vrai, reproduisait dans ses règlements des décrets de Bâle émanés des vingt-quatre premières sessions. Mais elle empruntait aussi des dispositions aux sessions postérieures qui amenèrent le schisme. Les évêques français, auteurs de la Pragmatique, tout en restant dans l'obéissance du pape Eugène, honoraient le concile de Bâle et semblaient lui reconnaître une autorité contestée et assurément contestable. Un esprit d'hostilité, d'opposition au Saint-Siége, paraissait donc avoir dicté ce célèbre decret; et dans ce vice d'origine il y avait de quoi justifier les condamnations, trop sévères peut-être, portées contre cette loi. Mais il faut convenir que les lenteurs de la cour romaine à entrer dans la voie des réformes, cette force d'inertie qu'elle opposait au sentiment universel qui les reclamait avec tant de vigueur, pouvaient expliquer sinon excuser l'attitude que l'Église de France prenait à son égard.

Nous n'avons parlé de la Pragmatique qu'au sujet des élections canoniques. Malgré tant d'efforts pour les rétablir et les conserver, elles déclinaient de jour en jour; et la ruine complète de ce qui restait de l'ancienne liberté électorale devint de plus en plus imminente.

L'institution du concile de Latran portait en elle-même un principe de corruption et de mort. L'élection était confiée à un corps spécial et privilégié, au chapitre. Composé d'un petit nombre d'hommes et disposant des plus hautes dignités de l'Église, des richesses, des honneurs, du pouvoir qui y étaient attachés, les chapitres étaient assaillis par toutes les séductions qui égarent et corrompent. Quand tout un clergé, tout un peuple, étaient chargés d'élire les premiers pasteurs, le champ était trop vaste pour que la séduction et ses influences corruptrices pussent y exercer facilement de bien grands ravages. On pouvait redouter des tumultes, des sédi-

tions, des violences populaires; la vénalité générale des consciences et des votes était moins à craindre.

Tous les monuments du temps attestent que les élections capitulaires, pendant le quinzième siècle, étaient livrées à la brigue, aux conventions illicites, et quelquefois honteuses. Les apologistes du droit nouveau introduit par le concordat de Léon X ne tarissent pas sur ces abus. Dans le préambule de cette loi, Léon X lui-même disait que « les élections étaient sujettes aux brigues, aux violences, aux conventions simoniaques, et que tout cela était notoire à Rome, parce qu'on y avait souvent occasion d'accorder des absolutions et des dispenses à ceux qui étaient entrés dans les prélatures par des voies illicites. » *Hist. de l'Église gall.*, t. XVII, liv. 51.

Le chancelier Duprat, dans son mémoire en faveur du concordat, nous fait une triste peinture de ces chanoines et de ces réguliers, qui regrettaient *le trafic* qu'ils avaient coutume de faire de leurs voix, quand il était question d'élire leurs évêques et leurs abbés. (*Ibid.*) L'historien de François Ier, Gaillard, nous parle, d'après Brantôme, « de chanoines et de religieux plongés dans la débauche et dans l'ignorance, et qui choisissaient le plus ignorant et le plus débauché d'entre eux pour se mettre à l'abri de la réforme; et souvent ils lui faisaient jurer d'entretenir le dérèglement, comme on jurait autrefois de faire observer la règle. » GAILLARD, *Hist. de François Ier*, t. VI.

En admettant l'exagération dans ces reproches, il faut cependant reconnaître que les défenseurs des élections capitulaires ne les disculpent pas de ces graves abus, qui ne doivent pas nous étonner, puisqu'ils étaient les fruits naturels d'une institution bonne dans son origine, mais devenue dangereuse par ses limites mêmes, par la malice des hommes et les malheurs du temps. En effet, ces abus ne pouvaient manquer de se produire dans un siècle de désordre et de vertige, et qui vit quelquefois des scandales effrayants descendre des siéges les plus élevés!

Si, d'un côté, la liberté électorale se déconsidérait par ses propres excès, de l'autre, la puissance pontificale, malgré

les décrets de Bâle et la Pragmatique, tendait toujours à se rendre maîtresse absolue des élections.

Lorsque Louis XI abolit la Pragmatique, il intervint entre ce prince et Sixte IV un concordat qui livrait au Pape, pendant six mois de l'année, la nomination à tous les bénéfices, et maintenait dans sa plénitude le droit des réserves. C'était rendre le Pape maître presque unique des évêchés et des abbayes. L'opposition que ce concordat souleva n'en permit pas l'exécution exacte. Cependant, en 1493, le Parlement fait des remontrances au roi Charles VIII, *à cause que tous les bénéfices électifs du royaume, tant archevêchés qu'évêchés et abbayes, étaient dépourvus de pasteurs, au moyen de ce qu'à l'heure de la vacation, les papes y pourvoyaient, et n'y était procédé par élection, selon la Pragmatique.* THOMASSIN, *Discipline ecclés.*, t. II, p. 878.

L'origine des démêlés de Louis XII avec Jules II fut la nomination par ce Pape, à l'évêché d'Avignon, d'une personne peu agréable à ce roi. Pour se venger, Louis XII empêcha tous les évêques et les abbés nommés par le Pape de prendre possession.

Tous ces faits attestent les progrès incessants de la puissance des Papes sur les élections. Celle des rois devenait aussi de plus en plus exigeante. La Pragmatique, s'éloignant en cela de l'esprit du concile de Bâle, avait reconnu au roi et aux grands du royaume le droit de prière et de recommandation en faveur des sujets à élire dans les chapitres ou les monastères. « Mais les prières et les bons offices d'un roi sont de véritables ordres, dit Marca; et s'il arrivait qu'on n'eût pas égard à ces sollicitations, de quels funestes effets les refus n'étaient-ils pas suivis? » Cependant les rois de France ne s'avancèrent qu'avec une certaine timidité vers cet empire absolu sur les élections ecclésiastiques, et nous les voyons plusieurs fois solliciter les Papes d'user de leur droit de nomination en faveur de leurs créatures. THOMASSIN, *Discipline ecclés.*, t. II, p. 878.

Cette décadence de la liberté électorale, cette extension progressive de la puissance pontificale et de la puissance royale, cet oubli des anciennes règles, qui transformait

l'exception en loi, les conflits d'autorité qui pouvaient naître et qui naissaient sans cesse de cette absence de maximes certaines et de ce concours de prétentions rivales; les désordres inévitables d'une situation violente; tout annonçait la chute d'un ordre disciplinaire qui ne correspondait plus aux réalités du présent, aux besoins de l'Église, tout annonçait la nécessité d'une réforme.

V.

LES CONCORDATS DU SEIZIÈME SIÈCLE.

Mais avant d'entrer dans cette phase nouvelle, caractérisons d'une manière générale la puissance politique qui va se mettre à la tête des destinées de l'Europe, et avec laquelle l'Église va être obligée de traiter.

On connaît les causes qui amenèrent progressivement l'affaiblissement de l'aristocratie féodale. Au quinzième siècle, elle reçut de nouvelles et profondes atteintes par la politique de Louis XI, qui sut dominer et contenir les grands feudataires. La découverte de l'Amérique, en diminuant la valeur des propriétés territoriales, et en augmentant celle des propriétés mobilières; l'invention de l'imprimerie, en préparant la victoire de l'intelligence sur la force, portèrent à cette aristocratie de nouveaux et irrémédiables coups. Cependant, au seizième siècle, elle était encore puissante et il importait aux progrès de la civilisation que cette puissance diminuât encore. L'orgueil, l'inquiétude, la turbulence, les rivalités des grands seigneurs, n'auraient jamais permis aux nations européennes de trouver un centre d'unité, de repos, de force et de durée; jamais elles ne se seraient constituées. La royauté, qui s'était progressivement élevée sur les ruines de la féodalité, arrivait à son apogée au seizième siècle. Avec toutes ses forces acquises, elle avait sur sa rivale l'avantage d'un plan fixe, déterminé, suivi avec une admirable constance, et qui suffisait seul, au milieu des divisions qui affaiblissaient

ses rivaux, pour lui donner l'empire. La royauté offrait aux nations ce pouvoir régulier et fort dont elles sentaient le besoin pour faire régner dans la société quelque unité et quelque ordre, pour soutenir et régler les luttes des intérêts et des classes. Appuyées sur ce centre fixe, les nations pouvaient entrer dans la voie des progrès civils et politiques et développer toutes les richesses de la civilisation.

Dans un intérêt trop souvent égoïste, la royauté avait favorisé, favorisait encore l'émancipation de la bourgeoisie et du peuple. Le nombre, la richesse, les lumières des classes populaires s'étaient considérablement accrus. Toutefois ces classes n'étaient pas encore arrivées, du moins dans la plus grande partie de l'Europe, à ce degré de développement et de puissance qui leur permit de se suffire et de se gouverner. Les lumières n'étaient plus le privilége exclusif d'une classe, mais elles n'étaient point assez répandues pour former cette opinion publique qui devait devenir un jour la reine du monde. L'imprimerie ne pouvait pas encore communiquer aux idées cette rapidité, cette mobilité qui mettent sous nos yeux en contact facile toutes les intelligences et leur permettent de s'unir dans une même pensée. Les arts et le commerce ouvraient des sources nouvelles de richesse, mais ils n'avaient pas encore l'extension suffisante à élever d'une manière générale le niveau du bien-être et de l'aisance publique. Les peuples qui, au seizième siècle, pouvaient participer à l'administration de la cité, même de la province, étaient encore bien étrangers à l'esprit politique nécessaire au gouvernement d'un pays libre.

Les classes populaires avaient donc besoin d'une forte tutelle. Elles la trouvaient dans la royauté, pouvoir progressif, civilisateur; et, par un sûr instinct des nécessités de l'époque, elles identifiaient leur cause à la sienne. Cela même, il est vrai, poussait la royauté sur une pente dangereuse, à laquelle tout pouvoir porte en soi la tentation de se laisser aller, s'il n'est pas retenu. Mais nous n'avons pas à rechercher ici les causes qui favorisèrent le développement de la monarchie absolue dans toute l'Europe, et qui préparèrent les abus d'où sortirent les révolutions modernes. Au

seizième siècle, la royauté n'était pas encore décidément entrée dans la voie funeste de l'absolutisme. Elle était donc l'élément vital, la force principale de la société européenne. L'Église ne pouvait pas, ne devait pas hésiter à traiter avec elle, à s'unir à elle.

Telle fut la cause principale des traités célèbres qui mirent les nominations épiscopales entre les mains des rois. Une réforme était nécessaire, nous l'avons reconnu. Les chapitres, à ce qu'il semble, n'étaient plus en général dignes de conserver le haut privilége que leur avait attribué le quatrième concile de Latran, le reste du clergé et le peuple ne réclamaient point la restitution de leurs anciens droits. Les sociétés européennes étaient véritablement représentées à cette époque par la royauté, le moins déréglé et le plus intelligent des pouvoirs politiques de ces temps. Lors donc que Léon X, en 1516, signa le concordat avec François Ier, il fit un acte de bonne et prévoyante administration. Cette loi autorisa définitivement les sages réformes du concile de Bâle et de la Pragmatique sanction; elle n'admit qu'une seule innovation importante, celle qui donnait au roi la nomination des évêques, et dont nous venons d'exposer les motifs.

« En cas de vacance, le roi nommera donc au Pape un docteur ou un licencié en théologie ou en droit âgé de vingt-sept ans, et ayant d'ailleurs toutes les qualités requises. Cette nomination se fera dans les six mois depuis la vacance du siége, le Pape donnera l'institution canonique. Si le sujet n'est pas tel qu'on vient de dire, le roi aura encore trois mois pour en nommer un autre; et si la seconde nomination n'est pas mieux faite que la première, le Pape sera en droit de pourvoir à cette Église. » *Hist. de l'Église gall.*, t. XVII, liv. LXI.

Ce concordat, avec ses autres dispositions, fut approuvé par le cinquième concile de Latran. Cependant quelques évêques jugeaient qu'on accordait trop à la puissance séculière. Il est vrai que l'Église ne pouvait pas lui donner davantage. En lui abandonnant le choix et la nomination de ses premiers pasteurs, elle mettait en quelque sorte son sort

entre les mains de l'autorité laïque. Il y avait là sans doute un danger, tempéré par la nécessité reconnue de l'acceptation du Pape. Mais malgré ce danger, nous ne voyons pas qu'à l'époque où nous sommes, il fût possible de trouver une combinaison meilleure. Il était bon de donner une marque de haute confiance à cette royauté appelée à peser d'un si grand poids dans les destinées du monde. Si l'Église, à cette époque, eût rétabli les formes de l'ancienne liberté électorale, elles eussent paru étranges, inacceptables dans un monde où la monarchie prévalait et concentrait pour ainsi dire en elle la représentation entière de la société. L'Église compte nécessairement avec le milieu social où elle vit, et nous avons vu par tout ce qui précède comment elle sait accommoder aux états successifs de ce milieu variable celles de ses institutions dont son divin fondateur lui a remis la libre économie.

Dans cette étude, nous avons parlé presque uniquement de la France, parce que c'est dans son histoire que les faits qui devaient nous expliquer la transformation disciplinaire du seizième siècle ont leur complète signification. Un ordre analogue à celui du concordat de Léon X avait déjà prévalu, ou prévalut bientôt partout. Les rois d'Écosse et d'Angleterre, de Portugal et d'Espagne, les souverains de l'Italie et ceux du Nord, nommaient déjà ou nommèrent bientôt les évêques de leur domination. L'Allemagne seule, en vertu d'un concordat particulier entre Nicolas V et l'empereur Frédéric III, conserva les élections canoniques, mais à des conditions qui ne doivent pas les faire envier beaucoup aux autres nations.

La prérogative stipulée au seizième siècle par les concordats en faveur des princes est donc justifiée.

Depuis cette époque, le régime des concordats a régné dans le monde catholique.

Ce régime a reçu une consécration nouvelle, au commencement de notre siècle, par le concordat de 1801, qui fut l'acte d'une politique sage, réparatrice, et un grand bienfait pour la France et pour l'Église. Plus récemment encore, de nouveaux traités de cette nature, intervenus entre le Saint-

Siége et diverses nations catholiques, sont venus donner à ce régime une consistance nouvelle.

Le régime concordataire, il faut le reconnaître, a été la source de très-grands biens pour l'Église. La religion a été honorée, protégée, florissante; et l'épiscopat, sorti des nominations royales sanctionnées par les Souverains Pontifes, a eu des époques où il a jeté un éclat pareil à celui des plus beaux jours de l'antiquité ecclésiastique.

Comme toutes les institutions humaines, le régime concordataire a eu aussi ses fâcheux effets. On lui a reproché de tendre à créer un épiscopat de cour, un épiscopat politique; de fournir trop d'occasions aux empiétements du pouvoir séculier, et de trop isoler le clergé des populations. Ces inconvénients graves se sont produits surtout sous l'empire de la monarchie absolue. Nous pensons qu'ils peuvent être et sont heureusement atténués dans un milieu de sage liberté, et sous l'empire de la monarchie constitutionnelle.

Nous ne croyons pas devoir exposer plus au long les avantages et les inconvénients des concordats; cette étude nous mènerait trop loin. Tant que la Providence voudra la conservation des rapports actuels de l'Église et de l'État, faisons des vœux pour que la parfaite intelligence des besoins des temps et un esprit de sage conciliation diminuent les inconvénients et consolident les avantages du régime concordataire.

VI.

RÉSUMÉ.

En réservant toujours, comme un dépôt sacré et inviolable, aux héritiers de la puissance apostolique, l'institution canonique, l'Église, guidée par la sagesse divine, a voulu, afin que la liberté accompagnât l'obéissance, et pour sauvegarder tous les intérêts légitimes, a voulu toujours faire, dans les choix des pasteurs, une juste part au clergé, aux fidèles, aux souverains.

Ces priviléges, selon les circonstances des temps, ont été

étendus ou restreints; et l'époque des concordats nous présente la restriction la plus étroite des droits concédés au clergé et aux fidèles. Cependant cette restriction n'en est pas l'abolition entière; car il est très-permis de regarder les souverains, dans leur droit de nominations épiscopales, comme les représentants des fidèles et du peuple chrétien. Ce système concordataire, malgré les avantages qu'il peut offrir, n'est pas nécessairement l'idéal absolu de la perfection dans les rapports de l'Église et de l'État. Et nous osons penser que, si ces rapports doivent subir des transformations nouvelles, l'Église, s'inspirant toujours de sa vieille sagesse, s'efforcera de faire encore, dans les nominations des premiers pasteurs, une juste part au clergé, aux fidèles, aux souverains; dans ces nominations qui intéressent au plus haut degré le bien de l'Église et celui de l'État.

TROISIÈME APPENDICE.

Une question qui n'est pas sans intérêt pour la dignité du caractère épiscopal et pour la constitution de l'Église elle-même, est celle des droits des évêques *titulaires* ou *in partibus infidelium*, dans les conciles généraux et au gouvernement général de l'Église. Nous croyons avoir posé le vrai principe sur cette matière, disputée entre les canonistes, à la fin du chapitre troisième de notre quatrième livre. Nous trouvons dans le second volume de l'*Histoire des Conciles généraux*, publiée récemment à Rome par un des plus savants et des plus vénérables prélats de la cour romaine, Mgr Tizzani, archevêque de Nisibe, une solide et lumineuse

dissertation sur le même sujet. Nous croyons faire plaisir au lecteur en l'insérant ici dans son entier.

Le lecteur remarquera sans doute quelque divergence entre la doctrine exposée dans ce livre et celle de l'illustre prélat. Ces divergences, qui ne tiennent point au fond de la question elle-même qui est l'objet de la dissertation, avertiront sans doute le lecteur d'examiner avec plus d'attention et de soin les raisons que nous donnons à l'appui de nos opinions.

La dissertation qu'on va lire termine l'étude remarquable que le savant historien a consacrée au second concile général de Lyon.

LES DROITS DES ÉVÊQUES TITULAIRES.

A quel titre siégèrent, au second concile général de Lyon, les patriarches de Constantinople et d'Antioche? Telle est la question que nous nous proposons de résoudre dans ce paragraphe.

Avant tout, tâchons de bien préciser quelle espèce d'autorité possédaient ces deux prélats dans leurs Églises. Il nous semble hors de doute qu'ils étaient l'un et l'autre patriarches, comme on dit, *in partibus*. En effet, ils n'avaient plus de troupeau sur lequel ils pussent exercer leur juridiction; car après la destruction de l'empire latin et le retour des empereurs grecs à Constantinople dans la personne de Michel Paléologue, en 1261, les évêques latins furent chassés avec l'empereur Baudouin II et tous ses partisans.

Le patriarche Pantaléon, en particulier, se vit obligé de s'enfuir, lorsque Michel fit son entrée dans la capitale. Ce prince d'ailleurs étendit bientôt ses conquêtes, ne laissant aux Sarrasins que ce qu'il était impossible de leur enlever et aux Latins que des possessions fort restreintes, lesquelles devinrent un champ de bataille pour ainsi dire permanent. Ce fut treize ans après la restauration de l'empire grec que Grégoire X célébra le deuxième concile général de Lyon, et

qu'ayant conduit à bonne fin les négociations entamées depuis longtemps avec Paleologue, afin de procurer l'union des deux Églises, il eut la consolation de voir non-seulement l'empereur, mais encore les évêques grecs, souscrire la profession de foi catholique.

Le Pape présida le concile, auquel assistèrent l'empereur fugitif, Baudouin II, et les deux patriarches latins Pantaléon et Opizon, qui, par les raisons que nous venons d'indiquer, n'avaient plus ni l'un ni l'autre de troupeau sur lequel ils pussent exercer leur autorité épiscopale. Nous les considérerons pour cette raison comme devenus patriarches *in partibus* ou *titulaires*. De fait, ils n'avaient plus aucune juridiction en Orient, bien que d'ailleurs l'histoire ne nous fasse point connaître qu'ils eussent renoncé canoniquement à leurs patriarcats entre les mains du Pontife romain, après le rétablissement de l'empire grec à Constantinople. Observons cependant que dans le concile général auquel ils prirent part, ils occupèrent toujours leurs places primitives, même après la réunion de l'Église grecque à l'Église latine, sans que depuis ils soient jamais retournés en Orient prendre possession de leurs anciens siéges, pas plus que Baudouin II ne remonta sur le trône d'où il venait d'être chassé. Néanmoins les Papes ont continué jusqu'à nos jours de nommer des patriarches latins d'Orient, comme s'il n'y était survenu aucun événement de nature à empêcher le libre exercice de la juridiction ecclésiastique. Nous sommes par conséquent fondés à assimiler Pantaléon et Opizon, lors du deuxième concile général de Lyon, aux évêques appelés *annulaires*.

En effet, ceux-ci ont, à la vérité, une Église dont ils portent le titre, mais ils n'exercent aucune juridiction sur le peuple de leur diocèse, pour des causes indépendantes de leur volonté et de celle du Saint-Siége, qui les dispense même, précisément à cause de cela, de la résidence. Voici donc deux patriarches latins, devenus *de fait* évêques *annulaires*, qui siégent cependant au deuxième concile général de Lyon, et de plus y occupent des places de distinction.

Y siégèrent-ils par privilége, n'étant plus *de fait* évêques avec juridiction diocésaine, ou bien y siégèrent-ils de droit?

Eurent-ils simplement voix consultative ou bien voix délibérative?

Telle est la question que nous nous posons. Elle revient en somme à celle-ci : Les évêques *in partibus*, c'est-à-dire qui n'exercent de juridiction sur aucun diocèse particulier, ont-ils le droit d'assister aux conciles généraux, et peuvent-ils ou non y donner leur vote?

Pour répondre à cette question, il faut nous rendre compte avant tout de ce qu'est un évêque dans l'Église catholique, attendu que la détermination du privilége ou du droit d'un personnage quel qu'il soit suppose toujours une connaissance exacte de la condition, des qualités et du caractère de ce personnage.

Assurément notre intention n'est point ici d'écrire un traité sur l'Église et sur l'épiscopat. Cependant nous ne pouvons nous dispenser de rappeler à nos lecteurs plusieurs vérités et plusieurs principes, malheureusement oubliés ou mal compris par certains auteurs qui ont écrit sur les prérogatives des évêques catholiques.

Ces vérités et les principes qui en découlent forment une base infiniment plus solide que l'autorité personnelle de n'importe quel canoniste ou théologien. Car c'est en général à une autorité de ce genre qu'ont coutume de recourir exclusivement, comme à un tribunal sans appel, ceux qui veulent soutenir une opinion quelconque; attendu qu'il n'y en a point une seule, aussi extravagante qu'on la suppose, qui n'ait été soutenue par quelque écrivain.

Il est certain que l'Église catholique a été fondée par Jésus-Christ, non-seulement sur l'unité de la foi, mais encore sur l'unité de gouvernement.

En effet, c'est de son Père céleste, avec lequel il est une seule et même chose dans l'essence de la nature divine, que Notre-Seigneur a reçu la mission de fonder l'Église. De cette unité d'essence du Père et du Fils dérive l'unité d'origine du pouvoir possédé par l'Église et conséquemment l'unité de ce pouvoir même. C'est ce que comprenait admirablement saint Cyprien, lorsque, combattant la doctrine de Novatien et défendant l'autorité du Pape saint Corneille, il écrivait :

« Dominus, insinuans nobis unitatem de divina auctoritate venientem, ponit et dicit : Ego et Pater unum sumus. Ad quam unitatem redigens Ecclesiam suam denuo, dicit : Et erit unus grex et unus pastor. » Ep. 76, *Ad magnum*.

Mais afin de conserver dans son Église l'unité de gouvernement jusqu'à la consommation des siècles, Jésus-Christ choisit Pierre, qu'il établit chef de son Église, dont il demeure lui-même le chef invisible, tandis que Pierre, vivant dans chacun de ses légitimes successeurs, en est le chef visible : « Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et tibi dabo claves regni cœlorum, etc. »

En constituant ainsi saint Pierre chef de son Église, pour y maintenir l'unité de foi et de gouvernement, Notre-Seigneur transmit à Pierre toute l'autorité qu'il avait lui-même reçue de son Père. Appelant ensuite les Apôtres, il leur dit : *Sicut misit me Pater et ego mitto vos* (JOANN., XX et XXI), et il leur transmit à leur tour le pouvoir qu'il tenait du Père céleste. Quel était ce pouvoir? Il l'explique lui-même : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.*

Toutefois, les Apôtres ne devaient point vivre toujours, tandis que l'Église devait continuer à exister après eux. Il était donc nécessaire de pourvoir à la conservation de l'unité de foi, en transmettant aux successeurs des Apôtres la même amplitude de pouvoir conférée à ceux-ci par Jésus-Christ. Il fallait, d'autre part, que cette transmission de l'immense pouvoir donné aux Apôtres ne compromît en rien l'unité de gouvernement sur laquelle Notre-Seigneur avait fondé son Église. Pierre d'ailleurs ne pouvait être séparé du corps épiscopal, puisqu'il en est le chef. Mais si Pierre demeurait le chef de l'Église et des Apôtres, c'est-à-dire des évêques, l'unité du pouvoir régissant donné par Jésus-Christ aux Apôtres et à leurs successeurs ne pouvait se conserver que moyennant l'union des évêques et de leur chef, avec lequel ils constituent le corps épiscopal. Celui-ci, en effet, était représenté par les Apôtres unis à saint Pierre, au moment où ils reçurent tous ensemble de Notre-Seigneur la promesse de son assistance perpétuelle : « Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi. »

Ainsi l'unité de gouvernement dans l'Église exige l'union des évêques au Pape. Ils forment alors ensemble cet épiscopat unique, si bien défini par saint Cyprien de la manière suivante : *Episcopatus unus est, cujus in solidum a singulis pars tenetur.* Et c'est pour cette raison que Jésus-Christ transmit aux Apôtres, et par conséquent à leurs successeurs les évêques unis à saint Pierre, tout son pouvoir sur l'Église. Donc ce pouvoir réside dans l'épiscopat, c'est-à-dire dans le corps épiscopal ayant Pierre pour chef. Donc chaque évêque, par le fait même de sa consécration, devient un membre du corps épiscopal, et pourvu qu'il soit uni au chef de l'Église, il entre nécessairement en possession du pouvoir transmis par Notre-Seigneur aux Apôtres et à leurs successeurs, c'est-à-dire au corps épiscopal, ou, répétons-le encore avec saint Cyprien, à cet épiscopat qui est un, et *cujus in solidum a singulis pars tenetur.* Or, précisément en vertu de son caractère essentiel d'unité, ce pouvoir s'applique à l'universalité de l'Église. Par conséquent, les évêques, non isolés, mais réunis au Pape, et constituant ainsi le corps épiscopal, possèdent, en tant qu'évêques, autorité sur toute l'Église. Et voilà comment s'explique cette juridiction universelle que possède chaque évêque dans tout concile général légitimement convoqué, et alors s'exerce sur les évêques, réunis comme nous venons de le dire, cette assistance particulière de Jésus-Christ, en vertu de laquelle l'infaillibilité se communique à leurs décrets.

Après tout ce qui a été exposé jusqu'ici, il résulte, chacun le voit, de la fondation et de la constitution même de l'épiscopat catholique, que le pouvoir général, c'est-à-dire cette juridiction universelle que chaque évêque (non isolé mais faisant partie du corps épiscopal) possède sur l'Église, n'exclut nullement, comme condition nécessaire et absolument requise, la juridiction sur un diocèse particulier. C'est qu'en effet cette dernière juridiction a sa source dans la mission que reçoit l'évêque de gouverner une portion du troupeau de Jésus-Christ et découle par conséquent, soit immédiatement ou médiatement, du Pape, c'est-à-dire du chef de l'Église, auquel Notre-Seigneur a donné autorité sur les

troupeaux et sur les pasteurs : *Pasce oves, pasce agnos.* Autre chose, on le voit, est la juridiction particulière que l'évêque possède sur une Église particulière, autre chose est la juridiction universelle qu'il possède sur toute l'Église ; autre est l'autorité qu'il a sur son diocèse, autre est celle qu'il a sur toute l'Église, comme membre du corps épiscopal uni à son chef. Le pouvoir et la juridiction de l'évêque dans son diocèse viennent du Pape ; le pouvoir et la juridiction de l'évêque faisant partie du corps épiscopal réuni avec son chef, de l'évêque, par exemple, siégeant dans un concile général, viennent de Dieu. Pour avoir juridiction sur un diocèse, tout évêque a besoin de la mission du Pontife romain ; pour lui donner juridiction sur l'Église universelle, le caractère épiscopal seul suffit. Il suit de là qu'un évêque *in partibus* a le droit de siéger dans un concile général et y possède voix délibérative, puisqu'un concile général, canoniquement réuni, représente l'épiscopat catholique dont parle saint Cyprien, et auquel Jésus-Christ a conféré, avec l'unité de gouvernement, tout pouvoir dans son Église.

Nous conclurons donc que ce n'est point en vertu d'un privilége ou d'une coutume que les évêques *in partibus* siégent dans les conciles généraux et y ont voix délibérative, mais bien en vertu de la mission divine qu'ont reçue tous les évêques en union avec leur chef, de gouverner l'Église de Dieu. Ainsi s'explique parfaitement ce texte de saint Paul : *Attendite vobis et universo gregi in quo Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei.*

Saint Cyprien emploie trois comparaisons qui servent admirablement à faire comprendre l'unité de gouvernement établie par Jésus-Christ dans son Église ; et bien qu'elles se rapportent à l'Église universelle, elles nous font voir ce qu'y sont les évêques en vertu de leur consécration même, ce qu'y est le Pape en vertu de sa primauté, et enfin ce qu'y sont les évêques et le Pape par rapport à Jésus-Christ, le divin fondateur de l'Église.

Nous citerons sans commentaires les paroles de saint Cyprien ; elles se trouvent dans son livre *De unitate Ecclesiæ.* Les voici : *Quo modo solis multi radii sed lumen unum, et*

rami arboris multi sed robur unum, tenaci radicæ fundatum, et quum de fonte uno rivi plurimi defluant, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiæ largitate, unitas tamen servatur in origine. Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit. Ab arbore frange ramum, fructus germinare non poterit. A fonte præcide rivum, præcisus arescit. Sic et Ecclesia Domini, luce perfusa, per orbem totum radios suos porrigit; unum tamen lumen est quod ubique diffunditur nec unitas corporis separatur. Ramos suos in universam terram copia abertatis extendit, profluentes largiter rivos latius expandit. Unum tamen caput est, et origo una, et una mater fecunditatis successibus copiosa. Ainsi le corps épiscopal, uni à son chef, constitue cette lumière qui éclaire les ténèbres de l'erreur, et qui a son foyer en Jésus-Christ. Le corps épiscopal uni à son chef est cet arbre qui fructifie dans l'Église, parce qu'il a sa racine en Jesus-Christ. Enfin le corps épiscopal uni à son chef est ce fleuve qui se divise en ruisseaux pour arroser et féconder le champ évangélique. Tout y est unité en Jésus-Christ : si l'on retranche une branche de l'arbre, cette branche ne portera plus de fruits; si l'on sépare un des ruisseaux de la source, *præcisus arescit;* si l'on interpose un obstacle entre un rayon et le foyer, la lumière de ce rayon vient à manquer. Tant il est vrai que l'épiscopat, destiné à régir l'Église, est essentiellement fondé sur l'unité de gouvernement, à laquelle concourent tous les évêques unis à Pierre leur chef, lorsqu'ils se trouvent rassemblés avec lui en Jésus-Christ, source et origine de tout pouvoir : *Unum tamen caput est, et origo una.* Aussi saint Cyprien pouvait-il dire en toute vérité : *Episcopatus unus est.*

Pantaléon et Opizon avaient donc parfaitement le droit de siéger dans le deuxième concile général de Lyon.

De tout ce qui précède nous pouvons déduire plusieurs vérités propres à éclaircir certains points obscurs ou mal compris jusqu'ici par bien des esprits.

1° Les évêques peuvent être appelés, dans toute la force du terme : *successeurs des Apôtres,* lorsque, réunis en concile général, ou même dispersés sur la surface de la terre, ils agissent de concert, sous la direction et sous la dépendance

du chef visible de l'Église, avec lequel ils constituent alors le corps épiscopal. 2° Un évêque, *en tant qu'évêque diocésain,* ne peut être, à proprement parler, appelé *successeur des apôtres,* car c'est du Pape que lui viennent la mission et la juridiction particulière dont il a besoin pour gouverner son diocèse et qu'il ne faut pas confondre avec la juridiction générale que tout évêque reçoit de Dieu par la consécration épiscopale.

C'est cette juridiction particulière qui rend, par exemple, l'archevêque de Lyon successeur de saint Pothin, l'évêque de Terni successeur de saint Valentin, etc., dans l'administration d'un même diocèse. 3° Il suit de là qu'un évêque, s'il n'est point réuni à tout le corps épiscopal, uni lui-même à Pierre (dans le sens expliqué plus haut), ne pourra jamais exercer la juridiction générale; car le Pape seul jouit de la primauté non-seulement d'honneur, mais encore de juridiction sur toute l'Église. 4° La juridiction particulière sur un diocèse étant entièrement distincte de la juridiction générale que possède tout évêque en vertu de sa consécration, ne confère pas le droit de siéger dans un concile général avec voix délibérative. 5° Tout évêque possède donc nécessairement une juridiction générale sur l'Église universelle, sans qu'il ait besoin pour cela de posséder une juridiction particulière sur un diocèse déterminé; attendu que l'épiscopat, en tant qu'institution divine, n'a pas pour objet une Église particulière, mais l'Église universelle. 6° En observant que tout évêque reçoit (immédiatement ou médiatement) du Pontife romain la juridiction sur une Église particulière, et que cette juridiction ne découle point du caractère épiscopal, lequel confère seulement la juridiction générale sur l'Église universelle, on s'explique sans peine pourquoi les abbés et autres prélats, non revêtus du caractère épiscopal, peuvent exercer cette juridiction particulière. 7° De ce que les seuls évêques ont le droit d'assister aux conciles généraux avec voix délibérative, il résulte que les cardinaux non évêques, les abbés et les supérieurs d'ordres religieux ne peuvent y être admis qu'en vertu d'un privilége accordé par le Pontife romain. 8° Puisque Jésus-Christ a donné autorité sur son

Église, en une occasion à saint Pierre seul, et en une autre occasion au corps épiscopal (représenté par les Apôtres), uni à saint Pierre et sous la dépendance de ce dernier, on voit immédiatement la futilité ou plutôt l'inutilité de cette question : *Le concile général est-il supérieur au Pape?* En effet, après que Notre-Seigneur a fait consister le gouvernement de son Église dans une unité établie sous la dépendance du chef visible de cette même Église, il est impossible de comprendre comment un concile général pourrait être supérieur à ce chef. 9° Toutes les fois que l'élection d'un Pape est douteuse et que ce doute est fondé et raisonnable, le corps épiscopal seul a le droit de s'ériger en tribunal suprême pour examiner la question et la juger sans appel.

Nous reviendrons sur ces dernières conséquences et sur les réflexions qui en découlent, lorsque dans notre troisième volume nous nous occuperons du concile de Constance. Pour le moment, nous ne voulons pas perdre de vue le but principal que nous nous sommes proposé dans ce paragraphe, en entreprenant de démontrer le droit qu'ont les évêques *in partibus* de siéger dans les conciles généraux ; en conséquence, nous allons examiner si la doctrine que nous venons d'exposer trouve ailleurs sa confirmation.

Nous avons fait observer qu'il existe deux sortes de juridiction épiscopale : l'une générale et que possède tout évêque, l'autre particulière et que possèdent seulement les évêques diocésains. La première a pour objet le gouvernement général de l'Église universelle, la seconde, le gouvernement d'une Église particulière. Or, cette doctrine se trouve être parfaitement en accord avec le rite de la consécration des évêques.

Comme l'Église catholique devait durer jusqu'à la fin des siècles, il fallait nécessairement que le caractère épiscopal fût transmissible, afin que les évêques, se succédant sur un même siége, sous la dépendance des successeurs de saint Pierre, pussent continuer la mission des apôtres et régir l'Église de Jésus-Christ. Mais pour cela il fallait aussi que la transmission du caractère épiscopal s'effectuât au moyen de signes sensibles; car de même que l'Église est visible, son

organisation doit être visible, et par suite le rite de la consécration des évêques doit l'être aussi. Ce rite remonte, d'ailleurs, quant à sa substance, jusqu'aux temps apostoliques. Or, dans la transmission du caractère épiscopal au moyen de la consécration, nous trouvons indiquées, et en même temps distinguées, les deux juridictions dont il a été question plus haut, l'une générale, l'autre particulière.

Sans vouloir rapporter ici toutes les prières, toutes les invocations et toutes les formules employées dans la consécration épiscopale, nous nous limiterons à citer celles qui se rapportent davantage à notre question.

Il sera bon d'observer que ces formules, ces invocations et ces prières n'ont pas été composées ou adoptées par l'Église après que quelques théologiens et canonistes ont commencé à douter si les évêques *in partibus* avaient ou non le droit de siéger aux conciles généraux.

Le plus ancien des évêques qui assistent à la consécration adresse à l'évêque consacrant la demande suivante : *Reverendissime Pater, postulat sancta mater Ecclesia catholica ut hunc præsentem presbyterum ad onus episcopatus sublevetis.* Ici on ne fait aucune mention du diocèse, que l'évêque soit ou non évêque avec juridiction particulière. Lorsque l'on consacre un évêque *in partibus,* il n'y a pas une seule parole changée dans le Pontifical romain, et l'on fait prêter à l'élu le même serment qu'aux évêques diocésains.

L'évêque consacrant déclare ensuite quelles sont les fonctions épiscopales, sans faire aucune distinction dans le cas où l'élu serait évêque *in partibus : Episcoporum oportet judicare, interpretari, etc.,* et dans l'*Oraison* il adresse à Dieu la prière suivante : *Oremus, ut huic electo utilitati Ecclesiæ providens benignitas omnipotentis Dei gratiæ suæ tribuat largitatem.*

L'on voit déjà que par cette prière Dieu est supplié de pourvoir à l'utilité de son Église en accordant à l'évêque élu, *annulaire* ou non, *gratiæ largitatem.* Ici encore il n'est pas question du diocèse, mais de l'Église en général.

L'oraison suivante déclare d'une manière plus explicite ce qu'un évêque, *in partibus* ou non, reçoit de Dieu par le fait

même de sa consécration. Le consacrant prie comme il suit : *Idcirco huic famulo tuo quem ad summi sacerdotii ministerium elegisti... da... Domine, claves regni cœlorum, ut utatur, non glorietur potestate quam tribuis in œdificationem non in destructionem. Quodcumque ligaverit super terram sit ligatum et in cœlis; et quodcumque solverit super terram sit solutum et in cœlis, et qui maledixerit ei sit ille maledictus, etc... Tribuas ei, Domine cathedram episcopalem ad regendum Ecclesiam tuam* (ici encore il n'est pas question de diocèse, mais de l'Église universelle), *et plebem sibi commissam* (voici maintenant le diocèse distingué, comme on le voit, de l'Église universelle). *Sis ei auctoritas, sis ei potestas,* etc.; ces derniers mots indiquent la juridiction générale qui vient de Dieu. De l'ensemble des paroles que nous venons de citer, et qui suffiraient à la rigueur pour résoudre la question, il résulte évidemment que tout évêque, dans sa consécration, reçoit une chaire (*cathedram*) pour régir l'Église de Dieu (*ad regendum Ecclesiam tuam*), et un peuple désigné, dans le cas où il s'agit d'un évêque diocésain. Il reçoit donc, dans ce dernier cas, deux juridictions distinctes : la première ayant pour objet l'Église universelle, et la seconde un diocèse particulier (*plebem sibi commissam*).

La tradition de l'anneau faite ensuite à l'évêque mérite également d'être remarquée, surtout par ceux qui appellent les évêques *in partibus* évêques ***annulaires***, avec l'intention de déprécier leur dignité, comme si l'anneau n'était qu'un simple signe honorifique. Voici les paroles qui accompagnent la remise de l'anneau : *Accipe annulum, fidei scilicet signaculum, quatenus sponsam Dei, sanctam videlicet Ecclesiam, intemerata fide ornatus, illibate custodias.* L'anneau est donc, avant tout, un signe qui indique l'union de l'évêque à son épouse, l'Église de Jésus-Christ, et qui déclare l'obligation que contracte le même évêque, *in partibus* ou non, de garder avec vigilance cette sainte Épouse, *sanctam videlicet Ecclesiam;* ce qui n'empêche pas d'ailleurs que l'anneau n'indique aussi l'union de l'évêque diocésain à une Église particulière.

Ainsi l'anneau n'est point un simple signe d'honneur, mais il est le symbole d'un lien spécial qui unit l'évêque, quel

qu'il soit, à l'Église de Jésus-Christ; de plus, observons que l'on ne fait pas mention de diocèse dans les paroles qui accompagnent sa remise.

Ensuite vient un moment dans la consécration où l'on parle d'un diocèse, comme on en a déjà parlé dans l'invocation rapportée plus haut.

Ce moment est celui où l'évêque consacrant remet le missel au nouvel évêque en lui disant : *Vade, prædica populum tibi commissum ;* paroles qui indiquent le diocèse si l'évêque consacré en a un.

Enfin, après avoir rendu à Dieu des actions de grâces, l'évêque consacrant récite une dernière oraison. Celle-ci indique, sans aucune ambiguïté, que l'évêque consacré a été choisi de Dieu, c'est-à-dire du Pasteur et Recteur de tous les fidèles, pour régir dans le sens indiqué plus haut l'Église universelle, et non l'Église particulière qui a pu d'ailleurs lui être légitimement assignée par l'autorité papale. *Oremus,* dit l'évêque consacrant, *Deus, omnium fidelium pastor et rector, hunc famulum tuum quem Ecclesiæ tuæ præesse voluisti etc.*

De tout ce qui vient d'être dit, nous pouvons donc conclure que la consécration d'un évêque ne confère pas nécessairement le pouvoir de régir une Église particulière, mais bien celui de régir l'Église universelle, en ce sens que l'évêque consacré n'a pas à gouverner celle-ci seul, mais *in solidum* avec tous les autres évêques ses frères, et sous la dépendance du Pontife romain, à qui appartient exclusivement la primauté d'honneur et de juridiction sur toute l'Église.

Ce que nous venons d'établir au sujet des évêques *in partibus* en le déduisant du rite de leur consécration, ne saurait être nié par personne, à moins que l'on ne veuille torturer le sens naturel des prières et des formules consécratoires, et que l'on prétende voir en elles des prières et des formules illusoires. D'autant plus que selon le mot si connu de saint Augustin, *forma orandi est forma credendi.* Donc un évêque consacré est, en vertu même de sa consécration, reconnu par l'Église pour un membre du corps épiscopal qui continue la mission des Apôtres et auquel a été confié le gouvernement de tous les fidèles, sous la dépendance du Pontife romain.

Après ce qui précède, nous ne voyons pas comment on pourrait soutenir qu'un évêque *in partibus* n'a pas le droit d'assister à un concile général et d'y donner son vote. De ce que cet évêque ne possède point de juridiction sur une Église particulière, il ne s'ensuit nullement qu'il n'ait pas le droit de siéger aux conciles généraux, puisque ce droit ne dépend pas de la juridiction sur un diocèse déterminé, mais découle du caractère épiscopal, qui confère à l'évêque une juridiction générale sur toute l'Église. Observons, en outre, que dans tous les conciles généraux, à part certains cas particuliers, l'on ne traite guère que des questions ayant rapport à la foi, à la discipline de l'Église et à la réforme des mœurs. Or ce triple objet concerne l'Église universelle. La juridiction sur une Église particulière n'a donc point à intervenir ici; car celui qui ne possède qu'une juridiction particulière ne peut par là même prétendre exercer une juridiction générale. Pour avoir droit à cette dernière, il faut donc absolument recourir à une source différente de celle de la juridiction particulière. Dans le cas qui nous occupe, la source de juridiction générale réside, comme nous l'avons fait voir, exclusivement dans le *caractère* épiscopal, en vertu duquel l'évêque consacré devient membre du corps épiscopal, qui a été établi par l'Esprit-Saint pour gouverner l'Église de Dieu.

Ce que nous disons est tellement vrai que les abbés, tout en possédant juridiction sur un troupeau spirituel, n'acquièrent cependant point par là le droit de siéger aux conciles généraux comme les évêques; et s'ils y assistent, ce n'est qu'en vertu d'un privilége. Ainsi, encore une fois, ce n'est point la juridiction particulière sur une Église qui donne le droit de siéger aux conciles généraux, mais c'est quelque chose de tout à fait distinct de la juridiction, c'est-à-dire le *caractère* épiscopal. S'il arrivait qu'un évêque fût en même temps abbé d'un monastère sur lequel il exerçât une juridiction réelle, cet évêque assisterait au concile général, non plus par privilége, mais par droit. Et pourquoi? Parce qu'il est évêque. Répétons-le donc encore une fois : ce n'est point la juridiction particulière sur telle ou telle Église qui

donne à un évêque le droit d'assister au concile général, mais c'est uniquement le *caractère* épiscopal, lequel confère la juridiction générale. Donc nous pouvons tirer les conclusions suivantes :

1° Le Pape, comme chef suprême des fidèles, exerce sa juridiction sur toute l'Église, indépendamment des évêques, qui eux au contraire dépendent de lui. Aucun doute n'est permis à ce sujet, et nous n'avons point à aborder cette question.

2° L'évêque, s'il en a reçu du Pape la mission légitime, exerce une juridiction particulière sur une portion du troupeau de Jésus-Christ.

3° Tout le corps épiscopal exerce, sous la dépendance du Pontife romain, une juridiction générale sur l'Église universelle, lorsqu'il se trouve réuni en concile général; c'est alors que chaque évêque exerce actuellement cette juridiction qui lui a été conférée par le fait même de sa consécration, comme l'expriment les paroles déjà citées plus haut : *Tribuas ei, Domine, cathedram episcopalem ad regendum Ecclesiam tuam.*

Ainsi les évêques, dans les conciles généraux, possèdent, en vertu de leur consécration même et indépendamment de toute juridiction particulière, un pouvoir de juridiction qu'ils exercent sur l'Église universelle; de sorte que ce n'est pas la juridiction sur tel ou tel diocèse qui donne à un évêque le droit de siéger dans les conciles œcuméniques.

C'est pour la même raison que les abbés (non évêques) n'y siégent point de droit, mais seulement par privilége. Assurément les évêques ayant juridiction, par leur expérience et par la connaissance pratique qu'ils ont des besoins de leurs peuples, sont d'une grande utilité dans les conciles généraux, surtout en matière de discipline et de mœurs; toutefois les évêques *in partibus,* eux aussi, peuvent apporter au concile le concours de leur expérience et la connaissance qu'ils ont des besoins généraux de l'Église. Ainsi la juridiction sur une Église particulière ne confère à un évêque, par rapport au concile général, que l'avantage dont nous venons de parler; encore un évêque *in partibus* peut-il posséder ce même avan-

tage par une autre voie. Quant à ce qui concerne les traditions des Églises, un évêque *in partibus* peut très-bien en avoir à communiquer au concile, attendu qu'il n'est pas absolument nécessaire de résider dans un pays pour connaître les coutumes et les traditions de ses habitants. Mais alors en quoi donc la juridiction sur une Église particulière donnerait-elle aux évêques qui la possèdent le droit de siéger dans les conciles généraux, à l'exclusion des évêques *in partibus?* Qu'ajoute cette juridiction au droit qu'a tout évêque d'assister à ces conciles? Nous ne voyons qu'une seule raison qu'on serait peut-être tenté d'invoquer pour faire dériver ce droit de la juridiction sur une Église particulière : ce serait d'alléguer que les évêques ayant cette juridiction sont les *représentants* de leur peuple au concile œcuménique. Mais s'il est vrai que ces évêques *représentent* ainsi leurs troupeaux, les abbés devront également représenter les fidèles sur qui ils ont juridiction et par suite avoir le même droit que ces évêques; or, tout le monde convient que les abbés n'assistent aux conciles généraux que par privilége. Ce ne peut donc pas être la qualité de *représentant* des fidèles qui donne le droit dont il s'agit, mais une autre qualité toute différente de celle-là, à savoir le *caractère* épiscopal, en conférant à l'évêque la juridiction générale. Si l'on insistait d'ailleurs et que l'on voulût s'appuyer à toute force sur la prétendue qualité de *représentant* du peuple chrétien, l'on risquerait de tomber dans une erreur extrêmement grave, celle de croire que les fidèles d'un diocèse confèrent (au moins d'une manière passive) à leur évêque le droit de les *représenter* dans les conciles généraux.

Il faut donc mettre entièrement de côté la juridiction particulière lorsqu'on veut se rendre compte du droit que peut avoir un prélat de siéger dans les conciles œcuméniques. L'on doit au contraire, dans ce cas, recourir uniquement au *caractère* épiscopal, puisque c'est aux évêques seuls que le pouvoir de régir l'Église de Dieu, sous la dépendance du Pontife romain, a été donné par l'Esprit-Saint, sans aucun égard à la juridiction particulière que chacun d'entre eux peut d'ailleurs posséder. Bellarmin, dont l'autorité théologique ne

saurait être contestée, soutient l'opinion que nous défendons ici.

Voici comment il s'exprime dans ses controverses contre les hérétiques (t. I, cap. XV, *De conciliis et Ecclesia*, p. 870. Lugdun. 1587 : *Catholicorum sententia est solos prælatos majores eosque omnes, id est episcopos, in conciliis generalibus et provincialibus habere jus suffragii decisivi ordinarii ; ex privilegio autem et consuetudine etiam cardinales, abbates et generales ordinum, licet episcopi non sint, ex presbyteris autem et aliis clericis minoribus tantum vocari aliquos viros doctos qui juvent in disputando vel aliis ministeriis. Principes autem vocari, tum ut concilium defendant, tum ut testes et conscii decretorum concilii, postea transgressores et contumaces pœnis corporalibus puniant. Denique ex privatis laicis tantum vocari aliquos, qui videantur utiles vel necessarii ad aliquod ministerium concilii.*

On voit que Bellarmin ne fait aucune distinction entre les évêques, qu'ils aient ou non une juridiction particulière; il les distingue, au contraire, des cardinaux, des abbés, des supérieurs d'ordres religieux, et il établit deux catégories parmi ceux qui siégent au concile général : la catégorie de ceux qui y siégent de droit, et la catégorie de ceux qui y siégent par privilége ou par coutume. A la première appartiennent les prélats majeurs, *eosque omnes;* et il a soin d'ajouter, ce qui est à noter, *id est episcopos.* La seconde est composée des cardinaux, des abbés et des généraux d'ordres religieux. Si Bellarmin avait cru que les évêques *in partibus* ne possédassent pas le droit d'assister aux conciles généraux, il les aurait au moins nommés parmi les privilégiés, à moins que l'on ne veuille soutenir que les évêques *in partibus* doivent absolument être exclus des conciles généraux, tandis que les laïques mêmes peuvent y assister par privilége, car telle serait la conclusion finale que seraient alors obligés de tirer ceux qui contestent aux évêques *in partibus* le droit d'assister aux conciles œcuméniques. Aussi Bellarmin avec sa vaste science, avec la connaissance approfondie qu'il avait de la constitution hiérarchique de l'Église, et versé comme il l'était dans les traditions les plus respectables, semble-t-il

avoir prévu les objections que devaient soulever après lui plusieurs théologiens ou canonistes, et il a fait suivre les mots *solos prælatos majores* de ces mots significatifs : *eosque omnes, id est episcopos.*

Le lecteur assurément entrevoit maintenant la gravité des difficultés que l'on pourrait faire surgir par rapport à l'œcuménicité d'un concile général d'où auraient été exclus sans raisons canoniques les évêques *in partibus,* puisque ceux-ci ont le droit d'y siéger.

Toutefois, à l'autorité de Bellarmin, nous en joindrons une autre plus respectable par son antiquité et plus décisive encore.

Nous voulons parler de celle du cardinal Turrecremata, qui assista au concile de Constance et fut envoyé par Eugène IV au concile de Bâle. Turrecremata, dans son ouvrage *De conciliis*, ne fait aucune distinction entre les évêques ayant juridiction particulière et les évêques *in partibus,* quant au droit d'assister aux conciles œcuméniques. Bellarmin lui-même le cite à l'endroit rapporté plus haut.

La doctrine que nous avons exposée et les autorités que nous venons d'invoquer sont d'ailleurs parfaitement d'accord avec la pratique de l'Église. En effet, les évêques *in partibus* ont toujours siégé avec les autres évêques dans les conciles généraux, sans qu'aucun acte pontifical ou synodal leur ait conféré (à défaut du droit qu'on leur conteste) le privilége d'y assister. Nous ne chercherons point d'exemples à l'appui de notre assertion dans les trois premiers conciles généraux de Latran; car alors l'empire latin n'était point encore fondé à Constantinople et, d'autre part, l'existence du royaume de Jérusalem permettait aux évêques latins de Syrie d'exercer de fait leur juridiction diocésaine; il ne pouvait par conséquent pas y avoir d'évêques latins avec des titres d'évêchés *in partibus,* en Orient. On trouve seulement au troisième concile général de Latran un certain abbé Nectaire, qui y représentait les Grecs.

Mais au quatrième concile de Latran il n'en est plus de même. Nous y voyons, en effet, siéger deux patriarches latins, l'un, celui de Constantinople, ayant juridiction diocé-

saine; l'autre, celui de Jérusalem, alors *in partibus*. Le premier avait juridiction diocésaine en cette année-là, 1215, puisque l'empire latin, fondé en 1204, subsistait encore. Le second était évêque *in partibus infidelium*, puisque, depuis l'an 1187, les Sarrasins étaient redevenus maîtres de Jérusalem.

Le patriarche d'Alexandrie n'avait pu se rendre au concile à cause des musulmans, comme nous l'apprend Jean Diacre dans un manuscrit que nous avons eu entre les mains et que l'on conserve dans les archives de Latran.

En 1245, deux patriarches latins d'Orient, sans compter celui d'Aquilée, assistèrent au premier concile général de Lyon. Ils avaient juridiction diocésaine, puisque l'empire Latin était encore debout. Ce fut seulement en 1261 que cet empire fut détruit par l'entrée de Michel Paléologue à Constantinople et par le retour des patriarches grecs et schismatiques dans cette capitale. Les Latins furent alors obligés de s'enfuir.

Aussi, au deuxième concile général de Lyon, en 1274, vit-on, comme nous l'avons observé au début de ce paragraphe, les deux patriarches latins *in partibus*, Pantaléon et Opizon, siéger au concile et occuper même des places d'honneur.

Dans les actes du concile de Vienne, en 1312, nous ne trouvons le nom d'aucun évêque *in partibus*, mais nous ne savons pas non plus s'il en existait alors, vu que les documents historiques du temps ne nous apprennent rien à cet égard.

Si nous passons au concile de Pise, en 1409, bien que ce concile ne soit à nos yeux qu'un conciliabule, nous voyons que quatre patriarches latins, dont les siéges étaient beaucoup plus élevés que ceux des autres évêques, se trouvaient présents à la session dans laquelle Alexandre V parut pour la première fois en habits pontificaux. C'étaient les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, tous trois *in partibus*, et celui d'Aquilée, qui avait juridiction diocésaine.

Au concile de Constance, deux patriarches latins *in partibus*, Jean d'Antioche et Jean, patriarche élu de Jérusalem,

assistèrent à la session douzième. Le second fut même envoyé à Constance avec le cardinal de Raguse par Grégoire XII, pour y convoquer le concile.

Si nous jetons les yeux sur le concile de Florence, en 1439, nous y voyons présents deux patriarches : l'un *in partibus*, c'était celui de Jérusalem; l'autre avec juridiction, c'était celui d'Aquilée ou de Grade.

Le cinquième concile de Latran, en 1517, offre une ample matière à nos réflexions. En effet, dans les actes de ces synodes, et particulièrement dans le compte rendu de la douzième session, nous trouvons les noms d'un grand nombre d'évêques *in partibus*, entre autres de César, patriarche d'Alexandrie; d'Alphonse, patriarche d'Antioche; des archevêques de Nicosie, de Thèbes, etc.

Enfin le concile de Trente ne nous présente aucun fait qui soit de nature à contredire ceux que nous venons de constater. En lisant l'histoire de ce célèbre concile par Pallavicini, on observe que la question relative au droit qu'ont les évêques *in partibus* de siéger dans les conciles œcuméniques et d'y donner leur suffrage aurait pu être soulevée en deux occasions, et par conséquent l'aurait été certainement, si le moindre doute eût existé parmi les Pères à ce sujet. Les deux occasions auxquelles nous faisons allusion sont rapportées aux livres VI et XX de l'ouvrage que nous venons de citer. En effet, au livre XX, on trouve que le cardinal de Lorraine parla aux évêques *titulaires* et les traita même assez durement. Au livre VI, l'auteur rapporte comment les Pères de Trente décidèrent qui devait avoir ou non voix délibérative dans le concile. Commençons par examiner brièvement ce qui fut dit alors par rapport à la question qui nous occupe; nous passerons ensuite à l'incident soulevé par le cardinal de Lorraine.

Voici les paroles de Pallavicini : *Uno degli articoli più scabrosi a determinarsi ed insieme più bisognosi di presta determinazione fra quelli che di sopra notammo, era; chi dovesse quivi ottenere la voce giudicativa. Il qual dubbio cadeva in primiero luogo sopra i prelati regolari* (lib. VI). Ainsi ce n'est point au sujet des évêques *in partibus*, mais des prélats *ré-*

guliers que l'on posa la question. En effet l'on voit, en continuant la lecture, que cette difficulté fut soulevée surtout à l'occasion des trois abbés bénédictins que le Pape lui-même (et cette circonstance est digne de remarque) avait envoyés au concile. Après une vive opposition, il fut enfin convenu que ces abbés n'auraient à eux trois qu'une seule voix. L'on ne prononça dans cette discussion aucune parole qui fût de nature à contester le droit des évêques titulaires. Cependant c'était bien le cas ou jamais pour les opposants, s'il s'en trouvait parmi les Pères, de parler, puisque ce fut précisément dans cette session, comme le rapporte Pallavicini, que l'on détermina quels seraient ceux qui prendraient part au concile avec la *voce giudicativa*.

Après un pareil fait, il semble qu'il ne soit plus permis de douter du droit qu'ont les évêques *in partibus* non-seulement d'assister aux conciles généraux, mais encore d'y donner leur vote. De plus, selon le même auteur, comme les légats voulaient retenir ces trois religieux, dont ils se proposaient d'utiliser la science, un certain nombre de Pères voyant que la question débattue courait risque de n'être point résolue de sitôt, « *mostrarono d'intendere questa disposizione in maniera che frattanto la potesta delle decisioni non s'accomunasse oltre al grado episcopale.* » Cette remarque fait assez voir qu'ils étaient convaincus qu'aux évêques seuls, sans distinction aucune, appartient le droit de suffrage décisif dans les conciles généraux.

Venons-en maintenant au cardinal de Lorraine, qui, dans le concile de Trente, prononça contre les évêques *titulaires* un discours sur lequel voudraient s'appuyer ceux qui prétendent exclure ces évêques du droit de siéger dans les conciles œcuméniques. Certains auteurs ont l'art d'embrouiller les questions, et les accompagnent d'anecdotes, souvent même de bons mots, afin d'empêcher par là le lecteur de saisir la véritable difficulté et de lui faire accepter ainsi plus facilement des conclusions qui ne sont nullement contenues dans les prémisses établies précédemment. C'est un procédé de ce genre que nous semblent avoir suivi ceux qui invoquent l'autorité du cardinal de Lorraine pour nier le droit

qu'ont les évêques *in partibus* d'assister aux conciles généraux et d'y donner leur suffrage.

Il suffit, en effet, de lire le vingtième livre de l'Histoire de Pallavicini pour se convaincre que ni le cardinal de Lorraine ni d'autres évêques n'ont jamais songé à attaquer ou à mettre en question le droit dont il s'agit. Le fait est que personne n'y fit la moindre allusion. Le cardinal de Lorraine se proposait simplement de faire réformer ce qu'il appelait *l'abus* de nommer des évêques *titulaires*. C'est pourquoi il insista afin que l'on obligeât ceux qui étaient déjà nommés et consacrés à résider dans leurs églises, bien qu'elles fussent occupées par les infidèles, à travailler à la conversion de ces derniers et à s'exposer pour cela, s'il le fallait, au martyre.

C'était, disait-il, le devoir de ces prélats, puisqu'ils avaient émis le même serment que les autres évêques. Il se rencontra même certains Pères qui allèrent jusqu'à proposer que l'on renfermât les évêques *titulaires* dans des cloîtres, pour y faire pénitence. Il est superflu d'ajouter que le concile de Trente n'écouta point de pareilles déclamations, évidemment faites *ab irato*. Ce que nous venons de dire doit suffire pour convaincre nos lecteurs que le sujet abordé par le cardinal de Lorraine et développé par plusieurs autres prélats n'a aucun rapport avec la question relative au droit qu'ont les évêques *titulaires* de siéger dans les conciles œcuméniques. Il y a plus; si l'on veut être juste, on trouvera dans les récriminations mêmes du cardinal de Lorraine une preuve nouvelle en faveur du droit dont il s'agit. Le cardinal, en effet, voulait que l'on contraignît chaque évêque titulaire à se rendre dans l'Église dont il portait le titre, quoique celle-ci fût au pouvoir des infidèles, et cela même avec la certitude de subir le martyre.

C'était reconnaître que les évêques titulaires ne sont point des mannequins (*fantocci*), comme un auteur peu sensé a eu l'inconvenance de l'écrire, mais qu'ils sont réellement des pasteurs appelés par Dieu pour régir son Église.

L'on voit donc, en résumé, que l'on ne peut invoquer le concile de Trente contre le droit en question, et qu'on y trouve même des preuves nouvelles aussi bien que des

preuves de fait en faveur de notre thèse. En effet, parmi les signatures des évêques, on trouve la suivante : *Antonius Helvius Justinopolit. patriarcha Ierosolym.*, sans qu'on lise à la suite le titre d'évêque de Pola, comme certain canoniste l'affirme (on ne sait d'après quelle autorité), en ajoutant que ce patriarche ne siégea point au concile en qualité de patriarche *in partibus,* mais bien en qualité d'évêque de Pola. Nous nous arrêterons ici pour ce qui regarde le concile de Trente, car nous ne voulons point multiplier les citations.

Ainsi nous pouvons dire, en toute exactitude, que tous les faits observés dans les conciles généraux confirment entièrement la doctrine que nous avons exposée jusqu'ici.

Enfin la pratique traditionnelle et au moins trois fois séculaire du Siége apostolique, vient mettre pour ainsi dire le sceau à notre démonstration et la rendre irréfutable.

En effet, dans les propositions consistoriales, quand il s'agit de la nomination d'évêques *in partibus,* on procède absolument de la même manière que pour les évêques résidants, avec cette différence toutefois que, dans le premier cas, l'on supplie le Pape de vouloir bien dispenser l'élu de la résidence, tant que l'Église qui lui est assignée restera entre les mains des infidèles. C'est que l'évêché *in partibus* est toujours considéré par le Saint-Siége comme un bénéfice avec obligation de résidence; or quand l'élu, pour quelque raison particulière, retient un canonicat qu'il possède déjà, l'on supplie, en consistoire, le Souverain Pontife de lui permettre de le garder. Voici le texte même de la proposition consistoriale : *Supplicatur pro expeditione cum retentione canonicatus quo potitur, cum indulto ad ipsam, (v. g.) Nisibensem Ecclesiam minime accedendi quousque ab infidelibus detinebitur.*

Ces expressions suffisent pour démontrer, même aux moins clairvoyants, que le Saint-Siége a toujours assimilé les évêques *in partibus* aux autres évêques, en se bornant à les dispenser de la résidence, *quousque ab infidelibus detinebitur (Ecclesia).*

Après tout ce que nous venons de dire, les autorités que l'on oppose d'ordinaire à notre thèse tombent d'elles-mêmes.

En effet, celles du jésuite Suarez et du dominicain Melchior Cano, qui soutiennent l'opinion contraire, sont tout à fait insuffisantes pour détruire les raisonnements et les faits qui militent à l'appui de la nôtre. Chacun d'ailleurs rendra justice, nous l'espérons, à l'esprit de modération qui nous anime, lorsque nous nous bornons à revendiquer pour les évêques *in partibus* le droit de siéger dans les conciles généraux avec voix délibérative; attendu que si nous suivions jusqu'au bout Bellarmin, nous devrions reconnaître à ces mêmes évêques le droit de siéger également dans les conciles provinciaux. Tel n'est cependant point notre sentiment; voici pourquoi. Les évêques, *in partibus* ou non, tirent le droit qu'ils ont d'assister aux conciles généraux de leur *caractère*, qui les rend membres du corps épiscopal, institué par Dieu pour régir son Église.

Mais il ne peut plus en être de même s'il s'agit d'assemblées synodales autres que les conciles œcuméniques; car elles doivent seulement admettre dans leur sein les évêques qui appartiennent à la province. Or les évêques *in partibus* ne font partie d'aucune province, par la raison qu'un évêque, en vertu et par le fait même de sa consécration, n'appartient point à une Église particulière, mais à l'Église universelle. Nous ne dirons donc jamais avec Bellarmin que tous les évêques ont le droit de siéger même aux conciles provinciaux.

Le doute soulevé au sujet du droit qu'ont les évêques *in partibus* de siéger aux conciles généraux provient uniquement de ce que certains théologiens ou canonistes, cédant à un désir immodéré de discussion, ont voulu montrer la subtilité de leur esprit, en mettant en question ce qui n'avait jamais été l'objet d'un doute dans l'Église de Jésus-Christ. Assurément ni le docte Suarez, ni le docte et élégant Melchior Cano, ne pourront changer la bonne hiérarchie de l'Église ou restreindre l'efficacité du *caractère* que reçoit l'évêque dans sa consécration. On pourra peut-être imaginer encore d'autres difficultés et ouvrir ainsi le champ à de nouvelles controverses; mais le caractère épiscopal demeurera immuable et la mission des Apôtres continuera toujours à

être remplie par leurs successeurs les évêques, *in partibus* ou non, auxquels indistinctement Jésus-Christ a promis son assistance : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi.*

NOTE FINALE.

Pendant l'impression de cet ouvrage, plusieurs écrits ont paru sur le même sujet. Nous avons déjà donné, dans la préface, les titres de ceux que de vénérables prélats ont publiés.

Ces publications ont été précédées ou suivies de plusieurs autres, dues à des ecclésiastiques et à des laïques. Nous ne pouvons en présenter ici que la notion la plus sommaire :

1° M. l'abbé Guyot, curé de Fère-Champenoise, au diocèse de Châlons, a édité une *Somme des conciles*. La question des rapports de la papauté avec l'épiscopat, dans les conciles généraux, n'est pas l'objet qui le préoccupe surtout. Nous n'aurions pas parlé de cet ouvrage, si l'auteur, sans prévenir le lecteur, ne s'était pas permis de faire un changement considérable dans le décret de la quatrième session du concile de Constance, où il substitue le mot de *finem* à celui de *fidem* qui a été adopté par tous les grands éditeurs des conciles, après l'examen le plus sérieux des manuscrits. D'ailleurs le mot de *fidem* se trouve dans le décret de la cinquième session, dont l'authenticité n'a jamais été contestée.

M. Guyot assure qu'il ne reste *rien* des seize premières sessions du concile de Bâle, parce que les procédures des Pères contre le pape Eugène ont été et dû être révoquées, après la réconciliation du Pape avec le concile. L'honorable écrivain confond les procédures avec la doctrine. La doctrine du concile de Bâle, avant le schisme fatal, a été purement et simplement celle du concile de Constance ; et cette doctrine n'a jamais été révoquée, comme du reste en font foi et la

seizième session elle-même, et les sessions suivantes jusqu'à la vingt-cinquième, où le schisme se consomma.

2° M. l'abbé Bouix, connu par des travaux considérables sur le droit canonique, a enfin mis au jour son traité *De Papa*. Il faudrait un livre pour discuter celui-là. M. Bouix est fidèle à sa méthode, qu'on peut appeler la méthode par excellence de l'absolu. Tout forcer, tout pousser à l'extrême, tel est son procédé habituel. Ainsi de ce que le Pape est un vrai monarque, il ne manque pas de conclure que sa monarchie est entièrement pure et absolue. Tout son livre est dans cette conception. Il repose aussi sur la négation absolue de toute différence entre le Siége apostolique et la personne qui l'occupe. Le canoniste se montre radicalement incapable de comprendre la théorie de l'indéfectibilité; et personne ne dira de lui ce qu'il a osé dire de Bossuet : *emunctæ naris vir*[1]. Sa méthode lui dérobe aussi les vices des raisonnements qu'il fait sur les innombrables textes qu'il accumule. Il ne s'aperçoit pas que ces textes ne prouvent pas ses thèses, et que ses raisonnements pèchent souvent contre cette règle d'Aristote qui exige que les conséquences soient dans les principes. Enfin, en terminant son livre, M. Bouix découvre lui-même toute l'erreur d'une méthode qui le conduit à affirmer contre le sentiment universel de tous les théologiens, contre la raison elle-même, qu'un Pape tombé dans une hérésie publique ne pourrait jamais être déposé; et que, par conséquent, un Pape hérétique et connu comme tel aurait le droit de gouverner l'Église de Jésus-Christ. Inutile d'ajouter que jamais, dans ces derniers temps, Bossuet et l'Église de France, même à l'époque où elle a donné au Siége apostolique les plus beaux et les plus grands témoignages de fidélité, n'ont été attaqués avec plus de parti pris et de violence.

3° M. l'abbé Réaume, qui se donne pour le disciple de M. l'abbé Bouix, vient d'offrir au public une vie de Bossuet. Il est à regretter, non pour Bossuet, mais pour son historien, que le chanoine de Meaux n'ait su ni mieux comprendre ni mieux interpréter le génie du grand homme.

[1] *De Papa*, tome I, p. 261.

4° Toutes les nouvelles attaques contre le clergé français puisent leurs armes dans un livre imprimé récemment par un magistrat : *Recherches historiques sur l'assemblée de* 1682. Ce livre n'est certainement pas le dernier mot de l'histoire; les documents qu'il cite ont besoin d'être revisés, interprétés, complétés; ils le seront.

5° Un autre laïque, M. de Rozière, a prouvé, dans le travail considérable qu'il vient d'éditer sur le *Liber diurnus*, que les traditions de la critique savante et impartiale ne sont pas perdues chez tous les écrivains séculiers qui abordent des matières ecclésiastiques.

6° En résumé, dans tout ce qui a été publié depuis ces derniers temps sur la grande question que le concile, dit-on, est appelé à discuter et à résoudre, on chercherait en vain la précision dans la manière de poser le problème; des recherches approfondies sur les développements historiques de la constitution de l'Église par les actes des conciles généraux; des notions complètes sur la vraie nature de cette constitution. Nos théologiens ne paraissent pas se douter de l'atteinte que porteraient leurs projets à cette constitution divine. Ils réduisent les évêques à n'être que des juges de première instance; ou bien, ils font consister leur droit juridictionnel à exercer la faculté naturelle du jugement. Une grande école théologique est non-seulement contestée, mais niée et effacée. Au lieu de la supprimer pour ne laisser debout que sa rivale, le véritable esprit théologique, le véritable esprit épiscopal seraient cependant de chercher une conciliation nécessaire entre des systèmes qui ne semblent opposés que parce qu'on refuse de les rapprocher. La répétition continuelle d'arguments tant et tant de fois discutés ne conduira pas à cette pacification. Elle ne se trouvera que dans une large et profonde étude historique. Nous l'avons essayée; nous croyons que notre livre fournit une réponse à tout ce qui s'est écrit dans ces derniers temps. Puisse-t-il être utile à tous les esprits qui cherchent sincèrement la vérité!

FIN DU SECOND VOLUME.

TABLE ANALYTIQUE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE SECOND VOLUME.

LIVRE QUATRIÈME.

THÉORIE DE LA MONARCHIE ABSOLUE DU PAPE.

CHAPITRE PREMIER. — *Point de départ historique du système de la monarchie absolue du Pape.* — I. Préambule. — II. Systèmes divers sur l'origine de la juridiction épiscopale. — III. Notion précise du plus modéré. — IV. Liberté de cette discussion. — V. Vrai point de la question. — VI. Les trois grandes métropoles, les exarchats primitifs et le concile d'Éphèse. — VII. Le patriarcat de Jérusalem. — VIII. Origine de la juridiction épiscopale dans ces provinces. — IX. Conclusion. 1

CHAPITRE II. — *Véritable origine de la juridiction épiscopale.* — I. Vraie nature de l'institution des évêques, et véritable origine de la juridiction épiscopale. — II. Opinion de Thomassin et preuves traditionnelles. — III. Réponse aux objections tirées de certains raisonnements théologiques. — IV. Examen de plusieurs textes célèbres des saints Pères. — V. Conclusion. 32

CHAPITRE III. — *Droits du Saint-Siége sur l'institution des évêques.* — I. L'institution des évêques, quoiqu'elle n'ait pas toujours été un privilége exclusif du Saint-Siége, n'a jamais été ni pu être indépendante de son autorité. — II. Coup d'œil sur l'ancienne discipline. — III. Confirmation par le Saint-Siége des élections et des ordinations épiscopales. Lettres de communion. Exercice direct de l'autorité pontificale. — IV. Conséquences des faits établis. — V. L'ancienne discipline existait-elle par une simple concession gracieuse des Souverains Pontifes? — VI. Légitimité des transformations disciplinaires et de la discipline actuelle. — VII. Résumé de la doctrine de ces trois chapitres. 43

CHAPITRE IV. — *L'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain.* — I. Principe fondamental du système de la monarchie pure et absolue du Pontife romain. — II. Incomparable gravité de cette question. — III. Elle est déjà résolue pour nous. — IV. Nécessité cependant d'un nouvel examen. — V. Vrai sens de l'infaillibilité

pontificale. — VI. Ce qu'il faut entendre par l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain et doctrine de Bellarmin. — VII. Identité du système de l'infaillibilité absolue et de celui de la monarchie absolue. 61

CHAPITRE V. — *Examen des preuves du système absolu tirées de l'Écriture sainte.*—I. Notre méthode. —II. Premier texte : *Tu es Petrus.* — III. Second texte : *Rogavi pro te ut non deficiat fides tua.* — IV. Troisième texte : *Pasce oves.* — V. Application des deux méthodes d'isolement et de rapprochement des textes. — VI. Résultats positifs de la méthode comparative. — VII. Confirmation de ces résultats par l'histoire des conciles généraux. — VIII. Vraie théorie de l'*indéfectibilité*. 72

CHAPITRE VI. — *Les traditions des Pères et écrivains ecclésiastiques.* — I. Application de la méthode comparative. — II. La question et aveu des théologiens de l'école italienne. — III. Saint Irénée. — IV. Tertullien. — V. Saint Cyprien. — VI. Saint Ambroise. — VII. Saint Jérôme. — VIII. Saint Augustin. — IX. Saint Pierre Chrysologue. — X. Saint Vincent de Lérins. — XI. Les Souverains Pontifes. — XII. Saint Léon le Grand. — XIII. Saint Gélase. — XIV. Saint Grégoire le Grand. — XV. Saint Léon IX. — XVI. Conclusion. 106

CHAPITRE VII. — *Suite de la tradition ecclésiastique.* —I. Commencements de la doctrine infaillibiliste. Saint Bernard et saint Thomas d'Aquin. — II. L'antique tradition perpétuée par le code ecclésiastique et Gratien; par Innocent III et Innocent IV. — III. Les conciles généraux du moyen âge. — IV. La grandeur du Pontificat, cause de la nouvelle doctrine. — V. Décadence. — VI. Pierre d'Ailly, Gerson et les décrets de Constance. — VII. Injustes accusations contre Pierre d'Ailly et Gerson. — VIII. Déclarations conciliaires et leurs graves conséquences. — IX. L'école italienne; l'école de Paris. Bossuet. 127

CHAPITRE VIII. — *Tradition des conciles généraux.* — I. La tradition des conciles généraux demande une attention particulière. — II. Nouvel examen du formulaire d'Hormisdas. — III. Retour sur le fait d'Honorius. — IV. Nouvel examen du décret de Florence. . . . 141

CHAPITRE IX. — *Supériorité absolue du Pape sur le concile général.* — I. Première conséquence du système absolu. — II. Doctrine de la supériorité absolue du concile général sur le Pape. — III. Réfutation de cette doctrine. — IV. Doctrine de la supériorité absolue du Pape sur le concile général, et raisons générales contre elle. — V. Contradictions de cette doctrine. — VI. Examen de son princi-

pal argument tiré de la confirmation des conciles généraux par les Papes. — VII. Exposé historique. — VIII. Conséquences de cet exposé. — IX. Caractère et utilité des confirmations solennelles. — X. Résumé et conclusion de ce chapitre. 152

CHAPITRE X. — *Domination absolue du Pape sur les lois ecclésiastiques.* — I. Seconde conséquence du système absolu : le Pape, maître absolu des canons. — II. Sens de cette doctrine. — III. Origine de cette doctrine. — IV. Enseignement contraire des Pontifes romains. — V. Pouvoir de dispense. — VI. Dictature. — VII. Abrogation des lois anciennes et établissement de lois nouvelles. — VIII. Lois et coutumes des Églises particulières. 181

CHAPITRE XI. — *Irresponsabilité absolue du Pape.* — I. Troisième conséquence du système absolu : le Pape n'a pas de juge sur la terre. — II. Les antiques maximes sur l'indépendance absolue de la personne du Pape de tout jugement ecclésiastique et leur vrai sens. — III. Les maximes antiques sur l'examen des décrets pontificaux et leur vrai sens. — IV. Doctrines des théologiens de l'école romaine sur les cas où il est permis de juger le Pape. — V. Les traditions et les faits conciliaires dépassent les aveux des théologiens cités. — VI. Conclusion. 194

CHAPITRE XII. — *Nouvelles difficultés contre le système absolu.* — I. Nature et conditions des jugements *ex cathedra*. — II. Les évêques vrais juges dans les conciles généraux. — III. Nécessité morale, dans certains cas, des conciles généraux. 210

CHAPITRE XIII. — *L'infaillibilité dogmatique et la sainteté morale.* — I. L'infaillibilité absolue du Pontife devient celle de l'homme. — II. Un miracle est nécessaire. — III. Son étendue. — IV. Sainteté morale, condition de l'infaillibilité personnelle. — V. Résumé de l'histoire morale de la Papauté. — VI. Séparation de l'infaillibilité et de la sainteté. — VII. Examen de deux objections. — VIII. Le miracle que la théorie exige est inutile. — IX. Conclusion de ce chapitre. 235

CHAPITRE XIV. — *Systèmes aristocratiques.* — I. Utilité d'un rapide examen des systèmes aristocratiques. — II. Richer. — III. Marc-Antoine de Dominis. — IV. Nicolas de Hontheim ou Febronius. — V. Jugement général sur ces systèmes. 258

CHAPITRE XV. — *Conclusion.* — I. Résumé de tout le quatrième livre. — II. Déclaration. 267

LIVRE CINQUIÈME.

MONARCHIE TEMPÉRÉE DE L'ÉGLISE.

CHAPITRE Ier. — *Théorie du gouvernement ecclésiastique.* — I. Nécessité d'une vue d'ensemble de la constitution de l'Église. — II. Son caractère général. — III. Règle absolue de la foi. — IV. Idéal de perfection réalisé dans la constitution de l'Église. — V. La papauté. — VI. L'épiscopat. — VII. Conciliation des droits de l'épiscopat avec le devoir de l'obéissance. — VIII. Le concile général et son caractère. — IX. Accord de l'autorité et de la liberté. — X. Dernier secret de cette divine économie. — XI. Vraie condition de l'infaillibilité pontificale. — XII. Vraie nature des jugements *ex cathedra*. — XIII. Conclusion. 271

CHAPITRE II. — *L'ultramontanisme moderne.* — I. Le clergé français à la fin du dernier siècle et dans la première moitié du dix-neuvième. — II. Un nouvel esprit. — III. Le comte Joseph de Maistre et le but qu'il se proposa dans ses écrits. — IV. Sa théorie de la souveraineté et ses contradictions. — V. Ses efforts pour établir la monarchie et l'infaillibilité absolues du Souverain Pontife. — VI. Les faits contraires à la théorie. — VII. Aveux précieux. — VIII. Défense de Bossuet et du clergé français. — IX. Le livre *De l'Église gallicane.* — X. Conclusion. 301

CHAPITRE III. — *L'ultramontanisme moderne, suite.* — I. M. de Lamennais et son caractère. — II. Il est le vrai fondateur de l'ultramontanisme en France. — III. Son but politique et religieux. — IV. Examen de sa doctrine théologique. — V. Attaque violente contre le clergé français et la Déclaration de 1682. — VI. Vrai sens de cette déclaration. — VII. Injuste critique. — VIII. Rien de nouveau dans la discussion. — IX. Méthode de M. de Lamennais. — X. L'école ultramontaine et son esprit général. 341

CHAPITRE IV. — *Le dogme nouveau.* — I. Projet d'une définition dogmatique et d'un dogme nouveau. — II. Principes de la théologie sur les conditions des définitions de foi. — III. Application de ces principes au projet de définition nouvelle. — IV. Objections et réponses. — V. La question dans le futur concile. — VI. Dilemme aux partisans du nouveau dogme. — VII. Le nouveau dogme changerait la constitution de l'Église. — VIII. Aucune parité avec la définition de l'Immaculée Conception. — IX. Inutilité du nouveau dogme. — X. Graves inconvénients religieux. — XI. Graves dangers politiques.

XII. Obstacle au retour de nos frères séparés. — XIII. Conclusion. 356

CHAPITRE V. — *La périodicité conciliaire.* — I. L'esprit de conciliation domine tout cet ouvrage. — II. Deux propositions qui expriment la conciliation *théorique*. — III. Le moyen *pratique* de la conciliation. — IV. Le décret FREQUENS du concile de Constance. — V. Autorité de ce décret. — VI. La DÉCENNALITÉ conciliaire et sa portée disciplinaire et générale. — VII. Malheurs qui auraient pu être évités par l'exécution exacte du décret de Constance. — VIII. Explication et excuses de cette inexécution. — IX. Retour sur ses effets. — X. Les temps modernes rendent possible la mise en vigueur du décret de Constance. — XI. Pressentiment divin du saint concile. — XII. Admirables effets de la périodicité et de la décennalité conciliaires. — XIII. Nouvelle activité dans l'Église universelle. — XIV. Vœux de l'auteur et dernière déclaration. 389

APPENDICES.

PREMIER APPENDICE. 414

Des conciles. 414

I. Des conciles en général. 414

II. Du concile diocésain ou synode. 419

III. Autorité des évêques et présence des prêtres dans les conciles provinciaux et généraux. 429

IV. Droits des prêtres dans les conciles provinciaux et généraux. — Voix consultative. — Voix délibérative. 437

V. Les laïques dans les conciles. 445

VI. Résumé général. 460

DEUXIÈME APPENDICE. 466

Les élections dans l'Église. 466

I. Les élections par les évêques, le clergé et le peuple. 467

II. Les rois et les Papes dans leurs rapports avec les élections. 485

III. Causes de la réforme disciplinaire opérée au treizième siècle. 495

IV. Élections par les chapitres. 508

V. Les concordats du seizième siècle. 514

VI. Résumé. 518

TROISIÈME APPENDICE. 519

Les droits des évêques titulaires. 520

NOTE FINALE. 543

Biblioteca Universitaria Oviedo

DERNIERS ÉCLAIRCISSEMENTS.

La théorie des jugements *ex cathedrâ* que nous résumons tome II, livre v, p. 292 à 300, et qui n'est qu'une conséquence des doctrines établies dans notre ouvrage, place la condition essentielle de ces jugements dans le concours de l'épiscopat. Si cette théorie est la vraie, on peut dire avec raison que le *Constitutum* dogmatique de Vigile, rejeté par le cinquième concile; les lettres *dogmatiques* d'Honorius, condamnées par le sixième; les bulles solennelles d'Eugène IV, révoquées par ce Pontife, quoique vrais jugements *ex cathedrâ*, d'après la théorie ordinaire, cessent de l'être d'après celle que nous adoptons, puisque ces trois Papes, dans ces actes dogmatiques et solennels de leur autorité pontificale, s'étaient ISOLÉS du corps épiscopal.

On peut donc affirmer qu'il n'y a jamais eu d'erreur dans les jugements des Papes, qui méritent véritablement le nom de jugements *ex cathedrâ*.

La remarque que nous faisons ici est très-certainement et très-visiblement renfermée dans tout notre ouvrage. Nous avons toujours mis hors de question les *vrais* jugements *ex cathedrâ*, même lorsque nous avons contesté la théorie que l'école bellarminienne donne de ces jugements. Voir, en particulier, tome II, pages 69, 81, 226, 256, 277.

Comme cette remarque peut être utile au rapprochement des esprits, il est bon de la consigner ici d'une manière expresse.

Nous devons noter une omission à la page 424 du tome premier. En exposant la loi de Constance, d'après laquelle le Pape, dans le concile général, doit prononcer la sentence selon le vote de l'unanimité morale, ou de la grande majorité conciliaire, nous avons omis de rappeler une condition essentielle de cette obligation : c'est que toutes les règles

aient été observées par le concile. Dans le tome II, nous nous expliquons de la manière la plus expresse sur ce point important. Voir, en particulier, pages 175, 177, 180, 349. Le Pape reste le principal juge de cette régularité.

Les décisions *conciliaires* dont nous parlons dans les dernières pages du chapitre IX du livre IV, décisions que le Pape doit confirmer, sont évidemment celles qui se rapportent à la foi, aux mœurs, et à la réforme de l'Église. Nous nous sommes expliqué sur ce point, en faisant les réserves nécessaires. Voir tome I, p. 418, 420, 423, 536, 537.

Il est évident aussi que le *consentement* que le Pape donne aux décrets d'un concile général a toujours le caractère d'autorité qui s'attache à sa primauté.

En terminant ce volume, nous tenons à insister de nouveau sur le caractère conciliant des doctrines contenues dans cet ouvrage.

Nous avons déclaré plusieurs fois que nous professions tout le respect dû aux bulles pontificales qui ont annulé la déclaration de 1682. Nous aurions pu ajouter que nous ne voulons pas nous rendre solidaire de la forme des propositions qu'elle renferme. Nous nous bornons à exposer et à défendre une doctrine irréprochable, celle qui affirme le caractère véritablement et efficacement tempéré de la monarchie pontificale, tel qu'il s'est produit dans les actes des conciles généraux; et nous déduisons de ces faits et de ce principe leurs conséquences rigoureuses.

A la doctrine de Bossuet, nous ajoutons des développements contenus sans doute dans les conceptions de ce grand génie théologique, mais qu'il n'a pas cependant formellement exprimés, et nous disons clairement ce qu'il n'a pas dit : que le Pape, de droit divin, dispose de l'infaillibilité, puisqu'il peut toujours, dans les graves circonstances, appeler ou attendre le concours de l'épiscopat.

Appuyé sur l'histoire, nous nions comme Fénelon l'infaillibilité personnelle du Pontife romain. Mais, au lieu de placer, avec l'archevêque de Cambrai, la condition de l'infaillibilité dans le concours du clergé romain, nous la plaçons dans

l'assentiment de l'épiscopat universel, sans aucune diminution des droits et de la dignité de l'Église mère et maîtresse.

Ainsi nous osons mettre un correctif à la doctrine de Fénelon, et nous nous efforçons de développer toutes les conséquences de celle de Bossuet.

L'Église reste à jamais, comme l'a voulu ce grand homme, une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie ; le Souverain Pontife peut donner, quand il veut en prendre le moyen, l'infaillibilité à ses jugements dogmatiques ; et Fénelon a raison d'affirmer ce divin privilége.

Nos doctrines diffèrent donc essentiellement de celles qui soutiennent la supériorité absolue du concile sur le Pape, et qui nient d'une manière absolue l'infaillibilité du Souverain Pontife ; comme elles se distinguent profondément de celles qui enseignent la supériorité absolue du Pape sur le concile et son infaillibilité séparée et personnelle. Éloignées de tout excès, ces doctrines nous paraissent à l'abri de toute censure, parce qu'elles reposent sur la vérité.

Tout théologien qui admet l'origine immédiatement divine de l'épiscopat, sans détriment de la subordination des évêques au Pape ; tout théologien qui attribue au concile général une autorité immédiatement divine, et qui refuse au Pape la domination absolue sur le concile ; tout théologien qui cherche la règle des rapports du Pape et du concile général dans les actes des conciles généraux ; tout théologien enfin qui croit que le Pape, dans les graves et difficiles controverses dogmatiques, est tenu de prendre le moyen certain que Dieu lui donne pour assurer la vérité de ses jugements, moyen qui consiste dans le concours et l'assentiment de l'épiscopat ; tout théologien, disons-nous, qui convient de ces choses finira, nous osons l'espérer, par se mettre d'accord avec les doctrines exposées dans cet ouvrage. Puisse cet accord être l'aurore d'une ère nouvelle de paix et de prospérité pour l'Église !

ERRATA

DU TOME SECOND.

Page 65, note première, *ajoutez* ch. I.
— 170, lig. 14, après supériorité, *ajoutez* absolue.
— 450, — 28, *effacez* Victor.
— 544, — 20, au lieu de principes, *lisez* prémisses.